N12<522421136 021

ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

264/1814

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

1. Fachr. Prof. Fuchs
2. Fr

XXXIX. JAHRGANG

HEFT I

ABHANDLUNGEN

Die Erforschung der scholastischen Sermones und ihre Bedeutung für die Homiletik. Ein Hinweis auf die Bedeutung der scholastischen Sermones für die Theologie. *Von Joh. Baptist Schneyer* . 1

Eine Mainzer Dissertation aus dem Jahre 1779 über das Traditionsproblem (Georg Weiss, Sistema Traditionum divinarum contra Protestantes). *Von Johannes Beumer S. J.* 27

Gedanken zur ethischen Erkenntnis. *Von Josef de Vries S. J.* . 46

Das Eine und das Viele. Eine Interpretationsstudie zu Schellings Identitätsphilosophie. *Von Erich E. Geißler* 67

BEITRAG

Über den ontologischen Gottesbeweis in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Anhand eines Buches von Dieter Henrich. *Von Walter Kern S. J.* 87

Besprechungen * Aufsätze und Bücher

Siehe Verzeichnis auf der zweiten Umschlagseite

1964

VERLAG HERDER FREIBURG

Postverlagsort Freiburg i. Br.

U.-B. TÜB.
20. APR. 1964
Gd 861

Herausgeber: Die Professoren der Theologischen Fakultät S. J. und der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt (Main) sowie der Philosophischen 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).

NEUNUNDDREISSIGSTER JAHRGANG 1964

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

HEFT I

Inhalt des Besprechungsteiles

Besprechungen

Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Ogiermann) . . . 108
Georg Jánoska, Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie (de Vries) 110
Herm. Drüe, Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie (Gilen) 112
Plato Latinus. Vol. IV: Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus in societatem operis coniuncto P. J. Jensen edidit J. H. Waszink (Kutsch) 114
Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. hrsg. von J. Höfer und K. Rahner. Bd. V, VI, VII (Bacht) 116
Rob. Bach, Die Aufforderung zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch (Lohfink) 119
Heribert Schauf, Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen (Beumer) 121
Thomas Larrañaga O.F.M., De materia gravi in furto apud theologos saeculorum XVI et XVII (Schüller) 123
J.-Y. Calvez S. J., Église et société économique. L'enseignement social de Jean XXIII. (v. Nell) 126
Georg Schwaiger, Die Reformation in den nordischen Ländern (Wolter) 128

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 129
2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie 137
3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 147
4. Ethik. Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie 155

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 11.— DM, der Jahrgang kostet 44.— DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.
Bestellnummer 000 20

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXXIX. JAHRGANG

1964

VERLAG HERDER FREIBURG

Herausgeber: Die Professoren der Theologischen Fakultät S. J. und der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt (Main) sowie der Philosophischen Fakultät S. J. im Berchmanskolleg zu Pullach bei München. — Kommissarischer Hauptschriftleiter: Al. Grillmeier S. J., Frankfurt/Main-Süd 10, Offenbacher Landstraße 224. Mitglieder der Schriftleitung: Helm. Ogiermann S. J. (Frankfurt), Jos. de Vries S. J. (Pullach).

Inhalt des XXXIX. Jahrgangs 1964

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Abhandlungen:

Die Erforschung der scholastischen Sermones und ihre Bedeutung für die Homiletik. Ein Hinweis auf die Bedeutung der scholastischen Sermones für die Theologie. Von Joh. Baptist Schneyer 1
Eine Mainzer Dissertation aus dem Jahre 1779 über das Traditionsproblem (Georg Weiss, Sistema Traditionum divinarum contra Protestantes). Von Johannes Beumer S. J. 27
Gedanken zur ethischen Erkenntnis. Von Josef de Vries S. J. 46
Das Eine und das Viele. Eine Interpretationsstudie zu Schellings Identitätsphilosophie. Von Erich E. Geißler 67
In memoriam P. Heinrich Weisweiler (†) 161
Das „esse commune" bei Thomas von Aquin. Von Josef de Vries S. J. . . . 163
Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre. Von Ludwig Hödl 178
Die hormonale Behandlung der Schwangerschaftsphobie. Ein Beitrag zu ihrer moraltheologischen Beurteilung. Von Klaus Demmer M. S. C. 197
Eine neue sprachlogische Schrift des Simon de Dacia. Von Jan Pinborg . 220
Schöpfungslehre als „Physik" und „Metaphysik" des Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin. Nach der unveröffentlichten Schrift „Comment je vois". I. Teil. Von Adolf Haas S. J. 321
Das Denken Domingo de Sotos über Schrift und Tradition vor und nach Trient. Ein theologiegeschichtlicher Beitrag zum Verständnis des Trienter Dekretes. Von Karl-Josef Becker S. J. 343
Zwischen Aufklärung und Restauration. Die theologische Prinzipienlehre des Marianus Dobmayer. Von Johannes Beumer S. J. 374
Hugo von St. Cher O. P. und die älteste Fassung seines Sentenzenkommentars. Von Johannes Gründel 391
Nikolaus von Kues und der Evolutionsgedanke. Von Rudolf Haubst. . . . 481
Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel. Von Josef Stallmach 495
Schöpfungslehre als „Physik" und „Metaphysik" des Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin. II. Teil. Von Adolf Haas S. J. 510
Eheliche Hingabe und Zeugung. Von Klaus Demmer M. S. C. 528

Beiträge:

Über den ontologischen Gottesbeweis in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Anhand eines Buches von Dieter Henrich. Von Walter Kern S. J. 87
Die universelle Jurisdiktion des Bischofskollegiums nach der Theorie des Exjesuiten Gianvincenzo Bolgeni (1789). Von Johannes Beumer S. J. . . . 233
Der Abt als Stellvertreter Christi. Die Stellung des Abtes im christlichen Altertum im Lichte neuerer Forschung. Von Heinrich Bacht S. J. 402
Zur Geschichte des Erbsündendogmas. Von Alois Stenzel S. J. 407

Besprechungen: 108 239 413 558

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 129 445
Geschichte der älteren und neueren Philosophie 137 452
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 147 465
Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie. Gesellschaftslehre 155 474
Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie 268 585
Geschichte der Theologie 280 595
Theologie der Heiligen Schrift 293 608
Dogmatik und Dogmengeschichte 305 619
Moral- und Pastoraltheologie. Aszetik und Homiletik 315 628

Gd 861
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Adam A. 427
Adams A. W. 299
Adler N. 298
Albareda M. 239
de Alcantera Pedro O. F. M. 589
de Aldama Jos. S. J. 273
Alonso Joach. M. C. M. F. 272 589
d'Alverny Marie-Thérèse 286
Amiot Franç. 264 571
Anawati Georg. 286
Anciaux Paul 590
Angermeier R. 160
Antike und Orient im Mittelalter 286
d'Aragon J.-L. S. J. 304
Arenhoevel Diego O. P. 429
Arias Luis O. S. A 589
Arimon Ginés 311
Aristoteles Latinus III 1—4 252
de Armellada Bernardine O. F. M. Cap. 589
Artz J. 291
Auer Alf. 628
Auer Alfr. 477
Augustinus Aurelius 280
Auty R. A. 435
Avé-Lallemant Eberh. 558
de Azevedo Michele Cagiano 597
Azou Georg 257

von Baader Franz 415
Bach Rob. 119
Bacht Heinr. S. J. 630
Bailey Derrick Sherwin 315
Bainton R. H. 434
Balić Karl O. F. M. 272 273 443
Bandas Rudolph. 273
Barauna Gulielm. O. F. M. 273
Barbel Jos. 281 282
Barbotin Edm. 129
Bardy G. 427
Baron Roger 599 600
Barré H. C. S. Sp. 313
Bartsch Hans Wern. 300
Bartz Gulielm. 273
Baruzzi A. 160
Bauer H. 150 468
Baumgartner Chr. 620
Baumgürtel Friedr. 572
Bea Aug. 272 573
Beaujouan G. 597
Beaupère Ren. O. P. 273
Beck E. 427
Becker W. 291
Beckmann Joach. 629
Beltrami Mario 132
Benoit P. O. P. 272 299 570
Bernier R. 137
Bertetto Domin. S. D. B 273
Bertini Pierpaolo 597
Besutti Jos. O. F. M. 273
Beumer Joh. 273
Beyerlin W. 609
La Bibbia nell'alto medioevo 597
Biéler André 316
Bieler Ludw. 292
Biemer Günt. 273
Bini Luigi S. J. 263
Bischoff Bernh. 239
Black M. H. 436
Blakeley Thom. J. 143
Blich John S. J. 571
Blinzler J. 298 613
Bloch Herb. 240
Bochénski T. M. 146
Bochinger Rich. 592
Bodmer-de-Traz 277
Böckle Franz 628
Bökmann Joh. 628
Böhm Ant. 441 443
Bolewski Hans 299
Bolley Alf. 470
Bolzano Bernard 446
Bonifatius P. O. S. B. 282
Bosl Karl 286
Boulard Fernand 593
Bourke Vernon J. 475
Bovet Th. 317
Brady Ign. O. F. M. 567
Brandenburg Hans 616
Braumann Georg 311
Braun F. M. O. P. 303
Breton Stan. 129
Breuning Wilh. 305
Briefs Götz 443 628
Brinkhoff L. 622
Brinktrine Joh. 273
Brooke Christ. 287
Brosch J. 273
Brown Brendan F. 475
Brunner Georg 476
du Buit M. O. P. 285
Bultmann Rud. 263
Burckhardt Titus 292
Buridamus Ioannes 597
Burkert Walt. 253
Butler Christoph O. S. B. 570

Calmes Th. 272
Calvez J.-Y. S. J. 126 475
The Cambridge History of the Bible 434
Campelo José O. F. M. 589
Cardoletti Pietro 131
Carmichael L. 473
Carreras Artau Joaquín 462
Carrier Hervé 593
de Certeau Michel S. J. 630
Chadwick Nora K. 287
Charles Pierre S. J. 318
Christmann Alfr. 560
„Christus" Collection 630
Ciappi Aloys. O. P. 273
Civitas Bd. 2 475
Clagett Marshall 242
Clostermann Gerh. 470
Coester F. 476
Collantes Justo 589
Colgrave Bertr. 287
Congar Yves M.-J. O. P. 571
Conrad-Martius Hedw. 558
Conzelmann Hans 573
Coppens J. 303
Corvez M. 137
Courel Franç S. J. 630
Crehan F. J. S. J. 435
La crise de la raison dans la pensée contemporaine 129
Crouzel H. S. J. 313
Cullmann Oscar 263

Dahm H. 443 464
Dahood M. 296
D'Andrea A. 597
Dammermann B. 436
Daniélou Jean S. J. 597
Decker Hartmann C. 447
Dejaifve Georg S. J. 273
De Kruijf Th. 616
Delegado Verela Jos. M. O. de M. 273
Del Vecchio G. 477
De' Negri Lilo 268

Demske James M. 471
Deroches A. 272
Descamps Alb. 570
Descartes 91
Desjardins Claude S.J. 247
Devoto Giacomo 597
D'Hendecourt Marie-M. 141
Dickins Bruce 287
Didascaliae 239
Diem Herm. 620
Diverrès Franç. 279
Dörrie Heinr. 286
Dolch H. 148 443
Doms H. 148
Dondaine Antoine O.P. 601
Douie Decima L. 288
Driver G.R. 296
Drüe Herm. 112
Dubarle A.M. O.P. 571
Dubarle Dom. 129
Dumeige Gervais S. J. 630
Duns Scotus 138 443
Duplay J. 299
Dupont J. 299

Ebneter Alb. 314
Eckert Willeh. Paul 286
Egenter Rich. 628
L'Eglise dans la Bible 304
Eichholz Georg 294 611
Eichrodt W. 609
Eickstedt Egon 473
Einleitung in die Heilige Schrift 293
Eißfeldt Otto 295 297
Elliger K. 610
Emanuele de S. Marco O.F.M. Cap. 571
Enenkel Joséph. 583
Ermatinger Charles J. 242
Ermecke Gust. 628
Ermel J. 594
Esser Alb. 469
Estor Marita 629
Etcheverry Auguste 413
Études Mariales 313 621
Evangelisches Sozial-lexikon 419

Fäh H.L. 587
Falk Heinr. S. J. 145
de Farcy H. S. J. 476
Farmer Hugh O.S.B. 288
Faschian P. Konstanz O.F.M. 293
Fenn E. 436
Fermi Alf. 460
Fernández Dom. C.M.F. 270
Ferré Ferd. 134
Festugière André-J. O.P. 283 596
Feuillet Andr. 273 293 303
Fey Reinh. 568
Fischer Bonif. O.S.B. 597
Fitzer Gottfr. 573
Fleckenstein Heinz 628
Foerster Wern. 573
Fondevila José-M. S. J. 571
Forster F. O.P. 435
Fortschritte der Zoologie 150 468
Fossati Ant. 131
Fränkel Hermann 452
Franceschini Ezio 597
Franco Ric. S. J. 270
Frey Gerh. 466
Friedrich C. J. 424
Friedrich Gerh. 571
Fries Alb. C.SS.R. 429
Frodl Ferd. S. J. 317
Fürst Heinr. O.F.M. 571

von der Gablentz O.H. 629
Gaechter P. 299
Gallegro Ram. Lóp. 270
Galling K. 610
Garofalo Salvatore 570
Gaudreault Y.P.B. 304
Gauthier A. 137
Geenen Godefr. O.P. 273
Gehlen Arn. 132 628
Geiger L.-B. O.P. 451
Gélinas Jean-Paul 141
Gemser Ber. 295
Genuyt F.M. 620
Gerhardsson Birger 587
Gewieß J. 298
Giacon Carlo 131 463
Giersberg H. 150
Gil de las Heras Fel. 270
Gil Vicente Proaño 589
Giorgis P. 317
Giuliani Maurice S. J. 630
Glaeser Friedr. 154
Gnilka J. 299
Godin André 593
Goddijn Walt. 593
Goerdt Wilh. 463
Gonsalez José Maria 571
Grabar André 597
Grabbé G. 153
Greenslade S.L. 434 435 436
Greinacher Norb. 593
Grelot P. 302
Grenet Paul-Bernhard 466
Gribomont Jean O.S.B. 597
Grindel Carl. W. C.M. 475
Groner Franz 628
Grossouw Willem K.M. 570
Guggenberger Alois 467
Guitton J. 591
Gundlach Gust. 159
Gutwenger Engelb. S. J. 309

Haas Joh. 151
Haecker Th. 291
Häresien der Zeit 441
Häring Bernh. 274
Hahn Karl-Josef 475
Halder Al. 159 160
Halecki Oscar 243
Hall-Cambridge B. 434
Hamilton Bernice 462
Hammerschmidt Ernst 285
Hamp V. 298
Hanke W. 150
Haring Nicholas M. S.A.C. 565
Harnik B. 317
Hartmann M. 150
Hauser R. 476
Hausherr I. S. J. 427
Hegel 109 425
Heidegger Mart. 108
Heilmann Alf. 595
Heinen W. 629
Heinemann Fritz 461
Hemmerle Klaus 415
Hennemann Gerh. 147
Henrich Dieter 87
Heras Fel. Gil de las 270
Herrmann I. 299
Hertzberg H.W. 609
Heuts M. J. 149
von der Heydte F.A. 443 477
Hoeres Walt. 135
Höfer J. 116
Höffner J. 158 159 629
Hofmann E. 286
Hofmeier Joh. 601
Holstein Henr. S. J. 273
Holter Kurt 597
Holzherr Georg O.S.B. 428
Hommes Ulr. 159
Höpfl H. 272

Hornus J.-M. 562
van der Horst O.F.M. Cap. 265
Horst Ulr. O.P. 429
Hoste Anselm O.S.B. 600
Huerga Alv. O.P. 270 589
Hüschen Heinr. 286
Hunt Rich. 596
Hunter-Blair Pet. 287
Husserl Edm. 112 245 246

Isambert Franç. 593
Iturrioz Daniel S.J. 273
de Ivánka A. 596

Jackson Ken. 287
Jacobi F.H. 250
Jahrbuch des Instituts für christliche Gesellschaftswissenschaften 629
Jánoschka Georg 110
Javierre Ant. M. S.D.B. 590
Jean XXIII. 126
Jensen P.J. 114
Jeremias Gert 581
van Jersel B. S.M.M. 303
Jones D.R. 437
Jostock Paul 420
Journet C. 273
Jungmann Jos. A. S.J. 310
Juritsch Mart. S.A.C. 151

Kafka G.E. 158 443
Kahlefeld Heinr. 300
Kaiser Jos. H. 159
Kaiser O. 609 610
Kambartel Friedr. 446
Kant 88
Karl Pet. 459
Karrenberg Friedr. 419 629
Kasser Rudolphe 431 629
Die Katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre 268
Kaufmann Arthur 476
Kelsen H. 477
Kemmeren Claud. O.F.M. 279
Kenyon Fred. G. 299
Kerrigan Alex. O.F.M. 273
Kibre Pearl 242
Kinget G. Marian 154
Kilpatrick G. D. 299
Kittel Gerh. 571
Klauser Theod. 280
Klein Laur. O.S.B. 275
Klein Melanie 153
Kleinheyer Bruno 624
Klibansky R. 114 596
Klomps Heinr. 628
Klose G. 588
Klüber Franz 423 478
Kniazeff A. 314
Koch Rob. C.SS.R. 571
Koerner Franz 474
Koehler Theod. S.M. 273
Koester Wilh. S.J. 570
Konetzke Rich. 286
Kraft Heinr. 595
Kraus Anni 268
Krauss H. S.J. 475
Kristeller Paul Oscar 244
Kühn Ulr. 577
Küng Guido 132
Kunze Otto 560
Kuss Otto 298
Kwant Remy C. 142

Labourdette Mich. O.P. 273
Labowsky Lotte 596 597
Lacroix B. 596
Ladner Gerh. B. 243
Lampe G.W.H. 437
Landgrebe Ludw. 245
Lang Alb. 273 564
de Langhe R. 302
Lang-Hinrichsen D. 476
Lakner Fr. 305
Laros M. 291
Larrañaga Thom. O.F.M. 123
Latourelle René S.J. 271
Laudy G. C. 622
Leahy Louis S.J. 470
Leclercq Dom Jean O.S.B. 426 597
Lécuyer Joseph C. S. Sp. 571
Legault A. C.S.C. 304
Le Guillou M. O.P. 314
Lehmann Paul 597
Leibniz 101
Leloir L. O.S.B. 303
Leminsky Gerh. 560
Léon-Dufour Xav. S.J. 437
Leonhard Wolfg. 144
Levelt W.J.M. 153
Lewis H. D. 110
Lexikon für Theologie und Kirche Bd. V, VI, VII 116
Lindauer M. 150
Litt Thom. 132
Littmann 425
Liturgisch Woordenboek 622
Loewe R. 596
Loewenstein Alfr. 129
Lombardus Pet. 567
Lusseau H. 272
Lutz Fr. A. 160
Luyten N. M. O.P. 149
Lyonnet Stan. S.J. 571

Maas F. 297
Machiavelli 425
Magna Vita Sancti Hugonis 288
de Mahuet J. S.M. 314
Malbranche 87
Malik Charles 475
Malingrey A.-M. 427
Malo A.-M. O.F.M. 304
Maló Hadr. O.F.M. 273
Manselli Raoul 597
Manthey Franz 297
Manzana Martínez de Marañon José 135
Marcic R. 477
Marcozzi Vittorio 132
Das Marienlob der Reformatoren 314
Maritain Jaques 450
Marko Kurt 146
Martín Melqu. Andr. 270
Martin Victor 431 432
Martin W. Oliver 475
Martínez Nic. G. 589
Martini Paul 628
Massaux Éd. 302
Mastrelli Carlo Alberto 597
Mathesius Christine 268
Matura M.-C. O.F.M. 304
Maurer Christ. 573
van der Meer F. 269
Meinold Pet. 275 276
Menges Walt. 593
Meßner Joh. 628
Metz J. B. 585
Metzger Mart. 294
Meurers Jos. 148 416
Meyer Rud. 572
Meyer Thom. 456
Michael Joh. Pet. 612
Michaud-Quantin Pierre 286
Michel Alb. 272
Michotte A. 152
Miegge G. 622
de Mielesi Ugo 132

Mikat Paul 629
Minio-Paluello Laur. 252
Miralles Man. G. 589
Miravent Ant. Briva 589
Mittelstaedt Pet. 251
Möller Jos. 449
Mörsdorf Klaus 278
Molitor J. 299
Molt P. 476
Monsegú Bern. G. C. P. 270 273 589
Mor Carlo Guido 597
Moral zwischen Anspruch und Verantwortung 628
Moretti-Costanzi Teod. 256
Morin J. C.SS.R. 304
Moule C.F.D. 436
Mühlen Herib. 307
Müller Arno-Herm. 149
Müller J.-Heinz 159
Müller Max 159 160
Muschalek Georg 268
Mußner F. 298 299
Musurillo Herb. S. J. 241

Das Naturrecht in der politischen Theorie 477
Navajas Franc. 311
Neil W. 435
Neirynck F. 302
Neuenzeit P. 299
Neuhäusler Ant. 449
Neuhäusler Eng. 301
Neumann Joh. 624
Neuner Jos. 593
Newman John Henry 290 291
Nicolou Mig. S. J. 270 589
Niewalda Paul 612
Nikolaus von Kues 459
Nissiotis N. A. 427
Noack B. 435
Novatianus 280
Nuttin Jos. 152

Oberman Heiko Aug. 288 604
Oeing Hanhoff Ludger 447
Oesterle John A. 475
Olivares Estan. S. J. 591
von Orelli A. 317
Ott Heinr. 590
Otto Steph. 602

de Pamplona Cris. O.F.M. Cap. 270
Pangritz Walt. 610
Papyrus Bodmer XIV bis XV (P^{75}) 431
Paradis H. P.M.E. 304
de Parga Luis Vasquez 597
Peebles Bernh. M. 244
Pesce D. 457
Pesch O. O.P. 429
Pesch W. 298
Pfänder Alex. 446
Pin Emile 593
Piveteau J. 148
Plato Latinus Vol. IV 114
Plenk Hanns 465
Pöggeler O. 108
Poirier L. O.F.M. 304
Porteous N. W. 610
Prete Sesto 239 240
Pritz Jos. 606
Proceedings of the American Catholic Philosophical Association nr. 36 475
Pruche Ben. O. P. 269
Przywara Erich 464

Quecke H. S. J. 303
Quell Gottfr. 573
Quellette L. C.S.V. 304

Raab Herib. 605
Radau H. 264
Rahmann F. 596
Rahner K. 116 121 442 585 586
Raiser L. 422
Ramírez Jac. O. P. 273
Reeves M. 597
Rengstorff Karl-Heinz 572 573
Reuß Jos. 299
Reventlov Henning Graf 258
Richard L. 621
Richardson A. 435
Richter Horst-Eberh. 155
Riedl Joh. S.V.D. 571
Rienecker Fritz 616
Ries Joh. O.M.I. 319
Riesenfeld H. 298 302
Rigaux Béda O.F.M. 273 303 614
Ringgren H. 610
Ritter Joach. 130
Riudor Ign. S. J. 269
Robert A. 293
Robson J. A. 605
Röhricht Rainer 586
Röttgen Pet. 628
Rogers Carl 154
Roig Gironella Juan S. J. 445
Rondet Henri S. J. 273
Rordorf Willy 625
Rosato Leo O.F.M. 273
Rosensträter H. 629
Rossi Ed. 132
Rossi Giov. Fel. C.M. 460
Rossi P. 597
Runes Dagobert D. 445
Rusch P. 121

Sabbe M. 302
Sabourin Léop. S. J. 303
Salaverri Joach. S. J. 273
Salmon Pierre O.S.B. 597
San Pablo Basilio de C. P. 270
Sanson Henri 632
Santeler Jos. 140
Santos Hernández Angel S. J. 275
Sayce R. A. 435
De Scriptura et Traditione 272
Scritti filosofici 1 131
Secretan-Rollier P. 317
Sellheim R. 297
XIV Semana Española de Teología 270
XXII Semana Española de Teología 589
Semmelroth O. S. J. 626
Shellens Max. W. 157
Shiel J. 596
Siegmund Georg 627
Siewerth G. 443 448
Simon René 155
Smalley Beryl 286 596 597
Smulders Pierre 619
Smyth Kevin S. J. 570
a Solesino Claud. 273
Southern R. W. 287 596
Spann Othmar 479
Spencer A.E.C.W. 593
Spiegelberg Herb. 446
Spinoza 98
Sprüche der Väter 282
Suárez Alfr. G. 589
Sydow Jürg. 286
Sykes N. 435

Schack Herb. 479
Schäfer K. Th. 298
Schauf H. 121
Schedl Klaus 294
Scheeben Matthias Jos. 305
Scheffczyk Leo 308
Schildenberger Joh. O.S.B. 571
Schipperges Heinr. 286

Schlette Heinz-Rob. 458
Schlier H. 298 570 615
Schmaus Mich. 305
Schmid Jos. 298
Schmid Wolfg. 239 240
Schmölz M. O. P. 156 425 477
Schmucker Jos. 139
Schnackenburg Rud. 261
Schneider Gerh. 608
Schneider Joh. 573 598
Schoeck Helm. 458
Schöllgen W. 443 628
Schramm Percy Ernst 597
Schreiner Jos. 296
Schürmann H. 298
Schuler Betr. 306
Schulz Anselm 299
Schulz Siegfr. 573
Schultze Bernh. S. J. 273
Schumacher Jos. 130
Schwaiger Georg 128
Schwan A. 475
Schwartz Rich. 451
Schwarz Reinh. 439
Schweitzer Ed. 572 573

Staatslexikon — Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. von der Görresgesellschaft 158
Stadtmüller G. 146
Stakemeier Ed. 273
Stallmach Jos. 454
Stark W. 160
Starke Marie-Theres 629
Stauffer E. 299
Stavenhagen Gerh. 158 159
Stefaniak L. 299
Stegmüller Frid. 598
Stelzenberger Joh. 628
Stoeckle Bernh. O. S. B. 573
Stommel Ed. (†) 280
Strauß Leo 476
Streißler E. 160
Strecker Georg 617
Strittmatter Anselm O. S. B. 243
Strolz W. 443
Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 570
Stuiber Alfr. 280

Tannhoff R. 587
Tappolet Walt. 314
Taylor Joan und Har. 287
Teilhard de Chardin 416
Testimonia, Schriften der altchristl. Kirche 280
Texte der Kirchenväter 595
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 571
Thielicke H. 315 318
Thomas d'Aquin 137
Thomas von Aquin 159 587
Thorndike Lynn 242
Thum B. 148
Thurian Max 578 592
de Tonquédec Jos. S. J. 468
Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie 609
Tragweite und Grenzen der wissenschaftlichen Methoden 148
Trapé Aug. O. S. A. 273
Trilling Wolfg. 298
Tristram H. 290
Tromp Seb. 272
Trouillard Jean 129
Turrado Argimiro O. S. A. 589
Tusquets Terrats Juan 462

Uhlhorn Gerh. 420
Ullmann B. L. 241
Ullmann Walt. 579 597
Universität und moderne Welt 451
Urs von Balthasar H. 465

Van Melsen Andr. G. 147
Van Steenbergen F. 138
Van der Woude S. 435
Varela José M. Delgado O. de M. 589
Vawter Bruce 571
van der Ven J. J. M. 629
Vennebusch Joach. 455
Verbeke Gér. 286
Verdross-Drossberg A. 477
Vereno M. 443
Verheul 622
Verneaux Roger 129
Vernekohl W. 142
Verra Val. 250
Vetter A. 629
Vicaire Marie-Humbert O. P. 583
Viganò Mario 132
Vinay Gustavo 597
Vismans Th. A. 622
Vivas E. 473
de Vizmanos Franc. B. S. J. 269
Voegelin E. 477
Vögtle Ant. 570
Vogel Kurt 286
Volz H. 435
Vorgrimler Herb. 268
Vosté I.-M. 272
de Vries Wilh. S. J. 274

Wacker Paulus O. E. S. A. 607
Wahl Maria 268
Waldenfels Bernh. 453
Wallach Luitpold 241
Walz Aug. O. P. 290
Walzer Rich. 286
Ward Conor 593
Warnach W. 443
Waszink J. H. 114
Weber Leonhard M. 628
Weber Max 425
Wegener Walth. 479
Weigle L. A. 436
Weiler H. 476
Weinkauff H. 160
Weiser Artur 609
Weiße Chr. H. 87
Weisser Gerh. 629
Wendland D. 443
Wendland Heinz-Dieter 478
Wennemer Karl 571
Werbeck Wilfr. 603
Werden und Handeln 471
Wessel Martha 629
Wetter Gust. A. 144
Weyer Hans 281
Wiesenhütter Eckart 471
Wieser W. 150
Wiggins James 472
Wilke Mich. 579
Wilmart A. 596
Wilpert Paul 286 459
Wilson E. M. 435
Wingren Gust. 588
Winklhofer Al. 280
Wittram Heinr. 278
Witty Francis J. 244
Wolter Allan O. F. M. 138
Würthwein E. 609 610
Wurmbach Herm. 149
Wust Pet. 142

Xiberta Bart. M. O. Carm. 270 273

Zéman F. 304
Zillern Horst 629
Zimmerli W. 610
Zimny Leo 464
Zoubov V. 596

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
FrancStud = 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
JThStud = The Journal of Theological Studies
KantStudn = Kant-Studien
KerygDogm = Kerygma und Dogma
LexThKir = Lexikon für Theologie und Kirche
MedStud = Mediaeval Studies
MiscCom = Miscelánea Comillas
MiscFranc = Miscellanea Francescana
MonNipp = Monumenta Nipponica
MünchThZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NewTStud = 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
ThStudien = Theologische Studien
ThStud = 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

Die Erforschung der scholastischen Sermones und ihre Bedeutung für die Homiletik

Ein Hinweis auf die Bedeutung der scholastischen Sermones für die Theologie

Von Joh. Baptist Schneyer, Freiburg i. Br.

Gute Predigten setzen neben anderen Qualitäten bei einem Prediger theologische Bildung voraus. Gute Predigten sind gewiß keine theologischen Traktate, aber sie behandeln das gleiche Objekt, erfassen, erklären, verkünden die gleichen Glaubenswahrheiten, bekunden, begründen, schärfen die gleichen Sittenlehren ein. In jeder guten Predigt spiegelt sich die Theologie ihrer Zeit. Das gilt besonders für die mittelalterliche Predigt. Denn im Mittelalter war die Predigt nach den Bischöfen vor allem den Lehrern der Theologie anvertraut. Die Magister der Theologie waren zu regelmäßigen Predigten durch ihr Amt verpflichtet [1]. Gewiß richtete sich ihre Predigttätigkeit vorzüglich an die Magister und Studenten. Wir haben in den Handschriften ganze Zyklen von Universitätspredigten vorliegen, so an der Universität Paris [2] für die Jahre 1230/31, 1267/68, 1271/72, 1281/83, 1301/02, an der Universität Oxford [3] für die Jahre 1290/93. Doch beschränkte sich die Predigt der Universitätslehrer keineswegs nur auf die akademische Jugend, sie predigten auch auf den damals jährlich abgehaltenen Diözesansynoden, also vor den Bischöfen und dem Klerus, vor Ordenskapiteln und -konventen, und auch vor dem Volk. Doch weit über ihre praktische Predigttätigkeit hinaus haben bedeutende theologische Lehrer ganze Predigtreihen als Muster und Beispiele angelegt. So haben z. B. Johannes Halgrinus de Abbatisvilla, Philipp der Kanzler, Odo de Castro Radulphi (Chateauroux), Hugo de S. Caro, Bonaventura u. a. ganze Predigtsummen geschaffen. Leider ist es uns noch nicht gelungen, ähnlich umfassende Predigtwerke Alberts d. Gr. oder des hl. Thomas v. Aquin aufzufinden oder ihnen zuzueignen. Die unter ihrem Namen oft gedruckten Predigten gehören Albert d. Gr. [4] sicher,

[1] Vgl. P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, I (Paris 1933) 17 (dort weitere Literatur); A. Kleinhans, Der Studiengang der Professoren der Hl. Schrift im 13. und 14. Jahrhundert: Bibl. 14 (1933) 381—399.

[2] Vgl. P. Glorieux, Sermons universitaires parisiens de 1267/68: RechThAncMéd 16 (1949) 40—71.

[3] G. Little - Fr. Pelster, Oxford theology and theologians (Oxford 1934) 155—165.

[4] Vgl. A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften: BeitrGPhThMA 37, 4 (1954) 107—116.

Thomas v. Aquin [5] mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht an. Sicher zuschreiben können wir diesen beiden Theologen nur einige wenige Predigten[5a]. Wenn auch von anderen scholastischen Magistern keine Predigtsummen oder geschlossene Zyklen vorliegen, so haben sie doch stattliche Reihen von Predigten hinterlassen, die ganze Bände füllen können. Wir denken da z. B. an das Predigtgut des Petrus Comestor, des Wilhelm v. Auvergne, des Guiard v. Laon u. a.

Neben dieser persönlichen Verbindung von theologischem Lehr- und Predigtamt ist für die theologische Bedeutung der scholastischen Predigt auch die Methode von Belang. Mit der thematischen Predigt setzte sich in der Scholastik des 13. Jahrhunderts die Methode der Hörsäle durch, das Erfassen und Auslegen der Heiligen Schrift nach ihrem Literalsinn, ihrer allegorischen, tropologischen und anagogischen Bedeutung, das verstandesmäßige Durchdringen und Aufgliedern der Glaubenswahrheiten, das ebenso geartete Begründen und Entfalten der Sittenlehren. Mit dieser Methode werden dann auch die für die Hörsäle geschliffenen und in den Hörsälen gesammelten Gedanken in die Predigt übernommen. A. M. Landgraf macht auf die Bereicherung aufmerksam, die hier die Theologie durch die Predigten erfahren kann: „In diesen Predigten werden nicht nur die allgemein anerkannten Dogmen vorgetragen, es wird darin gegebenenfalls auch mit aller Unbefangenheit den Schulmeinungen Raum zugestanden.“ [6]

So wird die Erforschung der scholastischen Predigtliteratur den meisten theologischen Disziplinen, aber auch der Philosophie, der Geschichte, insbesondere der Kulturgeschichte zugute kommen. Das dürfen wir heute schon, bevor noch die Massen der Texte zu sprechen begonnen haben, wenn der Schluß von Einzelstücken und -werken auf das ganze gewaltige Material der mittelalterlichen Predigtliteratur gestattet ist, feststellen.

Die Bedeutung der scholastischen Sermones für die Homiletik

Vor allem wird natürlich die Homiletik die Früchte der Erforschung der scholastischen Sermones ernten. In der Literar- und Gedankengeschichte der Predigt klaffen bislang noch zwei große Lücken. Die Epochen des hohen und späten Mittelalters und die des Barockzeitalters sind noch lange nicht hinreichend erforscht. Die

[5] Vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas v. Aquin: BeitrGPhThMA 22, 1.2 (1931).

[5a] Diese von mir im Juli 1963 bekundete Tatsache ist inzwischen für Albert den Großen durch einen Sermonesfund, über den ich bald Bericht erstatten werde, überholt.

[6] A. M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik (Regensburg 1948) 47.

bereits geleistete Arbeit darf uns über diese Tatsache nicht hinwegtäuschen. Wenn uns heute auch die meisten Namen und Werke der mittelalterlichen Prediger und die meisten Nummern der anonymen Predigthandschriften bekannt sind [7], so ist doch mit der Erforschung des Inhalts dieser schier erdrückenden Literatur und mit der Edition der Texte erst der Anfang gemacht. Was aber die Predigtliteratur der Barockzeit angeht, so müssen wir feststellen, daß wir heute noch nicht einmal alle Titel dieser Predigtwerke, also weder den Umfang noch den Inhalt dieser gewaltigen Literaturgattung kennen [8]. Darum dürfte es angebracht sein, einmal einen Überblick über das zu geben, was die Erforschung der scholastischen Sermonesliteratur der Homiletik sowohl für ihre historische wie für ihre systematische Darstellung zu bieten hat.

Bedeutung für die Geschichte der Predigt

Blicken wir zuerst auf die Geschichte der scholastischen Predigt. Seit den bahnbrechenden Arbeiten von L. Bourgain [9], Lecoy de la Marche [10], B. Hauréau [11], J. B. Pitra [12], Ch. V. Langlois [13], P. Glorieux [14] kennen wir die meisten und bedeutendsten Namen und Werke, auch die anonymen Werke der französischen Prediger. Diese Forscher haben vor allem aus den überaus reichen Quellen der französischen Bibliotheken und Handschriftensammlungen geschöpft, aber auch Zuflüsse der anderen europäischen Bibliotheken beachtet und notiert. Ebenso grundlegende Arbeit leisteten für die Geschichte der lateinischen und deutschen Predigten im Mittelalter

[7] Den besten Aufschluß darüber geben folgende Arbeiten: 1. für die Sermonesliteratur in *Frankreich:* L. Bourgain, La chaire française au XII^e siècle d'après les manuscrits (Paris 1879); A. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge spécialement au XIII^e siècle[2] (Paris 1886); B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale, 6 vols (Paris 1890—1893); P. Glorieux, siehe Anm. 1. — 2. Für die Sermonesliteratur in *Deutschland:* R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (Detmold 1879); A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts (München 1886). — 3. Für die Sermonesliteratur in *England:* G. R. Owst, Preaching in medieval England (Cambridge 1926); Literature and pulpit in medieval England[2] (Oxford 1961); A. G. Little-Fr. Pelster, siehe Anm. 3.

[8] Vgl. L. Signer, Beiträge zur Bibliographie der Renaissance- und Barockliteratur: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1 (1926) 145—161; 2 (1927) 136—150; Zur Forschungsgeschichte der katholischen Barockpredigt: Kirche und Kanzel 12 (1929) 235—248; Die Barockberedsamkeit, Prolegomena ihrer Erforschung: Oskar Eberle, Barock in der Schweiz (Einsiedeln 1930) 149—164.

[9] Siehe Anm. 7.

[10] Siehe ebd. [11] Siehe ebd.

[12] J. B. Pitra, Analecta novissima specilegii Solesmensis II (Paris 1888).

[13] Ch. V. Langlois, La vie en France au moyen âge de la fin du XII^e au milieu du XIV^e siècle, 4 vols (Paris 1924—1928).

[14] Siehe Anm. 1; vgl. dazu die wertvolle Ergänzung von V. Doucet, Maîtres Franciscains de Paris: ArchFrancHist 27 (1934) 531—564.

J. Kehrein [15], W. Wackernagel [16], R. Cruel [17], A. Linsenmayer [18], A. Schönbach [19], N. Paulus [20], P. W. v. Keppler [21] und J. Gfrörer [22]. Der Geschichte der mittelalterlichen Predigt in England leisteten G. R. Owst [23], A. G. Little - Fr. Pelster [24] und B. Smalley [25] die gleichen wertvollen Dienste.

Die Vorarbeiten all dieser Forscher wurden inzwischen durch viele Einzeluntersuchungen ergänzt und verbessert. Dabei konnten nicht wenige anonyme Predigtreihen und Einzelstücke identifiziert und ihren Verfassern zugewiesen werden. Aus der stattlichen Zahl der Prediger, deren Wirken und deren Werke durch Spezialarbeiten erschlossen wurden, können wir hier nur die wichtigsten hervorheben [26]: Bernhard v. Clairvaux [27], Mauritius v. Sully [28], Stephan Langton [29], Petrus v. Poitiers [30], Praepositinus [31], Robert Grosseteste [32], Philipp der Kanzler [33], Wilhelm v. Auvergne [34], Odo v. Chateauroux [35], Guiard v. Laon [36], Ranulphe d'Homblieres [37], Niko-

[15] Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit der Deutschen, 2 Bde. (Regensburg 1843).

[16] W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete (Basel 1876).

[17] Siehe Anm. 7.

[18] Siehe ebd.

[19] A. Schönbach, Altdeutsche Predigten, 3 Bde. (Graz 1886—1888).

[20] N. Paulus, Zur Geschichte der Predigt des ausgehenden Mittelalters (Mainz 1894).

[21] P. W. v. Keppler, Zur Passionspredigt des Mittelalters: HistJb 3 (1882) 285—315, 4 (1883) 161—188; Zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage; ThQschr 74 (1892) 52—120, 179—212.

[22] J. Gfrörer, Die deutsche Kanzel im Mittelalter: ThQschr 120 (1939) 206—337.

[23] Siehe Anm. 7. [24] Siehe Anm. 3.

[25] B. Smalley, English Friars and Antiquity in the early XIVth century (Oxford 1960).

[26] Eine verlässige Orientierung über die Fortschritte der scholastischen Sermonesforschung bieten die Literaturberichte der Fachzeitschriften, z. B. der Schol 1926 ff.; der RevScPhTh 1907 ff.; vor allem aber das BullThAncMéd (annexé aux RechThAncMéd) 1932 ff.

[27] L. Janauschek, Xenia Bern. I—II (Wien 1891); J. Leclercq, Opera (Rom 1957) (im Erscheinen); Zusammenstellung der Hss.: J. Leclercq, Anal.O.Cist. 9 (1953).

[28] C. A. Robson, Maurice de Sully and the medieval vernacular homily (Oxford 1952).

[29] F. M. Powicke, Stephan Langton (Oxford 1928); J. B. Schneyer, Eine Sermonesliste des Kardinals Stephan Langton: RechThAncMéd 29 (1962) 159—205.

[30] Ph. S. Moore, The works of Peter of Poitiers, master in theology and chancelor of Paris (Notre Dame, Indiana, USA, 1936).

[31] G. Lacombe, La vie est les œuvres de Prevostin (Le Saulchoir 1927).

[32] S. H. Thomson, The writings of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln (Cambridge 1940).

[33] J. B. Schneyer, Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers: BeitrGPhThMA 39, 4 (1963).

[34] N. Valois, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (Paris 1880).

[35] J. B. Pitra, Analecta novissima spicilegii Solesmensis II (1888) 188—343.

[36] P. C. Boeren, La vie et les œuvres de Guiard de Laon (La Haye 1956).

[37] A. Noyon, L'œuvre théologique et oratoire de Ranulphe d'Homblieres: RevScRel 5 (1914) 78—85.

laus v. Kues [38], Thomas Brinton [39], Petrus Roger (Clemens VI.) [40], Jordan v. Sachsen [41], Richard Fishacre [42], Wilhelm Peraldus [43], Jakob v. Lausanne [44], Meister Eckhart [45], Johannes de S. Gemigniano [46], Konrad Holtnicker [47], Bonaventura [48], Berthold v. Regensburg [49], Raimundus Lullus [50].

Auch an zusammenfassenden Arbeiten, die uns einen Überblick über das homiletische Wirken ganzer Schulen und Orden bieten, fehlt es nicht. Vor allem muß hier der vorbildlichen Arbeit gedacht werden, die die Dominikaner [51], Franziskaner [52] und Augustiner [53] ihren Ordensbrüdern widmen.

Wichtige Dienste leisten der Sermonesforschung alle Studien, die sich mit der Korrektur falscher Verfasserangaben sowohl in den Handschriften wie in den Katalogen und Editionen befassen. Diese Arbeit wird heute von allen Bearbeitern kritischer Textausgaben und Sermonesverzeichnisse für deren Sektor selbstverständlich mitgeleistet. Doch verdienen darüber hinaus besondere Be-

[38] J. Koch, Untersuchung über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Krit. Verzeichnis sämtl. Predigten (Heidelberg 1942); Cusanus-Texte (Heidelberg) 1929 ff.

[39] M. A. Devlin, The sermons of Thomas Brinton, bishop of Rochester, 2 vols, Camden society 85, 86 (1954).

[40] P. Schmitz, Les sermons et discours de Clement VI: RevBén 41 (1929) 15 bis 35; G. Mollat, L'œuvre oratoire de Clement VI: ArchHistDoctrLittMa 3 (1928) 243—259.

[41] Th. Kaeppeli, Predigten Jordans von Sachsen: ArchFrPraed 9 (1939) 311—314.

[42] F. Pelster, Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre: ZKathTh 54 (1930).

[43] A. Dondaine, Guillaume Peyraut, vie et œuvres: ArchFrPraed 18 (1948) 162—236.

[44] J. B. Schneyer, Eine Sermonesliste des Jacobus v. Lausanne OP: RechThAncMéd 27 (1960) 67—132.

[45] J. Koch, Opera lat. (Stuttgart 1956 ff.) (im Erscheinen).

[46] A. Dondaine, La vie et les œuvres de Jean de San Gimignano: ArchFrPraed 9 (1939) 128—183.

[47] A. Franz, Drei deutsche Minoritenprediger aus dem 13. und 14. Jahrhundert (Freiburg 1907); S. Girotto, Corrado di Sassonia predicatore e mariologo (Florenz 1952).

[48] Opera IX (1901), Prolegomena (ed. P. D. Fleming).

[49] G. Jakob, Die lateinischen Reden des sel. Berthold v. Regensburg (Regensburg 1880); L. Casutt, Die Handschriften mit lateinischen Predigten Bertholds v. Regensburg, Katalog (Freiburg, Schweiz, 1961).

[50] Opera lat. III—IV (Palma de Mallorca 1961—1963).

[51] G. Meersseman, La prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au XIII^e siècle: ArchFrPraed 18 (1948) 131—161.

[52] A. Zawart, The history of Franciscan preaching and of Franciscan preachers 1209—1927: FrancStuds 7 (New York 1928); L. Meier, Nikolaus Lakmann und die Erfurter Predigttätigkeit um die Mitte des 15. Jahrhunderts: FrancStuds 25 (1938) 162—177.

[53] A. Zumkeller, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremiten-Ordens in mitteleuropäischen Bibliotheken: Augustiniana 11 (1961) 27—86 261—319 478—532; 12 (1962) 27—92 (wird fortgesetzt).

mühungen unsere Aufmerksamkeit. Schon B. Hauréau [54] hat darauf aufmerksam gemacht, daß alle in der (nur handschriftlich vorliegenden [55]) umfassenden Predigtensammlung des Robert de Sorbonio einem fr. Gerardus v. Reims zugeteilten Predigten dem Wilhelm v. Mailly (Guilelmus de Malliaco) gehören. Auf die an den Sermoneseditionen des hl. Thomas v. Aquin durch M. Grabmann [56] bzw. des hl. Albert d. Gr. durch A. Fries [57] vorgenommene Purgierungsarbeit wurde schon hingewiesen. Th. Kaeppeli teilt nun mit gutem Grund die im Cod. Escorial f. IV. 28 f. 153^{r}—252^{r} dem Aquinaten zugeeignete Sermonesreihe, die handschriftlich weit verbreitet ist und einen wichtigen Bestandteil aller Sermoneseditionen des hl. Thomas bildet, dem Dominikaner Aldobrandinus de Cavalcantibus zu [58]. Um von vielen Einzelkorrekturen zu schweigen, sei nur ein Hinweis gestattet auf die vorbildlichen Studien von Th. Kaeppeli [59], der die im Cod. Kremsmünster 83 vorliegenden und dort einem „Monoculus" zugeteilten Sermones dem Johannes Quidort v. Paris zuweisen konnte, und von J. Leclercq [60], der die Predigten des Nikolaus v. Clairvaux aus dem Sermonescorpus des hl. Bernhard gelöst hat. Ebenso — das dürfen wir hier vorgreifend mitteilen — ist der Augustiner Aegidius Romanus als Verfasser für die Predigtenreihe des Cod. Lilienfeld 26 zugunsten des Nicolaus de Byard zu streichen, und in Cod. Siena F. X. 13 ist die für die ganze Reihe geltend gemachte Urheberschaft des Durandus de S. Porciano auf einzelne Stücke einzuschränken und Jakobus v. Lausanne als Autor der allermeisten Predigten anzusehen.

Über diese vordringlichen Weiterführungs- und Ergänzungsarbeiten hinaus wird die Geschichte der mittelalterlichen Predigt durch das Aufzeigen und Abgrenzen der E i n f l u ß b e r e i c h e verschiedener Prediger und Predigtsammlungen bereichert werden können. Wir können hier mangels eindringender Untersuchungen nur andeuten, was uns bei der Sichtung und Zusammenstellung anonymer Sermoneshandschriften aufgefallen ist. Wir werden also die z. T. zahlreichen Abschriften bzw. späteren Drucke der Sermonesreihen der bedeutenden scholastischen Prediger hier übergehen; sie lassen sich einmal in den Handschriftenlisten eines kommenden Repertoriums leicht übersehen. Auch werden wir hier nicht weiter hervorheben, daß z. B. der hl. Bonaventura vor allem auf die Prediger und Predigtsammlungen

[54] B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits ... III, 280 284 291.
[55] Codd. Paris, Nat. lat. 15 959 15 955 15 964 16 471 15 951 15 954.
[56] Siehe Anm. 5.
[57] Siehe Anm. 4.
[58] Briefliche Mitteilung vom 20. Dezember 1962.
[59] Th. Kaeppeli, Praedicator monoculus, Sermons parisiens de la fin du XIII^{e} siècle: ArchFrPraed 27 (1957) 120—167.
[60] J. Leclercq, Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux: RevBén 66 (1956) 273—276.

(Collectiones fratrum) seines Ordens, sei es durch die Übernahme ganzer Sermonesgruppen, sei es durch verschiedene Einzelstücke, einen weit reichenden und lange andauernden Einfluß ausübte. Wir wollen unsere Aufmerksamkeit vielmehr folgenden Beobachtungen zuwenden:

Die drei Reihen von Predigtskizzen (über die Sonntagsevangelien, über die Sonntagsepisteln, über die Sonntagsepisteln *und* -evangelien [61]) des Dominikaners Hugo v. S. Caro wurden nicht nur häufig abgeschrieben, nicht nur unter fremden Namen ausgegeben [62], sondern sie gewannen, wenn wir uns nicht sehr täuschen, vor allem auf die Franziskanerpredigt einen weit reichenden Einfluß.

Ebenso hat der Dominikaner Jakobus v. Lausanne durch seine Predigten eine nur schwer zu übersehende Wirkung entfaltet [63]. Seine Predigten sind nicht nur mit fremden Namen (Guillelmus de Saccovilla [64], Aegidius Romanus [65], Durandus de S. Porciano [66]) verquickt, sie sind auch anonym in vielfachen Bearbeitungen in die zahlreichen Predigtsammlungen [67] des Mittelalters eingegangen und wurden noch 1530 in Paris gedruckt [68].

Ähnlich bekunden verschiedene Bearbeitungen und Zusammenstellungen das noch nicht zu bestimmende Einflußgebiet des Franziskaners Johannes v. Castello [69].

Diesen Spuren einmal nachzugehen scheint uns nicht nur für die Erhellung des Wirkens der genannten Prediger wichtig, sondern auch für den „Geschmack" der damaligen Prediger und Hörer aufschlußreich.

Daneben fallen der Sermonesforschung noch weitere dankbare Aufgaben zu. In einzelnen Handschriften sind uns Predigten bestimmter Konvente und Orden überliefert. So enthalten die Codd. Paris, Nat. lat. 14525 f. 29—254 14953 S. Genev. 1443 2787 u. a. Predigten der Kongregation von S. Viktor in Paris. Die Codd. Vat.

[61] Siehe vor allem Cod. Paris, Nat. lat. 15946.

[62] So wird uns z. B. in Cod. Brügge 291 eine Auswahlreihe seiner Predigten als „Balistarius" angeboten, eine Kollektion, die sich vor allem in Österreich (Graz Univ.Bibl. 509; Klosterneuburg 345 853; Vorau 187; Wien, Nat. 15024; Wien, Schotten 179 f. 96—180) nachweisen läßt.

[63] Vgl. die Handschriftenliste bei J. B. Schneyer, Eine Sermonesliste des Jacobus v. Lausanne OP: RechThAncMéd 27 (1960) 68. Diese Liste hat sich inzwischen beträchtlich erweitert.

[64] Vgl. Cod. Toulouse 338 f. 37r—144v.

[65] Vgl. Cod. Lilienfeld 26.

[66] Vgl. Cod. Siena F. X. 13.

[67] Gemeint sind hier Zusammenstellungen von Musterpredigten für die einzelnen Sonn- und Festtage des Kirchenjahres.

[68] Sermones dominicales et festivales per totius anni circulum per rev. patrem fr. Jacobum de Laosana(!) ord.fr.Praed. declarati, impressioni mandati per quendam professorem ord.Min.reg. observantiae ...

[69] Vgl. Cod. Paris, Nat. lat. nouv. acqu. 366, wo am Schluß der Reihe sein Name genannt ist, mit den Codd. Paris, Nat. lat. 15960 15961 16473 16503; Assisi 432 470; Clm 7963 14812 14832 22306 u. a.

Burghes. 166 167; Charleville 31; Clm 2598 bergen Zisterzienserpredigten. In den Codd. Brüssel, Bibl. Royale 3065—66 und Charleville 110 liegen Karthäuserpredigten vor. Im Cod. Paris, Nat. lat. 3734 sind Predigten der Fratres de Valle scholarum gesammelt. — Diese Handschriften bieten uns nicht nur eine willkommene Ergänzung der bereits namentlich bekannten Sermonesautoren dieser Schulen und Orden, sie eröffnen uns auch einen verhältnismäßig leichten Zugang zum Lehr- und Traditionsgut dieser Gemeinschaften.

Nur einen vorläufigen Überblick können wir über die zahlreichen Collectiones fratrum[70] bieten. Es sind bis heute weder alle Handschriften erfaßt noch die erfaßten Handschriften in ihrer Abhängigkeit voneinander bzw. in ihrer Verwandtschaft miteinander erkannt. Wir können außer vielen Einzelsammlungen[71] bis heute vier größere Gruppen aufführen:

1. Die wichtigste Collectio fratrum, die eine de tempore-[72] und eine de sanctis[73]-Reihe umfaßt, liegt in so zahlreichen Abschriften vor, daß wir sie hier nicht anführen können.

2. Eine ungeordnete, d. h. Sonntags- und Heiligen- (Fest-)predigten ohne erkennbares Ordnungsprinzip aneinander fügende Sammlung, die folgende Handschriften mit wechselndem Gemein- und Sondergut miteinander verbindet: Assisi 542; Carpentras 21; Erlangen, Univ. Bibl. 320 321 322; Linz, Stud. Bibl. 437; Madrid, Nac. 18 158; Oxford, Bodl. 4; Vat. lat. 1266.

---

[70] Darunter müssen wir a) Sammlungen von Franziskanerpredigten, b) im Franziskanerorden angelegte Kollektionen, die auch Predigten anderer, dem Orden nicht zugehöriger Autoren aufgenommen haben, c) Sammlungen, die außerhalb des Franziskanerordens entstanden sind, aber vorzüglich Franziskanerpredigten übernommen haben, verstehen.

[71] Wir führen hier eine Reihe in alphabetischer Folge der Bibliotheken an: Assisi 462; Bamberg theol 173 (eine collectio, die mit Paris, Nat. lat. 15 958 15 961; Vorau 383 zusammenhängt); Barcelona, Ripoll 187 226; Brüssel, Bibl. Royale II/1142; Cambridge, S. John S. 19; Graz Univ.Bibl. 176 1578; Madrid, Nac. 134 f. 133ra—181^{vb}; Paris, Nat. lat. 16 510 f. 212ra—303^{vb}; Rom, Casanat. 120 (= Oxford, Bodl. Liturg. 161 f. 1^{v}—109^{v}); Toledo, Cat. oct. 5—22; Vat. lat. 123 (eine deutsche Sammlung!) 11 515; Vorau 406.

[72] Wir geben die ersten Initien nach Clm 7932 an:
dnca 1. adv. Dominus judex noster (Is. 33,22) — Filii Dei dignitas: Dominus judex noster; ipsius advenientis humilitas ... isti verissimae societati dignetur conjungere ...
dnca 1. adv. Abiciamus opera tenebrarum (Rom. 13,12) — In verbis istis hortatur nos (apostolus) ad duo, ad mali remotionem, ibi: Abiciamus ... hortatur apostolus ad duplicem partem justitiae sufficienter et congrue.

[73] Die ersten Initien lauten nach Cod. Paris, Nat. lat. 15 958 f. 257va: Andr. Omnis, qui audit verba mea (Matth. 7,24) — In verbo proposito tria possunt specialiter attendi in honorem beati Andreae apostoli. Primum est vitae eius sanctae inceptio ... Omnis, qui audit ...
Nicol. Dispersit dedit pauperibus (Ps. 111,9) — In verbo isto commendatur beatus Nicolaus a duobus ... primo a misericordia intuitu proximi ... hac satietate nos reficere dignetur ...

3. Eine sich wieder in Sonntags- und Heiligenpredigten gliedernde und dazu eine (in die Sonntagspredigten eingefügte) Quadragesimalreihe umfassende Sammlung, der folgende Handschriften (wiederum mit wechselndem Gemein- und Sondergut) zugehören: Assisi 432; Colmar 288 II; Graz, Univ. Bibl. 302; Klosterneuburg 417 890; Clm 9586; S. Florian 353 (dort einem Albertinus Veronensis zugeschrieben); S. Paul perg. 84; Vat. lat. 6005 11 524 f.112—182 (im Katalog die Initienangaben); Vat. Ottob. 268.

4. Eine in Sonntags- und Heiligenpredigten gegliederte Sammlung, die in einzelnen Handschriften zusammen mit anderen Sermonesreihen überliefert ist. Folgende Handschriften lassen sich ihr zuordnen: Charleville 92; Clm 14 832; Neapel, Naz. VIII. A. 20; VIII. A. 30; Paris, Nat. lat. 18 195; Vat. lat. 1261 (im Katalog die Initienangaben); Vat. Borghes. 80.

Bis alle diese Sammlungen einmal nach ihrem Ursprung, ihrer Verwandtschaft, ihrem Einflußbereich erkannt sind, wird noch viel Arbeit geleistet werden müssen. An Hand der Initien- und Handschriftenlisten läßt sich heute nur feststellen: 1. Das hohe Ansehen und die Strahlungskraft dieser Sammlungen, die aus den zahlreichen Abschriften erhellt; ihr Gedanken- und Verkündigungsgut wurde damals weit über den Franziskanerorden hinaus geschätzt. 2. Der rege Eifer des Franziskanerordens in der Aufnahme und im Austausch homiletischen Gedankengutes. 3. Zu fragen bleibt, ob diese Sammlungen nicht wenige selbständige Leistungen einzelner Prediger unterbanden, dem Schema, dem gedanklichen und formellen Gleichlauf Vorschub leisteten und damit einem gesunden Fortschritt zuwider waren.

Übrigens entfalteten von den oben genannten Universitätspredigten die des Lehrjahres 1267/68 in Paris (Cod. Paris, Nat. lat. 10 698) eine gewisse Breitenwirkung, die von verschiedenen Handschriften [74] bezeugt wird. Die verschiedenen Jahrgänge der Pariser Universitätspredigten [75] bieten der Sermonesforschung nicht nur das Verkündigungsgut vieler zumeist namentlich angeführter Magister aus dem Welt- und Ordensklerus an, sie können vielleicht auch, da sie einen Zeitraum von 70 Jahren umspannen, formelle und gedankliche Entwicklungen bei der Predigt aufzeigen.

Bei der Fülle von Aufgaben, die uns die Sermonesforschung stellt, verdient noch die Laienpredigt einen besonderen Hinweis. In einzelnen Handschriften [76] sind uns die Predigten des KönigsRo-

[74] Codd. Turin, Univ. D. VI. I; Brüssel, Bibl. Royale 21 861; Oxford, Bodl. Ashmole 757; Oxford, Merton 237; Worcester, Cath. F. 5; Bordeaux 305; Clm 26 941.

[75] Siehe S. 1.

[76] Codd. Rom, Angel. 150 151; Venedig, Marc. III. 76.

bert v. Neapel überliefert. Die meisten sind mit genauen Rubriken ausgestattet, so daß wir wissen, bei welchen Gelegenheiten sie gehalten wurden. Viele gelten den Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres. Wiederholt treten aber auch die Predigten an die Stelle von Staatsreden bzw. werden die Staatsreden zu Predigten. Daß es sich um Predigten handelt, bezeugen nicht nur die Handschriften, die sie als Sermones überliefern, sondern auch das biblische Predigtthema für bestimmte Sonntage und Feste des Kirchenjahres und, soweit wir sie aus den Initien erkennen können, die Gedanken und der Stil. Wir müssen da fragen: Übertrug die kirchliche Salbung und Weihe dem Herrscher besondere homiletische Aufgaben und Vorrechte? Daß das Predigtwirken dieses Königs von der Kirche anerkannt wurde, bezeugen seine Predigten vor dem Papst, vor Bischöfen und dem Klerus. Hat nur dieser König sein homiletisches Privileg wahrgenommen oder sind uns auch andere Könige und Herrscher als Prediger bezeugt? Jedenfalls wird durch das Auftreten Roberts v. Neapel das Kapitel der Laien- bzw. der Herrscherpredigt im Mittelalter eine Ergänzung erfahren müssen.

Für die Geschichte der Predigt bieten auch ausführlichere Rubriken einzelner Handschriften wichtige Anhaltspunkte. Am Wert dieser im Verhältnis zur Masse der scholastischen Sermonesliteratur äußerst spärlich überlieferten Randnotizen kann man den Verlust ermessen, den der Ausfall ausführlicherer Rubriken in den meisten Handschriften verursacht. Dank der uns übermittelten Rubriken können wir z. B. viele Pariser Universitätspredigten auf den Tag und einzelne auf die Stunde genau festlegen, können die Kirchen und Kapellen angeben, in denen sie gehalten wurden, werden wir in den Zuhörerkreis eingeführt und mit einzelnen Landes- und Kirchenfürsten, Ordensvorstehern und Magistern bekannt gemacht. Sie klären uns wiederholt auch darüber auf, ob die Predigten in der lateinischen Schulsprache, also vor Klerikern und Studenten, oder in der Landessprache vor dem Volk gehalten wurden. Beziehen sich wie z. B. in der Handschrift Arras 354 (868) die Rubriken auf den gleichen Prediger, den Bischof Gerhard v. Dainville, dann können wir das homiletische Wirken eines Predigers ziemlich genau verfolgen [77]. Andere Rubriken machen uns mit besonderen kirchlichen Anlässen (Papstaudienzen, Konzilien, Synoden, Ordenskapiteln, mit der Ernennung und Weihe eines Kirchenfürsten, dem Empfang eines Legaten, Ordensgenerals usw.) oder mit nationalen Glücks- oder Trauertagen bekannt. Doch die meisten Handschriften beschränken sich auf

[77] Vgl. J. B. Schneyer, Das homiletische Wirken des Bischofs Gerhard v. Dainville nach den Rubriken des Cod. Arras 354 (868): Schol 37 (1962) 211—221.

die Angabe der Sonntage und Heiligenfeste, denen die Predigten zugedacht waren, ja eine Masse von Handschriften überliefert die Predigten ohne jede Rubrik.

Bedeutung für den Aufbau der Homiletik

Ebenso wichtige Beiträge wie zur Predigtgeschichte liefern die scholastischen Sermones auch für den systematischen Teil der Homiletik. Wir sehen zunächst, daß durch die Prediger der Hochscholastik das Wirkungsfeld der Predigt in seinem ganzen Umfang erschlossen wird.

a) Die systematische Erschließung der verschiedenen Stoffgebiete

1. Sie halten noch an der von den Vätern überkommenen Praxis fest, ganze Bücher der Bibel in den Dienst der Verkündigung zu stellen. Die Auslegung des Hohenliedes durch den hl. Bernhard v. Clairvaux in der Frühscholastik, die Expositiones super Psalterium des Johannes Halgrinus de Abbatisvilla (sie wurden noch in einem Druck des 18. Jahrhunderts dem hl. Antonius v. Padua zugeeignet) und Philipps des Kanzlers, die Expositio in Hexaemeron des hl. Bonaventura sind nur einzelne Beispiele dafür. Auch aus anonymen Handschriften lassen sich Belege dafür erbringen, daß von den Predigern die Schriften des Alten und des Neuen Testamentes systematisch in den Dienst der Predigt gestellt wurden [78].

2. Im Unterschied zu den Bemühungen der Väter und der Frühscholastiker, die uns nur „ausgewählte" Sonntags- und Heiligenpredigten überliefern — wir sehen hier von den Jahreszyklen der Homiliarien ab —, werden jetzt die Meßtexte aller Sonn- und Festtage des Kirchenjahres planmäßig nach Predigtthemen abgesucht. So gliedert sich die Gruppe der de tempore (= Sonntags-) -Predigten a) in Predigten über die Sonntagsevangelien, b) über die Sonntagsepisteln, c) über den Introitus (z. B. Jakobus v. Vitry), d) vereinzelt auch über andere Meßtexte (Graduale, Offertorium, Communio). Bei manchen Predigern werden die Themen der Sonntagsepisteln und -evangelien gleich nacheinander behandelt, so daß jeder Sonntag mindestens mit zwei, manchmal auch mit mehreren Predigten ausgestattet wird, wenn eben der Epistel bzw. dem Evangelium mehrere Themen entnommen werden. Eine ähnliche Häufung von Predigten für die einzelnen Sonntage entsteht, wenn manche Prediger (z. B. Johannes Halgrinus v. Abbatisvilla) das gleiche Thema

[78] So wird z. B. in Cod. Neapel, Naz. VIII. A. 19 das Lukasevangelium, im Cod. Barcelona, Ripoll 213 werden Job, Osee, Joel, Matthäus, der Jakobus- und der 1. und 2. Petrusbrief behandelt.

zuerst nach seinem Literalsinn und dann nach seiner allegorisch-moralischen Deutung behandeln.

3. Ebenso vollständige Predigtreihen hat man für die Heiligenfeste zusammengestellt. Natürlich erfahren diese Reihen je nach den Epochen (Früh-, Hoch-, Spätscholastik), je nach den Ländern, Städten und Orden, in denen sie entstehen, mannigfache Abwandlungen zugunsten der Landes- (z. B. Ursula, Elisabeth in Deutschland, Edmund in England) und Stadtpatrone (z. B. Genovefa in Paris), zugunsten der Ordensstifter (z. B. translatio Dominici, Francisci) und neuer Ordensheiligen (z. B. Petrus martyr, Antonius confess.), zugunsten neuer Feste (Fronleichnam), so daß man bei den Fest- und Heiligenpredigten aus diesen Zusätzen auf die Entstehungszeit und den Entstehungsort einer Reihe schließen kann. Wenn auch die Predigtthemen an den Heiligenfesten zumeist aus dem Offizium gelöst sind, so bemerken wir doch gerade bei den Heiligenpredigten eine durch die allegorische Schriftdeutung zwar verständliche, aber doch recht ausschweifende und in Einzelfällen den guten Geschmack verletzende Freiheit in der Themenwahl, die alle Bücher der Heiligen Schrift durchsucht, um Gottes Vorsehung und der Patriarchen oder Propheten Hellsicht auf ein Heiligenleben auszurichten [79].

4. Wie weit die Predigtfürsorge in der Hochscholastik geht, erkennt man an den aus dem Commune sanctorum zusammengestellten, eigenen Reihen von Heiligenpredigten. Man hat da, der Anlage des Missale und Breviers folgend, auch für die Heiligenfeste, die kein Proprium haben, eigene Predigten ausgearbeitet und sie zur Reihe des Commune sanctorum zusammengestellt. Diese Reihe reicht gewöhnlich von den Aposteln und Evangelisten (manchmal auch schon von den Patriarchen und Propheten) über die Martyrer, Bekenner, Jungfrauen, Frauen bis zu den nicht näher bezeichneten oder bekannten Heiligen (Sermones de aliquo sancto). Sie sieht Predigten auf einen und mehrere Apostel bzw. Martyrer, Bekenner und Jungfrauen vor, und da jeweils mehrere Predigten. Natürlich wurden solche Commune-Predigten auch für Heilige mit eigenen Offizien verwendet und umgekehrt. So werden z. B. Apostelpredigten aus dem Commune für die Apostel Petrus und Paulus gewählt bzw. eine Peter-und-Paulspredigt in eine Commune-Predigt de duobus apostolis abgewandelt, so daß wir in manchen Handschriften die gleiche Predigt hier im Proprium, dort im Commune sanctorum antreffen [80].

[79] Vgl. dazu die wiederholt behandelten Themen: „Benjamin lupus rapax" (Gen. 49,27); am Fest Pauli Bekehrung; „Leo rugiet" (Os. 11,10) am Fest des hl. Markus; „Pellem pro pelle" (Job 2,4) am Fest des hl. Bartholomäus; „Mugiet bos" (Job 6,5) am Fest des hl. Lukas, u. a. noch drastischere und derbere Themen.

[80] Siehe z. B. im Commune sanctorum des Cod. Paris, Nat. lat. 15954 f. 172ra

5. Eng mit dem Commune sanctorum sind in den meisten Handschriften die Gelegenheitspredigten verbunden. Die Commune-Reihe schließt meist bereits mit den Kirchweihpredigten. Doch weiten sich die Gelegenheitspredigten — ohne äußere Trennung von den Heiligenpredigten — zu eigenen Reihen aus. Sie reichen gewöhnlich von den Kirchweihpredigten (zusammen mit den Predigten auf die Altarkonsekration und anläßlich kirchlicher Benediktionen: Friedhof-, Brunnenweihe) über die Synodalpredigten (zusammen mit den Predigten ad praelatos, ad sacerdotes, ad clerum) über die Predigten bei Prälatenwahlen und Bischofsweihen, bei Priesterweihen und Primizfeiern, bei Jungfrauenweihen, bei Kloster- und Pfarrei-Visitationen (zusammen mit den Predigten ad religiosos bzw. religiosas) bis zu den Predigten in omni necessitate, also den Prozessions- und Rogationspredigten bei den oft wiederkehrenden Fährnissen der Jahreszeiten (Dürre- und Hitzeperioden, Regen- und Überschwemmungsgefahren), bei Seuchen und Massensterben, bei allgemeinen nationalen oder kirchlichen Trauer- oder Freudentagen.

6. Nicht so häufig wie die bisher genannten Reihen sind in den Sermoneshandschriften der Hochscholastik die Quadragesimalreihen vertreten. Sie werden erst im 14. und 15. Jahrhundert zu sicheren Bestandteilen der Predigtwerke. Die Quadragesimalreihen bieten meist Predigten für jeden Tag der Fastenzeit (oft unter Einschluß der Osteroktav), manche Reihen auch in der doppelten Ausführung je einer Epistel- und Evangelienpredigt. Andere Reihen wieder sehen nur für bestimmte Ferialtage der Fastenzeit (meist für den Mittwoch, Freitag und Samstag) Predigten vor. In den Handschriften werden die Fastenpredigten teils bei den de tempore-Predigten eingefügt, teils werden sie als selbständige Reihen behandelt und nach den Sonntags- oder Heiligenpredigten aufgeführt. In den Predigtwerken, die keine Fastenpredigten vorsehen, werden jedoch der Aschermittwoch und die Passionsfeier der Karwoche, meist von der cena Domini bis zur Ostervigil, mit mehreren Predigten ausgestattet.

Die bisher genannten Reihen schließen sich teils mit, teils ohne Quadragesimalreihe zu den großen Sermonessummen des Mittelalters zusammen, von denen die der Franziskaner Konrad Holtnicker, Guibert v. Tournai, Bertrandus de Turre und der Dominikaner Wilhelm v. Mailly, Wilhelm Peraldus, Jacobus v. Voragine, Guido v. Evreux, Nicolaus Goranus die weiteste Verbreitung fanden.

---

die Predigt des Robert de Sorbonio auf den Bekenner Marturinus; ibid. f. 189va im Commune virginum die Predigt Philipps des Kanzlers zum Fest des hl. Michael bzw. der hll. Engel (Paris, Nat. lat. 3280 f. 143vb) u. a.

7. Unter den Heiligenpredigten nehmen die Predigten auf die Marienfeste eine besondere Stellung ein. In der Hochscholastik wurden im allgemeinen vier Marienfeste feierlich begangen: die Feste der Reinigung, der Verkündigung, der Himmelfahrt und der Geburt der Gottesmutter. Einige Prediger gedenken auch der Unbefleckten Empfängnis Mariens in eigenen Predigten. Über die Marienfeste hinaus bezeugt sich vor allem in der Advents- und Weihnachtszeit (von den adventlichen Quatembertagen bis zum 2. Sonntag nach Epiphanie) die Marienverehrung der Prediger. Die Marienfeste werden in den meisten Predigtreihen durch eine Häufung der Predigten betont, deren Themen meist aus den Festoffizien, doch auch aus den Verheißungen, persönlichen und sachlichen Vorbildern des Alten und Visionen (Apokalypse) des Neuen Bundes gewählt werden. In der bereits erwähnten Predigtsammlung des Robert de Sorbonio [81], die die Sermones hervorragender scholastischer Lehrer (des Wilhelm v. Auvergne, Odo v. Chateauroux, Philipp d. Kanzlers, Guiard v. Laon u. a.) umfaßt, sind die Marienpredigten, vor allem am Fest der Himmelfahrt, so zahlreich, daß sich aus dieser Sammlung wohl eine Mariologie der hochscholastischen Predigt erheben läßt. Da versteht man, daß bereits Prediger der Hochscholastik die Marienpredigten zu einer eigenen Reihe erweiterten und als Mariale dem Corpus der anderen Predigtreihen anfügten. So schuf Konrad Holtnicker sein „Speculum Mariae", das lange Zeit dem hl. Bonaventura unterschoben wurde. Ebenso legten Konrad v. Brundelsheim (Soccus?) und Jakob v. Voragine eigene marianische Predigtwerke an. In der Spätscholastik wurden schon durch die zunehmenden Marienfeste die marianischen Predigten, sei es im Verband der Heiligenpredigten, zu immer umfangreicheren Reihen, sei es als Sondergruppe, zu immer stattlicheren Bänden. Johannes Gerson, Antonin v. Florenz, Dionys d. Karthäuser u. a. übernahmen das von der Hochscholastik empfangene Erbe.

8. Zu eigenen Reihen erweiterten sich bei einzelnen Predigern (z. B. bei Bertrandus de Turre) auch die Totenpredigten (Sermones de mortuis). Wurde schon in manchen de sanctis-Reihen der Allerseelentag durch eine Häufung der Predigten betont, so werden darüber hinaus in manche Commune-Reihen eigene Sermones de mortuis eingeschoben. Sie sind meist als Grabansprachen entworfen und verschiedenen Trauerfällen (Tod eines Priesters, des Vaters, der Mutter, eines Kindes usw.) angepaßt. Daraus entstehen dann eigene Reihen, die in übertriebener Ausweitung die verschiedensten Personen und Todesursachen berücksichtigen.

[81] Vgl. Anm. 55.

9. Eine letzte Predigtreihe hat die Hochscholastik durch einzelne Prediger dem Corpus sermonum eingefügt, die Standespredigten (Sermones ad [omnes] status [diversos]). Begonnen war sie bereits durch die bei den Gelegenheitspredigten erwähnten Sermones ad praelatos, ad clerum, ad religiosos usw., zu einer eigenen Reihe wurde sie dadurch, daß man sich an alle Stände der damaligen Gesellschaft mit eigenen Predigten wandte. Natürlich sind diese Kollektionen nur als literarische Muster, derer man sich in bestimmten Fällen bedienen konnte, ausgearbeitet worden. Wenn diese Predigten also nur gelegentlich und abschnittsweise in die Praxis übernommen wurden, so regten sie doch die Prediger zu homiletischer Betreuung bestimmter Stände und Standesgruppen an, die sich in den Anwendungen und Beispielen der gewohnten Sonn- und Festtagspredigten auslöste. Da uns die Standespredigten der Scholastik einen wertvollen Einblick in die Aufgliederung der damaligen Gesellschaft geben und kulturgeschichtliche Bedeutung beanspruchen dürfen, scheint uns ein Aufriß dieser Predigtreihe hier angebracht. Wir legen ihm die handschriftlich ziemlich weit verbreiteten und 1511 in Lyon gedruckten Sermones ad omnes status des Guibert v. Tournai, der übrigens auch hier wie in vielen seiner anderen Predigten die Anlage und Gedanken des Jacobus v. Vitry ausgebeutet hat [82], zugrunde. Als Franziskaner beginnt er diese Reihe mit Predigten an den Ordensklerus, die alsbald auch den Weltklerus miteinbeziehen: In capitulis fratrum — den einzelnen Zuhörerkreisen sind jeweils 3—9 Predigten gewidmet —, ad contemplativos et solitarios, ad theologos et praedicatores, ad canonicos saeculares, ad monachos nigros (Benediktiner), ad monachos griseos (Zisterzienser). Unter den Laien denkt er sich folgende Auditorien: ad judices et advocatos, ad servientes et hospitalinos, ad pauperes et afflictos, ad leprosos et abjectos, ad crucisignatos et crucisignandos (Kreuzfahrer), ad peregrinos, ad conjugatos(as), ad viduas, ad virgines et puellas, ad moniales et religiosas, ad servos et ancillas, ad adolescentes et pueros, ad eos, qui docent in scolis parvulos, ad processiones, ad fratres mendicantes. Diese Gruppen wechseln und verschieben sich natürlich in den verschiedenen Reihen der Standespredigten [83].

10. Den Standespredigten des Guibert v. Tournai schließen sich bereits Predigten über die sieben Sakramente, die Zehn Gebote, über die ewigen Strafen und Freuden an — lauter Themen, die das Spät-

[82] Über die Einstellung des mittelalterlichen Menschen zum geistigen Eigentum vgl. E. Griselle, Le plagiat de la prédication ancienne (Lille 1900) (extrait de la Revue de Lille, Sept.—Oct. 1900).

[83] Vergleichsweise wären hier die Reihen des Jacobus v. Vitry und des Humbertus de Romanis zu beachten.

mittelalter in seinen Moralpredigten über die Gebote, über die Tugenden und Laster, über die Gnaden und Sakramente, vor allem aber in seinen Buß- und Passionspredigten noch weiter ausbaute und damit der Predigt weitere Themen- und Gedankenkreise erschloß.

b) Das Erfassen und Ausgestalten der thematischen Predigtform

Mit dieser imponierenden Leistung, die Predigt in alle wichtigen Themenkreise einzuführen, hat das hohe Mittelalter eine weitere, kaum geringere homiletische Großtat verbunden. Es hat der Predigt wenn auch nicht eine neue, so doch die Form gegeben, die sich über die Jahrhunderte hin bis auf unsere Zeit bewahrt hat. Von den beiden wichtigsten Predigtformen, der Homilie und der thematischen Predigt, hat sich das hohe Mittelalter die thematische Predigt angeeignet und ihr die gültige, bleibende Form gegeben. Wir wissen bereits, daß das Predigtamt eng mit dem Lehramt der hohen Schulen verbunden war. So verstehen wir, daß die Untersuchungs- und Lehrmethoden der Bibelkommentare und der theologischen Quaestionen auch die Form und den Aufbau der scholastischen Predigt mitgeprägt haben. Genau wie die Anlage der Quaestio erfolgt auch die Durchführung des Sermo nach bestimmten Regeln. Sie sind in eigenen Predigtanleitungen zusammengefaßt. Diese „artes praedicandi" bilden im Mittelalter — so zahlreich sind sie — eine ganze eigene Literaturgattung [84]. Das vom hl. Bonaventura entworfene Dispositionsschema hebt kurz und prägnant die wichtigsten Teile dieser homiletischen Lehrbücher hervor: „Ad hoc autem, quod sit potens orator, necesse est, ut habeat *exordium*, ad captandam benevolentiam, non nimis prolixum, non obscurum, non exquisitum, quod habeat *narrationem*, ut factum narret; postea ut negotium *distinguat*, et caveat multitudinem partium. Postea partem suam *confirmet* per rationes, postea adversarium *confutet* et rationes eius ostendat frivolas, postea *concludat*. Item necesse est, ut habeat inventionem, dispositionem, elocutionem, memoriam et pronuntiationem." [85]

[84] Siehe unsere Ausführungen auf S. 20.

[85] Coll. 4 in Hexaem. nn. 21—25, Opp. V, 353; siehe auch IX, 5. — Gewiß ist dieses ganz kurz gefaßte Einteilungsschema der Rhetorik entlehnt und der Rhetorik zugedacht (orator!). Doch scheint es, daß, mehr als bisher hervorgehoben wurde, diese grundlegende Gliederung von der scholastischen Predigt übernommen wurde. Das beweisen nicht nur die Kapitelüberschriften (bzw. -abschnitte) des systematischen Teils in Th. Charlands „Artes praedicandi" (Paris—Ottawa 1936), die bis auf die dort fehlende, aber von den Predigern oft geübte „confutatio" mit Bonaventuras Schema übereinstimmen, das zeigt nicht nur die in der Bonaventura-Ausgabe IX, 8—21 folgende, allerdings nicht vollständige „ars praedicandi", die die wichtigsten Teile des obigen Schemas ausführt: inventio thematis, distinctio, confirmatio (dort bei der dilatatio behandelt!), sondern auch so viele voll ausgear-

Gehen wir auf einzelne Teile kurz ein! Die allermeisten Predigten beginnen mit dem T h e m a, einem oder mehreren zusammenhängenden Schriftversen, die gewöhnlich dem Evangelium- oder Episteltext des betreffenden Sonn- oder Festtages entnommen sind. Das Thema ist das Leitwort der Predigt, dessen Grundgedanke(n) in der Predigt ausgeführt wird (werden). Diese Ausführung freilich darf man sich nicht im Sinne der ursprünglichen Aussage vorstellen. Die scholastischen Prediger nützen für ihre Ausführungen die Freiheiten der allegorischen Schriftauslegung, und diese kann zu einem Thema Beziehungen herstellen und ihm Gedanken zuführen, die nichts mehr mit seiner ursprünglichen Verkündigung zu tun haben. Das heißt nun nicht, daß uns in diesen Predigten schwache oder oberflächliche Gedanken angeboten werden. Wohl aber weichen sie oft von der schlichten Auffassung des Themas ab. Kann sich ein moderner Prediger in der Auffassung und Abhandlung des Themas der scholastischen Predigt vielleicht überlegen fühlen, so nicht mehr in der Wahl der Themen und im Umfang der Schriftkenntnis. Wer Themen der scholastischen Predigten zusammenstellt, wird gewahr, daß diese Prediger aus allen Büchern der Heiligen Schrift ihre Themen sammelten (vor allem bei den Heiligen- und Gelegenheitspredigten). Bei näherem Zusehen wird er feststellen müssen, daß diese Schriftkenntnisse nicht nur aus Konkordanzen zu erklären sind, sondern daß die Schrifttexte weithin das geistige Eigentum der Prediger waren. Schon in dieser Hinsicht ist die scholastische Predigt in hervorragender Weise Schriftpredigt. Nebenbei sei hier bemerkt, daß diese Themen nicht immer den uns geläufigen Vulgatatext vortragen und darum den Schluß auf die zu einer bestimmten Epoche oder in einer bestimmten Schule (bzw. Orden) benutzten Bibelübersetzungen gestatten [86]. Der Schriftnachweis wird in den scholastischen Predigten meist durch die Angabe des betreffenden Buches oder Briefes erbracht. Mitunter begnügt man sich auch mit der allgemeinen Angabe: propheta, Salomon, apostolus. Gewöhnlich wird auch noch das Kapitel, seltener der Abschnitt (a b c d) hinzugefügt.

Ausgeführte scholastische Predigten (nicht aber die Predigtvorlagen, -schemen, -dispositionen) beginnen mit einer E i n l e i t u n g. In der Frühscholastik ist es oft eine wortreiche, nicht immer ehrliche captatio benevolentiae. Sie hat sich bei einzelnen Predigern und Predigten auch in der Hochscholastik erhalten. Die meisten hochscholasti-

beitete hochscholastische Predigten. Bemerken müssen wir freilich, daß die Prediger bei der Ausführung ihrer Predigten diesem wie auch anderen Einteilungsschemen frei gegenüberstanden und bald auf die, bald auf jene Teile ausführlicher eingingen bzw. sie zurückdrängten oder gar unterdrückten.

[86] Vgl. H. Denifle, Die Handschriften der Bibelkorrektorien des 13. Jahrhunderts: ArchLitKGMA 4 (1888) 263—311 471—601.

schen Predigten knüpfen in mehr oder weniger schematischer Form an einen Gedanken oder ein Wort des Themas an, erklären, zergliedern es und geben einen flüchtigen Überblick über die Ausführung. Andere weisen auf den Zusammenhang des Sonntags bzw. Festes mit dem Kirchenjahr oder mit den Schrifttexten der vorausgehenden oder folgenden Sonntage hin. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts berufen sich vor allem die Volksprediger einleitend gerne auf die Sinneserfahrung, die Lebenserfahrung und nehmen dazu die Erinnerung an Geschehnisse aus dem Alltag oder an außergewöhnliche Vorgänge zu Hilfe. Vor allem die Alltagserfahrungen werden manchmal so abstrakt und konstruiert vorgebracht, daß sie matt und leblos wirken. Besser sind da die Prediger beraten, die sich der Spruchweisheit der Schrift oder des Volkes bedienen. Ihnen gelingt oft „der Griff ins volle Menschenleben".

Eine besondere Form der Einleitung bildet das Prothema. Es ist eine eigene, kurze Einführungspredigt mit einem eigenen Thema. Dieses Prothema, das wieder aus einem oder mehreren Schriftversen besteht, wird gewöhnlich gleich nach dem Hauptthema zitiert. Die Schriftstelle darf nach der Regel der scholastischen Predigtkunst nicht frei gewählt werden, sondern muß mit dem Hauptthema in einem bestimmten Wort- oder Gedankenzusammenhang stehen. Dieser Bibelspruch leitet eine kurze Einstimmungspredigt ein, die sich meist mit homiletischen Aufgaben, z. B. den Voraussetzungen oder der Ausführung oder den Wirkungen einer guten Predigt, befaßt. Man kann aus den Prothemen der scholastischen Predigten sicher eine eigene Homiletik zusammenstellen, die den Vorteil hätte, erfahrungsgesättigt und lebensnah zu sein. Diese Einführungspredigt schließt oft mit der Bitte um den Beistand des Herrn, des Heiligen Geistes oder der Gottesmutter. Nach dem Prothema wird das Hauptthema gewöhnlich wiederholt, und die eigentliche Predigt beginnt.

Wir können hier nicht auf alle Einzelteile der Ausführung eingehen. Wenn auch ihre Hauptteile gewöhnlich in allen Predigten berücksichtigt werden, so wechselt doch ihre Bedeutung und damit ihre Ausführlichkeit von einem Prediger zum andern dadurch, daß der eine Prediger mehr Lust am Exegesieren des Schriftthemas zeigt, ein anderer sich mit seiner Kunst im Disponieren und Subdisponieren hervortut, ein dritter dem Beweis, der Widerlegung, dem Exempel mehr geneigt ist. Wir wollen hier nur auf einige allgemeine Kennzeichen der scholastischen Predigtausführungen hinweisen. Da fällt zuerst die Neigung zum Analysieren und Disponieren der Worte und Gedanken auf. Die Divisionen, Subdivisionen, Subsubdivisionen vieler scholastischen Predigten sind berüchtigt genug. Die Prediger haben dieses Verfahren aus den Hörsälen übernommen,

und ihren Zuhörern, die sich oft genug aus Klerikern und Studenten gruppierten, war diese Methode so geläufig, daß sie nicht nur keinen Anstoß daran nahmen, sondern sich eher vom Scharfsinn solcher Dispositionsstränge und von der Kompositionskunst dieser Gedankenkonstruktionen ansprechen ließen. Wir dürfen hier jedoch nicht übersehen, daß von vielen nicht ausgeführten scholastischen Predigtvorlagen nur dieser mehr oder weniger ausgeführte Dispositionsbau überliefert ist. Betrachtet man diese Predigtschemen als *die* scholastischen Predigten, dann muß es zu Fehlauffassungen und Fehlurteilen über die „knöcherne", lebensfremde scholastische Predigt kommen. Wer neben diesen Dispositionsschemen die ganz ausgeführten, dem Klerus oder dem Volk vorgetragenen scholastischen Predigten beachtet, weiß, daß sich in diesen Predigten eine oft überraschende Lebensnähe und Lebensfülle ausspricht. Noch kennen wir die Texte zuwenig, um auch nur eine Übersicht bieten zu können. Was aber L. Bourgain [87], Lecoy de la Marche [88], Ch. V. Langlois [89] u. a. an Welt- und Lebenskenntnissen, an kulturgeschichtlichen Zeugnissen in den scholastischen Predigten nachgewiesen haben, beweist, daß die Prediger damals mitten im Leben ihrer Zeit und ihrer Gemeinden standen. Ihre Lebenserfahrung bestimmte diese Prediger zu einem kühnen Vorgehen gegen die Sünden und Schwächen der Menschen. Mit einem erstaunlichen Freimut prangerten sie die Sünden und Laster der Bischöfe und Priester, der Mönche und Weltleute an. Man weiß bei der Lektüre dieser Attacken zunächst nicht, worüber man sich mehr wundern soll, über die Schärfe und Kühnheit der Angreifer oder über die Ergebenheit und Demut — oder ist es bereits Stumpfheit? — ihrer Opfer. Wenn man die Feststellungen von J. Huizinga [90] hier beachtet, daß in der Psyche des mittelalterlichen Menschen derbe Weltlust und echte Frömmigkeit nebeneinander bestehen konnten, wird uns klar, daß dieser Freimut der Prediger von einer tiefen Verantwortung für die Ehre Gottes und das Heil der Menschen ausgelöst wurde und daß die Zuhörer aus der gleichen Verpflichtung das kühne Auftreten der Prediger begriffen und hinnahmen. Die moderne Predigt könnte nur gewinnen, wenn sie sich auf diese Verantwortung mehr besinnen und sie spürbarer übernehmen wollte.

[87] L. Bourgain, l. c. 271—371.

[88] Lecoy de la Marche, l. c. 341—492.

[89] Ch. V. Langlois, La vie en France au moyen âge ... II. d'après des moralistes du temps (Paris 1925).

[90] J. Huizinga, Herbst des Mittelalters[3] (Stuttgart 1938) siehe vor allem S. 252 bis 291.

Die homiletischen Hilfsmittel

Neben der Barockzeit ist die Epoche der scholastischen Predigt die bisher fruchtbarste Zeit der christlichen Verkündigung durch Wort und Schrift gewesen. Die scholastische Predigt hätte sich nicht in solcher Breite und zu solcher Fülle entfalten können, hätte sie nicht den Predigern ein ganzes Arsenal homiletischer Hilfsmittel aufgetan. Das ist ein weiterer wichtiger Beitrag, den die scholastische Predigt der Homiletik geleistet hat.

1. Wir haben bereits auf die Predigtanleitungen des Mittelalters, die „artes praedicandi", hingewiesen [91]. H. Caplan [92] und Th. Charland [93] haben diese überaus zahlreiche Literatur zusammengestellt. Viele z. T. anonyme Prediger des Mittelalters haben in diesen homiletischen Lehrbüchern, deren Umfang vom Ausmaß bescheidener Traktate bis zu ansehnlichen, mit Belegen und Beispielen wohl ausgestatteten Bänden reicht, ihre Predigttheorien entwickelt. An Hand dieser „Leitfäden" war jeder einigermaßen gebildete Prediger imstande, eine Predigt kunstgerecht aufzubauen und auszustatten. Es ist noch zu erforschen, welchen Einfluß einzelne Lehrbücher auf bestimmte Orden und Schulen gewannen, bzw. darzutun, ob nicht die meisten davon die Predigtreihen ihrer Verfasser einleiten, bespiegeln, rechtfertigen sollten. Zu bemerken ist allerdings, daß wir Predigtanleitungen von Autoren haben, denen wir bislang keine Predigten zuweisen können.

2. Wichtiger als diese Theorien waren für die Predigtpraxis — das geht aus den zahlreichen Abschriften wie aus den späteren Druckauflagen hervor — die vorgelegten Musterpredigten. Die scholastische Predigtliteratur umfaßt mehr solcher Predigtvorlagen als ausgearbeitete Entwürfe und Nachschriften von tatsächlich vorgetragenen Predigten. Natürlich war auch im Mittelalter für die Predigtliteratur die vorbildliche Predigtpraxis eines Autors die beste Empfehlung; die z. T. recht abgegriffenen Sermoneshandschriften berühmter und beliebter Prediger beweisen es. Darum haben gerade auch bekannte und begehrte scholastische Prediger den Klerus neben den Abschriften ihrer Predigtvorträge auch ausgiebig mit rein literarischen Musterpredigten versorgt. Diese Predigtvorlagen sind in den differenziertesten Ausführungen überliefert. Wir können in den Hand-

[91] Siehe S. 16.

[92] H. Caplan, Medieval artes praedicandi. A Hand-List and a Supplementary List: Cornell Studies in Class. Philology n. XXIV, n. XXV. (Ithaca, New York 1934 1936).

[93] Th. Charland, Les auteurs d' „Artes praedicandi" au XIII^e siècle d'après les manuscrits: Études hist. litt. et dotr. du XIII^e siècle (1932). Ders., Artes praedicandi, Contribution à l'histoire de la Rhétorique au moyen-âge (Paris—Ottawa 1936).

schriften völlig ausgearbeitete Musterpredigten aufschlagen. Wir finden mehr oder weniger ausführliche Dispositionen. Wir können auf reine Dispositionsskelette mit den Haupt- und vielen Nebendivisionen hinweisen. Wir sehen manchmal diese Dispositionen bis auf die Hauptpunkte, die zwei bis drei Handschriftenzeilen beanspruchen, verkürzt. Vom Standpunkt der Prediger aus, die gerne nach Predigtliteratur greifen, war die Scholastik eine überaus fürsorgliche, überaus ergiebige, allen homiletischen Wünschen und Erwartungen Rechnung tragende Zeit.

3. Dieser Eindruck wird verstärkt, wenn wir die übrigen homiletischen Hilfsmittel beachten. Da sind zunächst die scholastischen Bibelkommentare. F. Stegmüller, Freiburg i. Br., hat sie in mehreren Bänden zusammengestellt [94]. Ihr Einfluß auf die Predigt, so bekannt er bei einzelnen bedeutenden Kommentatoren ist (Hugo v. S. Caro, Nicolaus v. Lyra u. a.), muß noch untersucht werden. Natürlich waren die scholastischen Prediger sowenig wie die modernen imstande, vor jeder Predigt eindringende exegetische Studien zu treiben, aber sie konnten damals nach den „Expositiones" greifen, in denen ganze Bücher der Heiligen Schrift auf die Predigt ausgerichtet waren. Da hat man z. B. der Reihenfolge der Psalmen nach entsprechende Verse als Predigtthemen aufgegriffen und ausgearbeitet, wenn man nicht den ganzen Psalm in der Form einer thematischen Homilie auswertete. Diese Bibelpredigten wurden dann gleich bestimmten Sonn- oder Festtagen zugeordnet [95]. Doch sind die Auslegungs- und Ausführungsformen so mannigfach, daß man manchmal nicht weiß, ob man einen Schriftkommentar oder Sermones vor sich hat. Jedenfalls stellte sich die Schriftauslegung des Mittelalters sehr häufig in den Dienst der Predigt, bzw. nützte die Predigt die Kunst der Schriftauslegung weithin für ihre eigenen Zwecke aus. Daß den scholastischen Predigern auch umfangreiche Bibelkonkordanzen, vor allem Wort-, Namens-, Sachkonkordanzen zur Hand waren, die sowohl für die Themenwahl wie für die Durchführung der Predigt wichtige Dienste leisteten, sei nur nebenbei bemerkt.

In der scholastischen Predigtliteratur fällt der Reichtum an Vätersentenzen auf. Viele Predigten beginnen gleich mit einer Väterautorität — kaum eine, die ihre Erklärungen und Beweise nicht der Autorität eines Kirchenvaters unterstellt. Die Prediger hatten damals neben den selbstverständlichen Belegen aus der Heiligen Schrift die Sentenzen der Väter in eigenen Sammlungen zur leichten und sicheren Verfügung. Mitunter werden sogar anhangweise in den

[94] F. Stegmüller, Repertorium biblicum medii aevi, I—VII (Madrid 1950—1961).
[95] So z. B. bei dem Dominikaner Armandus de Bellovisu; Edd. und Hss. bei F. Stegmüller, a. a. O. II n. 1432.

Sermoneshandschriften die „auctoritates patrum" angeführt, meist jedoch waren sie in eigenen Handschriften geordnet und gesammelt. Die Vorliebe der einzelnen Prediger, Schulen und Orden für bestimmte Väter ist natürlich verschieden. Aber Augustinus, Gregor d. Gr. und Bernhard v. Clairvaux kommen in den Predigten doch wohl am meisten zu Wort. Daneben werden Hieronymus, Ambrosius, Johannes Chrysostomus, Dionys v. Areopag u. a. fleißig zitiert. Daß sich aus den Platon- bzw. Aristoteleszitaten nicht nur die philosophisch-theologische Richtung eines Predigers, sondern auch die ungefähre Abfassungszeit seiner Predigten erkennen läßt, bedarf nur der Erwähnung. Wichtiger scheint die Beobachtung, daß bei einzelnen Predigern (z. B. bei Philipp d. Kanzler) die philosophischen Autoritäten weit hinter die humanistischen, klassisch-lateinischen und -griechischen Schriftsteller und Dichter zurücktreten. Nicht nur Seneca und Boethius, auch Cicero, Horaz, Ovid u. a. werden für die christliche Lebensweisheit und Lebensführung verpflichtet.

Als weitere äußerst ergiebige Predigtquelle müssen die Heiligenleben und -legenden betrachtet werden. Die Rekordauflagen der Handschriften und Drucke der „Legenda aurea" des Jacobus de Voragine sind bekannt [96]. Doch war das nur eine von vielen Sammlungen. Wie die Väterautoritäten sind in manchen Sermoneshandschriften die Heiligenviten den Predigten gleich beigegeben. Scholastische Heiligenpredigten ohne Anlehnung an die Legende sind kaum zu denken. Manchmal lesen wir am Anfang oder am Ende einer Predigt nur den Vermerk: Dic legendam! Doch kam die Legende vor allem bei der Ausführung der Predigt, besonders bei der Argumentation und Exemplifikation zur Geltung. Manche Heiligenpredigten freilich sind so stark an der Vita orientiert, daß man sie mit Recht auch der Legendenliteratur zuordnen könnte. Bei einzelnen auf die Predigt ausgerichteten Bearbeitungen der Legenda aurea wird man nur schwer entscheiden können, ob man hier noch Legenden- oder bereits Predigtliteratur vor sich hat.

Die Anfälligkeit des mittelalterlichen Menschen für die „Zeitungsberichte" der Prediger, gleichviel ob sie nun Martyrer oder Kriegshelden, Wallfahrer und Büßer oder Landstreicher betrafen, ist bekannt und erklärt sich aus dem Gleichlauf eines engen, gewöhnlichen Alltags; daher auch die kritiklose Sucht nach Wunderberichten und Kundschaften über alle außerordentlichen Vorfälle, gleichviel ob sie der kirchlichen oder weltlichen Sphäre zugehörten. Daß viele Prediger vor allem des Spätmittelalters dieser begreiflichen Neugierde ihrer Zuhörer weit über das vertretbare Maß hinaus entgegenkamen, bleibt

[96] Schon vor 1500 siebzig (nach anderen sogar bis zu neunzig) Druckauflagen.

zu bedauern. Daß aber das Volk durch beispielhafte Heiligenleben für seinen Alltag gestärkt, durch das außergewöhnliche Leben und Handeln heiliger Menschen, besonders wenn es durch Wunder und Zeichen von Gott anerkannt und bestätigt war, in seinem Verlangen und Streben aus den Niederungen des Durchschnittschristentums herausgehoben wurde, muß um einer gerechten Beurteilung willen ebenfalls beachtet werden. So ist es nicht auffallend, daß uns in den Handschriften neben den Heiligenviten eigene Mirakelsammlungen begegnen und daß sich daher manchmal die Sermonesvorlagen eben im Blick auf die allgemein verbreiteten Heiligenlegenden und Wunderberichte zur Bekräftigung der Tugenden oder Großtaten eines Heiligen mit dem Hinweis: Dic (narra) miraculum! begnügen können. Wir müssen aber annehmen, daß diese anspruchslose, keine gedanklichen und sprachlichen Bemühungen fordernde, aber von den Zuhörern sehr begehrte Kost weit über das in den Vorlagen vorgesehene Maß hinaus von den Predigern dem Volk gereicht wurde.

Neben den Wunderberichten spielen die Exempla in den scholastischen Predigten eine bedeutende Rolle. Die Volkspredigt ist zur Illustration ihrer Ausführungen und zur Motivation ihrer Ansprüche und Forderungen auf möglichst lebensnahe, eindrucksvolle Beispiele angewiesen. Diesem an sich richtigen homiletischen Verfahren oblagen nun viele Prediger wiederum, durch die verständliche Neugierde und Spannung ihrer Zuhörer gereizt, mit mehr Eifer als Bedacht. Das Haschen nach billigen und sicheren Effekten verführte sie, über die Andeutungen und Vorschläge ihrer Predigtmuster hinaus die Exempelsammlungen auszubeuten und das Niveau der Predigt auf das einer mehr oder weniger seichten, mehr oder weniger geschmacklosen Volksunterhaltung herabzudrücken. Diese Exempla waren die „Illustrierten" des Mittelalters, nur daß sie damals das Wort nützten, wie sie heute das Bild gebrauchen, und daß sie damals den Ohren den gleichen Schmaus bereiteten, wie er heute den Augen gerichtet wird. Daß diese Exempla den wichtigeren Aufgaben der Predigt so breiten Raum abgewannen, ist ein begreiflicher, wenn auch nicht zu billigender Vorgang. Die Arbeit von J.-Th. Welter [97] hat die wichtigsten Exempelsammlungen des Mittelalters nach ihren handschriftlichen und gedruckten Quellen zusammengestellt und ihre Bedeutung für die religiöse Literatur des Mittelalters aufgezeigt. Die Sermoneshandschriften werden diese Feststellungen noch vielfach erweitern und ergänzen können.

Manche Prediger (besonders von der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an) bedienen sich schon im Eingang der Predigt der Spruchweisheit der Schrift oder des Volkes. Die Spruch- und Weisheits-

[97] J.-Th. Welter, L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique de moyen-âge (Paris—Toulouse 1927).

literatur der Heiligen Schrift (Job, Psalmen, Proverbien, Ecclesiastes, Canticum, Sapientia, Ecclesiasticus) wird da ebenso genützt wie die in Sprichwortsammlungen niedergelegte Lebensweisheit und -erfahrung des Volkes. Meist werden diese Sentenzen des Volksmundes sogar in der Volkssprache angeführt (Vulgo, vulgariter, communiter, gallice dicitur). Diese Sprichwörter, so ungeschminkt und derb sie auch manchmal auftreten, beschränken sich immer auf die eine oder andere Sentenz und bieten echte Weisheit an. So sind sie im Unterschied zu den verheerenden Wucherungen der Exempla und Miracula gesunde und geschätzte Ausstattungsstücke der Predigt. Vor allem die in den Sermones so oft verwerteten französischen Sprichwörter liegen in verschiedenen Sammlungen vor [98].

Zur Ausführung der Predigt werden auch die „Summae de vitiis et virtutibus" immer wieder herangezogen [99]. Wiederholt wird in den Predigtvorlagen auf diese Quellen einfach verwiesen. Man setzt voraus, daß sie dem Prediger zur Hand sind. Sie wurden um so wichtiger, als in der Spätscholastik die Moralpredigten immer breiteren Raum in der Predigtliteratur gewannen.

Für alle wichtigeren in den Predigten wiederkehrenden Gedanken hatte man in den alphabetisch angelegten Sachlexika Muster bereit. Wir nennen hier nur als Beispiele die Summa „Abel" des Petrus Cantor [100], die mehr biblischen Zuschnitt hat, und die in den Sermones oft zitierte Summa de abstinentia (Dictionarius pauperum) des Nicolaus de Byard [101]. Den gleichen Ansprüchen der Prediger dienten die ebenfalls alphabetisch angeordneten Distinctiones, die ihre Gedanken und Probestücke oft von den besten Predigern ihrer Zeit bezogen. Nach den viel begehrten und weit verbreiteten Distinctiones des Nicolaus de Byard [102] müssen wir hier vor allen anderen die Distinctiones des Petrus v. Limoges [103] hervorheben, die in ihren Gedankengruppierungen von absolutio, accipere, angelus, arguere an bis zu transire, venire, vinea das Gedankengut bester hochscholastischer Prediger [104] bewahrt haben.

[98] J. Morawski, Proverbes français antérieurs au XIVe siècle (Paris 1925); M. Le Roux de Lincy, Le livre de Proverbes français, I et II (Paris 1859); Singer Samuel, Sprichwörter des Mittelalters I (Bern 1944); Werner Jakob, Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters (Heidelberg 1912).

[99] Vor allen anderen war die Summa de vitiis et virtutibus des Guilelmus Peraldus bekannt und verbreitet; vgl. A. Dondaine, Guillaume Peyraut: ArchFr-Praed 18 (1948) 184—197.

[100] Edd. und Hss. siehe bei F. Stegmüller, a. a. O. IV n. 6451.

[101] Edd. und Hss. siehe ebd. n. 5695.

[102] Die Hss. siehe ebd. nn. 5693/94.

[103] Cod. Paris, Nat. lat. 16 482.

[104] Z. B. des Nicolaus Gorranus (Cenomanensis, du Mans), Jacobus de Provins, mgr. Gerardus de Remis, Aegidius de Provins (Pruvinis), Arnulphus de Bescoche

Was aber ein Prediger an Stichworten und Gedanken in diesen Nachschlagewerken vermißte, das konnte er in den vielen, verschiedenen Notae (Nota, quod ..., Notandum, quod ...) entdecken. Die Notae füllen ganze Handschriften oder drängen sich zwischen die einzelnen Predigten ein. Sie greifen den einen oder anderen, im Dispositionsschema nur angedeuteten Gedanken auf, führen ihn aus und bringen Belege, Beweise, Beispiele dafür. Manchmal beziehen sie sich auf die ganze Predigt und kommen dann den Schemata und Dispositionen gleich.

Ein Prediger, der solche Hilfsmittel zur Hand hatte, konnte über den Aufbau und Inhalt seiner Predigt außer Sorge sein. Doch wußten die führenden scholastischen Prediger sehr wohl, daß bei vielen anderen die Not bereits bei der Findung und Festlegung des Themas beginnt. So legten sie ganze Themensammlungen an, die sich in den Handschriften gewöhnlich an die ausgeführten Predigten anschließen. Das Angebot dieser Themensammlungen reicht vom schlichten Bibelspruch bis zu kürzeren oder längeren Inhaltsangaben. Ebenso konnten von den Predigern Prothemensammlungen[105] eingesehen und ausgebeutet werden, so daß uns in den Handschriften die gleichen Predigten mit und ohne Prothema überliefert sind, bzw. die gleiche Predigt hier mit diesem, dort mit jenem Prothema ausgestattet ist.

Der Hochstand der scholastischen Predigt

Dieser Überblick über die Arten, den Aufbau und die Quellen der scholastischen Predigt macht uns jedenfalls mit ihrem Reichtum bekannt. Er ist so überquellend, daß wir bis heute davon zehren. Er läßt aber auch ahnen, daß eine Epoche, die zweifellos einen Hochstand, wenn nicht den Hochstand der katholischen Theologie bedeutet, keinen Tiefstand der Predigt zu verantworten hat. Wir wollen gewiß nicht, befangen durch den Umfang und Reichtum der scholastischen Predigtliteratur, Fülle und Tiefe miteinander verwechseln oder gar gleichsetzen. Aber im Hinblick auf die wenigen bereits edierten bzw. näher erforschten Predigtwerke eines Bernhard v. Clairvaux, Bonaventura, Meister Eckhart, Nikolaus v. Kues, der Pariser Universitätspredigten des Jahres 1230/31[106] und bald auch

(le Bescochier), Aegidius de Aureliano, Guilelmus de Bosco Landonis, Aegidius de Legio (Orpius, d'Orp), fr. Humilis (Matthaeus ab Aquasparta) und vieler anderer.

[105] Vgl. Th. Kaeppeli, Eine Prothemata-Sammlung aus Pariser Predigten des 13. Jahrhunderts in Cod. Vat. Ottob. 505: Misc. Giov. Mercati II (Rom 1946) 414—430. — Siehe auch solche Sammlungen in den Codd. Clm 5998 f. 32ra—41vb (= Vorau 354 f. 145ra—150ra) und Oxford, Bodl. Auct. F. inf. I. 2 f. 231—237.

[106] M. Davy, Les sermons universitaires parisiens de 1230/31 (Paris 1931).

eines Raimundus Lullus [107] und Berthold v. Regensburg [108] u. a. und dazu noch viele Einzelstücke dürfen wir sagen, daß die scholastische Predigt, wenn sie uns nur in voll ausgeführten Konzepten und Nachschriften und nicht in Vorlagen und Dispositionen erhalten ist, auch inhaltlich von Bedeutung, in Einzelstücken wohl von hoher Bedeutung ist.

Blicken wir auf das in den Handschriftenbibliotheken angestaute gewaltige Material der scholastischen Sermonesliteratur und vergleichen wir damit die dürftigen Angaben der allgemeinen Predigtgeschichten — in den obengenannten Spezialarbeiten für einzelne Länder und Orden wurde bereits erheblich mehr erarbeitet —, dann wissen wir, daß das umfangreiche Kapitel der scholastischen Predigtgeschichte noch nicht geschrieben ist bzw. neu geschrieben werden muß. Wenn wir auch noch weit davon entfernt sind, das Panorama der scholastischen Predigt skizzieren zu können, so wird doch die fortschreitende Forschung erweisen, daß die scholastische Predigt dem hohen Stand der scholastischen Theologie an äußerem Reichtum wie an inhaltlicher Bedeutung zugeordnet ist.

[107] Opera lat. III. IV. (Palma de Mallorca) im Druck.
[108] Ed. angekündigt von L. Casutt O.F.M.Cap., Freiburg (Schweiz).

Eine Mainzer Dissertation aus dem Jahre 1779 über das Traditionsproblem

(Georg Weiss, Sistema Traditionum divinarum contra Protestantes)

Von Johannes Beumer S. J.

Die deutsche Aufklärungstheologie (in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts) war allem Anschein nach für das Traditionsproblem sehr eingenommen. Das beweisen u. a. die Themen der Arbeiten, die von den Doktoranden ausgewählt wurden. Freilich sind die sich so ergebenden Untersuchungen dem Gebrauch der Zeit entsprechend recht knapp gehalten, auch kommt ihnen meistens kein größerer Einfluß zu, aber sie zeigen doch gut an, welche Fragen die Theologie von damals beherrschten. Es ist uns schon gelungen, zwei dieser Dissertationen der Vergessenheit zu entreißen, die Bonner Dissertation des Terentius Topp und die Freiburger des Bernard Galura [1]. Ihnen sei jetzt eine dritte an die Seite gestellt, die Mainzer Dissertation des Georg Weiss.

Der vollständige *Titel* lautet:

Dissertatio inauguralis exhibens Sistema Traditionum divinarum contra Protestantes, quam una cum selectis ex universa theologia thesibus ad majorem Dei Triunius gloriam, Deiparae Virginis omniumque Sanctorum honorem, in alma electorali semperque catholica Universitate Moguntina pro suprema doctoratus theologici laurea eruditorum censurae submittit Georgius Weiss, Episcopio-Tuberanus, archiepiscopalis seminarii ad S. Bonifacium alumnus clericus, Ss. theologiae baccalaureus biblicus et formatus, in aula academica majore die III. Septembris MDCCLXXIX. Horis ante et post meridiem consuetis. Moguntiae, Ex Typogr. Aulic. Acad. privileg. apud Joan. Jos. Alef, Haered. Haeffner.

Über den *Verfasser* ist weiter nichts bekannt. Der *Umfang* der Arbeit beträgt, abgesehen von den beigefügten Thesen, nur 65 Seiten. Sie *gliedert* sich in 3 Abschnitte: Existentia Traditionum divinarum, Certitudo Traditionum divinarum, Caracteres Traditionum divinarum.

Die durch das Thema angekündigte polemische oder kontroverstheologische Behandlung des Stoffes bildet die Eigenart der Dissertation. Demgemäß läßt Weiss die Ansichten der Protestanten über

[1] Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters: Schol 36 (1961) 49—72, bes. 60—70. Eine anscheinend vergessene Frühschrift Bernard Galuras: De traditione, altero revelationis fonte: Schol 38 (1963) 239—245.

die Tradition, angefangen von den Reformatoren bis zu den Theologen des 18. Jahrhunderts, ausgiebig zu Wort kommen und befaßt sich dann mit ihrer Widerlegung, und zwar in einer objektiven und sprachlich gemäßigten Weise. Die zahlreichen Titel der gegnerischen Schriften und die Namen ihrer Verfasser dürften heute höchstens eine protestantische Dogmengeschichte interessieren. Zusammenfassend erklärt unser Theologe: Systema praedominans Protestantium est hoc: dicunt sacram Scripturam in articulis fundamentalibus esse perfectam et perspicuam. Hinc inferunt, traditiones non esse utiles, nec necessarias; et cum Ecclesia saepius circa has erraverit, nullum dogma extra scripturam sufficienti cum certitudine probari posse [2]. Der eigentlich strittige Punkt der Auseinandersetzung wird zutreffend in den dogmatischen Traditionen gesehen [3].

Auch das, was Weiss mehr allgemein theoretisch über den *Begriff* in sich und die daran anzubringenden Unterscheidungen sagt, können wir hier kurz abmachen. Von dem Kanonisten Neller übernimmt er die in der Aufklärungstheologie übliche Dreiteilung: Dividit hic traditionem in inhaesivam, declarativam et mere oralem. Inhaesiva juxta ipsum est, quae tradit id, quod clare scriptum est. Declarativa disertius explanat, quod sacra Scriptura breviter, aut minus clare docet. Mere-oralis tradit, quod nullo modo ne implicitis quidem terminis scriptum est [4]. Hierbei wird von einiger Bedeutung sein, daß sogar die traditio inhaesiva Anerkennung findet:

Hujus divisionis primum membrum ut arbitrarie positum et superfluum sugillant Luydl ... Zallwein ... Fatendum quidem quod stricta traditio non sit; cum ea comprehendat, quae clare in scriptura continentur. Attamen superflua non est. Nam licet a scriptura non differat quoad rem traditam, differt tamen quoad modum adplicandi, cum ostendat aliam viam, aliam lineam, per quam eadem veritas propagatur, id quod multum utilitatis praestat iis, qui scripturam legere non possunt. Pragmaticam etiam utilitatem hoc discrimen habet in tractat. de relig. ubi resurrectio Christi, licet jam clare contineatur in scriptura, monimentis adhuc aliis ex traditione desumtis illustratur [5].

Damit wird, was sonst kaum jemals der Fall ist, die Aufmerksamkeit auf die formelle Verwirklichung der Tradition gelenkt.

[2] Pars I, § 9 (ed. cit. 9).

[3] Ex hucusque dictis sequitur. 1. Statum quaestionis non esse de traditionibus inhaesivis et Ecclesiasticis, utrasque enim Protestantes admittunt. 2. Neque esse quaestionem de ordinibus monachorum, de solennitatibus festorum, de usu rosarii, quibus omnibus nonnulli Protestantes imperite insultant. 3. Non est quaestio, an sit credendum verbo Dei non scripto, sive traditioni divinae? Hoc enim indubitatum est apud omnes Christianos. Motivum enim credendi non est littera, sed auctoritas loquentis. Sed negant Protestantes dari traditiones, quae contineant verbum Dei. Quaestio igitur est de traditionibus dogmaticis (ibd. § 10; ed. cit. 10—11).

[4] Ibd. § 7 (ed. cit. 7). — Für den Sprachgebrauch der Zeit siehe: H. Kilber S.J., Principia theologica ad usum candidatorum theologiae Wirceburgi (Wirceburgi 1771) 90—95.

[5] Sistema Traditionum divinarum, Pars I, § 7 not. q (ed. cit. 7).

In eine noch größere Nähe zu den theologischen Problemen führt uns die der Polemik angeschlossene positive Darlegung des katholischen Standpunktes. Was das Verhältnis von Schrift und Tradition angeht, bekennt sich Weiss zu der sogenannten *Zweiquellentheorie.* Ganz eindeutig sind die ersten Sätze zu Beginn der Dissertation, die programmatisch aussagen: Duo fontes, ex quibus salubres fidei et morum veritates haurit Ecclesia catholica, scriptura sunt et traditio. Hae sunt duae columnae, quibus totum religionis revelatae aedificium superstructum innititur [6]. Es ist nur folgerichtig, wenn Tradition (im engeren Sinne) und Schrift je für sich lediglich die regula partialis des Glaubens darstellen sollen [7]. Außer der Bestimmung der inspirierten Bücher werden mehrere Beispiele einer rein-mündlichen Überlieferung namhaft gemacht:

Mirari sane licet, Protestantes adeo reluctari traditionibus oralibus; cum ipsi dogmata admittant necessario credenda, quae nullo valido argumento ex scriptura probare possunt. Sic credunt nobiscum, in baptismo pronuncianda esse verba illa: ego te baptizo in nomine Patris etc. quae formam Sacramenti conficiant. Sed ubinam scriptura id clare exprimit? Ajunt quidem forma determinata habetur Math. 28. Sed aliud est, quidquam in nomine Dei facere, aliud, quando quid agimus, pronuncianda esse quaedam verba ... Item credunt nobiscum baptisma semel conlatum non esse iterandum, haereticos valide administrare hoc Sacramentum, parvulos esse baptisandos. Dogmata haec Ecclesiae necessaria sunt, sed ex scriptura probari nequeunt ... Nisi ergo traditionem oralem Protestantes admittant, nunquam ex hoc se extricabunt [8].

Anderseits zeigt sich Weiss kritisch gegenüber weiteren Beispielen, die von der zeitgenössischen Theologie des öfteren angeführt werden [9], mit der er gemeinsam die „Zweiquellentheorie" vertritt.

---

[6] Ibd. § 1 (ed. cit. 1). — Ebenso entscheiden die letzten Sätze der Dissertation: Scriptura igitur non est perfecte in sensu Protestantium. Non enim per se sufficit ad omnia dogmata fidei et praecepta morum Ecclesiae vel necessaria vel utilia solide comprobanda. Plura enim dogmata plane non continet, plura nonnisi obscure memorat, unde traditione tam declarativa, quam orali opus est. Adaequata igitur regula fidei est scriptura cum traditione divina conjuncta, quam si Protestantes admitterent, omnes caeterae controversiae nos inter et ipsos mox cessarent (ibd. pars III, § 13; ed. cit. 65).

[7] Traditio oralis late talis, quae scilicet etiam comprehendit ea, quae in libris canonicis sunt consignata, est regula totalis. Si vero sumatur stricte et prout transmittit ea, quae non habentur in Ss. paginis, est tantum regula partialis sicut et traditio scripta (ibd. not. n; ed. cit. 63).

[8] Ibd. pars I, § 23 (ed. cit. 36). — Vgl. auch folgenden Text: Sufficit igitur, Theologos nostros convenire in quibusdam dogmatis ex sola traditione probandis, et tum sua jam traditioni mere-orali constat auctoritas. In his autem eos convenire supra de divinitate scripturae, de validitate baptismi ab haeretico conlati etc. vidimus (ibd. pars II, § 12; ed. cit. 49).

[9] Adducunt adhuc Wallenburch alia dogmata, ex quibus traditionem oralem stabilire volunt v. g. processionem Spiritus S. a Patre et Filio, unicam hypostasin in Christo, legem abstinendi a subfocato et sanguine. Sed licet duo priora dogmata evidentibus ex scriptura argumentis deduci nequeant, possunt tamen sat validis et firmis exinde erui, id quod Theologi hucusque satis strenue contra Socinianos prae-

Jedoch ist nicht zu übersehen, daß unser Theologe diese auf eine ihm mehr oder weniger eigentümliche Art zu *mildern* sucht, eine *gewisse Einheit* der beiden Quellen anstrebt und sogar zu der These einer *relativen Suffizienz der Heiligen Schrift* gelangt. Sicher haben die mannigfachen Anzeichen hierfür nicht alle den gleichen Beweiswert. So besagt es wohl nicht allzuviel, wenn er zwar dieselbe Zustimmung zu dem Gotteswort der Offenbarung „sive scriptum sit, sive non" fordert [10], dabei aber klar den Vorrang der allein inspirierten Schrift herausstellt [11]. Schon etwas deutlicher spricht eine Einzelheit aus den Begriffsbestimmungen: Weiss legt trotz seines Eintretens für die „traditio mere-oralis" den Nachdruck auf die „traditio declarativa", also auf die schrifterklärende, nicht auf die schriftergänzende Funktion der Überlieferung. Einmal lesen wir die Behauptung: Haec res (an dentur traditiones divinae declarativae) magni est momenti, et in statu controversiae cum Protestantibus ponenda, quamvis totam quaestionem ad traditiones mere-orales velint devolvere. Dato enim omnia dogmata absolute clara in scriptura contineri, tamen quia ob defectum claritatis relativae varie possunt explicari, hinc traditio declarativa summi momenti est ad haereticos refutandos [12]. Damit stimmt überein, daß durchweg den Traditionswahrheiten nicht jedes biblische Fundament oder bloß die Beweisbarkeit aus der Schrift aberkannt wird. So stellt er die Definition auf: Hinc traditio ad scopum nostrum est doctrina fidei vel morum, sive institutio sacra, quae in libris canonicis vel plane non, vel saltim clare non continetur, ab iis, qui illius notitiam habent, aliis communicata, sive

stitere, adeoque ad summum necessitas traditionis declarativae inde sequitur; non autem mere-oralis. Quod ad legem adlatam adtinet, bene monet Frankius, quod conligi possit finis hujus legis ex scriptura, qui cum hodie cesset, etiam ipsa lex cessare debet (ibd. pars I, § 23; ed. cit. 36 not. hhh). — Dagegen wird, nicht ganz konsequent, eine Zurückführung der Kindertaufe auf die biblischen Grundlagen abgelehnt: Argumentantur hic Protestantes, Deum velle omnes salvos fieri; sed nisi baptismus parvulis esset conferendus, non posset concipi, quomodo Deus illorum salutem vellet. Ast hoc ratiocinium Theologicum est, quod non sufficit ad dogma fundanum (ibd. not. ggg).

[10] Traditionibus divinis, de quarum existentia per caracteres hucusque adlatos constat, adsensus fidei divinae sicut scripturae debetur, i. e. objectum in illis contentum credi debet ob sapientiam et veracitatem Dei, sicut ea, quae in sacris paginis continentur. Ratio manifesta est; sunt enim traditiones divinae reapse verbum Dei, hoc autem sive scriptum sit, sive non, pari semper pietatis adfectu et reverentia dignum est. Nam ad vim obligandi nihil refert, utrum is, qui potestatem habet obligandi, scripto an viva voce suam declaret voluntatem, parumque interest, unde sciamus voluntatem divinam, dummodo illam sciamus. Motivum enim credendi non est littera, sed auctoritas loquentis (ibd. pars III, § 13; ed. cit. 63).

[11] Habet tamen scriptura certa quadam ratione suam praerogativam prae traditione divina. Nam scriptura nobis conmunicatur per libros divinitus inspiratos, non autem traditio divina; licet haec nobis infallibiliter adplicetur per testimonium infallibile Ecclesiae (ibd. not. m).

[12] Ibd. pars I, § 10 (ed. cit. 11, not. aa).

id scripto fiat, sive viva voce [13]; oder auch: Quidquid Ecclesia, vel in Concilio universali definit tanquam dogma fidei aut morum, aut etiam extra Concilium generale universaliter profitetur; id si ex scriptura vel plane non, vel saltim non sufficienter probari potest, est traditionis divinae [14]. Deshalb sei es von untergeordneter Bedeutung, ob man die aus der Tradition hervorgehenden Dogmen noch zusätzlich durch Schriftargumente stützen wolle: Omnes enim Catholici conveniunt, quod omnia dogmata, quae hodie tenet Ecclesia, ex traditione proveniant. Solum in eo discrepant, an ea dogmata ex sola traditione promanent ita, ut non simul ex scriptura probari queant. Et hoc quidem dissidium, an hoc vel illud dogma simul possit ex scriptura probari, innocens est et dependet a discussione scripturae. Sic v. g. qui negant ex scriptura deduci posse, matrimonium esse Sacramentum, ad traditionem provocant, qui contrarium tenent, traditionem non respuunt, sed tantum volunt eam non esse mere-oralem, cum dogma hoc simul ex scriptura probari possit [15]; und weiterhin: Ecclesia exhibens catalogum dogmatum fidei in professionibus ex libris simbolicis, etiam exhibet catalogum traditionum divinarum; cum omnia illa dogmata in traditione fundentur: separatum catalogum si Ecclesia vellet exhibere, deberet totam scripturam discutere, an dogma, quod tenet, non etiam solido argumento ex scriptura deduci posset, qui labor frustaneus, et otiosus foret. Non tam abstracte procedit Ecclesia: sufficit, quod certa sit de suis dogmatis, quae in traditione fundantur. Hanc abstractionem traditionum mere-oralium, quae plane nullum in scriptura habeant fundamentum, invexerunt Theologi, qui pro et contra salva fide de hac quaestione scolastica pertractant [16]. Die letzten Bemerkungen dürfen indes nicht so verstanden werden, als ob Weiss die Existenz von rein-mündlichen Traditionen leugnen wolle; denn andere prinzipielle Äußerungen lassen das Gegenteil erkennen [17].

Über die *relative Suffizienz der Heiligen Schrift* erhalten wir klare

[13] Ibd. § 2 (ed. cit. 3).
[14] Ibd. pars III, § 10 (ed. cit. 59).
[15] Ibd. pars II, § 12 (ed. cit. 48—49).
[16] Ibd. § 13 (ed. cit. 50).
[17] Z. B.: Status igitur quaestionis versatur in eo, an dentur traditiones dogmaticae tam declarativae, quam etiam mere-orales, Ecclesiae ejusque ministris utiles et necessariae, de quarum existentia sufficienti cum certitudine constare possit. Hoc negant Protestantes, et in hoc a catholica veritate deflecterunt, ut patet ex Tridentino (ibd. pars I, § 10; ed. cit. 11); Quae hucusque adduximus argumenta praecipue ad traditiones declarativas evincendas conlimabant; superest igitur adhuc illud genus traditionum demonstrandum, quod circa ea versatur dogmata, quae valido argumento ex scriptura deduci nequeunt (ibd. § 20; ed. cit. 31); Scriptura igitur non est perfecta in sensu Protestantium. Non enim per se sufficit ad omnia dogmata fidei ... comprobanda. Plura enim dogmata plane non continet (ibd. pars III, § 13; ed. cit. 65).

Angaben. Einmal erklärt er sie folgendermaßen: Sunt vero alia dogmata necessaria necessitate medii ab omnibus explicite credenda: de his fatemur cum Wallenburch, quod contineantur in S. scriptura adeoque de his non est quaestio contra Protestantes. Alia sunt necessaria necessitate praecepti, et haec duplicis sunt generis. Vel enim illa sunt vi illius praecepti ab omnibus, qui illorum notitiam habent, explicite credenda, ut articuli contenti in simbolo Apost., praecepta decalogi; vel non sunt ita necessaria, ut explicite ab omnibus credi debeant; sunt tamen Ecclesiae ministris utiles et necessariae (!). Primi generis dogmata continentur quidem in scriptura, sed non semper clare. Secundi generis dogmata licet scriptura ea non complectatur, creditu tamen necessaria sunt, et qui illorum notitiam habent, ea negare non possunt, modo de eorum existentia sufficienter constet [18]. An einer zweiten Stelle heißt es noch deutlicher: Potest tamen scriptura dici hoc sensu perfecta. 1. Quod contineat omnia dogmata ordinarie omnibus explicite credenda. Dixi ordinarie scilicet pro usu communi Christianorum, non autem pro circumstantiis specialibus ... 2. Quod saltem implicite mediate inducat in cognitionem omnium dogmatum saltem omnibus necessariorum. 3. Quod fidei et morum dogmata complectatur eo numero et gradu claritatis, qui respondet fini, quem Deus cum scriptura intendebat. Deum autem non hunc finem intendisse, ut omnia dogmata argumento evidenti, et moraliter certo inde erui possent, tota haec materia de traditionibus divinis ostendit [19].

Die hier aufgeworfenen Fragen kommen noch einmal zur Sprache, wenn Weiss in die durch Neller entstandene Kontroverse eingreift. Wir bringen den darauf bezüglichen Text aber nur, um das sachliche Problem und dessen von Weiss vorgelegte Lösung besser kennenzulernen, und nicht, um das Urteil über Neller zu rechtfertigen [20]. Der Text führt des längeren aus:

Ingentes motus in Germania excitavit sententia Nelleri circa traditiones: atque non defuerunt viri clarissimi, qui ipsum cum Protestantibus concludere, arcemque Ecclesiae ipsis prodere autumarunt. Sedes hujus controversiae est in lib. cit. cap. II. n. X., ubi Neller ita disserit: „Traditiones mere-orales vel sunt dogmaticae vel disciplinares. An dentur dogmaticae a verbo Dei plane separatae, quarum ne obscura quidem mentio fiat in sacris paginis? quaestio est mere scolastica, quae tantas rixas haud meretur ...“ Acerbe hunc locum traducit P. Gauthier; sed mitius explicari potest. Nam haec quaestio, an dentur traditiones dogmaticae, quarum ne obscura quidem mentio habetur in sacris paginis, duplicem habere sensum potest. Vel enim illa obscura mentio ita intelligitur, ut res in sacra scriptura contentae

[18] Ibd. pars I, § 10 (ed. cit. 11).
[19] Ibd. pars III, § 13 (ed. cit. 64—65, not. q).
[20] Vielleicht hat dieser mit Absicht eine zweideutige Ausdrucksweise gewählt. Siehe im einzelnen: Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters 50—54.

solido et efficaci argumento exinde deduci possint; vel ita ut licet mentio aliqua rerum traditarum habeatur in Ss. paginis, tamen inde erui non possint nisi per conclusiones longas et difficiles, valdeque detortas. 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 scolastica est, ut fatetur ipse Zallwein impugnator Nelleri. Jam autem Nellerum virum catholicum quaestionem primo in sensu intellexisse, persuadere mihi non possum, quidquid sentiant ejus adversarii. Nam comparat ibi hanc quaestionem cum altera omnino scolastica, scilicet utrum materia fidei creverit ab Adamo usque ad Christum? quamque citra notam haereseos problematice defendi posse adfirmat. Sicut ergo illi authores, qui materiam fidei crevisse negant, voluntque omnia N. L. dogmata implicite in V. L. fuisse contenta, hoc non intelligunt, eo sensu, quasi omnia dogmata N. L. solido et firmo argumento ex V. L. deduci queant; sic etiam Nellerus, cum dixit omnes veritates dogmaticas implicite in scriptura contineri, id tantum voluit innuere, quod quidem omnes ad scripturam reduci possint, ea tamen ratione, ut earum plures nonnisi per longas et difficiles conclusiones inde erui possint, quae quidem quaestio est scolastica. Ex hoc lucem accipit alter locus § XI., ubi Neller ita ait: „Mihi videtur vix ostensum iri, dogma aliquod pragmaticum et fundamentale religionis Christianae, quod traditione mere-orali innititur. Dogmata vero secundaria et pragmaticis inferiora exhibet traditio, quae aegre ex scriptura eruentur, ut taceam pias, quas vulgo vocant, credulitates." Nam vult solum Nellerus, quod dogmata explicite ab omnibus credenda, omnino clare in scriptura contineantur, in quo multos Catholicos sibi consentientes habet. At quid si Nellerus per dogma fundamentale intellexit illud, cujus adversatio, vel negatio systema religionis Catholicae notabiliter inmutarent? Respondeo, hunc conceptum Neller sufficienter excludit, cum lib. cit. cap. II. n. I. adfirmat, scripturae existentiam, quae est tale dogma fundamentale nonnisi ex traditione probari posse; alias enim, si sub hoc conceptu dogma fundamentale intellexisset, debuisset etiam de ipsa scriptura adfirmare, quod traditione mere-orali non innitatur [21].

Obschon Weiss zu Beginn dieser seiner Darlegung in etwa damit einverstanden zu sein scheint, daß sämtliche Glaubenswahrheiten „implicite" in der Schrift enthalten seien, solange nur nicht obendrein behauptet wird, sie könnten auch aus ihr einen vollgültigen Beweis erfahren, ist seine Grundeinstellung doch dieselbe wie in den vorhin angeführten Texten. Er unterscheidet nämlich immer wieder ein Kernstück der Offenbarung, dann eine Reihe von wichtigeren Wahrheiten, die zwar zunächst aus der Tradition herrühren, aber zugleich eine biblische Begründung ermöglichen, und endlich solche, die einzig und allein auf die rein-mündliche Überlieferung zurückgehen. Als Beispiel für die letzteren nennt er an der eben zitierten Stelle lediglich die Existenz der Schrift selbst, d. i. die Festlegung ihres Kanons. Im Anschluß an die während des 18. Jahrhunderts am meisten verbreitete Meinung (wenn wir von den gelegentlich auftretenden Son-

[21] Sistema Traditionum divinarum contra Protestantes, pars I, § 11 (ed. cit. 11—13).

deranschauungen absehen wollen [22]) wird der Ursprung des Schriftenkanons in einer expliziten Offenbarung erblickt und dessen Weitergabe der Tradition zugeschrieben, die in diesem Fall nichts anderes als eine rein mündliche Glaubensüberlieferung sein kann. Weiss bietet uns hierüber in einem weiteren Text eine ausgearbeitete Theorie; sie wird sicherlich nicht allgemein Anklang finden, da sie einige Tatsachen unberücksichtigt läßt [23], ist indes als eine durchaus selbständige Leistung zu werten. Die Theorie geht also voran:

Authentia enim scripturae duplicem quaestionem facti involvit, scilicet utrum illi libri sint partus Apostolorum; et utrum genuini et in substantialibus non corrupti ad nos usque pervenerint? ... Divinitas autem diverso modo concipi potest. Primo, utrum dogmata fidei et morum a Christo sint revelata, secundo, utrum Apostoli ad scribendos illos libros divinitus fuerint moti, et in iis scribendis directi, ne quid falsi inmiscerent. Quod primum adtinet, fatemur, quod divinitas scripturae sic sumta subposita ejus authentia ex scriptura solido argumento derivari possit ... At secundo sensu negamus, quod ex sola scriptura divinitas solido argumento erui queat. Inspiratio enim est res facti, quae a voluntate Dei et ejus ordinatione dependet, adeoque cum scriptura alte de hoc facto sileat, nonnisi ad traditionem mere-oralem hic recurrendum est. Res haec sic concipi debet: Apostoli divinitus moti scripsere suos libros; ipsi senserunt evidenter, quod divinitus inspirati scripserint; tradiderunt dein suos libros discipulis testando, quod illos ex inspiratione divina scripserint, quod quidem testimonium miraculis confirmarunt. Et sic res a primis Christianis ad nos usque fuit propagata ... Hoc ipso, quod omnes Patres testentur, libros N. T. ex inspiratione divina fuisse conscriptos, patet, quod id ipsum hauserint ab Apostolis, cum nulla alia via supersit, in notitiam hujus veritatis deveniendi ... Stattlerus, ut hanc difficultatem solveret, ad judicium infallibile Ecclesiae confugit, silendo de traditione. Sed quid si Protestans

[22] Zu erwähnen wären vor allem die von Henry Holden (noch aus dem 17. Jahrh.) und die von Benedict Stattler. Gegen den letzteren polemisiert Weiss ausdrücklich. Die Ansicht Holdens erneuert 1780 F. A. Blau in seiner Mainzer Dissertation: De regula fidei catholicae, Dissertatio theologica quam cum positionibus ex universa theologia ad majorem Dei gloriam in alma electorali semperque catholica universitate Moguntina pro suprema doctoratus theologici laurea publico tentamini submittit Felix Antonius Blau, Ecclesiae parochialis ad S. Agatham Aschaffenburgi sacellanus, ss. theologiae baccalaureus biblicus et formatus, in aula academica majore die 5. septembris MDCCLXXX, Moguntiae ex typogr. aulic. academ. privileg. apud Joan. Jos. Alef, Haered. Haeffner. Hier wird verteidigt: Hunc aut illum v. g. Matthaeum esse hujus aut illius libri auctorem, non ex revelatione, sed ecclesiarum traditione constat, estque veritas pure catholica. Tot numero libros esse a scriptoribus S. confectos, et in canonem referendos, itidem sola Traditio ecclesiastica determinat, estque veritas pure catholica (sect. II, § 14; ed. cit. 29). Weiss hat jedoch ein Jahr vor Blau geschrieben.

[23] Fraglich ist u. a., ob alle Hagiographen das Bewußtsein ihrer Inspiration wirklich besessen haben und wie der Fall erklärt wird, wenn sie nicht Apostel, sondern nur Apostelschüler waren. Blau behauptet mit Berufung auf Stattler: Libros sacros ex integro constare verbo Dei seu divinitus inspiratos fuisse scripturae adeo non testantur, ut potius contrarium exinde colligi possit. 1. Joan. „Quod audivimus, quod vidimus oculis nostris ..." Ad auctoritatem sui testimonii de rebus a se visis et auditis, non ad inspirationem provocat S. Joannes. Sed haec omnia exquisita crisi examinata invenies in cl. Stattleri Loc. Theol. § 22 (sect. II. § 14; ed. cit. 27).

rationes peteret, cur Ecclesia tulerit hoc judicium. Quamnam pro fundamento daremus, nisi traditionem Ecclesiae? Traditio igitur hoc loco non est praetermittenda. Equidem scio Stattlerum traditionem ut incertam in hac re traducere; sed hoc ipsum est, in quo fallitur, semper enim major Ecclesiae pars libros etiam deuterocanonicos, ut divinitus inspiratos venerata est[24].

Die Argumente, die Weiss für die *Existenz, Sicherheit* und *Erkennbarkeit* der Tradition beibringt, bewegen sich meist in den üblichen Bahnen. Eigenartigerweise deutet er die Gründe aus der Schrift nur an[25], die doch in der Auseinandersetzung mit den Protestanten einen größeren Raum verdient hätten. Selbständiger erscheint folgender Gedankengang polemischer Art: Cum constet Evangelium adnuntiatum esse et longo tempore perstitisse sine ullis scripturis, deberent Protestantes solido argumento probare, omnia scripta esse, quae Christus et Apostoli docuerunt. Factum enim hoc est, quod non subponi, sed probari debet. Quamdiu igitur Adversarii contrarium non demonstrant; tam diu manemus in possessione traditionum divina-

[24] Sistema Traditionum divinarum, pars I, § 20 (ed. cit. 32—33). — Dazu paßt freilich wenig die im Anhang mitgeteilte These, nach der die Bestimmung des Kanons zu den „facta cum fide essentialiter connexa" und nicht eigentlich zum Glauben selbst gerechnet wird (Anhang, These 15).

[25] Praecipuum controversiae punctum, quod cum Protestantibus habemus, sunt traditiones divinae N. T.: unde in iis probandis paulo fusiores nos esse oportet. Primum argumentum repetimus ex consilio Christi et Apostolorum. Christus enim Dominus coelestem, quem e sinu Patris hausit, doctrinam absque omni scriptura hominibus communicavit, neque Apostolis mandatum ab eo datum fuisse, ut quid scriptis relinquerent, reperimus. Hinc omnes Apostolos praedicasse legimus doctrinam Evangelicam, non autem ab omnibus scripta exarata habemus. Hinc et illi, qui scripserunt doctrinam Christi, non ea mente et animo illam scripserunt, ut totum depositum fidei a Christo acceptum cum minimis circumstantiis complecterentur, sed prout necessitas vel utilitas id expostulabat ... Quae cum ita sint, aut admittendum est, non omnia ab Apostolis ac discipulis Christi litteris fuisse demandata, vel certe dicendum, post Apostolorum tempora nullum deinceps occasionem se prodiisse, quae postularit, punctum aliquod doctrinae Christianae scripto exponi, quin eadem jam nata fuerit ipsis Apostolorum temporibus. Hoc autem ultimum perridiculum est ... (ibd. § 14, ed. cit. 16—17); Sic Mathaeus ea occasione scripsit, quod cum praedicasset Hebraeis, et ad gentes ire pararet, utile crederet iis, a quibus discedebat, aliquod doctrinae suae ac praedicationis veluti memoriale relinquere ... S. Marcum scripsisse Evangelium non sponte sua, sed precibus Romanorum ... S. Lucas ideo scripsit, ut quoniam viderat, multos alios temere praesumsisse, ea scribere, quae non noverant, ipse ... ab incertis aliorum narrationibus avocaret ... S. Joannem usque ad extremam senectutem sine ulla scriptura Evangelium praedicasse tradit idem Eusebius ... (ibd. not. mm); Eadem veritas variis scripturae exemplis inlustrari potest sic act. 8. v. 26. legimus Eunuchum reginae Candacis, qui vere et animo fuit fidelis; tamen articulum necessarium de redemtione generis humani ... ignorasse. Item act. 15. inter Judaeos ad Christum conversos, qui fervidi erant fideles, enata fuit controversia, an legalium observantia ad salutem necessaria esset? Erat hic quaestio de articulo fundamentali, et tamen fideles dubii haerebant (ibd. § 19; ed. cit. 50, not. yy); Apostoli traditiones divinas Ecclesiis, quas fundarunt, et earum rectoribus commiserunt. Positio haec constat ex S. litteris, ubi non semel Timothaeo suo praecipit Apostolus, ut doctrinam, quam ei commiserat, tanquam pretiosissimum quoddam depositum custodiret ... Neque mandat solum, ut illud custodiat, sed etiam ut illud committat fidelibus hominibus, qui idonei sunt, ut aliis illud tradant ... (ibd. pars II, § 2; ed. cit. 37).

rum [26]. Diese Erwägung mag überzeugen, sie liefert indes noch keinen positiven Beweis für die Existenz der Tradition, der erst durch die patristischen Zeugnisse erbracht wird.

Hier nun zeigt Weiss eine recht durchgebildete Darstellungsart. Nicht als ob er unbekannte Texte vorzulegen hätte, aber sein kritisches und doch besonnenes Urteil übertrifft das der zeitgenössischen Theologie. Die abschließende Stellungnahme zu der Traditionslehre der Väter sei deshalb vollständig wiedergegeben:

Ex his ergo inferimus. 1. Omnes illi Patres, qui loquuntur de traditionibus non scriptis, ad minimum sunt intelligendi de traditionibus declarativis. Alias enim nomine traditionis nequidem uti potuissent. 2. Illi ipsi Patres, qui loquuntur de traditionibus non scriptis, in sensu naturali et obvio intelligendi sunt de dogmatis illis, quae valido argumento ex scriptura nequeunt erui. Si enim convincenti argumento ex scriptura erui possent, in sensu obvio scripta essent, et non tradita. 3. Omnes Patres, qui disserunt de traditionibus circa dogmata, loquuntur de traditionibus divinis, non ecclesiasticis. Nam dogmata fidei et morum transcendunt potestatem Ecclesiae, adeoque originem divinam habent. 4. Patres, qui adhibent traditiones ad haereticos refutandos, ad minimum sunt intelligendi de traditionibus declarativis. Scopus enim eorum erat, ex traditione refellere eos, qui scripturae sensum depravant, ergo uberior et distinctior debuit esse traditio circa dogmata etiam necessaria. Sic Irenaeus, Tertullianus, Athanasius etc. agunt praecipue de dogmatis simbolorum. 5. Omnes Patres, qui dogmata ex traditione probanda adstruunt, eo quod sufficienter ex scriptura probari nequeant, intelligendi sunt de traditione orali divina. Sic Origenes baptisma parvulorum ex traditione orali probat. 6. Omnes Patres et omnia concilia, quae in refellendis haereticis ad testimonia Patrum et Ecclesiarum apostolicarum provocant, longe aliam controversias fidei dirimendi viam statuerunt, ac Protestantes, qui solam scripturam accedunt, exclusa traditione. Si enim Patres et concilia putassent clare omnia in scriptura expressa esse, utique superfluum fuisset, ad traditionem Ecclesiarum apostolicarum provocare. Luce igitur clarius est prioribus Ecclesiae seculis extitisse traditiones saltim declarativas circa dogmata perspicue in scriptura non contenta. [27]

Die bekannte Definition der Vierten Sitzung des *Konzils von Trient* kann Weiss selbstredend nicht als Argument auswerten, das gegen die Protestanten die Existenz der mündlichen Überlieferung beweisen soll. Indes führt er das Dekret bei passender Gelegenheit

[26] Ibd. pars I, § 14 (ed. cit. 17—18).

[27] Ibd. § 17 (ed. cit. 25—26). — In der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts nimmt das Studium der Patristik einen neuen Aufschwung. Wir verweisen nur auf eine weitere Mainzer Dissertation, die bald nach der von Weiss erschienen ist: De auctoritate SS. Ecclesiae Patrum, Dissertatio theologica quam ad majorem Dei gloriam pro consequenda suprema doctoratus theologici laurea in alma electorali semperque catholica Universitate Moguntina una cum thesibus ex universa theologia publicae eruditorum disquisitioni submittit Antonius Josephus Dorsch, archiepiscopalis seminarii ad S. Bonifacium alumnus, SS. Theologiae baccalaureus biblicus et formatus, academiae electoralis Bavaricae sacrae eloquentiae et catecheseos membrum, in aula academica maiore die XXVII. Augusti MDCCLXXXI, horis ante et post meridiem consuetis. Moguntiae, Ex Typographia elect. aul. academ. apud Joan. Joseph. Alef, Haered. Haeffner. Hier (48—50) ein Verzeichnis der bis dahin herausgegebenen Literatur.

an und hat offenbar auch etwas zu seiner Sinndeutung beizutragen. Im Zusammenhang mit der grundsätzlichen Klärung des in der ganzen Frage einzunehmenden Standpunktes legt er den Akzent auf das Bestehen von „traditiones divinae dogmaticae tam declarativae quam etiam mere-orales" und behauptet, das leugneten die Protestanten und seien damit, wie aus dem Tridentinum hervorgehe, von der katholischen Wahrheit abgewichen [28]; in der beigefügten Anmerkung wird dann der Text der Definition ohne weitere Angaben zitiert [29].

Können wir nun oder müssen wir sogar diese Worte dahin verstehen, daß nach der Überzeugung unseres Theologen die Existenz auch von „traditiones mere-orales" unter die unfehlbare Konzilsbestimmung falle? Er macht keine eigenen Gründe gerade hierfür geltend und läßt die Genauigkeit vermissen, die er gegenüber der Väterautorität so gut gezeigt hat. Man möchte meinen, wenn einmal der Unterschied zwischen schrifterklärenden und schriftergänzenden Traditionen aufgestellt worden ist, dann müsse er auch durchgeführt werden. Warum genügt es also nicht, die Aussage des Konzils „ad minimum" und „saltim" auf die „traditiones declarativae" zu beziehen? Aber vielleicht wollte Weiss diesen Fragepunkt, der eigentlich außerhalb seiner Erörterung liegt, überhaupt nicht entscheiden, sondern nur im allgemeinen das Trienter Dekret als den offiziellen Ausdruck der katholischen Traditionslehre würdigen. An einer zweiten Stelle geht er des näheren auf die Interpretation ein, welche die Definition durch Neller gefunden hat [30]. Danach wäre lediglich die „quaestio juris" und nicht die „quaestio facti" betroffen, d. i. nichts über die tatsächliche Existenz derartiger Überlieferungen ausgemacht und nur theoretisch und sozusagen bedingt die Forderung nach ihrer Annahme erhoben. Weiss wendet sich mit vollem Recht gegen diese minimistische Theorie, da sie unverkennbar dem Wortlaut des De-

[28] Siehe in Anm. 17 den Text an erster Stelle.

[29] Sistema Traditionum divinarum, pars I, § 10; ed. cit. 11, not. bb.

[30] Ultimus locus, qui altiorem meretur indaginem, est ... ubi Neller anathema Trident. vocat vagum, quod efficaciter non videtur ferire Protestantes. Atque hic fateor, ipsum minus recte sentire, meritoque acri sale a clariss. adversariis fuisse perfricatum. Nam vult per hoc, in Trid. solam quaestionem juris, non autem facti circa traditiones fuisse decisam, h. e. declaratum quidem in eo fuisse, eandem traditioni divinae ac verbo Dei reverentiam deberi, nondum autem in eo decisum fuisse existere traditiones divinas, atque de iis certo nobis constare posse, adeoque Protestantes esse excusandos, quod de earum existentia nondum persuasi scienter et prudenter eas non contemnant. Sed quis sibi persuadeat, tot doctissimos Ecclesiae Praesules statum quaestionis cum Protestantibus ignorasse, praesertim cum Canus, qui concilio Trid. interfuit, tam clare statum quaestionis determinet. Demum ipsum decretum adserit, doctrinam christianam in sacra scriptura et traditionibus ab ipsius Christi ore perceptis contineri. Ergo PP. Trid. exponere voluerunt, quaenam sint principia fidei, ergo quaestionem facti potissimum decidere voluerunt. Sciverunt enim plura dogmata ex traditione probanda a Protestantibus rejici (ibd. § 12; ed. cit. 13—14).

kretes und der darin ausgesprochenen Absicht der Konzilsväter widerstreitet, und hat dabei die recht zahlreichen Gegner Nellers auf seiner Seite; allerdings hätte er Melchior Cano, der während der Vierten Sitzung noch nicht zu Trient anwesend war, höchstens als einen mittelbaren Zeugen für den Inhalt und die Tragweite des Konzilsbeschlusses nennen sollen.

Der zweite Abschnitt der Dissertation (mit dem Titel: Certitudo Traditionum divinarum) und ähnlich der dritte Abschnitt (überschrieben: Caracteres Traditionum divinarum) sind bedeutend kürzer gehalten als der erste Teil und bringen zudem nicht gerade viel Neues. Die Wiedergabe sei darum hier auf wenige beachtenswerte Einzelheiten beschränkt, soweit diese nicht bereits in den bisherigen Ausführungen vorweggenommen worden sind.

Was die *sichere Erkenntnis* der Tradition angeht, stoßen wir bei Weiss meistens auf die in der Kontroverstheologie gewohnten Gedankengänge. Besonders geschickt und auch beweiskräftig erscheint die Erwägung, daß nicht allein die ungeschriebene Tradition, sondern ebenso die Heilige Schrift auf die Vorsehung Gottes und die Sorge Christi, des Gründers der Kirche, angewiesen ist, um rein bewahrt zu bleiben [31]. Die Kennzeichen für eine unversehrte apostolische Tradition sind nach Weiss teils negativer, teils positiver Natur. Während er nun die ersteren in der üblichen Art kurz aufzählt [32], baut er die letzteren selbständiger aus, und zwar so, daß er das Commonitorium des Vincentius Lirinensis zugrunde legt [33]. Dabei findet auch die kirchliche Praxis die ihr gebührende Anerkennung, wie wir es sonst in der von Veronius und Holden abhängigen Aufklärungstheologie kaum antreffen [34]. Weiss äußert sich folgendermaßen:

[31] Ridiculum sane est credere, traditiones divinas non eadem fide ac diligentia posse in fidelium cordibus adservari, ac si in papyro scriberentur. Quodsi enim providentia Ecclesiae christianae deest, tum vero nec traditiones divinas adservatas, nec certam esse scripturae authoritatem defendimus. Utraque enim sine procuratione Dei non constat, quam si tollas, neque scriptura neque traditio vindicatur. Sed si Christo curae Ecclesia sua est; jam non erit ambiguum, quin quemadmodum scripturam, ita et traditiones divinas custodiat (ibd. pars II, § 8; ed. cit. 45—46).

[32] Caracteres negativi sunt sequentes: 1. Traditio quaecunque, si sacrae scripturae manifeste contrarietur, non est divina ... 2. Traditio contraria traditioni certo divinae pariter non est divina ... 3. Omnis traditio sensui communi Patrum et Ecclesiae definitioni contraria, rursus non est divina ... 4. Traditio, de cuius origine constat post tempora Apostolorum, non est divina ... 5. Traditio, circa quam Ecclesiae insignes aequaliter sunt divisae, non est certo divina ... (ibd. pars III, § 3; ed. cit. 52—53).

[33] Quod caracteres positivos adtinet, praeclare se hac in re conmendat Vincentius Lirin. in suo commonitorio, ubi ita disserit: „In ipsa catholica Ecclesia magnopere curandum est, ut id teneatur, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est ..." Ex hoc textu sequentes caracteres magis evolute deducimus (ibd. § 4; ed. cit. 53—54).

[34] F. A. Blau z. B. erklärt: Multae sunt in ecclesia praxes universales, approbatae, quas esse licitas, utiles, aut necessarias, judicium est aliquando mere pro-

Quando universa Ecclesia servat aliquid, tamquam ad fidem, religionem ac mores pertinens, cuius institutio potestatem humanam excedit, quodque in S. litteris non invenitur, certo credendum est, illud ex traditione divina haberi. Ratio est: quia quidquid ad fidem aut religionem pertinens instituendum erat, quodque potestatem humanam superabat, id jam olim fuit institutum vel ab ipso Christo, vel ab ipsis Apostolis Spiritu S. inspirante. Post Apostolos enim Ecclesia novas revelationes ad res ejusmodi instituendas minime accepit. Itaque si id genus aliquid Ecclesia universa a primi Christiani nominis aevo servet, nec id tamen in Ss. litteris institutum reperiatur, credendum necessario est, traditum illud fuisse vel ab ipso Christo Domino, vel ab Apostolis Spiritu S. revelante. Uniformis quippe hujusmodi consensus, praxis et consuetudo Ecclesiae eo praesertim tempore, quo sanctitate, simplicitate, morumque integritate florebat, referenda est ad institutionem supremam. Fieri enim non potuit, ut disfusi per orbem Christiani, qui nullam habent inter se consiliorum societatem, qui non minus moribus, ingeniis, usibus, quam regionibus a se divaricantur; in iis tamen rebus, quae ad religionem ejusque praxin et observantiam pertinent, idem omnino doceant, idem servent; nisi hoc acceperint ab uno eodemque Magistro, qui discipulos ac unius fidei suae praecones per totum terrarum orbem miserit, iisdem ac paribus praeceptis instructos, atque eadem universis adnunciare jussos [35].

Mag man auch vielleicht auf diesem Gebiet der Kritik einen breiteren Raum zugestehen wollen, so ist es doch ungemein wertvoll, daß hiermit die Art und Weise in den Vordergrund tritt, wie sich die Tradition ihrem Wesen gemäß zuerst verwirklichen muß, eben durch die Praxis der Kirche [36]. Übrigens anerkennt Weiss durchaus die Unsicherheitsfaktoren, die vor einer authentischen Erklärung zu beobachten sind [37]. Trotzdem behält der abschließende Satz der Dissertation sein

babile, aut moraliter certum, nec semper revelatum. Poterit enim actio quaedam ab ecclesia approbari, aut praescribi, quae pietati fidelium conducat, aut cultum Dei externum majori dignitate decoret; dummodo moraliter certum, aut probabilius sit, eam fidei aut moribus non esse nocivam (De regula fidei catholicae, sect. II, § 40; ed. cit. 67); Praxis ecclesiae universalis indicat quidem credulitatem ecclesiae de veritate judicii speculativi, non autem certam ejus fidem de ejus revelatione ... Nec praxis catholica secundum se sumta probat divinam ejus institutionem, aut necessitatem ... Nec sequitur ex praxi ecclesiae, ejus utilitatem esse fide certam ... Ut igitur dogma catholicum, per praxin ecclesiasticam omnibus propositum, tanquam certo credendum intelligatur, vel aliunde constare debet, illud esse revelatum, vel ipsi praxi constanter conjunctus esse debet sensus et fides ecclesiae, fundamentum suae praxeos esse divinitus revelatum. Nam ex hactenus dictis praxis se sola non est sufficiens fundando fidei articulo (ibd. § 41; ed. cit. 68—69).

[35] Sistema Traditionum divinarum, pars III, § 8 (ed. cit. 57).

[36] Vgl. auch folgenden Text: Consideremus media, quae adhibuit Ecclesia ad doctrinam ab Apostolis acceptam propagandam. Haec autem sunt 1. continua pastorum successio et instructio ... 2. Scripta Patrum et monimenta conciliorum ... 3. Usus frequens ac quotidianus illius doctrinae. Patet in exemplis: frequentantur quotidie in Ecclesia septem Sacramenta, adhibita certa materia et forma, variisque in administrando ritibus: oratur quotidie et suffragia obferuntur pro defunctis; invocantur et coluntur Sancti, reliquiis defertur veneratio, obfertur missae sacrificium, adoratur Eucharistia etc. Atque in hisce solus usus ac frequentatio obtinuit, ut ab Apostolis ad nos usque custodirentur; facillimumque erit hanc viam deinceps iterando eadem custodire usque ad finem mundi (ibd. pars II, § 3; ed. cit. 40, not. d).

[37] Circa traditionem tamen, si nondum sit authentisata per sensum vel decretum Ecclesiae innocue errari potest. Traditio enim scripta non est semper clara, requirit varias discussiones, praesertim si controversia moveatur de sensu Ss. Patrum, adeo-

Recht: Traditio certo et continuo in Ecclesia universa propagata, medium aptissimum est, revelationem divinam nobis adplicandi. Est enim medium certum, sensibile, omnibus proportionatum, a Christo ipso et Apostolis conmendatum. Demum nemo magis ducitur, quam via auctoritatis [38].

Das sind die Hauptergebnisse, die uns Weiss in seiner Dissertation zu bieten hat. Freilich wird man kaum sagen können, daß alle einschlägigen Fragen schon eine allseitig befriedigende Antwort erhalten haben. Im einzelnen ist der biblischen Lehre von der Paradosis und ebenso dem Sinngehalt und der Tragweite der durch das Trienter Konzil erlassenen Definition wohl zuwenig Aufmerksamkeit geschenkt. Auch die mit dem gewählten Thema gegebene Stellungnahme zu den verschiedenen Ansichten der protestantischen Theologen wäre nach der einen oder anderen Seite hin einigermaßen ergänzungsbedürftig, was vor allem deutlich wird, wenn die kurz nachher erschienene (gleichfalls Mainzer) Dissertation von C. A. Euler als Parallele dient [39].

---

que per ignorantiam et defectum criseos hic peccari potest. In traditione orali autem nonnunquam contingere potest, ut uni vel alteri non constet, quid universalis Ecclesia teneat ut revelatum. Sic Cyprianus despexit traditionem Stephani, eamque scripturae contrariam putavit. Ipsi scilicet nondum constitit, de sensu aliarum Ecclesiarum, et propterea ab ipso Augustino excusatur. Ratio autem cur uni vel alteri Ecclesiae particulari aliquando non constet de traditione, saepius est negligentia aut malitia pastorum praecedentium, qui de aliarum Ecclesiarum fide parum solliciti novam invehunt traditionem (ibd. § 13; ed. cit. 64, not. q).

[38] Ibd. (ed. cit. 64).

[39] De eo, utrum Scriptura ceu immediata fidei regula iure a Protestantibus statui possit, Dissertatio theologica, quam cum positionibus ex universa theologia ad maiorem Dei gloriam in alma electorali semperque catholica universitate Moguntina pro consequenda suprema doctoratus theologici laurea publico tentamini submittit Carolus Antonius Euler, Heppenhemii ad strata montana sacellanus, SS. Theologiae baccalaureus biblicus et formatus, in aula academica maiore, die (die Lücke ist unausgefüllt) septembris MDCCLXXXV, horis mane et a prandio consuetis. Moguntiae, ex typogr. elect. aul. acad. privil. apud Ioann. Ioseph. Alef, Haered. Haeffner. Die Arbeit gliedert sich in 2 Abschnitte: Sectio prima, Delineatio systematum, quibus scriptura ceu immediata fidei regula a Protestantibus stabilitur, a Catholicis reiicitur; Sectio secunda, Refutatio systematis Protestantium quod scriptura sit immediata fidei regula. Die Conclusio dissertationis sagt aus: Scriptura non est immediata fidei regula. Immediata fidei regula debet esse facilis et tuta, seu ab omni fallendi periculo immunis ... Scriptura non est regula facilis, nec est regula tuta ... Si esset regula facilis, articuli fundamentales ex illa facile deberent posse determinari; ipsa deberet esse relative clara; via examinis deberet esse facilis ... Si nos ab omni errandi periculo removeret, deberent articuli fundamentales sufficienter et certo ex ipsa posse determinari; et via examinis deberet esse tuta ... Et sic scriptura nec est regula tuta. Ergo scriptura regula immediata esse nequit ... Quanto ergo esset satius, si (protestantes), cum tamen absque auctoritate humana saltem rudes in studio religionis ne minimum quidquam proficere possint, si inquam ad ecclesiae auctoritatem infallibilem recurrerent, quam ratio et verba scripturae, finisque religionis tantopere commendant. Sed ab hoc protestantes, sicuti ipsimet fatentur, longissime sunt remoti. Unio ergo religionum temporibus nostris tantopere ventilata ac tantopere exoptata necdum tam potest dici proxima, ac multis videtur placere. In hoc gravissimo negotio de principiis fidei conveniri oportet. Sed in scriptura ceu unica et immediata regula admittenda conveniri nunquam poterit;

Demgegenüber ist es gewiß schon zu begrüßen, zumal für die Entwicklung der Kontroverstheologie, daß Weiss den negativ-polemischen Standpunkt überwindet und sich zugunsten einer mehr positiven Darstellung der aufgeworfenen Probleme zu entscheiden wagt. Möglicherweise hängt das innerlich mit den geistigen Strömungen der damaligen Zeit zusammen und würde dann die Aussage rechtfertigen, daß selbst die sogenannte Aufklärung trotz aller in ihr verborgenen Gefahren fähig war, bleibende Werte hervorzubringen.

Ohne jeden Zweifel verdanken wir Weiss einen vortrefflichen Einblick in die katholische Traditionsauffassung nach der Mitte des 18. Jahrhunderts. Wie die Begriffe bestimmt und die Beweise geführt werden, welche Autoritäten maßgebend sind, alles das ist schon in etwa festgelegt. Namentlich gilt das für die „Zweiquellentheorie", die unbestritten die Vorherrschaft behauptet [40], und die hiervon abweichende singuläre Meinung des Kanonisten Neller wird entweder zurückgewiesen oder wenigstens umgedeutet. In der eng damit verbundenen Frage nach dem Schriftenkanon ist zwar die konservative Einstellung, die eine explizite Offenbarung in Anspruch nimmt, noch längst nicht allgemein aufgegeben, aber die Kontroverse, die Weiss gegen den fortschrittlich denkenden Stattler antritt, läßt bereits erkennen, daß neue Gesichtspunkte aufgetaucht sind und eine erneute Durchforschung des in sich recht schwierigen Problems nötig machen. Dagegen gelangt das gegenseitige Verhältnis von mündlicher Über-

neque ex tali regula ulla speranda esset religionum consensio (sect. II, § 20; ed. cit. 135—136).

[40] Das ergibt sich u. a. auch aus den Thesen, die den einzelnen Mainzer Dissertationen am Schlusse beigefügt sind. So heißt es z. B. bei Euler: Dantur veritates revelatae, quae per solam traditionem ad nos usque pervenerunt. Oder bei Dorsch: Praeter verbum Dei scriptum dantur traditiones cum declarativae tum quoad obiectum mere orales. De quarum usque ad praesens tempus conservatione nosmet certos reddit constans, perpetua et universalis earumdem transmissio. Selbst der liberal eingestellte Blau bildet hier keine Ausnahme: Praeter scripturam traditiones divinae, quae vel scripturae sensum vel nova dogmata determinant, ecclesiis sunt commissae, adeoque pari cum script. reverentia suscipiendae, si aeque purae ad nos pervenerint. Atqui de earum conservatione et integritate constans et universalis transmissio nos certos plane reddit. Dasselbe gilt auch für die Dissertationen, deren Thema sich gar nicht mit den prinzipiellen Fragen der theologischen Erkenntnislehre beschäftigt, so z. B. für die von Ph. Platz (De reconciliatione humani generis per Christi sanguinem facta, Moguntiae 1786): Dantur veritates revelatae, quae per solam traditionem ad nos usque pervenerunt ... Praeter scripturam ergo traditio alterum revelationis propagandae medium constituit. Haec traditio, quod constanter semper et universaliter continuata fuerit, ex eo certi efficimur, veritates, quas ex illa haurimus, integras et incorruptas ad nos usque pervenisse. Oder auch die von M. F. Gentil (De abusu rationis respectu mysteriorum religionis Christianae, Moguntiae 1785): Universum autem revelationis depositum, et quidem sufficiente respectu omnium claritate, in Scriptura sola non continetur. Traditiones ergo hic in subsidium vocari necesse est, saltem declarativas, imo et mere orales quoad Theopneustiam Scripturae.

lieferung und kirchlicher Lehrvorlage einstweilen noch nicht zu einer eingehenderen Diskussion [41].

Aber Weiss ist auch in einigen Erkenntnissen vorangekommen. Vor allem sei darauf hingewiesen, daß es ihm offensichtlich gelungen ist, einmal die Zweiquellentheorie aus ihrer unbefriedigenden Starrheit zu lösen und außerdem den Traditionsbegriff selbst etwas lebendiger zu gestalten. Das sind zwei Vorteile, deren Bedeutung nicht hoch genug angeschlagen werden kann.

Wie wir gesehen haben, unterscheidet Weiss Schrift und Tradition auch dem Gegenstand nach und hält somit entschieden an der Existenz einer rein-mündlichen Überlieferung fest. Indes ist er weit davon entfernt, eine adäquate Aufteilung der Offenbarungswahrheiten in zwei selbständige und voneinander völlig unabhängige Bereiche vorzunehmen, da er ohne jedes Bedenken die allumfassende Funktion der Überlieferung bejaht [42]. Zudem steht für ihn die Schrift mit den in ihr klar enthaltenen und aus ihr beweisbaren Wahrheiten im Mittelpunkt, um den sich dann die anderen gruppieren, zuerst diejenigen, welche biblisch fundiert oder mindestens angedeutet sind, und zuletzt die, deren Objekt den Umfang der Schrift überschreitet und allein auf eine „traditio mere-oralis" zurückgeht. Weil es auf das Prinzip ankommt, scheint es uns eine nebensächliche Rolle zu spielen, wie groß die Zahl der diesen drei Klassen einzureihenden Wahrheiten angesetzt wird. Die reinen Traditionswahrheiten sucht Weiss schon möglichst einzuschränken und teilt auch nur wenige, nämlich die unbedingt heilsnotwendigen Wahrheiten, dem Schriftbeweis zu. Man könnte aber leicht, und zwar unbeschadet der wesentlichen Gedankenfolge, hier einige kleinere Korrekturen anbringen, um einerseits die ersteren noch mehr zu verringern und anderseits die letzteren zu vermehren. Das ließe sich einrichten vor allem durch Ausklammerung der als Sonderfall zu betrachtenden Kanonfrage, sicher noch durch

[41] In der Sicht unseres Theologen ist die Lehrvorlage der Kirche nur das Mittel, durch das der Inhalt der Tradition mit Sicherheit und allgemein erkannt wird (siehe besonders den Text in Anm. 37). Die Dissertation von Euler nähert sich schon eher dem Problem, da sie nicht so sehr Schrift und Tradition, sondern vielmehr Schrift und kirchliche Lehrautorität gegenüberstellt (siehe den Text in Anm. 39). Eine weitere Mainzer Dissertation wäre noch zu erwähnen, die ein ähnliches Thema zum Gegenstand hat: Divina Ecclesiae docentis auctoritas ceu medium necessarium conservandi unitatem religionis Christianae contra Anonymum demonstrata ac una cum thesibus ex universa Theologia Christiana selectis ad majorem Dei triunius gloriam, B. Virginis et omnium sanctorum honorem in alma electorali semperque catholica universitate Moguntina pro suprema doctoratus theologici laurea publice propugnata a Joanne Nepomuceno Schaefer Osterburkheimensi, elect. gymnas. prof. SS. Theologiae baccalaureo biblico et formato, In aula academica majore, Die 25. Augusti MDCCLXXX, horis ante et post meridiem consuetis, cum approbatione superiorum. Moguntiae, ex Typogr. Aul. Acad. privil. apud J. J. Alef, Haered. Haeffner.

[42] Siehe die Texte zu Anm. 5 und 16.

den Nachweis eines wenigstens vage angedeuteten biblischen Fundamentes für die Kindertaufe und andere Einzelheiten der Sakramentenlehre und schließlich auch durch das Bemühen um Schriftargumente über den Kreis der heilsnotwendigen Wahrheiten hinaus [43]. Das Ergebnis würde folgerichtig dazu führen, daß ähnlich, wie es ein katholisches Traditionsprinzip gibt, obendrein ein katholisches Schriftprinzip aufgestellt werden könnte. Selbstverständlich dürfte bei einem solchen keinesfalls vergessen sein: Die genannte Zurückführung auf die biblische Grundlage kann in unterschiedlicher Weise geschehen und läßt außerdem fließende Übergänge zu, angefangen von einem vollgültigen Argument bis zu den mehr oder weniger deutlichen Ansatzpunkten. Es sei aber eigens hinzugefügt, daß Weiss selbst noch nicht ausdrücklich derartig weittragende Folgerungen aus seinen Prinzipien gezogen hat.

Durch die Zuweisung des gesamten Offenbarungsinhaltes an die Tradition wird deren Begriff nicht nur erweitert, sondern in etwa auch schon mit Leben angefüllt. Wichtiger ist indes unter dieser Hinsicht, daß Weiss die der Tradition wesenseigentümliche Verwirklichungsart in den Blick bekommt, den „modus adplicandi" oder die „alia via" und die „alia linea", die sich ihm selbst dann noch zeigen, wenn gegenüber dem Objekt der Schrift keinerlei Verschiedenheit vorliegt [44]. Die von ihm stark betonte Aufgabe der Überlieferung, die biblischen Gegebenheiten zu erläutern und nicht allein zu ergänzen [45], wird damit verständlich, weil auch so die Eigenständigkeit der Tradition gewahrt bleibt, ja nach vorne tritt. In dem gleichen Sinne spricht der Umstand, daß nach Weiss gerade die kirchliche Praxis, in Fortsetzung des Auftrages Christi an seine Apostel, das Feld bezeichnet, auf dem sich die Tradition vornehmlich betätigen muß und auf dem sie demgemäß in erster Linie festgestellt werden kann [46]. Alles das sind durchaus fruchtbare, konstruktive Ideen; sie müßten nur noch mehr durchdacht werden, wenn sie ein einheitliches, von der zeitgenössischen Theologie abgehobenes System abgeben sollen.

Zum Abschluß stellt sich die Frage, wie die drei Dissertationen aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die sich dem Titel nach mit der Tradition befassen, die Mainzer von Weiss, die Bonner von Topp und die Freiburger von Galura, voneinander unterscheiden. Ohne

[43] Letzteres ist am leichtesten durchzuführen; denn ohne Zweifel gibt es viele Glaubenswahrheiten, die nicht necessitate medii zu glauben sind und doch klar und beweisbar von der Heiligen Schrift gelehrt werden (z. B. die jungfräuliche Geburt des Herrn, sein vorbildliches Leben unter den Menschen, manche Einzelheiten aus seiner Verkündigung).

[44] Siehe Text zu Anm. 5.

[45] Siehe Text zu Anm. 12.

[46] Siehe Text zu Anm. 35.

Zweifel hat jede ihren Eigenwert. Die von Galura ist am meisten konservativ, wenn man seine Stellungnahme in der Kanonfrage außer Betracht läßt. Die von Topp nähert sich bedenklich der protestantischen Auffassung und wird der katholischen nicht ganz gerecht. Die von Weiss befindet sich in der Mitte zwischen beiden, da sie zwar auf der Zweiquellentheorie aufbaut, dann aber doch einen Ausgleich anstrebt. Das so für die Traditionslehre der Aufklärungstheologie gewonnene Bild mag als typisch gelten; um jedoch vollständig zu sein, muß es von anderer Seite her, und nicht allein aus der wissenschaftlichen Literatur der Zeit, verstärkt und ergänzt werden, wobei den in reicher Fülle vorhandenen Katechismen eine bedeutende Rolle zufällt[47].

Anhang

Die von Weiss aufgestellten Thesen De authoritate Ecclesiae

1. Ecclesia est societas visibilis tam in membris, quam in capite, et quidem perpetuo, ita ut nunquam deficiat. 2. Judex ergo in ea esse debet, qui controversias fidei et morum nascentes decidat. 3. Hunc frustra quaerunt Sociniani in sola ratione statuere. 4. Neque inspiratio privata medium aptum est, ad istas controversias decidendas. 5. Nec scriptura tali officio fungi potest. 6. Non enim est maximae parti hominum, imo nequidem doctioribus medium proportionatum. 7. Nam in articulis necessariis non est clara respectu omnium ut volunt Lutherani, neque respectu regenitorum ut defendunt Calvinistae. 8. Demum scriptura non continet omnes veritates revelatas, sed praeter eam admittendae sunt traditiones divinae dogmaticae tam declarativae, quam mere orales, de quarum existentia sufficienti cum certitudine nobis constare potest. 9. Judex ergo talis auctoritas viva Ecclesiae est. 10. Ecclesia dispersa errare non potest in rebus fidei et morum sive fundamentalibus, sive non fundamentalibus: idem de judicio romani Pontificis, cui major Episcoporum pars adhaeret, omnino tenendum est. 11. Haec inerrantia

[47] Vgl. hierzu neuestens: H. Schauf, Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen (Essen 1963). Für das 18. Jahrhundert werden hier herangezogen: Catéchisme du Diocèse de Nantes 1723, Catholische Glaubensbekenntnuess 1763 (R. Bruns), Kurtzgefaster catholischer Biblischer Catechismus 1763, Catholischer Catechismus 1765, Catechismus ad Ordinandos 1765, Gründliche Unterweisung in dem wahren und allein seligmachenden Katholischen Glauben oder Katholischer Katechismus 1774 (M. Vogel), Der durch die heilige Schrift erläuterte Katechismus 1775, Catéchisme Historique o. J. (Fleury), Des Herrn Abtes Claudius Fleury kleiner historischer Catechismus 1776, Katholischer Katechismus 1776 (Felbiger), P. Canisius Catechismus Minor 1777 (Widenhofer), Biblischer Katechismus 1786, Kurzer Auszug der notwendigsten Glaubenspunkte für die christkatholische Jugend 1789, Die ganze christkatholische Religion in Gesprächen eines Vaters mit seinem Sohne 1797 (Galura), Lehrbuch der christkatholischen Religion 1802 (Batz). Danach ist die Vorherrschaft der Zweiquellentheorie im praktischen Bereich unbestreitbar. Der von Weiss vertretenen Meinung würde am ehesten die Sprache des von Vogel herausgegebenen und weitverbreiteten Katechismus nahekommen: „Ich muß viele Punkte glauben, welche nicht klar enthalten sind in der Hl. Schrift. Wie dann die Unkatholischen selbst dergleichen Punkte glauben, und doch nicht aus der Hl. Schrift klar probieren können ... Aus dem mündlichen Wort haben wir viele Artikel, welche man glauben muß, und doch nicht ausdrücklich in der Hl. Schrift enthalten sind ... Wir Katholischen nehmen die Hl. Schrift für unsere erste und fürnehmste Glaubensregul" (Schauf, a. a. O. 151—153).

pariter competit Concilio, quod universam repraesentat Ecclesiam, aut ab universali Ecclesia est receptum. 12. Nec Pontifex dissentiente Concilio, nec Concilium dissentiente Papa (excepto casu schismatis) formalem fidei regulam constituit, sed requiritur consensus capitis cum corpore. 13. Sicut Ecclesia non in fide, sic nec in factis cum fide essentialiter connexis errare potest. 14. Huc referenda non sunt facta mere historica, personalia, beatificatio et canonisatio Sanctorum, adprobatio ordinum religiosorum, praescriptio librorum haereticorum; quamvis judicio tali obsequium tam in- quam externum exhibendum adnoscamus. 15. Bene tamen huc spectat judicium de authentia vulgatae, et Canone librorum N. et V. testamenti in Concilio Trid. latum [48]. 16. Universalis, constans et uniformis Patrum consensus in dogma fidei, certum veritatis revelatae argumentum praebet, imo quandoque infallibile.

[48] Wie schon erwähnt (siehe Anm. 24), läßt sich diese These nicht gut mit dem in Einklang bringen, was Weiss in der Dissertation selbst auseinandergesetzt hat. Sie würde eher die Ansicht Holdens und Blaus wiedergeben. Ähnliche Thesen stellt A. J. Dorsch in seiner Dissertation auf, ebenfalls als *Anhang:* Ecclesia habet ex Christi instituto supremam docendi ac fidei controversias decidendi auctoritatem, et quidem infallibilem. Hocce infallibilitatis privilegium ad omnia revelata fidei morumque dogmata extendendum; non vero ad facta revelatione posteriora, nec cum illa necessario connexa, qualia sunt e. g. canonisatio Sanctorum, e. c. Debet tamen extendi ad facta revelatione posteriora, cum hac tamen necessario connexa; uti sunt a) comprobanda versionis scripturae authentia, b) determinandus sacrorum librorum canon.

Gedanken zur ethischen Erkenntnis

Von Josef de Vries S. J.

1. Problematik der ethischen Erkenntnis

Es fehlt nicht an neueren Arbeiten zur Erkenntnis des sittlich Guten und des sittlichen Sollens, sei es der allgemeinen sittlichen Normen, sei es des Sittlichen im Einzelfall, wie es durch den Spruch des Gewissens erkannt wird [1]. Und doch scheinen die hierher gehörigen Fragen nicht allseitig behandelt zu sein. Die an der scholastischen Überlieferung anknüpfenden Arbeiten bleiben zu sehr bei den mittelalterlichen Fragestellungen nach den Seelenvermögen und Haltungen (Habitus) stehen, aus denen als ihren Prinzipien die ethische Erkenntnis hervorgeht. So ist mehr die Rede vom theoretischen und praktischen Verstand, von der Synderesis, der Moralwissenschaft, der Klugheit usw. als von der Eigenart und der Struktur der Erkenntnisakte, die aus diesen Prinzipien hervorgehen. Gewiß ist mit der Herausarbeitung des jeweiligen „Formalobjekts" ein Hinweis auf die Eigenart der entsprechenden aktuellen Erkenntnis gegeben; aber diese Hinweise genügen nicht, alle Fragen, die auftreten, zu

[1] Vgl. die Literaturangaben in der Neuauflage des LexThKir: zum Artikel „Ethik" von E. Coreth: 3. Bd., Sp. 1130, zum Artikel „Gewissen" von R. Hofmann: 4. Bd., Sp. 864, zum Artikel „Klugheit" von E. Biser: 6. Bd., Sp. 354. An neueren und neuesten, dort (noch) nicht erwähnten Arbeiten seien nachgetragen: Im allgemeinen zur praktischen Erkenntnis: T. Ando, Aristotle's Theory of Practical Cognition, 1958 (vgl. Schol 37 [1962] 456 f.); P. Aubenque, La prudence chez Aristote, Paris 1963; J. E. Naus S. J., The Nature of Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas, Roma 1959; Fr. Willam, Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman, Freiburg 1960 (vgl. Schol 37 [1962] 459); G. Van Riet, Le problème morale et son épistémologie particulière, in: Problèmes d'épistémologie, Löwen 1960, 233—248 (vgl. Schol 37 [1962] 582). Zur positivistischen Auffassung: A. Pap, Elements of Analytical Philosophy, New York 1949, 23—65 (vgl. Schol 27 [1952] 437 f.). Eine gute Kritik positivistischer Auffassungen gibt: S. Krohn, Die normative Wertethik, Turku 1958 (vgl. Schol 34 [1959] 474 f.). Unzureichende Ansätze zur Kritik des Positivismus bei: Fr. Vinding Kruse, Erkenntnis und Wertung, Berlin 1960 (vgl. Schol 38 [1963] 475 f.). Nur die Schlußfolgerung auf Grund vorausgesetzter sittlicher Grundsätze behandelt: G. H. von Wright, Practical Inference: PhRev 72 (1963) 159—179. Ein ähnliches Thema behandelt, dem Titel nach zu urteilen: P. W. Taylor, Normative Discourse, Englewood Cliffs 1961. — Zur Lehre vom Gewissen bzw. von der Klugheit: J. Stelzenberger, Das Gewissen, Paderborn 1961 (vgl. Schol 38 [1963] 265 f.); P. Palazzini, La coscienza, Roma 1961; P. Morisset S. J., Prudence et fin selon saint Thomas: ScEccl 15 (1963) 73—98 439—458; Ph. Delhaye, La conscience actuelle certaine: ebd. 227—245; psychologisch: A. Roldán S. J., Génesis e estructura de la conciencia moral en los diversos tipos caracterológicos: Pens 19 (1963) 139—183.

lösen. Auch die bekannte Lehre des hl. Thomas vom Gesamtaufbau der sittlichen Handlung [2] reicht dazu nicht hin; schon in der „Sicht des Guten", mit der die Reihe der Einzelakte anhebt, steckt das Problem des Wie dieser Erkenntnis.

Die Frage muß von Grund aus gestellt werden. Ist nicht die Lehre der Scholastik über das Erfassen der Werte bzw. des Guten überhaupt zu intellektualistisch? Kann überhaupt von einer Erkenntnis der Werte die Rede sein? Wurzeln nicht die Werte letztlich im Gefühl und nicht im Verstand? In einer äußersten Zuspitzung wird diese Auffassung vom Positivismus und jeder Form des ethischen Empirismus vertreten. „Erkenntnis" kann stets nur das erfassen, was tatsächlich besteht; das „Gute" ist aber zunächst das, was noch nicht ist, was „sein soll", und auch, wenn es verwirklicht ist, ist seine Gutheit, d. h. seine Übereinstimmung mit dem „Sollen", sein eigentlicher Wertcharakter, nicht eine empirisch feststellbare Eigenschaft wie die Farbe oder Gestalt. Dieser Wertcharakter besteht vielmehr darin, daß die Handlung gefühlsmäßig gebilligt wird. Aufgabe der Erkenntnis und damit der Ethik als Wissenschaft ist nur die empirische Erforschung der Mittel, die den gefühlsmäßig gebilligten Zustand, d. h. das „Glück", herbeiführen; das ist aber, wie *A. Pap* meint [3], eine empirische Frage genau so wie die Frage, welche Körper gute Wärmeleiter sind.

Es ist jedoch klar, daß die eigentliche Frage nach dem sittlich Guten die Frage nach dem sittlichen Ziel ist, von dem her alle Mittel erst den Charakter des sittlich Guten erlangen. In dieser Frage aber, von der doch der eigentliche Wert der Person abhängt, wird der Mensch im ethischen Empirismus auf ein blindes Gefühl verwiesen. Mit Recht sagen wir: auf ein blindes Gefühl; denn eine geistige Erkenntnis des eigentlichen sittlichen Wertes wird ja ausdrücklich abgelehnt. Nicht deshalb wird das sittliche Ziel gefühlsmäßig gebilligt, weil es als Vollendung der menschlichen Person erkannt wird, sondern rein gefühlsmäßig. Eine solche Auffassung, nach der die geistige Person blind, d. h. auf ungeistige Weise zu ihrer eigentlichen Vollendung geführt wird, muß schwerste Bedenken erregen.

Die Wertethik entgeht dieser Folgerung dadurch, daß sie die Erfassung der sittlichen Werte nicht von einem bloßen „Ge-fühl", sondern von einem geistigen, intentionalen „Wertfühlen" abhängig macht. In diesem Wertfühlen kommt nach *M. Scheler* der Wert „zur Erscheinung", die Wertqualität „tritt uns entgegen", der Wert „erschließt sich", das Wertfühlen ist ein „objektivierender Akt"; Scheler

[2] S. th. 1 II q. 8—17; vgl. J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute.
[3] A. a. O. (Anm. 1) 15.

spricht sogar von der „Evidenz des Werterfassens“ [4]. Alle diese Ausdrücke entstammen offenbar der Welt der Erkenntnis. Der Erkenntnischarakter der Werterfassung wird nur deshalb geleugnet, weil „Erkenntnis“ auf das „kühle“ Feststellen von Tatsachen oder Wesensverhalten eingeschränkt wird. Dies ist aber keineswegs notwendig. Die Werterfassung hört nicht auf, Werterkenntnis zu sein, weil sie zugleich ein emotionales Verhalten, eine erste „Liebe“ zu dem erfaßten Wert einschließt. Daß die Werterfassung erst dann dem Gegenstand „Wert“ voll entspricht, wenn auch das Gemüt durch den Wert angesprochen wird, ist durchaus zuzugeben. Aus Erkenntnis und Zuneigung wird hier eine einzige ganzheitliche Antwort des Subjektes. Aber insofern diese Antwort auch eine erste Antwort des „Strebevermögens“, ein erstes affektives Sicheinstellen auf das Gute [5] einschließt, erfolgt dieses nicht blind, sondern sehend, und das heißt eben: erkennend.

Aber von welcher Art ist diese Erkenntnis — und wie kommt sie zustande? Es ist klar, daß sie sich im sittlichen Leben oft ganz spontan, ohne lange Überlegung, einstellt; in diesem Sinn kann sie „unmittelbar“ genannt werden. Aber es ist auch klar, daß damit eine wissenschaftlich-philosophische Antwort nicht gegeben ist. Selbst wenn man das „unmittelbar“ nicht bloß im genannten psychologischen Sinn, sondern streng gnoseologisch als eine durch keinen anderen Erkenntnisinhalt vermittelte Erkenntnis auffaßt, bleibt die Frage noch; denn es sind keineswegs alle gnoseologisch unmittelbaren Erkenntnisse von der gleichen Art. Sicher handelt es sich z. B. bei der ethischen Erkenntnis nicht um ein empirisches Wahrnehmen wie das von Farbe oder Ton. Aber auch die Frage, ob es sich überhaupt um eine gnoseologisch unmittelbare Erkenntnis handelt, kann nicht übergangen werden. Es hieße einer wissenschaftlichen Klärung ausweichen, wenn man sich mit der bequemen Antwort zufriedengäbe, es handle sich um eine weiter nicht mehr analysierbare unmittelbare Erkenntnis.

Das Problem, von welcher Art die Erkenntnis des sittlich Guten ist, verschärft sich noch, wenn wir nicht bloß an das sittlich Gute im allgemeinen denken, sondern das in der konkreten einmaligen Situation zu tuende Gute ins Auge fassen, das vom Gewissen beurteilt werden muß. Hier entsteht die Frage: Wie kann das sittlich Gute im Einzelfall erkannt werden? Bekanntlich lehrt Thomas von Aquin, daß unsere Vernunft direkt nur das Allgemeine erkennen kann. Gewiß fügt er sogleich hinzu: Indirekt, durch eine Art Rückwendung auf das

[4] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 4. Aufl., Bern 1954, 272 f., 285.

[5] Thomas spricht von einer ersten „coaptatio“ voluntatis ad bonum, die das unwillkürliche Wohlgefallen am Guten ist: S. th. 1 II q. 26 a. 1.

Sinnenbild, erkennt sie auch das Einzelne [6]. Aber damit ist zugegeben, daß die Erkenntnis des Einzelnen als solchen kein „intelligere" im strengen Sinn ist, d. h. nicht ein Begreifen des Wesensgehaltes. Vielmehr bleibt die Erkenntnis des Einzelnen ein bloß empirisches Feststellen der reinen Tatsächlichkeit ohne Erhellung des Wesensgehaltes der Einzelheit als solcher. Vielleicht wird man entgegnen, diese Auffassung sei sogar innerhalb der Scholastik keineswegs allgemein anerkannt. Das ist richtig, aber entweder betreffen diese Meinungsverschiedenheiten nicht den entscheidenden Punkt — oder falls sie im entscheidenden Punkt eine von Thomas abweichende Auffassung einschließen, scheinen sie unhaltbar zu sein. Dieser entscheidende Punkt ist, ob das Einzelne als solches seinem Wesen nach begriffen oder nur in seiner bloßen Tatsächlichkeit empirisch festgestellt wird. Ein Beispiel mag das erläutern: Wir begreifen, warum jedes Rechteck Diagonalen von gleicher Länge hat, aber daß dieses bestimmte Rechteck gerade diese bestimmte Seitenlänge hat, das können wir nur als Tatsache feststellen. So scheint die Erfahrung Thomas recht zu geben: Das Einzelne als solches wird nicht eigentlich begriffen, sondern nur empirisch festgestellt.

Eine rein empirische Erkenntnis kann aber das Gewissensurteil nicht begründen. Denn erstens ist, wie wir schon sagten, die sittliche Gutheit überhaupt nicht rein empirisch feststellbar. Sie ist kein empirisches Phänomen wie etwa die Farbe oder Härte eines Körpers. Aber selbst wenn sie es wäre, könnte die Erfahrung doch nur die tatsächlich bestehende Gutheit anzeigen. Das Gewissen bedarf aber eines Urteils darüber, was in dieser konkreten Situation geschehen soll. Dieses Urteil setzt voraus, daß die konkrete Situation nicht bloß als tatsächlich vorhanden festgestellt wird, sondern daß sie in ihrem Fundierungszusammenhang mit der zu setzenden Handlung durchschaut wird: Weil die Situation so ist, darum ist es sittlich richtig, jetzt so zu handeln. In diesem Sinn scheint also eine Wesenserkenntnis der konkreten Situation, der zu setzenden Handlung und des Zusammenstimmens beider erforderlich zu sein.

Wenn es eine solche Wesenserkenntnis der konkreten Situation in ihrer Einmaligkeit nicht gibt, so scheint zu folgen, daß es auch keine auf Erkenntnis beruhende sittliche Weisung für den Einzelfall als solchen geben kann, daß vielmehr nur die in der konkreten Situation enthaltenen allgemeinen, stets wiederholbaren Züge für eine vernunftgemäße sittliche Entscheidung bedeutsam sein können. Das würde aber heißen: Entweder können uns nur allgemeine Gesetze sagen, was sittlich gut beziehungsweise geboten ist — der Standpunkt der

[6] S. th. I q. 86 a. 1.

reinen Gesetzesethik —, oder aber wir müssen für die sittliche Entscheidung im Einzelfall uns auf das bloße Gefühl verlassen — der Standpunkt einer Situationsethik, die von der überlieferten Lehre als „zu weit gehend" beurteilt wird. Oder wie soll innerhalb der thomistischen Erkenntnislehre ein Mittelweg gefunden werden?

So ist der Vorwurf der Situationsethik, die überlieferte scholastische Ethik sei reine Gesetzesethik, verständlich. Und doch steht diesem Vorwurf all das entgegen, was in der scholastischen Ethik und Moraltheologie von jeher gelehrt worden ist über das von der bloßen Erkenntnis allgemeiner Normen verschiedene Gewissensurteil, über die Notwendigkeit der Berücksichtigung der konkreten Umstände (circumstantiae), über das „medium rationis" in Tapferkeit und Mäßigung, über die Epikie, über die Klugheit als „recta ratio agibilium", über die Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere die Gabe des Rates. Alles das zeigt, daß der Vorwurf, die scholastische Moral habe über den allgemeinen Normen die Anforderungen der konkreten Situation vergessen, unberechtigt ist. Aber das Problem bleibt: Wenn der konkreten Situation eine so entscheidende Bedeutung für das Gewissensurteil zuerkannt wird, wie ist das mit der These vereinbar, daß nur das Allgemeine im vollen Sinn Gegenstand der menschlichen Vernunfterkenntnis ist?

Bevor wir an diese schwierige Frage herantreten, ist zunächst Klarheit darüber erforderlich, wie die Erkenntnis des sittlich Guten im allgemeinen möglich ist. Denn schon diese Frage hat, wie gezeigt wurde, ihre Dunkelheiten. Sie gliedert sich wiederum in zwei Teilfragen auf. „Das Gute im allgemeinen" kann zunächst vom generischen Wesen des sittlich Guten überhaupt verstanden werden, dann von den sittlichen Werten und Normen im besonderen, etwa von der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit usw., d. h. von den verschiedenen Arten des sittlich Guten. Diesen beiden Stufen der sittlichen Erkenntnis entsprechen die „Synderese" und das sittlich-praktische „Wissen" (scientia moralis) des hl. Thomas. Jedoch können diese beiden Arten der sittlichen Erkenntnis nicht einfach mit den genannten beiden Stufen der Allgemeinerkenntnis gleichgesetzt werden, da der Einteilungsgrund ein anderer ist. Die „synderesis" entspricht im praktischen Bereich dem „intellectus principiorum" der theoretischen Erkenntnis, d. h. sie bezieht sich auf die unmittelbar einsichtigen Grundsätze der sittlichen Ordnung [7], während die „scientia moralis" sich auf das mittelbar, diskursiv Erkennbare im sittlichen Bereich bezieht [8]. Beiden gemeinsam ist allerdings, daß sie sich nur

[7] S. th. I q. 79 a. 12; De ver. q. 16.
[8] S. th. 1 II q. 57 a. 2.

auf das Gute im allgemeinen beziehen und daher nicht unmittelbar praktisch sind. Unmittelbar praktisch ist erst das Urteil, das sagt, was hier und jetzt im konkreten Einzelfall zu tun ist. Dieses Urteil zu bilden, ist nach Thomas Sache der Klugheit [9].

So ergibt sich die Gliederung der folgenden Ausführungen. Es geht um die Erkenntnis des sittlich Guten im allgemeinen, der spezifisch unterschiedenen sittlichen Werte, des sittlich Guten im konkreten Einzelfall.

2. Erkenntnis des sittlich Guten im allgemeinen

Wir nennen Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Mäßigkeit „gut", „sittlich gut", Unrecht, Lüge, Unmäßigkeit „böse", „sittlich schlecht". Was meinen wir mit diesen Ausdrücken? Und wie kommt die Erkenntnis zustande, daß das, was sie bezeichnen, mit Recht von einer bestimmten Handlungsweise ausgesagt wird? Die erste Frage ist die Grundfrage der Ethik überhaupt, die zweite die Grundfrage nach der Erkenntnis des Ethischen und damit nach der Methode der Ethik. Die erste Frage thematisch zu behandeln, ist hier nicht unsere Absicht. Aber die zweite Frage kann nicht angegangen werden, ohne daß eine Antwort auf die erste Frage vorausgesetzt wird. Denn wo die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des sittlich Guten verschieden ist, muß zum mindesten mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß auch der Erkenntnisweg ein verschiedener ist.

Welchen Begriff des sittlich Guten setzen wir also hier voraus? Über einen vorläufigen, wenn auch recht formalen und inhaltlich wenig gefüllten Begriff dürfte wohl verhältnismäßig leicht Übereinstimmung erzielt werden können. Es geht bei der Frage nach dem sittlich Guten um jenen Wertbereich, durch den ein Mensch nicht bloß unter dieser oder jener Rücksicht, etwa als Arzt oder als Schuhmacher oder als Schwimmer, „gut" genannt wird, sondern einfachhin ein „guter Mensch" ist. Es muß wohl nicht eigens gesagt werden, daß dabei „ein guter Mensch" nicht gleichbedeutend ist mit „ein gütiger Mensch", obwohl die Güte, die Herzensgüte, auch zu den Eigenschaften gehört, die wir bei einem schlechthin „guten" Menschen erwarten. Ein „guter Mensch" in dem hier gemeinten Sinn ist ein Mensch, der in dem, was sein eigentliches Menschsein ausmacht, so ist, wie er sein soll, der im Wesentlichsten „in Ordnung" ist, auch wenn ihm etwa unter dieser oder jener Teilrücksicht mancherlei fehlt. Was allerdings inhaltlich das „Wesentliche" und was „unwesentlich" ist, darüber gehen die Auffassungen auseinander, etwa darüber, ob körperliche Tüchtigkeit, ob volkswirtschaftlich nützliche Arbeit, ob Kulturschaffen in dieser

[9] Ebd. 2 II q. 47 a. 3.

oder jener Form, ob eine bestimmte politische Auffassung, ob Religion für das Gutsein des Menschen einfachhin wesentlich sind.

Über einen weiteren, allerdings ebenfalls noch recht formalen Punkt dürfte ebenfalls unschwer Übereinstimmung erzielt werden können. Die Frage, was wesentlich zum Gutsein des Menschen gehört, oder was dazu gehört, daß der Mensch so ist, wie er sein soll, hängt aufs engste zusammen mit der Frage nach dem „Sinn" des menschlichen Lebens, wenn sie nicht sogar einfach mit ihr gleichbedeutend ist. Wenn jemand der Meinung ist, das menschliche Leben sei sinnlos, so vermag er auch weder sich selbst noch anderen ein Ziel zu setzen, dem nachzustreben ohne Einschränkung „gut" ist. Wenn das menschliche Leben aber einen bestimmten Sinn hat, das heißt, wenn es auf ein letztes, unbedingt sein sollendes Ziel ausgerichtet ist, dann ist die Verwirklichung dieses Zieles und alles, was in der Richtung auf diese Verwirklichung liegt, gleichbedeutend mit dem, was der Mensch als Mensch letztlich tun soll und was ihn einfachhin „gut" macht. Was dagegen gänzlich außerhalb dieser Zielrichtung liegt, das liegt auch außerhalb des einfachhin „Guten", das heißt außerhalb des „sittlichen" Wertbereiches.

Wenn dem so ist, dann ist die Frage nach dem sittlich Guten untrennbar von der Frage nach dem Sinn bzw. letzten Ziel des menschlichen Lebens. Wenn der Mensch sich dieses Ziel willkürlich wählen kann, so bestimmt er durch diese freie Wahl zugleich, was für ihn „gut" ist. Es ist das allerdings eine Auffassung, die dem allgemein angenommenen Begriff des Sittlichen als eines von aller Willkür des Menschen unabhängigen Zieles widerspricht. Die allgemeine Überzeugung hält an einer vorgegebenen sittlichen Lebensaufgabe des Menschen fest. Aber wodurch ist sie bestimmt? Eine Denkmöglichkeit ist, sie sei frei durch eine dem Einzelmenschen übergeordnete Autorität bestimmt, sei es durch eine menschliche, sei es durch göttliche Autorität. Dann könnte dem Einzelmenschen diese Aufgabe nur dadurch bekannt werden, daß sie ihm von dieser Autorität kundgemacht wird. Freilich bliebe auch so noch eine entscheidende Frage übrig: Warum ist der Mensch verpflichtet, sich dieser Autorität unterzuordnen? Wenigstens dieses sittliche Sollen könnte nicht wiederum nur auf freier Setzung beruhen, es müßte sich also aus „der Natur der Sache" selbst ergeben. Das gleiche gilt für das sittliche Lebensziel überhaupt, wenn dieses nicht bloß autoritativ festgelegt ist. Auf jeden Fall ist also grundlegend für alle sittliche Erkenntnis ein Wissen um ein Sollen, das sich aus der „Natur der Sache" selbst ergibt.

Aber was ist das für eine „Sache"? Es handelt sich um ein Ziel, das vom Menschen als Menschen schlechthin „gesollt" ist, durch dessen Verwirklichung der Mensch als Mensch einfachhin „gut", durch dessen

Nichtverwirklichung er einfachhin „schlecht" ist. Offenbar ist dieses Ziel nicht die bloße Existenz des Menschen — sonst wäre jeder Mensch allein dadurch, daß er als Mensch existiert, schon sittlich gut; das widerspricht dem, was alle Menschen unter dem sittlich Guten verstehen. Damit der Mensch einfachhin „gut" ist, muß also zu seiner Existenz noch etwas Wesentliches hinzukommen, das wohl fehlen kann, aber nicht fehlen darf, etwas, was die wesentliche Ergänzung seines bloßen Daseins ist, die Ergänzung, die durch sein Wesen als Mensch gefordert ist.

Es muß also erkannt werden, daß das Wesen des Menschen eine Ergänzung fordert, und welches diese Ergänzung ist. Eine solche Erkenntnis kann nicht durch eine rein empirische Feststellung einer Tatsache zustande kommen. Durch eine solche wird nur festgestellt, daß der Mensch etwa tatsächlich die Wahrheit sagt, daß er tatsächlich den Mitmenschen aus einer Lebensgefahr rettet usw. Es muß also eine Erkenntnis wesentlich anderer Art hinzukommen, eine Einsicht, die mir sagt, diese Handlungsweise entspreche einer Forderung, die mit dem Wesen des Menschen gegeben ist, oder sie sei wenigstens diesem Wesen gemäß, ihm als seine Vervollkommnung zugeordnet, und zwar nicht bloß unter dieser oder jener Teilrücksicht, sondern nach seinem eigentlichen Seinssinn, der eigentlichen Aufgabe seines Lebens. Das setzt voraus, daß diese Lebensaufgabe zuerst erkannt ist. Ihre Verwirklichung ist es ja, die vor allem und an erster Stelle „gut" ist und von der her alles andere in dem Maße „gut" ist, als es ihr dient. Wir sagten schon, daß auch dann, wenn diese Lebensaufgabe nur durch Kundmachung von seiten einer Autorität uns bekannt würde, immer noch die Notwendigkeit bliebe, die Unterordnung unter diese Autorität durch eigene Einsicht als unbedingt gesollt zu erfassen. Das wäre dann aber wieder eine Einsicht in den Sollenszusammenhang zwischen dieser Unterordnung und dem Wesen des Menschen.

Die wesentliche ethische Erkenntnis — wenn sie überhaupt möglich ist — muß also in der Einsicht in einen Sollens- oder wenigstens Vervollkommnungszusammenhang bestehen, der zwischen dem Wesen des Menschen und dem dieses Wesen Vervollkommnenden vorliegt. Das Wesen des Menschen muß dabei als das Wesen aufgefaßt werden, durch das der Mensch Mensch — und nicht etwa bloß Lebewesen, bloß Wissender, bloß Künstler usw. — ist; es sei erlaubt, dieses Wesen das personale Wesen des Menschen zu nennen. Entsprechend ist das „Vervollkommnende" das, was den Menschen in seiner personalen Ganzheit letztlich vervollkommnet, das, was den eigentlichen Sinn seines Lebens als Menschen ausmacht, das heißt sein Lebensziel und das, was in der Richtung auf dieses Ziel liegt (vorausgesetzt, daß das Ziel nicht ohne vermittelnde Handlungen erreicht wird).

Diese Erkenntnis kann offenbar keine rein empirische sein. Es ist nur folgerichtig, daß der Positivismus ihre Möglichkeit leugnet. Sie setzt eine Erkenntnis des personalen „Wesens" des Menschen voraus und ebenso eine Erkenntnis des Wesens dessen, was den Menschen wesensmäßig ergänzt. Beides muß in Beziehung zueinander gesetzt werden, und dabei muß es zur Evidenz kommen, daß z. B. eine bestimmte Handlungsweise das personale Wesen des Menschen wesensmäßig ergänzt, durch das potentielle, auf weitere Entfaltung angelegte Wesen geforderter Akt ist, der eben deshalb das dem personalen Wesen entsprechende „Gut" ist. Derartige unmittelbare Einsichten sind es, die Thomas der „synderesis" zuschreibt, wie etwa die Einsicht, daß den Geboten Gottes Gehorsam gebührt [10]. Es ist klar, daß solche Einsichten im Bereich rein empirischer Erkenntnis nicht möglich sind. Sie sind „apriorisch", und zwar in einem doppelten Sinn: erstens in dem gleichen Sinn, wie auch die theoretischen Einsichten des „intellectus principiorum" apriorisch sind, nämlich insofern durch diese Einsichten eine unbedingt allgemeine Erkenntnis „vor" der Erfahrung aller Einzelfälle gewonnen wird; dazu kommt zweitens im praktischen Bereich noch die besondere „Apriorität", die darin besteht, daß die Einsicht das zu verwirklichende, seinsollende Ziel vorwegnimmt. Denn es handelt sich in der praktischen Erkenntnis ja nicht bloß um die sittliche Beurteilung eines bereits verwirklichten Aktes, sondern zunächst und an erster Stelle um eine in die Zukunft gerichtete, weisunggebende Einsicht. Eine solche wird nicht vom bereits Wirklichen abstrahiert, sondern sie entwirft, allerdings auf Grund eines bereits Wirklichen (des personalen Wesens des Menschen), das noch nicht Wirkliche als etwas Seinsollendes.

Einer empiristischen Erkenntnistheorie muß eine solche Einsicht als unmöglich erscheinen. Ihr bleibt nur die Berufung auf ein blindes Gefühl übrig, das gewisse Handlungsweisen „billige", andere „mißbillige" — wobei zu fragen bleibt, was denn dieses „Billigen" mehr besage als ein Gefühl des Wohlgefallens. Nur einer Erkenntnistheorie, die der Vernunft (dem „intellectus") eine der Empirie überlegene, unmittelbare Erkenntnis von Wesen und Wesensverhalten zugesteht, ist die dargelegte Lösung möglich.

Zugleich ist dabei klar, daß eine solche Einsicht eine andere, theoretische Einsicht voraussetzt; nicht als ob sie aus ihr durch Schlußfolgerung gewonnen würde — aus bloßen Seinsaussagen können rein logisch stets nur Seinsaussagen folgen, nicht Sollenssätze —, sondern in dem Sinn, daß innerhalb der unmittelbaren Einsichten eine naturhafte Ordnung besteht: Wenn nicht zuvor das personale Wesen des

[10] Praeceptis Dei obediendum fore: In 2 Sent. d. 24 q. 2 a. 3.

Menschen theoretisch erkannt ist, kann sich eine praktische Einsicht nicht einstellen, die besagt, welche Handlungsweise diesem Wesen entsprechend ist. Für die Ordnung der Wissenschaften besagt das: Philosophische Ethik setzt zu ihrer Ermöglichung eine philosophische Anthropologie voraus, die insofern „metaphysisch" ist, als sie das personale, geistige Wesen des Menschen betrifft.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei noch bemerkt, daß sich alles Gesagte auf die reflex-philosophische Grundlegung der Ethik als Wissenschaft bezieht. Im alltäglichen lebendigen Vollzug der ethischen Erkenntnis werden die verschiedenen Schritte nicht als solche voneinander abgehoben, sondern sie verschmelzen zumeist miteinander und mit den im 3. und 4. Teil zu besprechenden weiteren Schritten zu einem zugleich gefühlsdurchseelten Gesamterlebnis, in dem der Mensch die sittliche Qualität und „ihre die letzte Erfüllung seines Personseins betreffende Bedeutung erlebt" [11]. Die der wissenschaftlichen Ethik zustehende kritische Rechtfertigung dieses Erlebnisses muß allerdings die in ihm enthaltenen einzelnen Erkenntnisschritte herausarbeiten.

3. Erkenntnis der artlich unterschiedenen sittlichen Werte

Wenn einmal in der dargelegten Weise der sittliche Wert a priori erkannt ist, dann scheint es möglich zu sein, die Wege zur Verwirklichung dieses Wertes empirisch-induktiv festzustellen, ähnlich wie die positivistische Ethik die Mittel zur Erreichung des „Glücks" empirisch erforschen will. Ein Beispiel: Wenn der sittliche Wert der Rettung eines menschlichen Lebens erkannt ist, dann bedarf es keiner weiteren apriorischen Einsicht mehr, um die Verfahrensweisen, die zu diesem Ziel führen, festzustellen; vielmehr werden diese durch empirische Methoden, etwa durch die medizinische Forschung oder durch die Erfahrungen der Rettungsschwimmer, erkannt. Die auf Grund solcher Erfahrungen ausgeführten Handlungen nehmen dann, falls sie in der Absicht auf das sittlich wertvolle Ziel hin vollzogen werden, an dessen sittlicher Gutheit teil. So gibt es sittlich gute Handlungen, die recht verschiedenartig sind, wenn sie in ihrem äußeren Vollzug betrachtet werden. Darum sind sie aber keineswegs auch in ihrer sittlichen Qualität artlich verschieden. Die physische Verschiedenheit der Mittel zur Erreichung des Zieles bedeutet vom ethischen Standpunkt aus keinen artlichen Unterschied.

Wenn die allgemeine Überzeugung, daß es artlich verschiedene sittliche Werte gibt, als berechtigt erwiesen werden soll, muß dies also

[11] R. Hofmann im Artikel „Gewissen": LexThKir IV² 861.

auf andere Weise geschehen. Der Unterschied muß nicht nur in den empirisch feststellbaren verschiedenen Wegen zur Verwirklichung eines als sittlich wertvoll erkannten Zieles liegen, sondern in den sittlichen Zielen selbst. Anderseits kann es sich nicht um ein je verschiedenes *letztes* Ziel handeln. Eine Mehrheit von nebengeordneten letzten Zielen würde bedeuten, daß das Streben des Menschen nicht bloß rein tatsächlich, sondern der gesollten Ordnung entsprechend in verschiedene Richtungen auseinandergerissen würde. Das ist ein Ungedanke. Die verschiedenen Ziele müssen also in einer abgestuften Ordnung einander untergeordnet sein. Und diese Ordnung müßte aus der Natur des Menschen erkennbar sein, wenn es eine *philosophische* Erkenntnis der spezifisch verschiedenen sittlichen Werte geben soll.

Auf den ersten Blick mögen diese Forderungen schwer erfüllbar erscheinen. Aber die philosophische Anthropologie offenbart uns den Menschen wirklich als ein äußerst vielschichtiges Wesen, ja als Einheit von Gegensätzen. Er ist Einheit von Leib und Seele, und wiederum sind in seinem seelischen Leben Sinnliches und Geistiges zu einer spannungsreichen Einheit verbunden; er ist auf die materielle Welt angewiesen und erfährt von ihr vielerlei Hilfe, aber auch Bedrohung; er steht ebensosehr als Person in sich selbst wie er als Person auf den Mitmenschen hingeordnet und als Glied der Gemeinschaft Teil eines größeren Ganzen ist; er erfährt sich schließlich als über alle Grenzen hinaus auf die ganze Weite des Seins und des Guten und damit auf die absolute Fülle alles Seins und alles Guten angelegt. Wir erfahren unser Sein als in all diese Dimensionen hinausweisend. Zugleich tut sich dadurch unser Sein als in mannigfacher Weise ergänzungsbedürftig kund. Diese Ergänzung können wir nicht durch ein untätiges Abwarten zu erlangen hoffen. Sie fordert unser eigenes Handeln. Bestimmte Handlungsweisen erscheinen daher als das den vielfachen Anlagen des Menschen entsprechende und durch sie geforderte „Gute". Auch diese Erkenntnis ergibt sich durch eine Wesenseinsicht, die bestimmte Handlungsweisen schon vor ihrer tatsächlichen Verwirklichung als den eigenen Wesensanlagen entsprechend, sie erfüllend, kundtut. So ergibt sich eine Mehrheit von artlich verschiedenen sittlichen Werten, etwa entsprechend der seinshaften Hinordnung des Menschen auf die Gemeinschaft der sittliche Wert und die sittliche Forderung des Dienstes an der Gemeinschaft, entsprechend der schon vor allem willentlichen Handeln im Sein des Menschen bestehenden Unterordnung der Sinnlichkeit unter den Geist der Wert und die Forderung des Maßhaltens in sinnlichen Genüssen.

Zwei Fragen bedürfen vielleicht noch einer genaueren Beantwortung: Sind diese Werte *sittliche* Werte — und bedeuten sie eine *Mehrheit* von artlich verschiedenen sittlichen Werten? Beide Fragen

ergeben sich daraus, daß der sittliche Wert die Richtung auf das letzte Ziel des Menschen besagt, dieses aber nur *eines* sein kann. Wenn die genannten Werte also sittlich sind, scheinen sie nicht artlich verschieden sein zu können; wenn sie eine Mehrheit von artlich verschiedenen Werten ausmachen, scheinen sie nicht sittliche Werte sein zu können. Die Frage läuft darauf hinaus, ob die verschiedenen Handlungsweisen, die durch die Seinsordnung des Menschen gefordert sind, als an sich sittlich indifferente „bloße Mittel" zur Verwirklichung eines einzigen sittlichen Wertes aufzufassen sind oder aber als an sich sittlich werthafte Zwischenziele. Im letzteren Fall wird die generische Einheit des sittlichen Wertes und zugleich die artliche Mehrheit der sittlichen Werte gewahrt: die generische Einheit des sittlichen Wertes durch die Einheit des letzten Zieles, die Mehrheit der artlich verschiedenen sittlichen Werte durch die Mehrheit der nicht nur physisch, sondern werthaft verschiedenen Objekte, die durch die Natur selbst als Wege zu dem einen letzten Ziel vorgezeichnet sind. Wenn die verschiedenen Wege nur *physisch* verschiedene Mittel zum gleichen Ziel sind, sind sie nicht Unterschiede im Wertbereich, wie wir schon sagten: Die Anwendung medizinisch wesentlich verschiedener Heilmethoden bedeutet als solche keine sittlich wesentlich verschiedene Handlungsweise. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch um artlich verschiedene *Werte:* Gerechtigkeit, Mäßigung usw. sind werthafte Erfüllung, gefordert durch die verschiedenen im Sein des Menschen gegebenen Wesensbeziehungen. Und sie sind *sittliche* Werte, weil sie wesenhaft auf das letzte Ziel des Menschen hingeordnet sind: Ohne die Verwirklichung dieser Werte kann der Mensch in den mannigfachen Bedingungen dieses Lebens sein letztes Ziel nicht verwirklichen. So bestimmt auch Thomas das Gattungsmäßige im sittlichen Bereich durch das Ziel, das Artmäßige durch das wesentlich auf das Ziel hingeordnete Objekt (obiectum per se ad talem finem ordinatum) [12].

4. Erkenntnis des sittlich Guten im einzelnen

Aus den bisherigen Darlegungen geht hervor, daß die Erkenntnis der artlich verschiedenen sittlichen Werte erkenntnistheoretisch sich von der Erkenntnis des sittlichen Wertes im allgemeinen nicht wesentlich unterscheidet. In beiden Fällen handelt es sich um eine Wesenserkenntnis, genauer um die Erfassung eines Wesensverhältnisses, nämlich des wesentlichen Verhältnisses bestimmter Handlungen zu dem

[12] S. th. 1 II q. 18 a. 7. Im Sinn der dort dargelegten Unterscheidung einer „differentia per se" und „differentia per accidens" wäre die Unterscheidung sittlicher Handlungen allein auf Grund der Verschiedenheit der physischen Mittel eine „differentia per accidens" zu nennen.

Sein des Menschen, das all seinem Handeln voranliegt: Bestimmte Handlungsweisen sind durch dieses Sein des Menschen als wesensmäßige Vollendung gefordert. Grundlegend ist die unmittelbare Einsicht solcher Wesensverhältnisse, die von Thomas der „Synderese" zugeteilt wird. Gegenüber der Möglichkeit dieser unmittelbaren Einsicht sittlicher Prinzipien ist die andere Frage, wie weit diese Möglichkeit sich erstrecke und wo der Bereich der nur mittelbar erkennbaren sittlichen Normen beginne, durchaus zweitrangig. Wir gehen hier auf diese Frage nicht ein.

Eine viel schwierigere und dringendere Frage ist jedenfalls die Frage nach der Erkenntnis des sittlich Guten und Seinsollenden im einzelnen. Das wirkliche Handeln des Menschen ist stets Handeln im Einzelfall, das unmittelbar praktische Urteil muß darum stets ein Urteil über die hier und jetzt zu setzende Einzelhandlung sein. Kann dieses Urteil durch einfache „Anwendung" der allgemeinen Wesensnormen auf den besonderen Fall gewonnen werden, so wie im theoretischen Bereich etwa daraus, daß alle Menschen sterblich sind, richtig geschlossen wird, daß auch dieser Mensch Petrus sterblich ist? Um einen solchen Schluß zu bilden, bedarf es gewiß nicht der Klugheit als einer sittlichen Haltung; das einfachste logische Denken genügt. Für die Bildung des unmittelbar praktischen Urteils, des Gewissensurteils, scheint dagegen die bloße Fähigkeit, einen einfachen Schluß zu bilden, keineswegs zu genügen.

Der Einwand, der sich gegen die Möglichkeit eines begründeten Gewissensurteils erhebt, wurde im 1. Teil dargelegt: Vom Einzelnen scheint nur eine rein empirische Erkenntnis möglich zu sein, keine Wesenserkenntnis; die Erkenntnis des Seinsollenden ist aber empirisch nicht möglich, sie verlangt eine apriorische Wesenserkenntnis. Die Lösung dieses Problems muß davon ausgehen, das „Einzelne", um dessen Erkenntnis es sich hier handelt, genauer zu bestimmen.

Es geht hier nicht um die Frage, worin die Individuation bzw. das Individuationsprinzip wesentlich bestehe. Bezüglich dieser Frage sind bekanntlich in der mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Scholastik mehrere, einander widersprechende Auffassungen vertreten worden. Diese philosophischen Lehrmeinungen betreffen aber alle nur die Frage, wodurch *im allgemeinen* das Einzelne in seinem Einzelsein bestimmt werde; dagegen versucht keine dieser Theorien eine Antwort auf die Frage, was das wesentlich ist, wodurch gerade *dieser* einzelne Mensch dieser und nicht ein anderer ist, das heißt, was seine „Diesheit" innerlich ausmacht. Diese Frage dürfte für uns unlösbar sein. Das meint wohl der alte Spruch „Individuum est ineffabile". Gewiß unterscheiden wir auch ganz gleichartige Einzeldinge; wir unterscheiden sie durch ihre Raum- und Zeitstelle, ihr „Hier und Jetzt". „Dieser

Tisch" ist der Tisch, der jetzt hier steht. Aber es ist klar, daß er nicht durch diese Raum- und Zeitstelle dieser Tisch *ist*; sonst wäre er ein anderer, sobald er von seiner Stelle gerückt wird.

Das bloße „Hier und Jetzt", das von uns sinnlich wahrgenommen wird, wäre aber für die sittliche Beurteilung gleichgültig, wenn an den verschiedenen Orten und zu den verschiedenen Zeiten die persönlichen und sachlichen Verhältnisse *qualitativ* völlig gleichartig wären. Worum es bei der sittlichen Einzelentscheidung geht, das ist gerade die qualitative Eigenart des einzelnen Menschen und der konkreten Umstände. Wir können diese individuelle Eigenart die *qualitative Individuation* nennen im Gegensatz zu der quantitativen oder „numerischen" Individuation, durch die ein Einzelwesen dieses Einzelne im Gegensatz zu jedem anderen der gleichen Art ist, auch wenn dieses andere sich qualitativ nicht von ihm unterscheidet. Auf diese qualitative Individuation kommt es also bei der Bildung des Gewissensurteils allein an, nicht auf die numerische Individuation.

Aber auch so ist die Frage noch nicht genau genug gestellt. Die numerische Individuation wäre nach *Thomas* durch die Materie bzw. die Quantität bestimmt, die qualitative Individuation dagegen etwas, was in den Bereich der „Form" gehört; dies aber kann wieder in zweifacher Weise aufgefaßt werden. *Karl Rahner* weist einmal bei Behandlung eines dem unsrigen sehr verwandten (wenn nicht identischen) Fragenkreises [13] auf die Denkbarkeit hin, daß auch das allgemeine Wesen „Mensch" in den einzelnen Menschen von ihrer Geistnatur her persönlich-qualitativ verschieden verwirklicht wäre, ähnlich wie nach der thomanischen Engellehre etwa der Engel Gabriel sich von jedem anderen Engel durch etwas absolut Einmaliges, nicht bloß Zahlhaftes (also positiv wohl als etwas Qualitatives zu Bezeichnendes) unterscheidet [14]. Das Qualitative meint hier also nicht etwas Akzidentelles (etwa im Bereich der Kategorie „Qualität" Beheimatetes), sondern einen substantiellen, individuellen Unterschied. Es wäre dann freilich noch zu klären, warum dieser Unterschied nicht, wie nach Thomas der individuelle Unterschied der geschaffenen Geistwesen, zugleich ein artlicher Unterschied ist.

Karl Rahner nimmt nun an — und das ist nur folgerichtig —, daß in diesem substantiellen individuellen Unterschied der einzelnen Menschen auch individuelle sittliche Imperative gründen können. Die Erkenntnis dieser Imperative aus ihrer seinshaften Grundlage würde also eine Wesenserkenntnis dieses substantiellen individuellen Unterschiedes voraussetzen. Eine solche Erkenntnis ist uns aber, jedenfalls un-

[13] Prinzipien und Imperative: Wort und Wahrheit 12 (1957) 1. Halbband 325—339.

[14] A. a. O. 327 f.

mittelbar, nicht gegeben. So nimmt denn Karl Rahner an, daß uns ein solcher Imperativ nur von Gott im Sinn einer individuellen Berufung kommen kann [15]. Das wäre dann aber nicht mehr die auf eigener Überlegung beruhende Entscheidung, die der Klugheit zugeschrieben wird. Die Möglichkeit auch einer solchen Entscheidung muß aber zugestanden werden.

Sie muß von der individuellen Eigenart des einzelnen Menschen (und der Umstände) ausgehen, insofern sie natürlich erkennbar ist. Es gibt eine solche erkennbare Eigenart. Sie besteht nicht in einem verborgenen, streng individuellen Wesenskern, sondern in den — vielleicht aus einem solchen Wesenskern hervorgehenden — wahrnehmbaren Eigenschaften. Diese Eigenschaften können zweifacher Art sein: einerseits naturhafte, angeborene oder durch die natürliche Entwicklung entstandene Eigenschaften, anderseits durch das eigene personale Wirken erworbene Charaktereigenschaften; denn auch die letzteren sind, wenn sie einmal da sind, Gegebenheiten, die bei den folgenden Entscheidungen berücksichtigt werden müssen, ihre Freiheit erweitern oder auch einschränken. Diese Eigenschaften sind allerdings, wenigstens einzeln genommen, ihrem Wesen nach allgemein, das heißt nicht etwas einer Einzelperson allein Zukommendes. Sie können durch (mehr oder weniger) scharf umgrenzte Begriffe bestimmt werden, etwa Körperkraft, Gesundheit, schnelle Auffassungsgabe, Gemütstiefe, Selbstbeherrschung, Pünktlichkeit usw. Keine dieser Eigenschaften ist, einzeln genommen, etwas einer einzigen Person ausschließlich Zukommendes. Aber alle diese Eigenschaften lassen unzählige Grade zu und können in immer neuer Weise Verbindungen miteinander eingehen. Durch die verschiedene Mischung und Abstufung der Eigenschaften unterscheiden sich schließlich die Einzelmenschen oft unverwechselbar voneinander. Ähnliches gilt auch von der individuellen Eigenart nichtpersonaler Gegebenheiten, etwa von den besonderen Boden- und Witterungsverhältnissen eines Ortes usw. — auch solche Gegebenheiten können ja für eine sittliche Entscheidung von Bedeutung sein, wenn natürlich auch die personalen Eigenschaften durchaus an erster Stelle stehen. Es kommt hier nicht darauf an, ob die Verbindung der so und so abgestuften Eigenschaften streng einmalig und absolut unwiederholbar ist, was sich wohl schwer beweisen läßt. Es genügt, daß sich die Einzelpersonen und ihre Lebensverhältnisse tausend- und millionenfach durch die umschriebene Eigenart voneinander unterscheiden. Damit ist die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit individuell verschiedener sittlicher Entscheidungen gegeben. Denn die individuelle Eigen-

[15] Vgl.: Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, in: Fr. Wulf, Ignatius von Loyola, seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, 343—405.

art ist für die sittlichen Entscheidungen oft von größter Bedeutung. Man denke etwa an die für die Berufswahl entscheidende Frage, ob die für einen bestimmten Beruf notwendigen Eigenschaften bei einem bestimmten Menschen in hinreichendem Maße vorliegen oder nicht.

Aus dem Gesagten ergibt sich einerseits die Möglichkeit, anderseits die besondere Schwierigkeit des Urteils über das sittlich Gute im Einzelfall. Die Möglichkeit ist damit gegeben, daß es sich hier nicht um reine Tatsächlichkeiten ohne jede Begreifbarkeit handelt wie bei der numerischen Individuation, sondern um Eigenschaften, die, scholastisch gesprochen, auf eine erkennbare „Form" zurückzuführen sind (mag es auch nur eine „forma accidentalis" sein). So lassen diese Eigenschaften Wesensbestimmungen zu, durch die sie sich klar voneinander abheben. So kann etwa die Psychologie verschiedene „Typen" deutlich voneinander unterscheiden. Auch die sittliche Bedeutsamkeit dieser Eigenschaften läßt sich oft klar erkennen.

Aber, und damit kommen wir zu der Schwierigkeit des sittlichen Einzelurteils, die eindeutigen Normen, die sich als Entsprechung zwischen bestimmten Eigenschaften und bestimmten sittlichen Entscheidungen aufstellen lassen, bleiben stets im Allgemeinen. Das Einzelne läßt sich durch sie nicht restlos einfangen. Das gilt auch von den sogenannten Typenbegriffen. Die Typen kommen in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Einzelmenschen kaum je rein vor, sondern so, daß sie in immer wieder neuer Weise sich miteinander vermischen und ineinander übergehen. Diese verschiedenen Abstufungen lassen sich aber nur in sehr begrenztem Maß begrifflich und sprachlich bezeichnen, geschweige denn im eigentlichen Sinn definieren. Unsere Begriffe können nie so verfeinert werden, daß sie die unzähligen Abstufungen und Übergänge wiedergeben können. Auf jeden Fall bleibt die begriffliche Erkenntnis der individuellen Eigenart stets eine nur angenäherte. Trotzdem sind die individuellen Abstufungen nicht völlig unerkennbar. Eine gewisse Abschätzung ist möglich.

Daraus ergibt sich der wesentliche Unterschied von allgemeinen Normen, die in einer wissenschaftlichen Ethik für jedermann formuliert werden können, und dem Gewissensurteil im konkreten Einzelfall, das nicht Sache der Wissenschaft, sondern der Klugheit des Einzelnen ist. Die allgemeinen Normen beruhen auf dem gemeinsamen Wesen etwa des Menschen oder des Mannes bzw. der Frau, des Kindes und der Eltern, des Staatslenkers und des Bürgers usw. Hier können klar umgrenzte Normen aufgestellt und philosophisch begründet werden. Dagegen kann, wie Thomas einmal sagt, „die unendliche Mannigfaltigkeit des Individuellen von der menschlichen Vernunft nicht voll erkannt werden; darum ist unser Planen fehlbar, wie es im Buch der Weisheit im 9. Kapitel heißt; aber trotzdem kann die unendliche

Mannigfaltigkeit des Einzelnen auf Grund der Erfahrung auf eine endliche Zahl von häufiger vorkommenden Unterschieden zurückgeführt werden, und deren Erkenntnis genügt für die menschliche Klugheit“ [16]. Das kluge Gewissensurteil ist also keineswegs willkürlich oder nur auf schwankendem Gefühl beruhend, sondern durchaus vom Gegenstand her bestimmt. Aber dieser Gegenstand ist nicht mit absoluter Genauigkeit und Gewißheit bestimmbar. Es ist eine Abschätzung notwendig, die, obwohl sie den Irrtum nicht unbedingt ausschließt, doch eine „probabilis certitudo“, wie Thomas einmal sagt [17], geben kann; das soll wohl heißen: eine Gewißheit, die man gelten lassen soll, bei der man sich vernünftigerweise beruhigen kann und soll.

Diese Abschätzung ist keineswegs jedem Beliebigen in gleicher Weise möglich. Es ist durchaus möglich, daß die aus ihr gewonnene Gewißheit eine rein persönliche, nicht jedem anderen beweisbare oder auch nur vollkommen mitteilbare ist. Gewiß, es kann vorkommen, daß wegen der ähnlichen Lagerung der „Fälle“ die Entscheidung des einen dem anderen eine Hilfe sein kann zur eigenen Gewissensentscheidung; aber das Gewissensurteil des einen kann nicht einfach auf den anderen übertragen werden, es sei denn, es handle sich um eine einfache Anwendung einer negativen, verbietenden Norm auf den Einzelfall; dies ist dann aber gerade nicht der Fall eines alle Umstände abwägenden Urteils der Klugheit. Das Klugheitsurteil über das, was hier und jetzt zu tun gut oder den Umständen entsprechend besser ist, verlangt, wie wir schon sagten, nicht bloß eine einfache Subsumption des Einzelfalles unter eine allgemeine Norm, sondern einen alle Einzelumstände abschätzenden Vergleich der zu setzenden Handlung mit der Eigenart der Personen und Sachen. Das setzt eine Kenntnis der Personen und Sachen voraus, die nur durch viel Erfahrung und persönliche Vertrautheit gerade mit diesen Personen und Verhältnissen gewonnen wird. Ein so gewonnenes Urteil kann vielleicht auch dem besten Freund nicht als richtig begründet werden, ja vielleicht kann der Betreffende es nicht einmal sich selbst reflex als die richtige Entscheidung völlig klarmachen. Und doch weiß er, daß die Entscheidung richtig ist. So lesen wir nicht selten im Leben bedeutender Männer oder Frauen, daß sie mit der größten Sicherheit ihrem einmal gewählten Lebensweg folgten, ohne sich durch den Widerspruch anderer irremachen zu lassen. Ähnliches findet sich auch in anderen Lebensbereichen. So kann es vorkommen, daß ein erfahrener Arzt seiner Diagnose durchaus sicher ist und sie doch nicht einmal dem Fachgenossen als richtig beweisen kann.

[16] S. th. 2 II q. 47 a. 3 ad 2.
[17] S. th. 2 II q. 70 a. 3.

So entsteht der Anschein, es handle sich um eine bloße Gefühlsgewißheit. Dieser Verdacht wird noch bestärkt durch die Redeweise der Menschen; sie sagen selbst: „Ich kann das nicht beweisen, aber ich fühle, daß es so und nicht anders das Richtige ist." Die Möglichkeit einer subjektiven Gewißheit, die durch bloßes Gefühl und nicht durch den Blick auf die „Sache selbst" bestimmt ist, läßt sich selbstverständlich nicht leugnen. Aber eine solche rein subjektive Gewißheit gibt keine Gewähr für die objektive Richtigkeit der Entscheidung. Anderseits ist die angebliche Gefühlsgewißheit in Wirklichkeit keineswegs immer eine bloße Gefühlsgewißheit ohne jede objektive Begründung, selbst wenn eine rationale Begründung nicht gegeben werden kann. Denn, wie wir sahen, gerade „die Natur der Sache", um die es sich hier handelt, bringt es mit sich, daß die letztlich entscheidenden Gründe begrifflich und sprachlich nicht restlos bezeichnet werden können. Wenn es schon unmöglich ist, das Antlitz eines Menschen in seiner Einmaligkeit so zu beschreiben, daß es auf Grund der Beschreibung von jedem anderen Antlitz unterschieden werden kann, so ist es auch nicht unglaublich, daß die in der persönlichen seelisch-geistigen Eigenart gelegenen Gründe für eine sittliche Entscheidung nicht bis ins letzte begrifflich-sprachlich ausgedrückt werden können. Erst recht wird das gelten, wenn der Betreffende keinerlei Übung in psychologischer Reflexion hat. Diese Unmöglichkeit einer voll reflexen, begrifflich analysierten Erkenntnis ist oft gemeint, wo man gemeiniglich von einem „Gefühl" spricht.

Zu der Unmöglichkeit einer rationalen Begründung kommt oft noch ein Zweites hinzu, was an eine bloße Gefühlsgewißheit denken läßt: Die betreffenden sittlichen Entscheidungen sind tatsächlich oft von starken Gemütsbewegungen getragen. Aber auch das schließt eine echte geistige Erkenntnis des sittlichen Wertes keineswegs aus. Das ist klar für jene Gemütsbewegungen, die durch den erkannten Wert erregt werden, also der Erkenntnis erst nachfolgen. Oft geschieht das Urteil über das, was hier und jetzt zu tun ist, aber auch ganz offenbar unter dem Einfluß vorangehender starker Gemütsbewegungen. Aber das bedeutet nicht unbedingt, daß die Entscheidung aus einer blinden Neigung erfolgt. Es kann sich um das handeln, was Thomas Erkenntnis „per connaturalitatem", durch „seelische Verwandtschaft", nennt[18]. Hierher gehört, was der hl. Ignatius von der „zweiten Zeit der Wahl" sagt, „wenn man viel Klarheit und Erkenntnis gewinnt durch die Erfahrung von Tröstungen und Trostlosigkeiten und durch die Erfahrung der Unterscheidung der verschiedenen Geister"[19]. Beide setzen voraus, daß es eine erkenntnisweckende Liebe gibt. Freilich

[18] S. th. 2 II q. 45 a. 2.
[19] Geistliche Übungen Nr. 176.

ist diese Erkenntnis noch weniger als die Klugheitserkenntnis begrifflich-rational durchgegliedert und reflex begründbar. Gewiß bedarf sie oft einer sorgfältigen Prüfung und kritischen Beurteilung — darauf zielen die „Regeln zur Unterscheidung der Geister" des hl. Ignatius. Aber durch diese Prüfung sollen nicht die Verstandesgründe für die Wahl ins volle Licht des reflexen Bewußtseins gerückt werden, sondern eher soll der Ursprung der Gemütsbewegungen, die zu dieser Wahl hindrängen, geklärt werden. Die Liebe, die zu einer bestimmten Wahl drängt, muß „von oben stammen, aus der Gottesliebe" [20]. Das ist die erste Vorbedingung dafür, daß eine richtige Entscheidung erwartet werden kann. So führt auch Thomas die Erkenntnis per connaturalitatem auf die Liebe zurück, die uns mit Gott verbindet [21].

Es fragt sich aber, wie die Liebe zum Zustandekommen der sittlichen Erkenntnis beiträgt. Thomas zitiert oft das Wort des Aristoteles: Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei: Je nach der Beschaffenheit eines jeden erscheint ihm etwas als erstrebenswertes Ziel [22]. Das gilt, sagt Thomas, nicht bloß von der natürlichen Veranlagung (qualitas naturalis), sondern auch von den erworbenen Charaktereigenschaften (qualitates supervenientes, sicut habitus et passiones) [23]. Ja, die erworbenen Eigenschaften sind es vorzüglich, die dieses oder jenes Ziel erstrebenswert erscheinen lassen [24]. Durch schlechte Charaktereigenschaften wird das sittliche Urteil leicht verfälscht, die Liebe zum Guten dagegen führt ohne viel Überlegung wie von selbst zu einem Erfassen der echten sittlichen Werte.

Freilich scheint damit allein noch kein Bezug auf die einmalige Situation gegeben zu sein, in der die „Wahl" erfolgen muß. Was im allgemeinen gut ist, ist damit noch nicht hier und jetzt für diesen Einzelmenschen das Rechte. Soll auch diese konkrete Entscheidung nicht durch rationale Überlegung, sondern mehr affektiv, auf Grund der seelischen Einstimmung (connaturalitas) erfolgen, so muß der Eindruck, den der fragliche Wahlgegenstand auf das eigene Ich und sein Gemüt macht, berücksichtigt werden. Ist dieser Eindruck ein ungünstiger, indem der vorgestellte Gegenstand „die Seele schwächt oder beunruhigt oder verwirrt, indem er ihr den Frieden, die Ruhe und die Stille nimmt, die sie zuvor hatte" [25], so ist dieser Wahlgegenstand, selbst wenn er abstrakt betrachtet etwas Gutes ist, doch für diesen konkreten Menschen in dieser konkreten Situation nicht das Rechte, ist ihm wesens-

[20] Ebd. Nr. 184.
[21] S. th. 2 II q. 45 a. 2.
[22] Eth. Nic. 3, 7; 1114 a 32 s.: ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ.
[23] S. th. I q. 83 a. 1 ad 5.
[24] In 2 Sent. d. 25 a. 1 ad 5.
[25] Geistliche Übungen Nr. 333.

fremd, paßt nicht zu ihm; Ignatius sagt sogar: „es ist ein klares Zeichen, daß (dieser Gedanke) vom bösen Geist, dem Feind unseres Fortschritts und ewigen Heiles, herkommt". Vorausgesetzt ist dabei allerdings ein Mensch, dessen dauernde Gesinnung auf das Gute gerichtet ist [26]. Das sich regende innere Widerstreben ist dann ein Zeichen dafür, daß eine solche Wahl der inneren Eigenart dieses Menschen nicht gemäß ist, das Beste in ihm irgendwie verkümmern lassen würde.

Die erkenntnisweckende Kraft der Liebe, sei es der Liebe zu Gott oder zum Guten, sei es auch der rechten Selbstliebe, besteht also darin, daß die Liebe die Teilnahme am Geliebten weckt und dadurch für das Gute in ihm scharfsinnig macht. Der Liebende begnügt sich nicht mit einer oberflächlichen Kenntnis, sondern dringt in das Innere ein [27].

Ist diese Erkenntnis unmittelbar oder mittelbar? Man wird wohl sagen müssen: Die Erkenntnis des sittlich Guten im Einzelfall, mag sie nun in mehr rationaler oder in mehr affektiver Weise zustande kommen, geht selten oder nie in der Weise eines formalen Schlusses vor sich. Manchmal mag es ein einfacher Blick sein, der im Vergleich der zu setzenden Handlung mit der konkreten Situation unmittelbar das Zusammengehören beider erfaßt. In anderen Fällen geht es nicht ohne viel Überlegung, nicht ohne ein Bedenken und Abwägen vieler Umstände, Gründe und Gegengründe, das seine Zeit braucht und schließlich durch das Übergewicht der konvergierenden Gründe in einem formlosen Schluß (informal inference: Newman) zur Entscheidung führt.

Wesentlich scheint jedenfalls bei aller Erkenntnis des Sittlichen, im einzelnen wie im allgemeinen, die im Vergleich der zu setzenden Handlung mit der Natur des Menschen aufleuchtende Erkenntnis des wesentlichen Zusammengehörens beider: Diese Handlung bedeutet eine Erfüllung des letzten Seinssinnes des Menschen, oder sie liegt wenigstens in der Richtung auf diese Erfüllung. Diese Erkenntnis

[26] Ebd. Nr. 315.

[27] Wer die in Anm. 15 erwähnte Abhandlung von K. Rahner gelesen hat, wird bemerken, daß zwischen unserer Deutung und der Rahners ein Unterschied besteht. Rahner meint, die Entscheidung komme in der zweiten Art der Wahl stets durch eine Konfrontierung der von Ignatius in Nr. 330 beschriebenen „Urtröstung" mit dem konkreten Wahlgegenstand zustande (a. a. O. 397 f.). Ohne die unzweifelhaft unmittelbar gottgewirkte „übernatürliche Transzendenzerfahrung" (die selbst aber keine konkrete Weisung enthält) gäbe es also diese Art der Wahl nicht. Der Text des Exerzitienbuches scheint dieser Deutung nicht günstig zu sein. Nachdem in der zweiten Regel „zu einer genaueren Unterscheidung der Geister" (Nr. 330) von der unzweifelhaft göttlichen Tröstung gesprochen wurde, in der jede Täuschung ausgeschlossen ist (Nr. 336), scheinen die folgenden Regeln (Nr. 331—336) den Weg zeigen zu wollen, wie auch aus den Erfahrungen, die nicht sicher unmittelbar göttlichen Ursprungs sind, eine Wahlentscheidung gewonnen werden kann; daß auch dazu stets die unmittelbar göttliche Tröstung der zweiten Regel vorausgesetzt wird, wird nirgends gesagt. Wäre es so, dann könnte es schwerlich ein natürliches Analogon zu dieser Wahlart geben, so wie wir es zu beschreiben versucht haben.

kann eine strenge Wesenseinsicht sein, soweit es um die Zuordnung allgemein gefaßter Handlungsweisen zu der gemeinsamen Menschennatur und ihren allen gemeinsamen Wesensbeziehungen (zu Gott, zum Mitmenschen, zur Gemeinschaft, zu den äußeren Gütern usw.) geht; daher gibt es in diesem Bereich wissenschaftliche, grundsätzlich allen zugängliche Erkenntnis. Soweit es sich dagegen um die Erkenntnis des sittlich Guten im konkreten Einzelfall handelt, ist zwar auch noch eine echte Erkenntnis möglich, weil nicht die „unerkennbare" numerische Individuation entscheidend ist, sondern die „qualitative Individuation" im Sinn der individuellen Eigenart der Einzelpersonen (und der sachlichen Verhältnisse). Diese Eigenart, die ebenfalls im Bereich der „Form" liegt, ist grundsätzlich erkennbar. Weil es aber bei ihr auf die gradweisen Unterschiede innerhalb der gleichen Qualität ankommt, die sich nicht zahlenmäßig angeben lassen, muß zu der Wesenserfassung der betreffenden Qualität ein Abschätzen der qualitativen Grade hinzukommen, das sich begrifflich-rational nicht mehr restlos ausdrücken läßt. Dazu kommt, daß diese Abschätzung oft ganz persönliche, andern nicht mitteilbare Erfahrungen voraussetzt. Daher fehlt der sittlichen Einzelerkenntnis der Charakter der Wissenschaft; sie ist auch grundsätzlich nicht jedem zugänglich. Besonders die sittliche Einzelerkenntnis, aber auch die Erkenntnis der sittlichen Werte im allgemeinen, ist oft von Gefühlen begleitet oder auch durch das Gefühl mitbedingt. Das bedeutet aber nicht notwendig eine Subjektivierung dieser Erlebnisse. Es bleibt vielmehr eine Ausrichtung des sittlichen Handelns an der erkannten Seinsordnung möglich, wie es der Würde der geistigen Person allein entspricht.

Das Eine und das Viele

Eine Interpretationsstudie zu Schellings Identitätsphilosophie

Von Erich E. Geißler, Heppenheim/Bergstraße

Gliederung

I. Problemaufriß
1. Die Aporie im Identitätssatz
2. Der neue Ansatz des Identitätsproblems bei Schelling
3. Methodische Bemerkungen

II. Das Problem von Einheit und Vielheit unter den Kategorien des Verstandes
1. Erscheinung und Wesenheit
2. Der Begriff
3. Denken und Sein

III. Das Verhältnis der Verstandes- zur Vernunfterkenntnis
1. Der absolute Gegensatz und die Grenze der Verstandeserkenntnis
2. Der absolute Gegensatz und die absolute Identität
3. Das endliche und das unendliche Erkennen
4. Die Schwierigkeiten des unendlichen Erkennens

IV. Das Problem von Einheit und Vielheit unter den Gesetzen der Vernunft
1. Die ‚quantitative Differenz' in der Identität der Totalität
2. Die Ideen als Intentionen der Totalität
3. Die Ideen und die Begriffe
4. Die Einheit von real und ideal und die Revision des endlichen Erkennens
5. Konsequenzen

V. Abgrenzungen
1. Zur Methode
2. Historische Würdigung
3. Kritische Vorbehalte

I. Problemaufriß

1. Die Logik denkt das principium identitatis und den Satz des zu vermeidenden Widerspruchs als selbst der Sache nach identisch und nur der Intention nach voneinander unterscheidbar, indem der affirmativen die negative Wendung als eine gedankliche Umformung entgegengestellt wird. Diese definitorisch behauptete eigene Identität der beiden Formen des Identitätssatzes wird aber sofort einer starken Belastung ausgesetzt, sobald die beiden Gesetzesseiten ontologisch

relevant werden. Denn dann taucht unmittelbar das Problem der ‚ontologischen Differenz' auf, die Seiendes vom Sein, Partizipierendes vom tragenden Grund abhebt. Ist doch, von dieser genannten Differenz her denkend, das principium contradictionis, das eben auf diese Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden hinweist, nicht mehr ohne weiteres mit der affirmativen Wendung in eine ihnen selbst zukommende Identität zu nehmen, weil ja der Identitätssatz zunächst einmal die ontologische Differenz als eine ontologische aufheben und damit auch den Widerspruch durchstreichen will, umgekehrt die contradictio der Identität den Seinsgrund nimmt. Teilhabe, participatio, will Einheit und Verschiedenheit zugleich nachweisen; jede Analogie bezeichnet Gleichheit in gleichzeitiger Ungleichheit. Wie kann beides zusammen bestehen?

Wenn der Satz A=A nicht Tautologie sein soll, muß er mehr sagen als die gedankliche Verdoppelung des jeweiligen Objektes, das heißt, er muß eine ontologische Relevanz besitzen. Dann spricht er aber die reale Einheit (nicht nur die Gleichheit) zweier geschiedener Dinge aus. Das eine ist verschieden vom anderen, und doch werden beide durch die copula ‚ist' in eine Identität gebracht. Nun wird immer wieder darauf hingewiesen, daß der dabei sich zeigende Widerspruch nur ein scheinbarer sei, weil Einheit und Verschiedenheit ja auf jeweils verschiedene Verhältnisse bezogen werden müssen. Das ist ohne Zweifel richtig, sofern wir uns im Bereich endlicher Wesenheiten bewegen, etwa den verschiedenen Exemplaren einer Gattung. Hier läßt sich ohne jede immanente Schwierigkeit Identität und Verschiedenheit zugleich aussagen, weil die unterschiedliche Intention beider Aussagen ganz offensichtlich ist. Es bleibt nur m. E. meist unbeachtet, daß sich die Modalität dieser *zwischen*-gelagerten Identität und Differenz nicht auf den Gesamtbereich des Identitätssatzes ausdehnen läßt. Denn die Separation zwischen genus proximum und differentia specifica gleich Identität und Differenz versagt, wenn wir uns das grundsätzliche Verhältnis von Sein und Seiendem vorstellen; können wir doch hierbei offensichtlich nicht mehr Identität auf dieses und Differenz auf jenes beziehen: Jetzt gelten beide, Identität *und* Differenz, für *ein und dasselbe* Verhältnis. Das Seiende, und zwar in allen seinen spezifischen Differenzierungen, ist nur, sofern es am Sein partizipiert: das Sein des Seienden ist dem Sein identisch. Und dennoch ist das gleiche Sein des Seienden vom Sein als solchem absolut verschieden. Also: Solange die Identität zwischen den seienden Dingen gesucht wird, kommt sie dem Widerspruchssatz nicht ins Gehege; sobald jedoch Grund und Folge, Sein und Seiendes miteinander verknüpft werden sollen, bereitet die jetzt *zugleich* und auf *dasselbe* bezogene Einheit von Identität und Differenz dem logischen Denken zunächst einmal eine Schwierigkeit nach der Art einer Antinomie [1].

Damit diese Aporie nicht das Identitätsgesetz selbst in innere Widersprüche verwickelt, wird es zunächst einmal notwendig sein, eine Modalitätsanalyse der Realität anzusetzen, auf die sich die beiden

[1] Die Denkvariante, die zwischen dem Sein des Seienden und dem Sein als solchem unterscheiden möchte, schiebt das Problem nur um eine Stufe hinaus, löst es aber nicht, weil zwischen beiden Positionen ebenso eine Vermittlung nachgewiesen werden muß wie im ersten Fall. Bliebe ansonst doch nur ein radikaler Dualismus übrig.

Formen des Identitätssatzes jeweils beziehen. Es wäre also zu fragen, ob die Identität eine Seinsweise der ursprünglichen Realität ausspricht und Differenz nur in einer dann näher zu bestimmenden Ableitung, auf einer anderen Ebene, also nur analog ausgesagt werden kann, oder ob umgekehrt der Gegensatz grundlegend ist und die Identität nur als gedankliche Überhöhung existiert.

Aber auch diese Untersuchung der jeweilig verschiedenen Seinsweise der beiden Positionen wird die Problematik des Identitätssatzes nicht ohne weiteres beseitigen können, weil diese einen letzten Grund darin hat, daß die Verbindung beider per analogiam, von welcher Seite aus sie auch gedacht werden mag, keine bloße connexio sine fundamento in re sein darf — weil dies für ein Analogon zuwenig wäre und außerdem die connexio selbst, auch wenn ihr Inhalt sine fundamento in re gedacht würde, doch als realer Akt nicht selbst wiederum ohne sachlichen Grund begriffen werden könnte —, andererseits das fundamentum in re ja genau das wieder unterstreicht und betont, was überbrückt werden sollte, sei es die dann fundierte Realität der Differenz in der allein für real gehaltenen Identität oder die reale Identität der nur auf Vielheit bezogenen Wirklichkeit. Anders formuliert: Der Identitätssatz, und das bedeutet wiederum: unser erstes Denkgesetz, ist entgegen der behaupteten eigenen Identität zunächst einmal durch eine Widersprüchlichkeit belastet, die sich vor allem immer dann zeigt, wenn sich unser Denken auf absolute Positionen bezieht, Einheit und Verschiedenheit, Fülle und Differenz, das Eine und das Viele, Gott und Welt in ihrer Verbundenheit und Unterscheidung begreifen möchte. Denn eigentlich müßte die Identität alles Viele in eine Einheit bringen, die univok auszusagen wäre. Dann ließe sich aber die Vielheit allein noch als Tautologie begreifen, und der Monismus bliebe unvermeidbar. Wird dagegen die Vielheit zur Wirklichkeit erklärt, dann bleibt anscheinend nur noch der Nominalismus gerechtfertigt, und alle Einheiten von Begriffen, Regeln, Normen verblassen zu einem ex conventione tantum.

Augenscheinlich läßt sich Identität, sobald diese als ein Zug im Sein gedacht wird und von daher eine erkenntnistheoretische Begründung erhalten soll, nicht ohne erhebliche Widersprüche denken. Entweder erscheint sie als inhaltslose, leere Abstraktion (post res), oder sie nimmt der Vielheit, den individuellen Ausprägungen jede eigene Realität.

2. Diese Schwierigkeit kann durch die Spekulation der Identitätsphilosophie ein gutes Stück erhellt werden. Wir wollen das skizzierte Problem an den Identitätsspekulationen Schellings zu fassen suchen, die dieser vor allem in den beiden Schriften, der „Darstellung meines

Systems" und dem Dialog „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge", niedergelegt hat.

Schelling erkennt, besonders von den Darstellungen Fichtes angetrieben, daß in der ontologischen Fassung des Identitätssatzes dieser innere Widerspruch unausweichlich scheint und das Identitätsproblem (von dem Teilhabe und Analogie abhängen) deshalb nach einem neuen Ansatz verlangt.

Dies ist die grundsätzliche Abgrenzung Schellings gegenüber den bisherigen Darstellungen: daß die Identität, sobald sie als Zug des Seins begriffen wird, sich mit Notwendigkeit selbst den Widerspruch schafft, daher immer nur unter erheblichen Einschränkungen Identität genannt werden und deshalb nicht als die Totalität des Einen begriffen werden darf [2]. Zwischen der Identität des Seins und der Differenz des Seienden kann keine *zwischen* ihnen waltende und von der Einheit des Seins ausgehende Identität gedacht werden, weil diese den Gegensatz nicht eliminieren und folglich nicht als Totalität auftreten kann. Auf der ontologischen Basis bleibt die Differenz unaufhebbar. Die Problematik kann nach Schelling nur dadurch eine Lösung erfahren, daß die Identität der Totalität nicht aus dem Sein hergenommen wird, sondern umgekehrt die mit der ontologischen Differenz belastete Identität des Seins selbst nur als Zug einer anderen, höheren, vorausliegenden Identität begriffen wird [3], die als Totalität indifferent ist, weil sie sich von nichts anderem abzuheben hat, aber in sich nicht ununterscheidbare Einerleiheit, sondern Fülle darstellt [4]; deshalb die Differenz nicht durchzustreichen braucht, vielmehr diese als ihr zureichender Grund erst ermöglicht, da sie unbeschadet ihrer Einheit als Vielheit erscheinen kann. Was im Satz ‚Inter res et intellectum adaequatio est' schon vorlag, nämlich die Verbindung beider Seiten durch die Intelligibilität des Seins deshalb, weil es ein göttlicher Verstand vorgedacht hat, was sich bei Descartes als Vermittlung der beiden völlig getrennten Substanzen im Rückgriff auf den nexus im Absoluten abzeichnete oder was bei Kant als Einheit von empirischem Subjekt und empirischem Objekt im transzendentalen Subjekt auftrat, wird jetzt systematisch ausgebaut: Zwischen Sein und Seiendem, zwischen Denken und Sein, real und ideal, Subjekt und Objekt kann es keine letzte Vermittlung geben, die aus einer der beiden Positionen abzuleiten wäre. Denn derartige Zwischeneinheiten sind nur in der Weise der Abstraktion möglich und bleiben eben deshalb notwendig immer mit Differenz behaftet. Folglich sind die genannten Aufspaltungen, auf

[2] III/131 ff.

[3] „Die absolute Identität ist nur unter der Form einer Identität der Identität" III/17.

[4] „Die absolute Identität ist absolute Totalität" III/21.

ihrer Ebene betrachtet, absolute Gegensätze. Diese für sich genommen absoluten Gegensätze sind jedoch selbst keineswegs letzte Bestimmungen, sondern gehen ihrerseits in die Identität einer Totalität ein [5]. Deshalb kann Schelling sagen, daß es gerade der bei der Anwendung des Identitätssatzes auf das Sein auftretende absolute Gegensatz ist, der uns zwingt, jenem über die Abstraktionen vorläufiger Einheiten hinaus zu folgen in eine Identität, die nicht mehr als Abstraktionsgebilde begriffen werden darf, sondern Totalität ist [6]; die, auf ihre Einheit bezogen, Identität ist; die Indifferenz besitzt, weil sie sich von nichts anderem mehr abzuheben braucht und dennoch die Differenz nicht als Tautologie erklären muß, weil sie als Totalität die Vielheit in der Weise der Intention auf ihre Fülle in sich birgt.

Nun wird natürlich eine entscheidende Frage die sein, ob sich diese so vorgestellte absolute Identität der Totalität noch vom Pantheismus abzuheben vermag, oder ob nicht im bisher Gesagten bereits die Folgerung enthalten ist, daß Vielheit Emanation des Einen sei. Wir müssen Schelling zunächst einmal vorgeben, daß er Pantheismus wie Panentheismus streng abzuwehren sucht. Ihm ist die Vielheit der seienden Dinge nicht die in die Welt entäußerte Fülle des Einen, sondern immer nur dessen *Erscheinung*, nie dessen Realität [7]. Das Eine ist nicht die Summe der seienden Dinge, die Summe aller Erscheinungen keine auch nur teilweise Emanation des Einen. Streng wird zwischen dem Grund der Vielheit in der Fülle und der Realität der Vielheit in der Erscheinung des Einen getrennt [8]. Aber diese Differenz geht nicht der Einheit voraus, sondern die vorgängige Einheit ermöglicht erst die Differenz. Deshalb wird auch das vom Vielen abgehobene Eine für das Viele zu keinem ganz anderen, sondern die Vielheit bleibt als Erscheinung der Fülle der Totalität immer Abbild der absoluten Identität. Die nirgends von außen, als Entgegensetzung zur Identität, sondern immer nur als ihre Folge mögliche Differenz entsteht lediglich dadurch, daß im einzelnen Seienden nur je ein Zug der Totalität erscheint (coarctatio) und unsere nicht unmittelbar auf die Totalität ausgerichtete Verstandeserkenntnis diese einzelnen Ausprägungen nicht leicht als Erscheinungen der Fülle des Einen begreift, sondern in der Regel für sich beläßt.

---

[5] Cf. III/194.

[6] Cf. III/122 134 f.

[7] Als Beleg: Cf. Abschnitt IV/1 dieser Studie; einschränkend V/3.

[8] „Jedes Endliche als solches hat den Grund seines Daseins nicht in sich selbst, sondern notwendig außer sich; es ist also eine Wirklichkeit, von der die Möglichkeit in einem anderen liegt ... Dies ist aber in Ansehung des Absoluten durchaus undenkbar": III/145. Ebenso III/144: „Eine Endlichkeit aber, die ihrem Wesen nach unendlich ist, kann nie auf keine Weise aufhören endlich zu sein."

Um noch einmal Differenz und Identität in diesem ihrem letzten Verhältnis innerhalb der Totalität zum Sprechen zu bringen, ist im folgenden besonders auf die Betonung der Verhältnisseiten zu achten: Insofern das Einzelne als Erscheinung einen Zug der *Totalität* repräsentiert, steht es der Totalität nicht entgegen, sondern ist mit ihr identisch; insofern aber die Einzelheit nur *einen Zug* der Totalität repräsentiert und sich außerdem noch als Erscheinung der Fülle von der Fülle selbst abhebt, differenziert sich das Einzelne vom Einen in doppelter Weise. Anders formuliert: Solange unsere Erkenntnis sich nur des urteilenden und daher notwendigerweise differenzierenden Verstandes bedient, findet sie — und zwar der Sache nach berechtigt — die Welt als eine Vielheit vor [9]. Nun ist aber die differenzierende Verstandeserkenntnis keineswegs die einzige Erkenntnisweise des Menschen. Über den Verstand hinaus geht die nicht unter dem Apriori der Differenz stehende Vernunft, die sich vor allem dadurch ausweist, daß sie nicht erst nachträglich zur Synthese bringen muß, was der Verstand vorher differenzierte, weil sie *vor* aller Differenz in der Einheit der Identität verwurzelt ist. Ihre Erkenntnisweise ist folglich nicht auf eine erst nachträglich zu erschließende Einheit bezogen, sondern nimmt die Einheit als Apriori voraus [10].

Nun ist aber, philosophiegeschichtlich betrachtet, das Verhältnis der Verstandes- zur Vernunfterkenntnis dadurch problematisch geworden, daß der Verstand sich nicht mehr als das zwar methodisch, aber nicht sachlich erste begriff, vielmehr die auf das primum in se bezogene Vernunft unter sich einordnete und deren schließendes Verfahren als eine dem differenzierenden Urteil *nach*geordnete Synthese begriff. Eben dadurch wurde aber von vornherein Differenz als letzter Bezugspunkt gesetzt, und die Einheit aller Dinge konnte nur als Schlußfolgerung, als Forderung, als Postulat beibehalten werden [11].

---

[9] III/117 ff.; cf. auch 152.

[10] Cf. III/122: „... daß die Dinge mit absoluter Wahrheit erkennen, so viel heiße als: sie in ihren ewigen Begriffen erkennen"; oder III/160: „Wie die absolute Einheit des Gegensatzes und der Einheit das Ewige ist, so das, wo die Einheit und der Gegensatz ... unterschieden werden, das Entstandene ist"; cf. 197.

[11] Schellings Kritik an dieser Erkenntnishaltung, bes. III/222, so: „Auf diesem Standpunkt der bloßen relativen Einheit von Subjekt und Objekt erscheint die absolute Einheit beider als etwas von ihr schlechthin Unabhängiges, unerreichbar durch Wissen"; und weiter: „Vom relativen Wissen aus wird also das Urreale in die Ethik, die Spekulation aber in Ansehung desselben an die Pflicht verwiesen. Hier erscheint die Einheit des Denkens mit dem Sein erst kategorisch und absolut, aber, weil die absolute Harmonie der Wirklichkeit mit der Möglichkeit in der Zeit nie möglich ist, nicht absolut gesetzt, sondern absolut gefordert." — Dieser Einwand Schellings richtete sich vor allem gegen die Kantische Vernunftkritik. Denn dort wird ja die ins Auge fallende Vielheit als tragende, eigentliche Realität bestimmt, während die Einheit der erscheinenden Vielheit zur postulatorischen Idee verblaßt, die lediglich aufgrund unserer Vernunft als Prinzip unserer Weltauffassung erschlossen werden kann. (Allerdings wäre gerade von Schellings Spekulation her der

Ein gut Teil der Widersprüche zwischen Einheit und Vielheit entstand und entsteht folglich dadurch, daß das Identitätsproblem jeweils auf inadäquaten Erkenntnisstufen angesetzt worden ist und dabei entweder fälschlicherweise durch den unkritisch überspannten differenzierenden Verstand die Vernunft als Mittel zur nachträglichen Synthese absorbiert wurde oder, was in den monistischen und pantheistischen Richtungen vorliegt, die Vernunfteinheit die zwar nachgeordnete, aber doch sachberechtigte Differenz durchstrich [12]. Wie, so muß die hier ansetzende erkenntnistheoretische Frage lauten, hebt die synthetische Kraft der Vernunft die Differenz der Verstandeslogik auf, ohne sie durchzustreichen? [13] — Schellings Identitätsspekulation soll zeigen, wie eine Immanenz der Transzendenz faßbar gegeben sein könnte, die das Einerlei des Monismus vermeidet, den Pantheismus abwehrt und dennoch die Identität der Totalität wahrt.

3. Dieser vorangestellte Problemaufriß hat die Ergebnisse der kommenden Überlegungen bereits in gewisser Weise antizipiert. Dies sollte aber keine Voreiligkeit sein. Vielmehr liegt die Begründung dieser Vorwegnahme in eben dem Grundsatz, der im nachfolgenden noch genauer zu untersuchen sein wird, dem nämlich, daß das Einzelne sich nur dann richtig erkennen und begreifen läßt, wenn das Ganze schon immer mit gewußt wird.

Die summarische Vorwegnahme verfolgte aber auch noch einen gewissen selbstkritischen Zweck. In den folgenden Überlegungen werden die ersten Denkgesetze nicht nur berührt; es wird in gewisser Weise über sie hinausgegangen. Denn die Distinktion zwischen der Verstandes- und der Vernunfterkenntnis und die Untersuchung ihres jeweiligen Verhältnisses zum Identitätssatz wird immer auch die behauptete Evidenz des ersten Denkgesetzes kritisch befragen müssen. Ob sich ein solcher Denkprozeß überhaupt hinreichend begründen läßt, sei jetzt dahingestellt. Hingewiesen werden muß aber auf die Schwierigkeit, die bei jeder Erkenntniskritik wiederkehrt: Die Grenzziehung selbst ist immer bereits die erste Verletzung der eben vorgenommenen Begrenzung. Denn wie anders könnte die Grenze einer Sache erfahren werden als durch ein Hinausgehen über die Sache als solche? In unserem Falle heißt diese Schwierigkeit, die nicht übersehen werden darf: Auf welche Weise kann sich eine kritische Untersuchung des Identitätssatzes von der Gefahr fernhalten, daß sie das Begründete wiederum zum Grund des Grundes macht und dadurch in eine petitio principii verfällt?

Kantischen Kritik zugute zu halten, daß doch vielleicht nur dann und so lange der Vorwurf des Empirismus gegen sie aufrechterhalten werden kann, solange die Tragkraft und Reichweite der demonstrativen Erkenntnisweise überbewertet wird. Denn wird der mit Gegensätzen arbeitende Verstand auf den Bereich der erscheinenden Vielheit verwiesen, von dem sich die ganz anders geartete Vernunfterkenntnis grundsätzlich abhebt, dann erscheint die Kantische Abgrenzung, wonach die Idee, der demonstrativen Erkenntnis unzugänglich, allein aus dem innersten Wesen der Vernunft geschlossen werden kann, durchaus der auch von Schelling immer wieder betonten Unterscheidung zwischen dem ‚endlichen' und ‚unendlichen' Erkennen gleich. Wobei nur eben die hier nicht weiter zu klärende Frage stehenbleibt, ob die Texte der Kritik eine solche Interpretation erlauben.)

[12] Cf. III/195 ff.

[13] Cf. III/139 ff.

II. Das Problem von Einheit und Vielheit unter den Kategorien des Verstandes

1. Gleich aller Wesensphilosophie hat auch Schelling einen doppelten Ansatz, von dem her er die erscheinende Vielheit als eine Art von Realität und nicht als letztes Gegebenes erkennt. Einmal ist ihm das die Variabilität der Erscheinungen, der Umstand, daß die Exemplare einer Gattung sich ähneln und zugleich unterscheiden, weshalb der volle Ausdruck der Wesenheit nicht dem Einzelding als Einzelnem zukomme, sondern dieses die Wesenheit immer nur in Annäherung zum Ausdruck bringe. Die individuelle Konkretion habe folglich nur an der Realität der Wesenheit teil; real — jetzt nicht im Hinblick auf die Individuation, sondern im Hinblick auf die Wesenheit verstanden — ist das Einzelne nur in der Weise der participatio [14].

Der zweite zwischen Erscheinung und Wesenheit differenzierende Ansatz Schellings geht von der erkenntnistheoretischen Reflexion aus, die Erkennen als eine Verbindung von Anschauen und Denken bestimmt, wobei die Affektion in der Anschauung den Erkenntnisprozeß anheben läßt, aber immer nur Einzelnes neben Einzelnes und folglich die Differenz unendlich setzt [15], während die einheitstiftende Funktion des Denkens die Vielheit der Erscheinungen in eine begriffliche Indifferenz nimmt und dadurch erst Erkennen ermöglicht [16]. Das Verworrene, Undeutliche, Unangemessene der angeschauten Vielheit wird erst durch den auf die unendliche Reihe aller möglichen Konkretionen einer Gattung bezogenen Begriff aufgelöst [17], das Besondere folglich vom Allgemeinen her bestimmt. Deshalb setzt die Erkenntnis des Einzelnen immer ein vorgängiges Wissen um eine größere Einheit voraus, von der her und auf die hin erkannt wird.

2. Nun ist aber dieses für den Erkenntnisprozeß notwendige vorgängige Wissen nicht unmittelbar und auf einmal auf eine letzte Totalität bezogen, sondern zunächst auf die nur partiellen Einheiten der Begriffe, die zwar unendlich sind, da sie eine jeweils quantitativ unendliche Variationsbreite möglicher individueller Ausprägungen unter sich begreifen, aber selbst doch hinsichtlich der von ihnen bezeichneten begrenzten Wesenheiten endlich bleiben. Begriffe bezeichnen immer nur „relative Einheiten“ [18], sie haben nur „quantitative Indiffe-

[14] Cf. III/2: „Es gibt kein einzelnes Sein oder einzelnes Ding an sich.“ Dem die höhere Realität der Wesenheit bezweifelnden nominalistischen Einwand kann an dieser Stelle noch nicht begegnet werden. Der Verstand kann die Realität seiner begrifflichen Wesenheiten selbst nicht sichern; cf. Abschnitt III/3 dieser Studie.

[15] Cf. III/183.

[16] Cf. III/187 f.

[17] ‚Verworren‘ bleibt für Schelling schließlich das endliche Erkennen insgesamt. Dazu cf. S. 76 ff. dieser Studie und III/115.

[18] III/159.

renz“ [19]; setzen sie doch die von ihnen begriffenen Wesenheiten ins Unendliche als endlich.

3. Bezieht man die relativen Einheiten der Begriffe nun selbst wiederum aufeinander und bringt sie in die größeren Einheiten umfassenderer Begriffe, dann breitet sich mit der sinkenden Zahl der verbleibenden Entgegensetzungen die Indifferenz der begrifflichen Einheit immer mehr aus, bis sie schließlich zu einer letzten möglichen Einheit, der des Seins, gelangt. Nun ist diese letzte Einheit des Seins zwar die umfassendste, die durch den abstrahierenden Verstand vorgestellt werden kann, doch selbst auch nur relative Einheit; sie ist die ausgedehnteste quantitative Indifferenz, aber noch nicht die Indifferenz der Totalität [20].

Die letzte mögliche quantitative Indifferenz entstand ja durch den mit Abstrichen und Eingrenzungen arbeitenden diskursiven Verstand. Sie ist folglich nur Begriffseinheit, weil sie sich das durch die Reduktion des anschaulich Gegebenen Abstrahierte entgegensetzt und folglich immer nur Ausdruck der Möglichkeit gegenüber der Wirklichkeit der einzelnen Konkretionen sein kann. Je größer daher die Einheit der quantitativen Indifferenz wird, desto mehr schwindet in ihr der Charakter der Wirklichkeit, desto größer wird gleichzeitig der von der Begriffseinheit abstrahierte Gegensatz. Der auf die Identität des Seins angelegte Begriff entwickelt sich folglich nicht als eine ontisch-reale Indifferenz des Seins, sondern als begriffliche Indifferenz im Denken, als eine, wie man ihn auch bezeichnen könnte, negative Identität. Die Konsequenz der abstrahierenden Verstandeslogik führt folglich auf der Suche nach letzten Einheiten zu letzten Entgegensetzungen; denn die begriffliche Identität bleibt ja nicht nur im absoluten Gegensatz zur ontischen Differenz der Vielheit, die letzte Verstandeseinheit steht zugleich unter dem absoluten Gegensatz von Denken und Sein, von ideal und real, von Subjekt und Objekt [21].

III. Das Verhältnis von Verstandes- und Vernunfterkenntnis

1. Der Weg des abstrahierenden Verstandes geht von unten, das heißt vom anschaubaren Einzelding, nach oben, das heißt zur begriff-

[19] III/191. Der Begriff des Begriffs schwankt bei Schelling. Einerseits ist er Erkenntnisapriori (III/137), andererseits aber auch Abstraktionsgebilde (III/190, 195 f.).

[20] Cf. bes. III/194 ff.

[21] Wobei allerdings zu beachten wäre, daß dieser so konzipierte Seinsbegriff schon unter den Folgen der cartesianischen Spaltung steht; schlägt er sich doch völlig auf die Seite der res extensa und meint nicht die umfassende Seinsidee, die bei Schelling unter dem Terminus ‚Identität der Totalität‘ auftritt.

lichen Einheit. Der Verstand verfährt in der Weise, daß er zugleich mit der Eingrenzung der differentia specifica die Kategorien von der Substanz abhebt. Die Abstraktion isoliert also die Substanz von der Vielheit, damit aber zugleich auch von der Fülle. Deshalb tendiert die Substanz für die Verstandeserkenntnis zur Einerleiheit des Verstandeseinen, zum ens generalissimum [22]. Das genus supremum bezieht sich wohl auf die omnitudo realitatis, erreicht sie aber nur in der unendlichen Entgegensetzung von Sein und Denken.

Nun läuft aber dieser Umstand, daß die Abstraktionen je weiter je leerer werden, der Bestimmung suchenden Grundtendenz des Verstandes selbst zuwider. Dieser wird deshalb in der Regel, sobald er sich dem absoluten Gegensatz nähert, einen vorläufigen, noch inhaltlich fixierbaren Aspekt, entweder die Materie oder den Intellekt, die Realität oder die Idealität festhalten und zur inhaltlichen Bestimmung der letzten Einheit zu machen suchen [23].

Was ist dabei geschehen? Der Verstand hat in diesem Fall die Radikalität des Gegensatzes, die ihn auf seine eigene Grenze verweisen mußte, nicht durchgehalten, sondern hat den Gegensatz zu einem beziehungsweisen erniedrigt [24], der die Entgegensetzung immer von einer der beiden Seiten des Gegensatzes her überbrücken möchte. Entweder erscheint dabei die Materie als eine Funktion der Idee oder umgekehrt die Idee als eine Funktion der Materie. Dies deshalb, weil der Verstand das schließende Verfahren der Vernunft in seinen Dienst gestellt und dessen Einheitswillen benutzt hat, um einen nur als Teil sachlich gerechtfertigten Aspekt zur Universalität zu erheben. „Der unseligste Mißgriff also ist es", sagt ‚Bruno' in deutlicher Anlehnung an Überlegungen des Cusaners, „diese dem Verstand untergeordnete Vernunft für die Vernunft selbst zu halten" [25]. Durch ein solches sophisma fictae universalitatis entstehen die sich gegenseitig bekämpfenden und ausschließenden Positionen verschiedener philosophischer Weltanschauungen.

Folgen wir der Konsequenz der identitätsphilosophischen Spekulation, dann ist derartiger Pluralismus aber keineswegs unausweichlich; entstand er doch aus einer Überheblichkeit der differenzierenden Verstandeslogik, die nicht erkannt hat, daß auf der Grundlage ihrer Differenz immer nur eine vorläufige Identität zu gewinnen ist, und folglich inadäquate Denkmittel auf die Sache der Identität verwendet. Derartige Fehlansätze müssen zwangsläufig zu Widersprüchen, Antinomien, Fehlschlüssen, pluralistischen Tendenzen führen.

[22] III/190: „Die Unendlichkeit des Begriffs also ist eine bloße Unendlichkeit der Reflexion."
[23] Cf. „Die vier Richtungen der Philosophie" III/204 ff.
[24] III/133.
[25] III/196.

2. Indes: der Verstand *muß* nicht in diese Verfehlung einer fiktiven Universalität verfallen. Vielmehr wird er gerade dann, wenn er den Gegensätzen bis in ihre letzten Konsequenzen kritisch nachgeht und sich mit keiner vorschnellen Auflösung begnügt, eben durch den sich einstellenden absoluten Gegensatz weitergetrieben in eine Identität, die nicht mehr zwischen den Gegensätzen, sondern ihnen vorausliegt und die als absolute Einheit erst die Möglichkeit der Differenz begründet [26].

Aber: diese Überhöhung des absoluten Gegensatzes durch die Identität der Totalität darf auf keinen Fall als eine lineare Fortsetzung des bisherigen Denkweges begriffen werden. Sie kann vielmehr nur in der Weise einer Umkehr geschehen [27]. Um Notwendigkeit und Inhalt dieser Umkehr deutlich zeigen zu können, muß die Betrachtung noch einmal auf das Ganze der Verstandeserkenntnis zurückgreifen: Der absolute Gegensatz ist der Grenzpunkt der Verstandeserkenntnis, deshalb, weil er sein Verfahren des Urteilens von der Differenz her bezieht, die er deshalb auch auf keine Weise in eine letzte Einheit überspringen kann. Diesen Weg des differenzierenden Erkennens nennt Schelling den Weg des „endlichen Erkennens" [28].

Nun kann unser Erkenntnisprozeß zwar nicht anders als mit Urteil, Abstraktion, Differenz anfangen; für sich belassen ist diese Erkenntnisart jedoch das „Entgegengesetzteste der vollkommenen Erkenntnis" [29], weil sie die Einheit von der Vielheit und nicht das Viele vom Einen her sieht, weil sie das Ewige unter endlichen Vorzeichen faßt und nicht umgekehrt das Endliche vom Ewigen her versteht. Für das endliche Erkennen bleiben deshalb die Positionen vertauscht, so, „daß also die Negation hier zur Position, die Position dagegen zur Negation wird" [30].

Aber eben diese Radikalität des Gegensatzes, die unausweichlich die letzte Begriffseinheit in absolute Differenz zum Sein bringt, bahnt eine Umkehr an. Denn der urteilende Verstand selbst, sofern er nur den Gegensatz wirklich bis zum Ende durchhält, fordert jetzt eine Betrachtungsweise, die nicht mehr von dem für uns zuerst Gegebenen ausgeht, sondern mit den Augen des primum in se zu schauen beginnt. Deshalb kann Schelling sagen, daß es gerade der absolute Gegensatz ist, der zur absoluten Identität führe: „Denn was sich absolut und unendlich entgegen ist, kann auch nur unendlich vereinigt sein." [31]

[26] Cf. III/131 135 155 191.
[27] Cf. III/129 f.
[28] III/216.
[29] III/215.
[30] III/140.
[31] III/135.

3. Was dem endlichen Erkennen als erstes entgegentritt, ist ein Verstandeserstes, ein erstes für mich. Dieser Erkenntnishaltung ist das Ewige ein Verstandesletztes, ein letztes für mich [32]. Wenn nun am Rande des endlichen Erkennens, durch den absoluten Gegensatz getrieben, das Erkennen sich gleichsam umbiegt und das Ewige nicht mehr von der erscheinenden Vielheit, sondern sich und die Welt vom Ewigen aus zu schauen sucht, dann tritt jene Umkehr ein, die mit einem Schlag die gesamten Ergebnisse des endlichen Erkennens auf den Kopf stellt, weil sie aus der Isolation des Für-mich hinaustritt in die unendliche Erkenntnisweise des An-sich. Jetzt wird aus dem verstandesmäßig letzten ein wesensmäßig erstes, und zwar — und deshalb ist der Identitätsphilosophie dieser Umschlag so bedeutsam — erstes nicht mehr in der Weise der Abstraktion, sondern unter der Form der Totalität. Jetzt ist die Einheit nicht mehr leeres Einerlei, quoddam fictum einer nur gedanklichen Überhöhung, sondern leuchtet unmittelbar als der Urgrund auf, von dem her und durch den nur sein kann, was ist, sowohl was als Seiendes erscheint, als auch was als Begriff dieses Seiende in Einheiten bringt. Deshalb kann nach der immer wieder betonten Meinung Schellings das unendliche Erkennen die Identität nicht mehr als eine nur vom Sein oder vom Denken ausgehende Einheit begreifen, sondern muß Sein und Denken als zwei Seinsweisen der Totalität in eine Identität nehmen [33].

Das unendliche Erkennen unterscheidet sich folglich dadurch vom endlichen, daß es in das ens generalissimum alles das wieder hineinnimmt, was auf dem langen Wege der Abstraktion abgestrichen und ausgeklammert worden ist: Das ens generalissimum weitet sich zur omnitudo realitatis aus. Die Umkehr aus dem endlichen in das unendliche Erkennen springt folglich vom Inhaltslosesten zum Inhaltsreichsten, aus der Leere in die Fülle, von der die Vielheit ausklammernden Einheit zur die Vielheit in sich bergenden Totalität [34].

4. Für die auf Verstandeslogik basierende Erkenntnistheorie bleibt diese Umkehr natürlich immer eine zwiespältige Grenzposition. Denn

[32] Cf. III/140 f. 183 ff.

[33] Cf. 191 ff., bes. 219.

[34] Auf der Voraussetzung dieser Umkehr wird auch überhaupt erst der ontologische Gottesbeweis tragfähig und diskutabel. Denn vom Begriff auf das Sein zu schließen, muß natürlich so lange der kritischen Philosophie als ein reiner Gedankentrick erscheinen, solange Sein und Denken im endlichen Erkennen separiert bleiben: der Begriff als negative Identität verstanden, schließt das Sein aus. So wie der Beweis in diesem Bereich fehl am Platze ist, so muß aber auch bemerkt werden, daß seine Kritik der Problemlage durchweg unangemessen ist, weil sie zumeist vor der Wasserscheide argumentiert. (Der kritischen Philosophie, die noch nicht zufrieden ist, weil hier durch Spekulation über die Fülle deren Objektivität auch dann noch ungesichert bleibt, wenn zwischen Verstand und Vernunft unterschieden worden ist, wird — cf. nächster Absatz — via negationis zu begegnen sein.)

wohl ist es der Verstand selbst, der dieses Hinausgehen fordert [35]. Er kann es aber nicht mehr in der von ihm selbst geforderten Weise sichern, weil man das nicht mehr durch differenzierende Urteile beweisen kann, was sich differenzierenden Urteilen entzieht. In der Problemgeschichte ist deshalb diese Umkehr immer unter den Vorzeichen einer (erkenntnistheoretischen) Unsicherheit und Ungesichertheit aufgetreten: sei es als logischer Sprung (Pascal), als Postulat (Kant), als Ungewißheit und Wagnis (Wust), positiv gesehen: als Wertfühlen und Schmecken (sapere), als Glaube.

Gegen jede zu weit getriebene Kritik dieser Erkenntnishaltungen, die dem auf (womöglich noch mathematisch orientierter) Sicherung bedachten Verstand zu unfundiert erscheinen mögen, betont die Identitätsphilosophie: die wesensmäßig nachgeordnete Abstraktion darf nicht zum Grund und der Grund der Einheit nicht zur erst zu folgernden Synthese gemacht werden. „Diese Identität aber ist nicht das Produzierte, sondern das Ursprüngliche, und sie wird nur produziert, weil sie ist." [36]

Diese Verkehrung, „der unseligste Mißgriff ... diese dem Verstand untergeordnete Vernunft für die Vernunft selbst zu halten" [37], ist aber nicht nur verständlich, sie erscheint geradezu unvermeidlich. Denn das unendliche Erkennen steht unter der Kalamität, seine Aussagen immer nur in Annäherung zum Gemeinten begrifflich fixieren zu können, da unsere Begriffe vom Verstande, also vom endlichen Erkennen hergenommen und deshalb von vornherein mit Differenz belastet, folglich für das Identitätsproblem unangemessen sind [38]. Sie können deshalb die absolute Identität nur unter Differenzierungen fassen, weil sie weglassen müssen, wo sie dazutun sollten, eingrenzen, wo ausgeweitet werden müßte. Sie setzen Ruhe von Bewegung, Sein vom Denken ab, während sie, auf die Identität der Totalität angewandt, nicht die Differenz, sondern die Einheit beider herausstellen sollten [39]. Deshalb ist das unendliche Erkennen genötigt, den Gegensatz als Bestimmung der Einheit zu betrachten; was sich begrifflich

[35] Cf. Kant KdrV A 314: „... daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weitergehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinste seien."

[36] III/18.

[37] III/196.

[38] Cf. III/198 201.

[39] Man wird darauf hinweisen müssen, daß die thomistischen modi der via negationis und der via eminentiae den gleichen Sinn haben: unsere Begriffe werden inadäquat, sobald sie sich dem Absoluten nähern. Via eminentiae wird versucht, die Differenz zu übersteigen, via negationis den naiven Realismus abzuwehren, der den Analogiecharakter (quin inter eos maior dissimilitudo notanda sit) übersieht.

zwar nicht fassen und fixieren läßt, aber wenigstens in der Weise der Umschreibung gedacht werden muß.

IV. Das Problem von Einheit und Vielheit unter den Gesetzen der Vernunft

1. Die absolute Identität ist, nach den bisherigen Überlegungen, die Identität der Identität, nämlich die Identität der im Verstande sich entgegensetzenden Weisen der Identität und der Differenz. Sie ist daher die Einheit von Denken und Sein, von ideal und real, von Subjekt und Objekt. Sie ist die Fülle der Totalität. Sie ist absolute Indifferenz, weil von nichts anderem mehr abhebbar.

Dem ersten Eindruck nach scheint damit Schelling deutlich auf eine pantheistische Variante festgelegt. Nun ist aber ‚Pantheismus' ein Wort, bei dem man selbst erst einmal nachsehen muß, von welcher Position aus es gebraucht wird. Denn der vom Widerspruchssatz regierten Verstandeserkenntnis wird absolute Indifferenz immer Pantheismus bedeuten. Die um die Problematik unserer Sprache und ihrer Begriffe wissende Vernunfterkenntnis wird da etwas vorsichtiger sein und den im endlichen Erkennen schlechthin gültigen Widerspruchssatz nicht ohne weiteres auf den Bereich des unendlichen Erkennens übertragen. Im Bereich des unendlichen Erkennens muß absolute Indifferenz keineswegs notwendig Pantheismus bedeuten, wie Schellings weiterführender Gedankengang zeigt:

Totalität ist, weil die ursprüngliche Einheit von Denken und Sein, ebenso ursprünglich Erkennen wie Sein. Weil sie aber absolute Identität ist, muß ihr Erkennen immer auf ihre eigene Fülle bezogen bleiben. Deshalb ist „die absolute Identität ... nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst" [40].

Dieser Vorgang der in der Identität waltenden Selbstanschauung ist wiederum der Grund einer Differenz (quantitativer, nicht qualitativer Art) innerhalb der absoluten Indifferenz, denn die „absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen" [41]. Dabei ist immer zu beachten: Was bei dieser Selbstanschauung als Objekt erscheint, zerstört die absolute Indifferenz nicht, weil nichts erscheinen kann, was nicht dem Einen schon immer angehört: „Es findet zwischen Subjekt und Objekt kein Gegensatz an sich (in Bezug auf die absolute Identität) statt." [42] Aber das erscheinende Objekt differenziert sich als *Erscheinung* vom Sein des Einen, weil sich die absolute Identität nicht in der Erschei-

[40] III/18.
[41] III/19.
[42] Ibid.

nung noch einmal als volle Realität setzen kann. Diese nachgeordnete, nicht qualitative, sondern nur „quantitative Differenz“ [43] ist demnach dadurch charakterisiert, daß in ihrer Erscheinung nicht die Realität des Einen wiederholt wird, noch die Fülle sich in die erscheinende Vielheit ergießt, sondern die Realität der Erscheinung von der Realität des Einen ausgeht, in ihr gründet [44]. Die Vielheit der Welt ist folglich nichts der Totalität und ihrer Identität Entgegengesetztes, aber ebensowenig ‚Dasselbe‘ im Sinne unserer vom Widerspruchssatz regierten Sprache. Nur wenn das endliche Erkennen die Vielheit für sich behält, steht diese im Gegensatz zur letzten Einheit; nur wenn der Verstand absolute Indifferenz als Einerleiheit interpretiert, ist zwischen dem Einen und dem Vielen keine Differenz. Immer wieder macht sich hierbei die Schwierigkeit unseres inadäquaten Begriffsmaterials bemerkbar, das die in der Identität aufgehobene, aber durch die Selbstanschauung des Einen differenzierte Einheit nicht ihrer jeweiligen Modalität nach klar fixieren kann. In der Identität der Totalität herrscht nicht der Gegensatz zwischen Differenz und Indifferenz, wie ihn der Verstand notwendig setzt, sondern die Identität von Differenz und Indifferenz. Zugleich bleibt aber die dennoch reale Differenz der Riegel, der den Pantheismus abwehrt.

2. Im erkennenden Auf-sich-selbst-bezogen-Sein des Einen liegt also begründet, daß die einzelnen Aspekte der Totalität sich in der Erscheinung als für sich existierende Einzelheiten ausprägen. Jedes Einzelne repräsentiert in der Weise der Erscheinung eine Idee der Totalität. Denn die jeweilige Intention des Absoluten auf einen Zug seiner Totalität ist die Idee. Sie ist das urbildliche An-sich der Erscheinungen: real, insofern sie Teil der absoluten Realität ist; ideal, insofern sie nur eine Intention der Totalität darstellt und sich deshalb nicht als eine eigene Realität von der absoluten Realität abheben kann; die Identität von real und ideal, weil sie der ursprünglichen Identität von quantitativer Differenz und absoluter Indifferenz zugehört [45].

Die Ideen sind nicht die Erscheinungen selbst, sie treten nicht aus der Identität der Totalität heraus. Sie sind das im Ewigen bleibende Urbild, demgegenüber die erscheinenden Dinge nur Abbildcharakter besitzen. Diese Vielheit ist also nicht real in der Weise eines ens a se, sondern nur die abhängige Erscheinung der quantitativen Differenz.

[43] Ibid.

[44] Damit wäre auch der Panentheismus abgewehrt; denn nach dieser Erklärungsweise handelt es sich bei der Vielheit der Welt ja auch um keine partielle Emanation.

[45] III/139: „Denn die Idee unterscheidet sich von dem Begriff, dem nur ein Teil ihres Wesens zukommt, dadurch, daß dieser bloße Unendlichkeit ist und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beide völlig gleich sich verhält.“

Aber als Erscheinung des Absoluten nun auch wieder nicht leerer, unbedeutender Schein, sondern von der absoluten Realität ausgehend und auf eben diese absolute Realität hin bezogen. Sie ist für sich real, insofern hinter ihr der tragende Grund des Einen gesehen wird. Sie ist für sich nichts, insofern sie in Gegensatz zur absoluten Realität gesetzt wird [46]. Nur solange unser primär auf die Differenz bezogenes Verstandesdenken die Vielheit für sich nimmt und sie nicht mehr durch das unendliche Erkennen auf ihr ideelles An-sich zurückführt, erscheint die so für sich belassene Vielheit als eine Realität an sich [47].

3. Die Idee bedeutet folglich für das unendliche Erkennen das, was für das endliche Erkennen der Begriff ist [48]. Aber während die Abstraktionseinheit des Begriffs sich die quantitative Unendlichkeit der individuellen Konkretionen gleichzeitig als qualitative Differenz unendlich entgegensetzte, geht die Realität der erscheinenden Vielheit gerade von der Idee aus; ja man kann — unter vorsichtigem Abwägen der bei identitätsphilosophischen Spekulationen immer auftretenden Bedeutungsnuancen der Begriffe — sagen, daß die Realität der gegebenen Vielheit einer Gattung der Realität der dazugehörigen Idee identisch ist.

Deshalb ist nur das Weggehen vom Einzelding zum Begriff im endlichen Erkennen ein eigentliches Weggehen, das Weggehen zur Idee im unendlichen Erkennen aber ein Dabeibleiben im Sinne des Mitnehmens. Während der Begriff die Einzelheiten nur unter Abstrichen fassen kann und deshalb desto leerer wird, je mehr er unter sich begreift, behält die Idee das Einzelwesen in seiner Ganzheit, weil die Ideen nicht durch Abstraktionen aus den Einzeldingen gewonnen werden, sondern vielmehr die einzelnen Erscheinungen Abstraktionen (coarctationes) der Idee sind und folglich den Einzeldingen nichts — auch nichts von dem, was sie als dieses Individuelle auszeichnet — eigen sein kann, das nicht schon immer in der Idee wäre. Nur für das begriffliche, endliche Erkennen gerät das Individuelle als solches an den Rand des Nichts; für das unendliche Erkennen gehört die Realität der Individualität zur Realität der Idee selbst. Ist doch die Idee den individuellen Konkretionen in einer ganz eigenen Weise identisch,

[46] III/147: „Hinwiederum sind auch die existierenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge im Absoluten doch auf keine andere Weise als auch die nicht existierenden Dinge und ihre Begriffe, nämlich in ihren Ideen. Alle andere Existenz aber ist Schein."

[47] III/139: „... alles aber, was ist, in Ansehung jenes Absoluten, indem es ideal unmittelbar auch real, und indem real unmittelbar auch ideal ist. Offenbar aber ist, daß dies in unserem Erkennen nicht der Fall sei, da vielmehr in demselben das, was ideal ist, der Begriff, als bloße Möglichkeit, das aber, was real, oder das Ding, als Wirklichkeit erscheint."

[48] Cf. III/138 f.

nämlich nicht als bloße Möglichkeit der quantitativ unendlichen Streubreite wie der Begriff, sondern als vorausgehende, gründende Wirklichkeit der von daher erst möglichen realen Vielheit.

4. Fassen wir zusammen: Im Sinne der Identitätsphilosophie ist die Vielheit eine für unser diskursives Denken in ein zeitliches Nacheinander auseinandergezogene Erscheinung der ewigen Einheit. Die begriffliche Einheit als gedankliche Überhöhung der erschauten Vielheit ist der zwar methodisch notwendig erste, aber eben auch nur der methodisch erste Schritt des Erkenntnisprozesses. Der erfahrene absolute Gegensatz drängt über ihn hinaus in jene Umkehr, die die höchste Einheit zum Prinzip des Wissens macht und nicht umgekehrt das abgeleitete Verstandeswissen als Prinzip letzter Einheit stehen läßt [49]. Die für uns bestehende zeitliche Priorität des endlichen Erkennens darf zu keiner wesensmäßigen gemacht werden. Denn wenn diese Umkehr aus dem zeitlich Früheren zum wesensmäßig Nachgeordneten nicht geschieht, dann wird allerdings die so für sich belassene Vielheit zur alleinigen Wirklichkeit und der Pluralismus unvermeidbar. Die Revision des endlichen durch das unendliche Erkennen zeigt sich, von daher besehen, als bedeutsamster Punkt jeder Erkenntniskritik.

Diese kritische Revision (nicht der Vernunft, sondern durch die Vernunft) wird zuerst nachweisen, daß die Trennung von real und ideal — wobei das Reale der Anschauung, das Ideale dem Denken zugeordnet wird — nicht mehr an sich gesetzt werden darf. Denn sowohl hinter der angeschauten Realität des Einzeldings als auch hinter der gedachten, idealen Einheit des Begriffs steht immer schon die Identität von Realität und Idealität in der Idee. Folglich ist die Aufspaltung von Anschauung und Denken, real und ideal wohl für den diskursiven Verstand ein notwendiges Verfahren, das jedoch vom unendlichen Erkennen begrenzt und überhöht und, falls es für sich bestehen bleibt, als eine ungerechtfertigte Abspaltung der quantitativen Differenz vom Einen und eine dadurch bewirkte fälschliche Erhebung zur qualitativen Differenz erkannt wird. Für die Vernunft gibt es keine reine Materie an sich, die einem reinen Intellekt an sich gegenüberstände, sondern beide, Materie und Intellekt, erscheinen nur dem differenzierenden Verstand als Gegensätze. Sie sind keine primären Seinsmodi, sondern selbst immer schon sekundäre Abstraktionen [50].

5. Es liegt folglich in der Konsequenz der Identitätsphilosophie, die Begriffe Materie, Intellekt, Anschauung und den Begriff des Begriffes

[49] Cf. III/187 f.
[50] Cf. III/155 f. 197 f.

selbst zu revidieren. Genauer formuliert: ‚Materie', ‚Intellekt' usw. haben einen der unterschiedenen Erkenntnisweise angemessenen verschiedenen Stellenwert. Einmal sind es Begriffe, der strengen Definition dieses Wortes nach: urteilend, differenzierend, dem diskursiven Verstand zugehörig. Dann aber können diese Bezeichnungen auch über die so festgelegte Begriffsgrenze hinaussteigen und per analogiam (via eminentiae, via negationis) dem differenzierenden Charakter des Begriffs gerade entgegengesetzte Aussagen machen, die durch Verstandeslogik einfach zu kritisieren ein selbst unkritisches Verfahren wäre.

Das unendliche Erkennen begrenzt das endliche Erkennen ja insofern, als es ihm nachweist, daß von Materie im Sinne reiner Stofflichkeit oder von einem von jeder Materie isolierten Intellekt, folglich von einer nur auf Materie bezogenen Anschauung und von einem nur auf den Intellekt bezogenen Begriff nur im begrenzten Bereich des Verstandes, das heißt, nur in der nachgeordneten Abstraktion des Für-uns und nicht des An-sich gesprochen werden darf. Deshalb ist den Spekulationen der Identitätsphilosophie zufolge die nach Descartes auftretende Frage, wie zwischen den gänzlich getrennten Bereichen der res extensa und der res cogitans eine Verbindung aus den Positionen selbst hergestellt werden könne, schon in ihrem Ansatz falsch gestellt. Braucht doch diese Verbindung nicht erst nachträglich geleistet zu werden, sobald der durch den absoluten Gegensatz über sich hinausgetriebene Verstand seine Differenzierungen selbst als nachträgliche erkannt hat [51].

Wenn nun aber — um auch dies noch einmal zu wiederholen — die Differenz der Erscheinungen bis in die quantitative Differenz der Ideen zurückverfolgt wird, dann muß beachtet werden, daß sich diese Differenz nur als Intention begreifen läßt. Eine Idee existiert nur als Intention der Totalität. Dies ist ja der Grund, weshalb das unendliche Erkennen keine Differenz an sich denken kann, sondern immer nur als Modalität der Identität.

Diese Überlegung zwingt zu der zweiten: daß es zwischen den idealen Wesenheiten — da sie an sich keine Differenz sind — keine kausale Vermittlung zu geben braucht, weil ein Kausalnexus nur zwischen Differenziertem zu denken ist [52]. Erst wenn der Verstand die Wesenheiten abstrahiert und damit sondert, muß er — falls er sich der notwendigen Umkehr nicht unterzieht — einen zwischengelagerten Wirkungszusammenhang erklärlich zu machen suchen. Er besorgt dies mit Hilfe des Kausalverhältnisses (als *äußeres*, mechanisches Prinzip; wovon die allgemeine Kausalität im Sinne des Grund-Folge-, Urbild-Abbildverhältnisses wohl zu unterscheiden ist). Kausalität in

[51] Cf. III/201 ff.
[52] Cf. Leibnizens Monade.

der Weise des diskursiven Verstandes betrachtet, unterliegt aber dem immer wieder herausgestellten Nachteil, daß sie ursprüngliche Differenz ansetzen und deshalb das Ursache-Wirkungsverhältnis nur so auflösen kann, daß sie die Ursache in ein *äußeres* Verhältnis zur Wirkung setzt [53]. Dabei wird aber das die Einzelheit Bedingende von den individuellen Konkretionen gänzlich abgehoben und zu einem ganz anderen gemacht. Die Individualität verblaßt entweder zu einem Nichts — oder sie wird zur Wirklichkeit an sich, was beides gleich falsch ist. Die Einheit wird getrennt und in verschiedene Welten verbannt [54]: „Auf diese Weise wurde die innere Einheit ... aller Dinge vernichtet, die Welt in eine unendliche Menge fixierter Verschiedenheiten zersplittert" [55], für deren Verhältnis nur noch ein mechanisches Erklärungsprinzip übrigbleibt, das „die Natur außer Gott, Gott aber außer der Natur" [56] setzt. Dies alles, weil — wie Schelling immer wieder sagt — die Verschiedenartigkeit des Verstandes und der Vernunft nicht mehr erkannt, deshalb auch die Bedeutung des absoluten Gegensatzes (im Verstande) als Konstruktionsprinzip der Identität (in der Umkehr zum unendlichen Erkennen) nicht mehr gesehen worden ist und folglich die Begriffsabstraktionen den Blick (der Vernunft) auf die vorgängige absolute Identität der Totalität verstellten.

V. Abgrenzungen

1. Die vorliegende Studie verfolgte nicht die Absicht, Schellings Identitätsphilosophie vollständig systematisiert und immanent kritisiert wiederzugeben. Sie will vielmehr ein systematisches Problem (Das Eine und das Viele) mit den Mitteln philosophiegeschichtlicher Interpretation, an der Konzeption Schellings nämlich, betrachten. Dabei bleiben natürlich — Tendenzen abwägend, Folgerungen ziehend — Akzentverschiebungen, die einer bewertenden Auslese gleichkommen, unvermeidlich. Das ist zwar gerechtfertigt. Gehört es doch keineswegs nur zur Aufgabe des Interpreten, seinen Denker als solchen, in seinen Nuancen und Entwicklungen, verständlich zu machen. Die Interpretation einzelner Partien eines Systems auf Problemgeschichte (oder besser: systematische Problemanalysen) hin ist ein ebenso notwendiges und deshalb legitimes Verfahren. Jedoch dürfen dabei die von den historischen Fakten gezogenen Grenzen derartig verfahrender Problemexegese nicht unerwähnt bleiben. Dies sei abschließend getan.

2. Schelling hat seine Identitätsphilosophie zwischen 1800 und 1802 konzipiert und in der 1801 erschienenen „Darstellung meines Systems" und in dem im Winter 1801—02 verfaßten Dialog „Bruno" vorgetragen. Der Untertitel des Dialogs gibt das Motiv seiner Identitätsspekulation an: „Über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge"; der Titel einen deutlichen Hinweis auf ideengeschichtliche Verbindungslinien. Allerdings sollte die Nähe zu Brunos ‚Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen' (vgl. die lange Anmerkung „Seite 310", III/226) nicht zu eng

[53] III/198.
[54] III/210 f.
[55] III/211.
[56] III/202.

gesehen und zu schnell rein kritisch bewertet werden. Denn vielleicht hat jener nur die Bedeutung eines — nicht immer glücklichen — Mittlers, der uns auf eine bessere Konzeption der Identitätsfrage verweist: den Koinzidenzgedanken des Cusaners (vgl. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, II/351 f., 4. Aufl.).

Die „Darstellung meines Systems" war die wohl schon als dritte Phase eines dialektischen Dreischritts zu verstehende Synthese zweier vorausgegangenen Phasen: einmal der Natur-, dann der Transzendentalphilosophie Schellings. Der Dialog stellt diese neuerarbeitete Position in eine teilweise problem-geschichtliche Diskussion, wobei vor allem mit dem Identitätsgedanken Fichtes ein Disput geführt wird, der auf den Vorwurf Schellings hinausläuft, daß in der Wissenschaftslehre der Gegensatz nicht durchgehalten, sondern zu einem beziehungsweisen erniedrigt worden sei.

3. Ideengeschichtliche Verbindungslinien zu Bruno, Spinoza, Fichte bringen, das darf nicht übersehen werden, recht oft Varianten in Schellings Aussagen, die sich wohl nur durch ein rektifizierendes Wohlwollen vom Pantheismus abheben lassen. Als Frage — die wir jetzt allerdings auf sich beruhen lassen müssen — bliebe nur, ob es sich dabei um ausdrückliche Intentionen Schellings oder nur um unnuancierte Darstellungen handelt, die vielleicht sogar objektiv, das heißt in diesem Falle sprachbedingt sein mögen.

Gravierender als diese eine Unstimmigkeit scheint mir ein anderer Mangel der Schellingschen Identitätsspekulation zu sein: ihr zufolge ist nur ein incommodum, jedoch kein malum möglich. Ihr fehlt, was Hegel in deutlicher Kritik Schellings die ‚Macht des Negativen' genannt hat. Eben dieses Problem wird der späte Schelling zum Mittelpunkt seiner Spekulation machen; der ihm dabei verbleibende Weg liegt in der Konsequenz des dargestellten Systems: Identitätsspekulation *und* mysterium iniquitatis drängen geradezu zwangsläufig zum theogonischen Aspekt der ‚Weltalter', zur Konzeption eines ‚leidenden Gottes', aus der die mannigfachen Erlösungsmythologien des vergangenen Jahrhunderts hervorgegangen sind (u. a. Schopenhauer, Mainländer, Ed. v. Hartmann, Drews).

Über den ontologischen Gottesbeweis in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts

Anhand eines Buches von Dieter Henrich [1]

Von Walter Kern S. J.

Das ontologische Argument, ebensooft erneuert als zurückgewiesen, ist ein Problem steter Gegenwärtigkeit. Es stellt so etwas wie die Gretchenfrage aller Metaphysik dar, einen Grenz- und Entscheidungspunkt. Der Geschichte dieses Beweises in der Neuzeit, von Descartes bis Chr. H. Weiße, widmete Dieter Henrich eine Untersuchung von beachtlicher Eindringlichkeit. Er begnügt sich nicht mit einer Chronik, welche die Jahrhunderte abfragt nach Verteidigern und Gegnern des ontologischen Gottesbeweises. Deren wird eine große Anzahl vorgestellt, mehr, als man wohl gemeinhin kennt. Aber worauf es Henrich ankommt, das ist die innere Tendenz der Entwicklung der Beweisgedanken, ihre geistesgeschichtliche Klärung, gleichsam ihre Selbstverständigung im Wechselbad des Für und Wider. Sie vollziehe sich in der — vorkantischen — Epoche der neuzeitlichen Metaphysik. Die Kritik Kants bringe die epochale Selbstverständigung des ontologischen Arguments zur Vollendung. Diese Kritik werde denn auch nicht eigentlich überholt durch die idealistischen und spätidealistischen Erneuerungsversuche. Damit ist bereits der dreiteilige Aufbau des Buches angezeigt.

„Die Ontotheologie in der Metaphysik der Neuzeit" — so ist der erste Teil (1—136) überschrieben, der die Entwicklung *vor Kant* zum Gegenstand hat. Begründet und verteidigt wird das ontologische Argument in diesem Zeitraum von Descartes, Malebranche und Spinoza, von dem englischen Platonismus (More, Cudworth), von Jaquelot und von Leibniz und seiner ‚Schule' (Wolff, Baumgarten, Mendelssohn). Als Kritiker des Beweises werden genannt aus dem 17. Jahrhundert: Gassendi, Huetius, L'Herminier, Parker; aus dem 18. Jahrhundert: Werenfels, Brillon, Des Maizeaux, Mosheim, Rüdiger, Crusius, Bering, Hume. Eine Bestandsaufnahme und Sichtung, auf deren wertvolles Detail hier naturgemäß nur eben verwiesen werden kann. Für die Darstellung der Gesamtentwicklung bestimmend ist der Versuch Henrichs, neben einer auf Anselm von Canterbury zurückweisenden Form des ontologischen Gottesbeweises, die von dem Begriff des *vollkommensten Wesens* ausgeht, eine zweite Form herauszupräparieren, deren Ausgangspunkt der — ebenfalls verschiedenschattierte — Begriff des *notwendigen Wesens* sei. Diese zweite Beweisform trete bei Descartes hervor; von Malebranche, Spinoza und Leibniz sei sie entwickelt worden. Zwar seien beide Beweisformen gefeit gegen den „logischen Einwand", den Henrich dem Gaunilo und dem Thomas von Aquin zuschreibt: gegen die unberechtigte Behauptung der grundsätzlichen Unmöglichkeit, von einem Begriff unmittelbar zur Gewißheit des Daseins des in ihm Begriffenen überzugehen. Nicht jedoch halte die erste Beweisform, die sich auf den Begriff des

[1] Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. gr. 8° (XII u. 275 S.) Tübingen 1960, Mohr. 27.— DM, geb. 31.— DM. — Über das Buch Henrichs vgl. X. Tilliette in ArchPh 25 (1962) 128—149; 26 (1963) 90—116, sowie RechScRel 50 (1962) 206—221; und J. Gomez Caffarena in Pens 19 (1963) 301—332.

‚ens perfectissimum' oder der ‚omnitudo realitatis' stützt, dem „empirischen Einwand" stand, welcher leugnet, daß die Existenz eine Weise der Vollkommenheit oder der Realität neben andern ist. Gegen den zweiten Beweis auf Grund des Begriffs ‚ens necessarium' richte dieser Einwand allerdings nichts aus. Denn da die Existenz schon im Begriff des notwendigen Wesens enthalten ist, sei es gleichgültig, wie sie näherhin gefaßt wird. Gegenüber dem Notwendigkeitsbeweis (wie wir hier, im Unterschied zum Vollkommenheitsbeweis, kurz sagen wollen) konzentriert sich die Problematik auf die Möglichkeit des Begriffs ‚ens necessarium'. Hierauf richtet sich der entscheidende dritte „kritizistische Einwand". Wie nämlich vermag der Notwendigkeitsbeweis zu seinem Grundbegriff zu gelangen? Als erste Möglichkeit erscheint der Anschluß an die erste Form des ontologischen Arguments, an den Vollkommenheitsbeweis. Bei More und Cudworth zeige sich schon, daß dieser Beweis angenommen werden muß, wenn man Gott als notwendiges Wesen denken wolle. Auch Leibniz tendiere, obwohl gerade er die beiden Beweise unterschieden habe, kraft der Systematik seines ganzen Denkens auf ihre innere Einheit. In seiner Nachfolge habe Baumgarten die Definition des ‚ens necessarium' von der Gültigkeit des Vollkommenheitsbeweises abhängig gemacht. Damit aber verfällt auch der Notwendigkeitsbeweis, zusammen mit dem Vollkommenheitsbeweis, dem empiristischen Einwand. Die zweite Möglichkeit, für den Notwendigkeitsbeweis einen bestimmten Begriff des notwendigen Wesens zu gewinnen, ist die Anlehnung an den kosmologischen Gottesbeweis. Aber auch dieser Weg sei ungangbar. Denn das ‚ens necessarium' des kosmologischen Gottesbeweises könne seinerseits nur dadurch die unerläßliche begriffliche Bestimmtheit erlangen, daß die Kosmotheologie auf die Ontotheologie, auf den ontologischen Gottesbeweis, zurückgreift. So scheitert also die zweite Form des ontologischen Arguments, der Notwendigkeitsbeweis, an dem „kritizistischen Einwand", wonach Notwendigkeit immer nur unter einer Bedingung begriffen werden kann, als hypothetische Notwendigkeit, so daß der Begriff des notwendigen Wesens nicht aus sich selbst verständlich ist. Hume hat zuerst den Einwand erhoben, ‚ens necessarium' sei ein bloßer Name ohne gedankliche Bestimmtheit. Vor allem aber hat ihn Kant zur Geltung gebracht [2].

Kant, über dessen Kritik der Ontotheologie der zweite Teil des Buches von Henrich handelt (137—188), rekapituliert gleichsam das wechselvolle Geschick des ontologischen Gottesbeweises im Gang der neuzeitlichen Metaphysik. Er führt ineins damit die bisherige Kritik über in die Form ihrer kritizistischen Vollendung. Er ist der Systematiker und der Kritiker des ontologischen Arguments. Zunächst ist das Mißverständnis der berühmt-berüchtigten hundert Taler [3] abzuwehren: Kant wollte damit nicht den logischen Einwand untermauern, der schlechthin jeden ‚Übergang' aus der Begriffs- in die Seinsordnung für unrechtmäßig erklärt. Er wollte mit diesem Beispiel vielmehr darauf hinweisen, daß Existenz nicht eine Wesenseigenschaft, sondern einzig und allein Setzung eines Wesens aus Möglichkeit in Wirklichkeit sei. Nicht der logische Einwand, sondern der Grundgedanke des „empiristischen Einwands" drückt sich also in dem Beispiel aus. Aber diese Abwehr bleibt noch auf dem Niveau der bisherigen Problematik stehen. Der „kritizistische Einwand", die entscheidende, eigentlich kritische Kritik Kants, zielt auf den Versuch, mit dem Begriff

[2] Vgl. die Zusammenfassungen Henrichs: 131—136, auch 73—77; ferner, auch zum Folgenden, 169—178.

[3] Interessant zu erfahren, daß Kant das 100-Taler-Beispiel aller Wahrscheinlichkeit nach einer 1780 erschienenen Schrift („Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes aus den Begriffen eines höchst vollkommenen und notwendigen Wesens") von Johann Bering (1748—1825), Philosophieprofessor in Marburg, entnommen hat (119 f. 115). Voraufgegangen war im Cambridge des 17. Jahrhunderts ein Vergleich zweier Goldklumpen (41).

des notwendigen Wesens die unerläßliche begriffliche Bestimmtheit zu verbinden. Damit werde der Nerv der Gottesbeweise, der ganzen rationalen Theologie und der Metaphysik überhaupt berührt. Denn der Angelpunkt allen metaphysischen Ausgriffs sei der Begriff des Absolutnotwendigen, der der kosmologischen Dimension, näherhin der vierten Antinomie der „Kritik der reinen Vernunft" entstammt. Es zeige sich: „Der kosmologische Regreß in den Bedingungen reicht nicht aus, um die Vernunft in der Erkenntnis eines Unbedingten zur Ruhe zu bringen. Deshalb zwingt er dazu, den Begriff der absoluten Notwendigkeit, den die Vernunft nicht aufgeben kann, mit anderen als den von ihm entwickelten Mitteln zu denken" (157). Dazu scheint das ontologische Argument dienen zu können, das von der ‚omnitudo realitatis' ausgeht [4]. Es vermeint im Gedanken des Inbegriffs der Realität die Bestimmung ‚Sein' entdecken zu können [5]. Da aber das Dasein „eine Position und kein Prädikat ist" [6], scheitert der Versuch, den Begriff der absoluten Notwendigkeit durch das ontologische Argument verständlich zu machen. Denn wenn „aus dem Begriff der omnitudo realitatis nicht ihr wirkliches Dasein abgeleitet werden kann, so kann man durch ihn auch nicht den Begriff realer Notwendigkeit bestimmen" (159). Henrich sagt hier in negativer Formulierung, was die „Kritik der reinen Vernunft" (B 636) positiv ausdrückt: wenn die Folgerung vom notwendigen Wesen auf das allerrealste Wesen zulässig wäre, dann müßte auch die umgekehrte Folgerung erlaubt sein, worin eben das bereits zurückgewiesene ontologische Argument besteht. Der einzige Weg, dem Begriff des notwendigen Wesens einen bestimmten verständlichen Inhalt zu geben, ist nun verschlossen. Mit dieser durch das Scheitern des ontologischen Arguments verursachten Unverständlichkeit des Notwendigkeitsbegriffs fällt die Möglichkeit der rationalen Theologie und der Metaphysik überhaupt [7]. Die weiteren Ausführungen, warum der Begriff der realen Notwendigkeit unverständlich, ein abyssus für die menschliche Vernunft [8], bleiben muß [9], sind eine Untermauerung des bisherigen Ergebnisses von seiten des ganzen erkenntniskritischen Systems Kants. Ohne auf sie näher einzugehen, läßt sich diese etwas verwunderliche Bilanz ziehen: Während sich das ontologische Argument in Sachen der Möglichkeit seines Grundbegriffs, des ‚ens necessarium', an die Kosmotheologie verwiesen sieht, erhofft diese ihrerseits die entscheidende Bestimmung eben dieses Begriffs von dem ontologischen Argument, insofern diesem der Begriff der ‚omnitudo realitatis', der Vollkommenheitsfülle, zugrunde liegt. Der ontologische Gottesbeweis (in seiner zweiten, dem „empiristischen Einwand" nicht unterliegenden Form als Notwendigkeitsbeweis) findet sich auf sich selbst (in seiner ersten, diesem Einwand ausgesetzten Form als Vollkommenheitsbeweis) zurückgeworfen. Der sogenannte kritizistische Einwand reduziert sich letztlich, wenn ich recht sehe, auf den „empiristischen Einwand". Zugleich erhellt die Bedeutung, die Henrich dem Pro-

[4] Vgl. 158: „Der ontologische Beweis ist eigentlich nichts anderes als eine Bestimmung des Begriffs des absolut Notwendigen seinem Inhalt nach"; ferner: 152 166 178.

[5] Eben dadurch unterscheidet sich das ontologische Argument vom „transzendentalen Ideal" der Kritik der reinen Vernunft (B 599—611), das nur durch eine „natürliche Illusion" (B 610) von der Notwendigkeit, alle bestimmten Begriffe auf dem Hintergrund des Inbegriffs des Möglichen zu denken, auf die notwendige Existenz dieses Inbegriffs schließt.

[6] I. Kant, Vorlesungen über Metaphysik, ed. Pölitz (1821) 282; nach H. 157.

[7] „Entweder es ist möglich, apriori (also ontologisch) das Dasein Gottes zu beweisen, oder es kann überhaupt keine rationale Theologie geben" (166).

[8] Vorlesungen Kants über Metaphysik, ed. Heinze (1894) 705; nach H. 164.

[9] Der Gedanke der Notwendigkeit ist eine bloße Modalbestimmung; er bezieht sich nur auf das Verhältnis eines Gegenstandes zum denkenden Subjekt, nicht auf die Seinsweise des Gegenstandes selber.

blem in seiner bei Kant erreichten Zuspitzung und Grundsätzlichkeit, weit über die Geltungsfrage eines einzelnen Gottesbeweises hinaus, zuschreibt.

Die Ontotheologie findet *nach Kant* im Deutschen Idealismus und im sogenannten Spätidealismus, bei Hegel und, in Reaktion auf Hegel, beim späten Schelling und bei Christian Hermann Weiße, eine Erneuerung, die zugleich eine Zentrierung des ganzen philosophischen Wissens in eben diesem ‚Gottesbeweis' bedeutet. Diese letzten — oder nicht eher vorletzten? [10] — Schicksale des ontologischen Argumentes, denen Henrich den 3. Teil seines Buches widmet (189—262), darf dieser Diskussionsbeitrag übergehen; er beschränkt sich auf die ersten Etappen der neuzeitlichen Geschichte des Beweises, die allerdings erst von Kant her in jener spezifischen Deutung und Bedeutung, die Henrich ihnen gibt, zu verstehen sind. Vermerkt sei, daß Henrich auch die nachkantische Geschichte des ontologischen Gottesbeweises unter dem Richtmaß der Problematik Kants sieht: „Nur der kann das ontotheologische Problem bewältigen, der das Rätsel des Begriffs vom notwendigen Wesen aufzulösen versteht" (219). Hegel und Schelling unterschieden sich letztlich nur dadurch, daß sie den Begriff der Notwendigkeit im ‚ens necessarium' auf verschiedene Weise bestimmten (237). Und auch Weißes Gottesbeweis ist eigentlich nur eine Kombination des ontologischen mit dem kosmologischen Gedanken (255).

Nicht nur dem äußeren Aufbau nach räumt das Buch Henrichs der Kritik, die Kant am ontologischen Argument vollzog, die zentrale Stellung ein. Das Geschick der neuzeitlichen Metaphysik überhaupt, der (nach Henrich) Kant ihr Ende setzte, schlägt sich nieder in dem durch Kant vollstreckten Schicksal des ontologischen Gottesbeweises. Dieses ist darin beschlossen, um das nochmals in einer, wie ich hoffe, nicht unbilligen Vereinfachung zu sagen: daß das ontologische Argument gerade in jener Form, die nach Ausweis seiner Geschichte von Descartes bis Kant am ehesten Anspruch auf Gültigkeit erheben konnte (nämlich als ‚Notwendigkeitsbeweis'), daran scheitert, daß der Grundbegriff dieser Beweisform nicht zureichend bestimmt werden kann ohne Rückgriff auf die andere, erste Beweisform, die sich bereits als nicht stichhaltig erwiesen hat (d. h. auf den ‚Vollkommenheitsbeweis'). Wie stünde es nun aber mit der derart umrissenen Aporie, falls sich für die ersten neuzeitlichen Begründer des ontologischen Arguments, an denen Henrich seine in Kant mündende Problementwicklung ansetzt, zeigen sollte: daß man doch wohl eigentlich *nicht* sprechen kann von einer neuen, zweiten Beweisform, die von dem Begriff des notwendigen Wesens ausginge; daß die Hauptvertreter der modernen vor-kantischen Metaphysik jedenfalls Beweisgänge angebahnt haben, die nicht gezwungen sind, so oder so, auf mehr oder weniger großen Umwegen, schließlich doch auf Grundgedanken zurückzugreifen, die dem „empiristischen Einwand" (der Essentialisierung der Existenz) ausgesetzt sind; daß vielmehr, positiv gewendet, schon innerhalb des Descartesschen Denkens, dann vor allem bei Malebranche und Leibniz eine Vertiefung des ontologischen Beweises im Sinne gültiger Seinsmetaphysik vorliegt? Es soll jedoch den Ergebnissen unserer Textprüfung nicht zu sehr vorgegriffen werden. Es ging nur darum, Stoßrichtung und mögliche Tragweite der Diskussion in etwa anzuzeigen. Ich versuche nun in Auseinandersetzung mit

[10] X. Tilliette (Sur la preuve ontothéologique: RechScRel 50 [1962] 218 f.) nennt als Verteidiger des ontologischen Arguments, für die Zeit nach Ch. H. Weiße, Maurice Blondel und Jules Lagneau. Ferner werden genannt Lachelier, Hamelin, Brunschvicg, Carabellese und mehrere neuere Scholastiker (A. Lepidi, B. Adlhoch, A. Bouyssonie u. a.); vgl. W. Brugger, Theologia naturalis, Pullach 1959, 184 f. 189 f., und Encicl. Filos. III 1040 f. Allerdings setzt solche Zuweisung wohl noch eine genauere Bestimmung dessen voraus, was man unter ‚ontologischem Gottesbeweis' zu verstehen habe. Wie sehr über ihn auch heute diskutiert wird, kann zeigen: PhRev 69 (1960) 41—62 und 70 (1961) 56—111; vgl. auch Joachim Kopper, Reflexion und Raisonnement im ontologischen Gottesbeweis, Köln 1962 (210 S.).

der jeweiligen Deutung Henrichs nacheinander besonders für Descartes, dann in etwa auch für Malebranche, Spinoza und Leibniz die wichtigsten einschlägigen Texte zu befragen.

Descartes „hat den Beweis aus dem Begriff des ens necessarium begründet und den Erkenntniswert dieses Arguments von dem Anselms unterschieden" (5; vgl. 19). Zwar geht Descartes immer von der Vorstellung des Höchstvollkommenen aus; er hat das zweite ontologische Argument niemals für sich allein entwickelt, die beiden Beweise noch nicht klar voneinander getrennt (20; 5). Würde man nur auf seine Darstellungen des Beweises im Haupttext der „Meditationes" und in den „Principia philosophiae", sowie — kann man hinzufügen — im „Discours de la méthode" (4. Teil [A. T. VI 36]), schauen, so fände man schwerlich eine wesentliche Änderung, einen wirklichen Fortschritt gegenüber der Beweisart des Anselm von Canterbury. Aber „immer wenn Descartes über das ontologische Argument spricht, hat er es in der differenzierten Gestalt vor Augen, die sich zum ersten und einzigen Male in der Erwiderung an Caterus ausgeführt findet" (18). Genauer betrachtet, haben die Einwände gegen die fünfte Meditatio „Descartes dazu gezwungen, seine Gedanken weiterzuentwickeln und deutlicher vorzutragen. Die ersten Objectiones von Caterus haben ihn zunächst zu dem Zugeständnis gedrängt, daß Anselms Beweis, der mit dem der fünften Meditation übereinzustimmen scheint, den von Descartes selbst aufgestellten Bedingungen klarer und bestimmter Erkenntnis nicht genügt" (12). Descartes habe sich „offenbar davon überzeugen lassen, daß die Vorstellung des Vollkommensten für sich allein grundsätzlich ungeeignet ist, einen deutlichen Übergang von Begriff zu Dasein zu begründen" (14). In den Erwiderungen auf die Einwände des Caterus sei nun durch „eine eigentümliche Vertauschung der Begriffe" „an die Stelle der Idee des vollkommensten die des mächtigsten Wesens getreten" (15). Descartes gewann so die Einsicht, daß in der einfachen Idee des höchst mächtigen Wesens das notwendige Dasein enthalten ist, weil das Dasein zur Natur eines solchen Wesens gehört. Und Henrich gelangt zu dem Schlusse: „Descartes' ontologischer Gottesbeweis ist also ein Beweis aus dem Begriff des ens necessarium" (16). „Die Gewißheit von Gottes Dasein wird aus dem Begriff des notwendigen Wesens abgeleitet" (19 f.). Darin liegt der Unterschied zwischen dem Descartesschen und dem Anselmischen Argument: daß Descartes „den Begriff des ens necessarium zum nervus probandi des Beweises macht" (14). Die Charakteristik, die Henrich in seiner ex-professo-Darstellung von Descartes' Auffassung gibt (10—22), wird bei späteren Rückblenden noch verschärft [11].

[11] Vgl. 47: „Der ontologische Gottesbeweis von Descartes *ging unmittelbar* vom Begriff des ens necessarium *aus*." 88: „D. selbst hat diesen Beweis [den Vollkommenheitsbeweis] nur scheinbar gebraucht. In der Erwiderung an Caterus hat er ihn ausdrücklich verworfen." (Ich konnte diese ausdrückliche Verwerfung nicht finden — jedenfalls betrifft die sich Anselmischer Worte bedienende Kritik Med. 151 f. nur die logische Beweisform, nicht das begriffliche Material, auf das es Henrich ankommt —; ebensowenig, daß D. die Beweisführung seiner Ersten Erwiderungen „ausdrücklich für vollständig erklärt" [19].) 134 erscheint die „immensa potestas" als eine der verschiedenen Fassungen des ens-necessarium-Begriffs. 169: „D. hat die Ontotheologie neu begründet, indem er sie auf den Beweis *aus* dem Begriff ‚ens necessarium' aufbaute." Nach 176 ist es eine von D. als selbstverständlich gemachte „einfache *Voraussetzung*, der Begriff des notwendigen Wesens könne klar und distinkt vorgestellt werden". Vgl. zusammenfassend 34. (Hervorhebungen von mir.) Ich zitiere im folgenden Descartes' „Meditationes de prima philosophia ..." nach den Seitenzahlen der ersten Druckausgabe von 1641, die sich in der Standardausgabe von Adam-Tannery (= A. T.) wie auch in den sonstigen neueren Ausgaben finden.

Ich denke, daß die Deutung Henrichs zunächst und zumeist an jenem Text gemessen werden muß, den er selber für ausschlaggebend hält. Er ist ja wohl tatsächlich die wichtigste Quelle für Descartes' Verständnis des ontologischen Gottesbeweises. Wir müssen den Gedankengang der Ersten Erwiderungen Descartes' (Meditationes 151—159) rekapitulieren. Um seinen Beweis nach allen Seiten abzusichern, stellt Descartes an ihn eine doppelte methodische Forderung. Es muß erwiesen werden: 1. daß zum Wesen Gottes auf eine einzigartige Weise die Existenz gehört; 2. daß der zugrunde liegende Gottesbegriff eine wahre und unveränderliche Natur oder Wesenheit, nicht ein subjektives Denkgebilde beinhaltet (Med. 153). Zu 1. ist zu unterscheiden zwischen der möglichen Existenz, die mit allem klar und deutlich Gedachten mitgedacht wird, und der notwendigen Existenz, die einzig und allein in der Idee Gottes enthalten ist (Med. 153 f.). Zu 2. ist als Unterscheidungsmerkmal zu beachten, daß von dem menschlichen Verstand zusammengesetzte Denkgebilde (z. B. ein einem Quadrat einbeschriebenes Dreieck) [12] von ihm auch wieder klar und deutlich — und zwar gleichsam ‚quoad naturam rei', nicht bloß durch Abstraktion — auseinandergetrennt werden können, so daß es sich, wo dies nicht möglich ist, um eine objektive, „wahre und unveränderliche Natur" handeln muß (z. B. Dreieck mit Winkelsumme 180°) (Med. 154 f.). An der Idee des „höchst vollkommenen Körpers", die Descartes nun als Gegenbeispiel vorführt, zeigt sich, daß ein solcher Körper bestenfalls [13] existieren *kann*. Ich weiß diese Idee als mein höchsteigenes subjektives Denkgebilde. Auch deshalb, weil in dem „höchst vollkommenen Körper" keine Kraft, sich selbst hervorzubringen oder zu erhalten, entdeckt wird, kann ihm keine notwendige Existenz zukommen (Med. 156). Das Folgende wird am besten wörtlich wiedergegeben: „Wenn wir nun aber nicht an einem Körper, sondern an einem wie nur immer beschaffenen Gegenstand (res), der alle zugleich möglichen Vollkommenheiten besitzt, die Untersuchung ansetzen, ob das Dasein unter jene Vollkommenheiten zu zählen ist, so mögen wir zwar im ersten Augenblick daran zweifeln; denn weil unser Geist in seiner Endlichkeit jene Vollkommenheiten nur getrennt zu betrachten pflegt, wird er vielleicht nicht sofort bemerken, wie notwendig sie miteinander verbunden sind. Wenn wir aber aufmerksam prüfen, ob dem höchst mächtigen Wesen (enti, Seienden) das Dasein zukomme und welcher Art dieses sei, werden wir zunächst klar und deutlich wahrnehmen können, daß ihm das mögliche Dasein zukommt wie allen übrigen Dingen, von denen wir eine deutliche Idee besitzen, auch den durch eine Erdichtung unseres Verstandes zusammengesetzten. Daraufhin werden wir deshalb, weil wir die Möglichkeit seines Daseins nicht denken können, ohne zugleich auch, auf seine unermeßliche Macht achtend, anzuerkennen, daß es durch seine eigene Kraft existieren kann [14], schließen, daß es wirklich existiert und von Ewigkeit existiert hat; es ist

[12] Sofern ich aber — so ist wohl der etwas schwierige Schluß von Med. 155 zu deuten — die ‚freie' Verbindung von Quadrat und einbeschriebenem Dreieck als gegeben einmal voraussetze und die aus dieser Verbindung als solcher folgenden notwendigen Gesetzmäßigkeiten betrachte (z. B.: Quadrat doppelt so groß als Dreieck), so ist die Natur dieser Verbindung nicht weniger wahr und unveränderlich als die des Dreiecks oder Quadrats allein. Dennoch ist diese ‚hypothetische' Notwendigkeit von der ‚absoluten', mit der (in der euklidischen Welt Descartes') dem Dreieck die Winkelsumme 180° zukommt, verschieden.

[13] So möchte man Descartes' wohl allzu zuversichtliche Meinung von der Möglichkeit eines höchst vollkommenen Körpers einschränken. Streng superlativisch genommen, wäre das Beispiel ja irreal, ein Unbegriff, eine bloß verbale Gedankenlosigkeit.

[14] Durch die zwei voraufgehenden Zeilen ersetzte D. in der am 28. 8. 1641 vollendeten Druckausgabe der Meditationes eine Stelle des 1640 an seine Diskussionspartner versandten Manuskripttextes, die den von Arnauld in den Vierten Erwide-

nämlich durch das natürliche Licht (lumen naturale) ganz offenkundig, daß das, was durch seine eigene Kraft existieren kann, immerdar existiert. Und so werden wir einsehen, daß das notwendige Dasein in der Idee des höchst mächtigen Wesens enthalten ist — nicht durch eine Erdichtung des Verstands, sondern weil das Dasein zur wahren und unveränderlichen Natur eines solchen Wesens gehört. Und wir werden auch leicht wahrnehmen, daß jenes höchst mächtige Wesen in sich alle andern Vollkommenheiten, die in der Idee Gottes enthalten sind, besitzen muß, so daß jene, ohne irgendeine Erdichtung des Verstandes, aus ihrer eigenen Natur, miteinander verbunden sind und in Gott existieren" (Med. 157 f.).

Das Verständnis der ganzen Stelle wird sich nicht zuletzt erschließen von der auf den ersten Blick verwunderlichen Reihenfolge der beiden Forderungen, die Descartes eingangs an seinen Beweis stellt. Man würde ja erwarten, daß er zunächst die objektive Geltung, die „wahre und unveränderliche Natur", des zugrunde liegenden Begriffs, eben als des Beweisausgangspunkts, sicherstellt und danach erst den notwendigen Zusammenhang zwischen dieser „Natur" und ihrer Existenz, als die ‚Beweisbrücke', aufzeigt. Warum Descartes diese Ordnung umkehrt[15], erhellt aus „Principia" I 15: Der menschliche Geist wird um so mehr von der Existenz des höchst vollkommenen Wesens überzeugt sein, „wenn er darauf achtet, daß in keiner seiner Ideen von einem anderen Dinge auf dieselbe Weise das notwendige Dasein enthalten ist. Er wird nämlich *auf Grund dessen* einsehen, daß diese Idee des höchst vollkommenen Wesens nicht von ihm erdichtet ist und keine chimärische, sondern eine wahre und unveränderliche Natur darstellt, die existieren muß, weil das notwendige Dasein in ihr enthalten ist." Eben dieser von der Natur der Sache selbst her bestehende notwendige Existenzbezug verbürgt die objektive Gültigkeit des Gedachten. Es scheint nicht, daß sich damit ein unzulässiger Zirkel in Descartes' Beweis einschleicht. Jetzt läßt sich verstehen, daß der Schwerpunkt für Descartes auf dem Nachweis des Zusammenhangs von Idee und notwendiger Existenz liegt (nachdem er relativ ausführlich, in Med. 154 f., den Begriff der „wahren und unveränderlichen Natur", der durch jenen Zusammenhang verifiziert wird, erklärt hat.) Nicht nur das Gegenbeispiel vom „höchst vollkommenen Körper" ist auf den

---

rungen angegriffenen Begriff der causa sui nahelegte. Die Stelle lautete ursprünglich: „Deinde quia cogitare non possumus eius existentiam esse possibilem, quin simul cogitemus *aliquam dari posse potentiam cuius ope existat*, illaque potentia in nullo alio est intelligibilis quam in eodem ipso ente summe potenti, omnino concludemus illud propria vi posse existere." Später: „..., quin simul etiam, *ad immensam eius potentiam attendentes*, agnoscamus illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus ipsum revera existere, atque ab aeterno extitisse." (Hervorhebungen von mir.) Vgl. A. T. III 329 f. (Brief vom 4. 3. 1641) 336 f.; Henrich 17. D. distanzierte sich also von der Anschauung der Selbstverursachung, der Henrich in der Folge eine besondere Affinität zum kosmologischen Gottesgedanken zuschreibt. Es geht in Med. 157 um die innerste Selbstmacht des vollkommensten Seienden, nicht nur um eine vom Äußerlich-Wirkursächlichen her gesichtete, wenn auch nach innen verlegte schöpferische Kraft. (Im Beispiel vom höchst vollkommenen Körper, Med. 165, scheint sich in Gestalt der Kraft der Selbsthervorbringung die anfängliche äußerlichere Vorstellungsrichtung erhalten zu haben.)

[15] Auch die 5. Meditatio handelt Med. 79—82 von dem notwendigen Verhältnis Idee—Existenz, dann 82 f. von der zumeist eben dadurch verbürgten „wahren und unveränderlichen Natur" der Gottesidee. Was hier, am Anfang von 83, als weiterer Grund für die objektive Geltung der Gottesidee erscheint, nämlich die Möglichkeit, durch sie Eigenschaften wie die Einzigkeit und Ewigkeit Gottes zu statuieren, ist für die Ersten Erwiderungen (Med. 158) eine Folge des ganzen Beweisgangs. Ist dies ein Anzeichen späterer vertiefter Klärung? Ein Anzeichen vielleicht auch für die Zentrierung in Med. 157 f. auf die Grundvollkommenheit der Seinsmächtigkeit?

ersten Nachweis zentriert, daß keinerlei notwendiger Existenzbezug vorliegt: auch die entscheidende Stelle hebt es für das „höchst mächtige Wesen" ganz auf die Einsicht in die Notwendigkeit seines Daseins ab und zieht erst zum Schluß — auf recht knappe Weise, die die eben bezeichneten Begründungszusammenhänge mehr andeutet als ausspricht — die Folgerung, daß dessen Idee nicht von uns erdichtet ist, so daß, ebenso begründeterweise, mit der Idee des mächtigsten Wesens nun auch die anderen Eigenschaften der Gottesidee verbunden werden können.

Das Neue, das der Beweis in den Ersten Erwiderungen gegenüber dem Haupttext der Meditationes aufweist, ist die Rolle, die das höchst mächtige Wesen in Med. 157 f. spielt. Henrich wird dadurch veranlaßt, die Darstellung von Med. 152 bis 158 (1.) als *neuen*, spezifisch Descartesschen Beweis zu betrachten, der (2.) von dem Grundbegriff des *notwendigen* Wesens ausgehe. Diese beiden Punkte stellen sich von dem Buche Henrichs her als Fragen.

Die zweite Frage dürfte leicht zu beantworten sein. Bei beiden von Henrich unterschiedenen Formen des ontologischen Gottesbeweises, nicht minder bei Descartes' ‚Notwendigkeitsbeweis' als beim Anselmischen ‚Vollkommenheitsbeweis', ist das *notwendige* Dasein Gottes der Ziel-, nicht der Ausgangspunkt des Beweises, der terminus-ad-quem, nicht der terminus-a-quo. Daß Gott notwendig existiert: das ist das demonstrandum. Henrich selbst spricht von dem „notwendigen Zusammenhang von Seinsmächtigkeit (potentia) und Dasein" (17); und die Beweisrichtung dieses Zusammenhangs ist dann ja eindeutig. Ferner: „Im ontologischen Beweis ist also die erste und wichtigste Evidenz die Implikation [!] des Daseins in der ungeheuren Macht Gottes" (18). Demnach kann es sich bei der mehrfach wiederkehrenden Äußerung, daß Descartes von dem Begriff des ‚ens necessarium' ausgehe, doch wohl nur um eine verkürzte Redeweise handeln, die jedoch mißverständlich ist und aus der Henrich denn auch die weitesttragenden Konsequenzen ideengeschichtlicher, problemlogischer Art, von Kant her und auf Kant hin, zieht.

Nicht ebenso einfach steht es um die erste Frage: ob es sich bei dem Beweis in Med. 152—158 nicht doch gegenüber dem ‚Vollkommenheitsbeweis' um eine *neue* Beweisform handle. Nach Henrich ersetzt der Begriff des höchst mächtigen Wesens den des vollkommensten Wesens, und eben das sei das Vorwärtsweisende dieser neuen Beweisform. Daß Descartes den neuen Beweis in die alte Rahmenproblematik des vollkommensten Wesens einbaue, führe nur dazu, „dem scharfsinnigen Aufbau, den Descartes seinem Argument zu geben wußte, etwas Dunkles und Unbestimmtes" (20) beizumischen. Der Text, der ganze Text, einschließlich des Anfangs- und Schlußstückes, die Henrich (16 f.) nicht mitzitiert, scheint mir diese Auffassung nicht zu rechtfertigen. Auch ist nichts zu merken von einer grundsätzlichen Kritik an der Idee des vollkommensten Wesens, als ob diese zu unsicher sei, um als Ausgangspunkt und Grundlage des Beweises zu dienen. In Med. 152—158 tritt nicht der Begriff des vollkommensten Wesens als „Hilfsvorstellung" auf (so Henrich 19), sondern der Begriff des höchst mächtigen Wesens fungiert als „Mittel" (wie Henrich selber sagt [15]) der Verdeutlichung und Vertiefung — der Verdeutlichung jedenfalls; er verbindet als ‚terminus medius' die Idee des vollkommensten Wesens mit der notwendigen Existenz. Auch wird der Beweis erst dadurch zum Gottesbeweis, daß der tragende Beweisgedanke abschließend sich auf „alle anderen Vollkommenheiten" (Med. 158), die in der Gottesidee enthalten sind, erstreckt und sie zusammen in seine umfassende Kraft einholt. Mögen diese letzten Worte über den Buchstaben des vorliegenden Textes hinausgehen: Aber ist nicht Descartes von einer sozusagen empirisch geläufigeren, vordergründigeren Auffassung, die die auszeichnende Eigenschaft Gottes in seiner wirkursächlich verstandenen unendlichen Kraft sieht, durch die Gott sich selbst zu verursachen vermochte, mehr und mehr dazu übergegangen, die „unermeßliche Macht" zu begreifen als unendlich grün-

dende und umfassende Seinsmächtigkeit[16] und damit als ontologisch gefaßten Innenaspekt der Vollkommenheit Gottes? In der Druckausgabe der Meditationes ist denn auch Descartes durch eine Textänderung in der zentralen Stelle des ontologischen Beweises (Med. 157) vom (Un-)Begriff der ‚causa sui' abgerückt[17]. Auch schon die „Gedanken zum Beweis Gottes ..." im Anhang zu den Zweiten Erwiderungen stehen im Kontext der causa-sui-Problematik; ihr 1. Axiom weist außerdem ebenfalls darauf hin, daß Descartes die „immensa potestas" von Med. 157 im Sinne der „immensitas naturae" — und das ist doch wohl nur ein anderer Name für höchste Vollkommenheit — versteht: „Kein Ding existiert, bei dem man nicht nach der Ursache seiner Existenz fragen könnte. Denn selbst bei Gott kann man danach fragen, nicht weil er irgendeiner Ursache zum Existieren bedürfte, sondern weil die Unermeßlichkeit seiner Natur selber die Ursache oder der Grund [causa sive ratio] ist, weshalb er keiner Ursache zum Existieren bedarf" (Med. 223). In den Vierten Erwiderungen wird dieselbe Aussage, die hier von der Unermeßlichkeit der Natur Gottes gilt, bezogen auf seine unerschöpfliche Macht (Med. 330). Vor allem findet sich in ihnen zweimal die ausdrückliche Gleichsetzung der unerschöpflichen und unermeßlichen Macht Gottes mit seinem unermeßlichen Wesen[18]; ferner zeigt sich in diesen Erwiderungen auf die Einwände Arnaulds — und erst recht zeigt dies ein Vergleich mit den Ersten Erwiderungen[19] — auch terminologisch ein immer stärkerer Übergang von dem Ausdruck ‚Macht' auf die Bezeichnungen ‚Natur' und ‚Wesen'[20], die Descartes schließlich gar mit eindeutiger scholastischer Begrifflichkeit als ‚causa formalis' von der ‚causa efficiens' abhebt[21]. Muß man also nicht sagen, daß Descartes einerseits durch die Streitfrage der ‚causa sui' (zu der er mit der 3. Med. den Anstoß gegeben hatte[22]) dazu veranlaßt wurde, die Eigenschaft der höchsten Macht Gottes stärker heranzuziehen und sie dann auch in den Mittelpunkt des ontologischen Beweises in den Ersten Erwiderungen zu stellen, wie dies die dieser Neufassung des Beweises voraufgehenden Ausführungen über das causa-sui-Problem und den Begriff der Macht Gottes nahelegen (Med. 141—147, bes. 145 f.), daß anderseits aber der Fortgang der Kontroverse, vor allem mit Arnauld, dessen Einwände (von Descartes als „die besten von allen" beurteilt[23]) sich kritisch auf

[16] Henrich selber gibt die „immensa potestas", den Schlüsselbegriff von Med. 157, sehr zu Recht so wieder: 17 (s. oben S. 94); S. 29 setzt er Descartes' Gedanken der höchsten Macht gleich mit „Selbstmächtigkeit".

[17] Vgl. Anm. 14.

[18] „Cumque illa inexhausta potentia, *sive essentiae immensitas* sit quammaxime positiva ..." und: „... immensitatem potentiae, *sive essentiae*, propter quam conservatore non indiget, esse rem positivam" (Med. 330 f.; Hervorhebung von mir).

[19] Vgl. dort: „tanta et tam inexhausta potentia" (Med. 143), „attendentes ad immensam et incomprehensibilem potentiam" (Med. 145), „a reali eius potentiae immensitate" (Med. 146), „propter exuperantiam potestatis" (Med. 147).

[20] In den Vierten Erwiderungen kommt Descartes von der „unerschöpflichen Macht Gottes", von der er im Anschluß an ein Selbstzitat aus den Ersten Erwiderungen ausgeht (Med. 330), und von der „Unermeßlichkeit der Macht" Gottes (Med. 331) — über die Stellen in Anm. 18 — zur „positiva eius [= Gottes] natura" (Med. 330), „positivam rei essentiam" (als „Mittleres zwischen eigentlicher Wirkursache und gar keiner Ursache"!) (Med. 335), „alicuius rei natura sive essentia", „illud cuius essentia tam immensa est ut causa efficiente non indigeat ad existendum ... propriamque essentiam ..." (Med. 337), „ad causam formalem, hoc est ad ipsammet Dei essentiam" (Med. 338), „cum autem integram rei essentiam pro causa formali hic sumo ..." (Med. 339), „per ipsam rei essentiam, sive causam formalem" (Med. 341).

[21] Med. 331 334 u. ö.; vgl. Anm. 20.

[22] Med. 55; vgl. Med. 122 f. 141—147 290—298 324 329—343.

[23] A. T. III 331 (Brief an Mersenne vom 4. 3. 1641).

eben diese Ersten Erwiderungen beziehen, Descartes dazu führte, den Begriff der göttlichen Macht entschiedener und schließlich ganz ausdrücklich im Sinne der unendlichen Wesensvollkommenheit zu verstehen? Damit wäre allerdings auch eine gewisse Relativierung der Bedeutung, die der Darlegung des ontologischen Gottesbeweises in den Ersten Erwiderungen zukommt, mitgegeben. Die beiden Punkte, die angedeutete Entwicklung der Auffassung Descartes' wie die Relativierung der Beweisform der Ersten Erwiderungen, finden eine Bestätigung in der — allerdings verhaltenen — Änderung, die Descartes, gewißt nicht eben gerne, an diesem Beweis noch vor der Drucklegung der Meditationes vornahm [24]. Die Offenheit des Beweises der Ersten Erwiderungen, die Tendenz seiner Sinnentfaltung geht nicht in Richtung einer kosmologischen Erweiterung des Gedankens, sondern seiner ontologischen Vertiefung, in der Reflexion auf die Wesens- und Seinsverfassung des Unendlich-Vollkommenen. Die bisher angeführten Textbeobachtungen weisen auf ein Verständnis des in den Ersten Erwiderungen dargelegten ontologischen Beweises im Sinn des alten ‚Vollkommenheitsbeweises', *nicht* eines neuen ‚Notwendigkeitsbeweises'. — Zudem urteilt Descartes selber über seine Darlegung in den Ersten Erwiderungen: sie unterscheide sich von dem früher Gesagten höchstens in der Art und Weise der Erläuterung (Med. 158). In den 1644, vier Jahre nach Abfassung der Ersten Erwiderungen, veröffentlichten „Principia philosophiae" (1. Teil §§ 14 bis 16) stellt Descartes den nicht eben sonderlich knapp gefaßten ontologischen Gottesbeweis wieder ganz auf den Begriff des höchst vollkommenen Wesens, obwohl gleich anfangs auch die Eigenschaft der höchsten Macht auftaucht [25]. Übrigens geschah das auch schon, allerdings in äußerster Kürze, in dem Anhang zu den Zweiten Erwiderungen (10. Axiom, vgl. 1. Satz; Med. 226). Schließlich hätte Descartes ja auch den Haupttext der erst 1641 gedruckten Meditationes selber ändern können anhand seiner Ausführungen in den Ersten Erwiderungen, die jedenfalls im November 1640 schon geschrieben waren [26] — falls er hierin eine irgendwie neue oder gar einzig gegenstandsgemäße Erkenntnis gesehen hätte; wie er an der schon mehrfach angeführten Stelle die Ersten Erwiderungen geändert hat, obwohl diese ebenfalls schon handschriftlich an Objizienten wie Arnauld weitergegeben worden waren [27]. Descartes hat demnach die Darlegungen in den Ersten Erwiderungen als nichts anderes denn als die ausführlichere Fassung einunddesselben ontologischen Gottesbeweises betrachtet, die — mit Henrich (29) zu sprechen — „klarer und deutlicher bestimmt" ist als die früheren und späteren kürzeren Formulierungen.

Sowohl das reflexe wie das faktische, aus den Texten erhobene Selbstverständnis Descartes' scheint zu ergeben, daß der ontologische Gottesbeweis der Ersten Erwiderungen nicht als eine eigentlich neue Beweisform angesprochen werden kann, die sich statt auf die Wesens- und Seinsvollkommenheit Gottes auf dessen Allmacht oder gar auf einen zugrunde liegenden Notwendigkeitsbegriff stützt. Daß deshalb an den Ursprüngen der vorkantischen neuzeitlichen Metaphysik von einem neuen ontologischen ‚Notwendigkeitsbeweis' im Gegensatz zu einem traditionellen ‚Voll-

[24] Vgl. Anm. 14.

[25] Daß D. hier „ausdrücklich sagt, in diesem Beweis sei auf die göttlichen Attribute der Allweisheit und der Allmacht Rücksicht zu nehmen" (so Henrich 11), kann ich nicht finden.

[26] A. T. III 242 (Brief an Huygens vom 12. 11. 1640); vgl. auch ebd. 265 ff. 272 ff. (zwei Briefe an Mersenne von Ende Dezember 1640).

[27] Vgl. oben Anm. 14. Im Brief an Mersenne vom 18. 3. 1641 (A. T. III 337) schreibt D. mit Bezug auf diese Änderung: „Car pendant que mon escrit n'est pas imprimé, ie pense avoir droit d'y changer ce que ie iugeray a propos." Noch in der 2. Auflage von 1642 hat D. einen zur causa-sui-Problematik gehörenden Satz aus den Ersten Erwiderungen herausgestrichen (A. T. VII 108 Anm.). — Zu Arnauld s. A. T. III 330.

kommenheitsbeweis' wohl nicht die Rede sein kann, wurde für Descartes, als Modellfall dieses Diskussionsbeitrags, möglichst ausführlich nachgewiesen. Für Malebranche, Spinoza und Leibniz kann dies nicht mit derselben Ausführlichkeit geschehen; einige naheliegende Texthinweise müssen hier genügen.

„Malebranche und Spinoza haben die Tradition des cartesianischen Beweises in ihrem ganzen Umfang fortgeführt: Auch für sie war der Begriff des ens necessarium der Grundbegriff der Ontotheologie" (19). Für sie ist der ‚Notwendigkeitsbeweis' „der einzige ontologische Gottesbeweis" (169). Allerdings, „in seiner konkreten Gestalt scheint zunächst auch der Beweis des Malebranche dem des heiligen Anselm gleich zu sein" (25). Malebranche geht in „De la recherche de la vérité" [28] aus von der „einfachen und natürlichen Idee des Seins oder des Unendlichen": „Es ist evident, daß das Sein (ich sage nicht: ein solches Seiendes, un tel être) seine Existenz durch sich selbst hat und daß das Sein notwendigerweise wirklich ist, weil es unmöglich und widersprüchlich ist, daß das wahre Sein (le véritable être) ohne Existenz sei." Henrich (26) sieht, daß gerade das Sein Malebranches, wie schon in der mittelalterlichen Philosophie, als actus purus alle Vollkommenheit in sich enthält. Er meint ferner (25): In dem Begriff Gottes, mit dessen Hilfe Malebranche seinen Beweis führt, ist „die Unendlichkeit eine Bestimmung des Seins, nicht aber Sein eine unter den Vollkommenheiten des unendlich vollkommenen Wesens". „Malebranche definiert Gottes Wesen als ‚notwendiges Dasein' (Rech. III 6)" (ebd.). Nach diesem Hinweis lautet Henrichs Bilanz seiner Ausführungen über Malebranche (22—28): „Der Begriff des ens necessarium ist auch bei Malebranche der Grundbegriff der Ontotheologie" (25); der Gedanke des ens necessarium ist „auch nach Malebranches Meinung der Begriff ..., mit dem der ontologische Beweis begründet werden muß" (28).

Mir möchte scheinen, daß Malebranche tatsächlich eine Verdeutlichung und Vertiefung des ontologischen Beweises vollzieht, die jedoch ganz in der Richtung der von Descartes selbst in den Ersten und den Vierten Erwiderungen angebahnten Entwicklung liegt: Der tragende, vermittelnde Beweisgedanke ist die Selbstmächtigkeit, das In-sich-Gründen des unendlichen Seins. Auch Descartes schon hatte mehr und mehr gesehen, daß die unendliche, uneingeschränkte Seinsmächtigkeit nicht eine der Eigenschaften des göttlichen Wesens neben anderen ist, sondern die Grundvollkommenheit der Natur oder des Wesens Gottes. Anderseits geht Malebranche an der Stelle, an der er ex professo vom ontologischen Gottesbeweis handelt [29], immer wieder und ausschließlich von der Idee Gottes als des „unendlich vollkommenen Wesens (être)" [30] aus, auch und gerade dort, wo Malebranche seine über Descartes hinausgehende Ergänzung des Beweises darlegt [31]; er muß dies tun um seiner eigenen Beweisführung willen [32]. Malebranche setzt auch ausdrücklich ineins „die

[28] IV 11, 2 gegen Schluß (= N. Malebranche, De la recherche de la vérité, 2. Band, Paris 1762 [David], 268 f.).

[29] De la recherche de la vérité IV 11, 2 f. (= die in Anm. 28 genannte Ausgabe S. 265—270).

[30] Ich zähle auf diesen Seiten (s. Anm. 29) denselben wörtlichen Ausdruck „être infiniment parfait" siebenmal. In einem Vorverweis auf die spätere Behandlung des ontologischen Gottesbeweises sagt M. (Rech. III/2 6; meine Ausgabe S. 80): „Enfin la preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide et la première, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini"; anschließend spricht er von „l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu".

[31] Rech. IV 11, 3 zu Anfang (= meine Ausgabe von 1762, S. 270).

[32] Ebd.: „car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini ... on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait, sans en voir l'existence." Vgl. die Mitte des Abschnitts IV 11,3 (= S. 276—281); zwar bezeichnet M. hier (S. 280) ge-

Idee Gottes oder des Seins im allgemeinen, des Seins ohne Einschränkung, des unendlichen Seins“ [33]. Schließlich finde ich, abgesehen von den oben (S. 94) geäußerten grundsätzlichen Bedenken, kein Anzeichen dafür, daß Malebranche von der Idee des notwendigen Wesens als Grundbegriff seiner Beweisführung ausgehe. Die Definition von Gottes Wesen als „notwendiges Dasein“ (in „Recherche ... “, 3. Buch, 2. Teil, 6. Kapitel), auf die sich Henrich zu berufen scheint, lautet: „L'essence de Dieu, c'est son être absolu“ [34], und der Zusammenhang der Stelle zeigt, daß Malebranche die fragliche Absolutheit versteht im Gegensatz zu dem „auf die Geschöpfe bezogenen (relative aux créatures) oder von ihnen partizipierbaren“ Wesen Gottes, also als unbezogen-unbedingtes Auf-sich-selbst-Stehen, In-sich-allein-Gründen Gottes, als absolute Seinsmächtigkeit; sie wird auch umgehend erläutert als „ganz vollkommen“, „unendlich“, „vollkommene Einfachheit“.

Bei Spinoza sei das ontologische Argument die erste, grundlegende Erkenntnis aller systematischen Schriften (28). Für seine Methode, die ganz der Objektivität des Begriffsinhaltes ‚Gott‘ — als Einheit von Wesen und Dasein — zugewandt sei, „ist der Begriff des Absolutnotwendigen der einzige der Ontotheologie angemessene Begriff“ (30). Schon hinter den frühen Formulierungen des ontologischen Beweises, die vom Begriff des vollkommensten Wesens ausgehen, stehe „ein Gedanke, der eher dem zweiten Argument entspricht“ (31). Denn ‚Vollkommenheit‘ habe hier schon einen anderen Sinn als ‚Qualität‘; ‚Vollkommenheit‘, ‚Realität‘ und ‚entitas‘ (‚Seiendheit‘) seien für Spinoza äquivalente Begriffe (30). Das ist m. E. sehr richtig und liegt ganz in der Linie der Auffassung von dem *einen* ontologischen Gottesbeweis aus dem Begriff des vollkommensten oder unendlichen Seins, die sich schon bei Descartes zeigte. Entscheidend ist jedoch nach Henrich, daß in der „Ethik“ Spinozas „der ontologische Beweis unmittelbar und allein aus dem Begriff des notwendigen oder des höchst-mächtigen Wesens geführt“ wird (32). Aus Lehrsatz 11 greift Henrich den dritten [35] Beweisgang heraus. Dieser Beweis der „Ethik“ und seine Beurteilung bei Henrich soll zunächst etwas näher untersucht werden.

Spinoza geht aus von der Einsicht: „Imstand sein, nicht zu existieren, ist Unmächtigkeit (impotentia); imstand sein zu existieren dagegen ist Mächtigkeit (potentia).“ Er folgert zunächst weiter im Obersatz seines Beweisganges: „Wenn daher das, was jetzt notwendig [36] existiert, ausschließlich endliche Wesen sind, so sind also die endlichen Wesen mächtiger als das absolut unendliche Wesen; und das ist selbstverständlich absurd. Also existiert entweder nichts, oder das absolut unendliche Wesen existiert notwendigerweise ebenfalls. Nun aber existieren wir selber, entweder in uns oder in einem anderen, das notwendig existiert (vgl. Axiom 1 und

legentlich den Ausdruck ‚das unendlich vollkommene Wesen‘ als eine von anderen übernommene Sprechweise (pour parler comme les autres), setzt ihn zugleich aber auch ineins mit dem Zentralbegriff seiner eigenen Überlegungen ‚das Unendliche‘. — Der Umstand, daß der Descartessche Beweis nach Malebranches Auffassung erst in seiner eigenen intuitivistischen, später als Ontologismus etikettierten Erkenntnislehre die letzte Evidenz gewinnt (Rech. IV 11, 3 [= 269 f.]), kann hier im übrigen außer Betracht bleiben.

[33] An der in Anm. 28 genannten Stelle S. 268.

[34] In meiner Ausgabe (s. Anm. 28) S. 77.

[35] Henrich spricht nur von zwei Wegen und bezeichnet den dritten als zweiten Beweis (32). Der tatsächliche zweite Beweisgang (der erste greift auf die Substanzlehre von Lehrsatz 7 zurück) stellt wirklich ein ontologisches Argument dar, das auf der Ungereimtheit eines Widerspruchs in dem unbedingt unendlichen und höchst vollkommenen Wesen aufruht (und insofern ein Vorspiel zur Leibnizschen Beweisfassung darstellt?). Da Henrich auf diesen Beweis nicht eingeht, soll das auch hier nicht geschehen; aber ein solches Eingehen wäre durchaus ‚ad rem‘. — Es handelt sich bei den Quellenangaben zu Spinoza stets um den 1. Teil der „Ethik“.

[36] Von dem spinozistischen Begriff dieser Notwendigkeit sei hier abgesehen.

Lehrsatz 7) [37]. Also existiert das absolut unendliche Wesen, das ist (laut Definition 6) Gott, notwendig." Henrich beurteilt diesen Beweis als Fehlschluß; denn es liege „kein Widerspruch darin, daß existierende endliche Wesen mächtiger sind als die bloße Einbildung des Unendlichen". Ferner müsse das Argument, „um zu gelten, den Beweis apriori voraussetzen" (32). Zum ersten Bedenken: Spinoza hält es nicht für absurd, daß *existierende* endliche Wesen als existierende, d. h. ihre Existenz vorausgesetzt und eingeschlossen, sondern daß Endliches aus sich selbst, aus seinem Wesen heraus „mächtiger", und das will doch wohl sagen: seinsnäher [38], wäre als das Unendliche, das eben deshalb — wenn überhaupt etwas existiert und das Denken von Existenz und Sein deshalb Wirklichkeitsgeltung besitzt (was aposteriori feststehen muß) — keine bloße Einbildung sein kann. Zum zweiten Bedenken Henrichs: Die dritte Beweisform von Lehrsatz 11 setzt den apriorischen Beweis nicht voraus, noch glaubt Spinoza, daß sie ihn „ersetzen" (33) könne: sie schließt vielmehr die Grundeinsicht des ontologischen Arguments [39] ein als Beweis-*Teil* (als Obersatz) und gibt ihr (im Untersatz) die aposteriorische Unterlage.

Mag es mit dieser Gegenkritik zu Henrich stehen, wie es will (es kann ja nicht darum gehen, Formulierungen Spinozas zu verteidigen): dieser Beweisgang, dem Henrichs Aufmerksamkeit vorwiegend gilt, ist nicht das eigentliche ontologische Argument (im Sinne Kants und des seitherigen Sprachgebrauchs). Dieses findet sich im Scholion zu diesem 3. Beweis von Lehrsatz 11. Und über diesen Beweis Spinozas sagt Henrich (33): „Zwischen seinem ontologischen Beweis und dem cartesianischen in der Antwort an Caterus besteht ein Unterschied, der angemerkt werden soll: Descartes geht vom Begriff der höchsten Vollkommenheit aus und läßt sich von ihm auf den Begriff einer besonderen Vollkommenheit leiten, der Vollkommenheit der Macht. Das höchste Wesen muß auch sie im höchsten Grade besitzen. Für Spinoza aber gilt die Gleichung Vollkommenheit = Realität = Sein, der er als viertes Glied die ‚Macht zu existieren' anschließt. *Jede* Vollkommenheit hat also für sich einen Grad der Macht dazusein. Und je vollkommener, d. h. je reeller ein Wesen ist, desto größer ist seine Macht. Im Begriff des vollkommensten Wesens wird deshalb eine unendliche Macht des Daseins gedacht. Und aus dieser Macht führt Spinoza den ontologischen Beweis." Wenn für Descartes festgehalten werden darf, daß „der höchste Grad der Macht (die immensa potestas) Selbstmächtigkeit ist" (Henrich ebd.), daß also schon bei Descartes, wie zu zeigen versucht wurde, die unermeßliche Macht mehr und mehr nicht als nur besondere Vollkommenheit, sondern als Grundverfassung des unendlichen Wesens Gott erscheint, dann kann Spinozas Auffassung (wie schon das Seinsdenken Malebranches) als echte und in dieser Hinsicht durchaus geradlinige Auslegung der Descartesschen Beweisfassung gelten. So, wie Henrich diese Auffassung Spinozas beschreibt. Es sei denn mit dieser einen Einschränkung, daß Spinoza nicht eigentlich *aus* dem Begriff der Seins-

[37] Auch diese spezifisch-spinozistische Alternative bleibe unerörtert.

[38] Gegenüber Henrichs Begründung „Nur solche Wesen, die wirklich sind, haben die Macht dazusein" (32 f.) ist zu bedenken, daß Spinoza zwar der „Möglichkeit zu existieren (posse existere)" eine Art „Macht-Vermögen (potentia)" zuschreibt, daß diese Mächtigkeit aber doch wohl als wesenhafte Seinsnähe zu verstehen ist. Daß zugleich auch, wie es in dem anschließenden Scholion deutlicher zum Ausdruck kommt, der eher vom rechten Weg wegführende, von Leibniz nachmals stärker herausgestellte Gedanke mitklingt, daß schon dem Bloß-Möglichen eine Wirklichkeitstendenz zukomme, soll nicht ausgeschlossen werden. Jedenfalls läßt sich von der thomistischen Seinsmetaphysik her denken, daß schon dem Wesen der Dinge eine bestimmte Seinshöhe, vorgängig zu ihrer Existenz, zugeeignet ist.

[39] Dadurch daß sie zum ganzen ‚Beweis' hypostasiert wird, wird diese Grundeinsicht zum bloß apriorischen, eben zum sogenannten ‚ontologischen' Argument. Darüber wird am Schluß dieses Beitrages noch etwas gesagt.

mächtigkeit argumentiert, diese vielmehr gerade bei ihm, in dem genannten Scholion, deutlich als Mittelbegriff zwischen der Unendlichkeit Gottes und seiner unbedingten Existenz fungiert. Spinoza läßt den ontologischen Beweis ausdrücklich gründen in dem Anselmisch-Descartesschen Begriff der Vollkommenheit Gottes.

Neben der Darlegung im Scholion zum 3. Beweis von Lehrsatz 11, die mit dem meisten Recht als das ontologische Argument Spinozas angesprochen werden kann, findet Henrich — ohne auf den 2. Beweis einzugehen [40] — anhand des 1. Beweises zu Lehrsatz 11 noch eine andere, frühere Form des ontologischen Gottesbeweises in der „Ethik" Spinozas. Nach Henrich (33) hat Lehrsatz 7 „das andere ontologische Argument Spinozas zum Inhalt". Dieser Beweis sei nichts anderes als eine Anwendung der 1. Definition der ganzen „Ethik", die den Begriff der ‚causa sui' zum Gegenstand hat (33). „Die erste Definition für sich allein trägt also die ganze Last des Beweises von Gottes Dasein" (34). Wie Spinozas „Ethik" überhaupt, so gehe sein ontologisches Argument, im Unterschied zu Descartes, vom Begriff der ‚causa sui' aus (35). Die ‚causa sui' erscheint bei Henrich als dessen Grundbegriff schlechthin (34—36 45 134 171 202 213). Und damit begründet Henrich, daß der ontologische Beweis Spinozas den Begriff des ‚ens necessarium' zum Ausgangspunkt nehme (vgl. bes. 134 213) und deshalb als ‚Notwendigkeitsbeweis', nicht als ‚Vollkommenheitsbeweis' zu gelten habe.

Der Lehrsatz 7 lautet: „Zur Natur der Substanz gehört das Existieren." Weil in diesem Satze noch nicht die Rede ist von dem absolut unendlichen Wesen, worin Spinoza die Definition Gottes sieht (6. Definition), kann man ihn nicht eigentlich als Gottesbeweis ansprechen. Aber das sieht auch Henrich (33), und es ist nicht sonderlich wichtig. Wichtig ist, daß die Begründung von Lehrsatz 7 (und damit der 1. Beweis von Lehrsatz 11) tatsächlich am meisten und durchaus in der Linie des grundlegenden Aufbaus der „Ethik" liegt — aber, würde ich meinen, in anderem Sinne, als dies Henrich annimmt. Diese Begründung besagt: Eine Substanz kann (nach dem Folgesatz des vorigen Lehrsatzes) nicht von etwas anderem hervorgebracht werden; sie ist daher die Ursache ihrer selbst, d. h. (nach der 1. Definition) ihre Wesenheit schließt notwendig die Existenz ein, oder zu ihrer Natur gehört das Existieren.

Der Schwerpunkt dieser Zeilen liegt m. E. nicht in der Definition der ‚causa sui', sondern in der spinozistischen Substanz-Problematik. Von der Substanz handeln die voraufgehenden Lehrsätze 1—6. Sie gipfeln in der Folgerung von Lehrsatz 6, auf die sich Lehrsatz 7 rückbezieht: daß eine Substanz nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden kann, und deshalb überhaupt von nichts. Dieses wunderliche Ergebnis seinerseits ist nicht einfach schon durch Spinozas Substanz-Definition (= 3. Def.) vorbestimmt, der man es wohl meist anlastet, denn diese kann noch recht verstanden werden. Es wird vielmehr entscheidend aus Lehrsatz 2 (wonach zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, nichts miteinander gemein haben) und aus Lehrsatz 5 (wonach es nicht mehrere Substanzen mit demselben Attribut geben kann) herausargumentiert. Diese je für sich anfechtbaren Sätze werden zwingend allein im Horizont des rationalistischen und essentialistischen Grunddogmas der vollen Übereinstimmung von ‚idea' und ‚ideatum' (vgl. 6. Axiom), infolge dessen alle Verschiedenheit und Vielheit ausschließlich in formalen Unterschieden gründen kann, so daß es also keinerlei vor- und überrationale, unter- und überformale Prinzipien substantieller Eigenständigkeit gibt [41]. Dieser

[40] Vgl. Anm. 35.

[41] Wie sie die Scholastik in der ‚materia prima' einerseits, dem Seinsakt anderseits kennt. Ich habe die Dinge etwas näher ausgeführt in: Geschichte der europäischen Philosophie in der Neuzeit. 1. Heft: Renaissance bis Aufklärung. Als Ms. gedruckt: Pullach 1961, 114—122.

essentialistische Basisdefekt scheint mir nun gerade zu zeigen, daß die Systementwicklung bei Spinoza, wie sie sich in Lehrsatz 7 niederschlägt, nichts zu tun hat mit einer kosmologischen, und das heißt doch wohl: an wirklichen Abhängigkeitsbeziehungen, an realen Existenzverhältnissen interessierten, Orientierung des Denkens [42]. Noch weniger als der Substanz-Definition kann man, würde ich meinen, der Definition der ‚causa sui' schuld geben an Spinozas System oder auch nur an dessen Fassung des ersten Gottesbeweises von Lehrsatz 11. Das unorthodoxe Wort wird in der fraglichen 1. Definition von „Ethik I" in durchaus orthodoxem Sinn verstanden: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschließt; oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann." [43] Und daß Gott *in diesem Sinne* ‚causa sui' ist: das ist das *Ergebnis*, nicht der Ausgangspunkt des fraglichen Beweises bei Spinoza.

Die Funktion, „zu zeigen, daß es sinnlos ist, ein notwendiges Wesen ohne Dasein zu denken, und daß es folglich wirklich ist" (33), kann der ontologische Beweis nicht haben (denn ein notwendiges Wesen nicht ohne Dasein zu denken wäre eine rein tautologische Angelegenheit, und es bloß zu denken, das gäbe keinen Existenzbeweis ab), noch haben die Beweise Spinozas diese Funktion, schon gar nicht jene im sprachgebräuchlichen Sinn ‚ontologische' Beweisform im Scholion von Lehrsatz 11, die Henrich derart beurteilt.

„Leibniz [44] hat als erster *zwei* Beweise unterschieden und den von Anselm neben die neue cartesianische Argumentation gestellt"; durch ihn ist „das Stadium der Ontotheologie überwunden worden, in dem man die Begriffe ens perfectissimum und ens necessarium auf eine mehr beiläufige, unreflektierte Weise miteinander verband" (45). Die „Monadologie" (Nr. 45) bringe den ontologischen Gottesbeweis in seiner zweiten Gestalt, die vom Begriff des notwendigen Wesens ausgeht. Während jedoch Descartes unmittelbar diesen Begriff aufnehme, ohne auf seine Möglichkeit zu reflektieren, wolle Leibniz die Möglichkeit des Ausgangsbegriffs seines Beweises zuvor sichern. „Ehe der zweite ontologische Beweis beginnt, muß also die Frage nach der Möglichkeit eines notwendigen Wesens und nach seiner angemessenen Definition beantwortet sein" (47). In der Stellung und Beantwortung dieser kritischen Vorfrage habe Leibniz selber sein Verdienst, das Neue seiner Leistung gesehen. Wie nun wird in der „Monadologie" nach Henrichs Auffassung die Möglichkeit des ‚ens necessarium' erwiesen? Einerseits sagt Henrich (46 f.), daß aus dem voraufgehenden kosmologischen und ideologischen Gottesbeweis (Mon. 36—38 43 f.) er-

[42] Denn das dürfte ja eben der springende Punkt in den beiden fraglichen Lehrsätzen sein: daß essentielle Verschiedenheit die existentielle Beziehung von Ursache und Wirkung *ausschließt:* denn sie bedeutet vollständige Geschiedenheit (Nicht-Identität); und daß essentielle Gleichheit ganz dasselbe zur Folge hat: denn sie bedeutet vollständige Ungeschiedenheit (Identität). — Chr. H. Weiße scheint im wesentlichen mit meiner Deutungsrichtung übereinzustimmen, insofern er sagt, daß Spinozas *Substanz*definition „genau denselben Inhalt mit dem ontologischen Beweis von der Existenz der Gottheit hat" (Grundzüge der Metaphysik [1835] 112; nach Henrich 253).

[43] Im „Tractatus de emendatione intellectus" (386; Heidelberger Akad.-Ausgabe II 34) bestätigt Spinoza, daß ‚causa sui' eine wenig verbindliche Ausdrucksweise darstellt (allerdings auch die monistische Ausdeutung der Substanzdefinition, durch die Gleichsetzung von in-se- und causa-sui-sein): „Scilicet si res sit in se sive, *ut vulgo dicitur*, causa sui, tunc per solam suam essentiam debebit intelligi ..." (Hervorhebung von mir).

[44] Ich übergehe die Ausführungen Henrichs (36—44) über die englischen Platoniker More und Cudworth, die nach Henrich (45) an der alten Anselmischen Prämisse des ontologischen Beweises festhielten! Es soll hier ja nur einiges — keineswegs Erschöpfendes — gesagt werden *zum* ontologischen Gottesbeweis in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts.

helle, welchen Sinn Leibniz mit der Rede vom notwendigen Wesen verbinde, und daß die Definition des notwendigen Wesens also in einer besonderen Deduktion ermittelt werde, die für sich schon als Gottesbeweis gelten könne. Anderseits sieht Henrich (48 f.) natürlich, daß Mon. 45 selber von der Möglichkeit des schrankenlos-unendlichen Wesens handelt, und er meint, daß Leibniz diesen Gedankengang auf den Begriff des ‚ens necessarium' anwende; und „da er in den vorhergehenden Ziffern gezeigt hat, daß das vollkommenste Wesen auch das notwendige Wesen ist (und umgekehrt), hat er ein Recht dazu, den zweiten ontologischen Beweis zu gebrauchen, wenn die Möglichkeit des ersten Gottesbegriffes erwiesen ist" (48). Henrich scheint sich damit auf die „Reziprokabilität der Begriffe vom realsten und notwendigen Wesen" zu stützen, auf welcher nach Kant[45] der Beweis vom Dasein Gottes lediglich beruht.

Die Nummer 45 der „Monadologie", die zunächst zur Diskussion steht, hat diesen Wortlaut: „So hat allein Gott (oder das Notwendige Wesen) das Vorrecht, daß er notwendig existiert, wenn er möglich ist. Und da nichts die Möglichkeit dessen hindern kann, das keine Schranken, keine Verneinung und infolgedessen keinen Widerspruch enthält, so genügt das allein schon, um die Existenz Gottes apriori zu erkennen. Wir haben sie auch durch die Realität der ewigen Wahrheiten bewiesen. Ferner haben wir sie auch schon aposteriori bewiesen aus der Existenz der kontingenten Wesen, die ihren letzten, zureichenden Grund nur in dem notwendigen Wesen haben können, das den Grund seiner Existenz in sich selbst hat."

Man kann versucht sein, diesen Text, soweit er unmittelbar das ontologische Argument betrifft, auf den folgenden harten Schluß zu bringen, der den Hintergrund für die Auffassung Henrichs abgäbe: Das notwendige Wesen existiert mit Notwendigkeit, wenn es möglich ist; nun aber ist das schrankenlos-unendliche Wesen möglich; also ... — Es würde sich daraus zwar nicht ergeben, daß gerade Leibniz zwei ontologische Beweise, den ‚Vollkommenheitsbeweis' und den ‚Notwendigkeitsbeweis', klar unterschieden habe, wohl aber, was Henrich (52) im Sinne der oben berührten ‚Reziprokabilität' auch betont, daß Leibniz' Theorie eher geeignet war, die innere Einheit der zwei Beweisformen aufzudecken, und das läge ja durchaus in der Haupttendenz der geschichtlichen Konstruktion Henrichs. In dieselbe Richtung weist der Eindruck, daß der erste Textsatz, der mit „ainsi" an Mon. 44 anschließt, den Grundgedanken des voraufgehenden ideologischen Arguments, daß alle Möglichkeit in (notwendiger) Wirklichkeit gründet, in einem eleganten modallogischen Konzentrat auf die Möglichkeit Gottes selber anwende. Dem Versuch, das ideologische Argument in der Funktion eines grundlegenden Obersatzes in den Beiweis von Mon. 45 einzubauen, stellt sich jedoch die von Leibniz im zweiten Textsatz mit Betonung getroffene Feststellung „cela seul suffit" entgegen sowie die ausdrückliche Abhebung des Beweises in Mon. 45 von den beiden früheren Beweisen. Dadurch wird zumindest unterstrichen, daß das Schwergewicht der Ausführungen von Mon. 45 in dem Nachweis der inneren Möglichkeit des unendlichen Wesens liegt. Darüber hinaus wird dadurch nahegelegt, den Anschluß von Mon. 45 an Mon. 44, sowie den formelhaften[46] Klammer-Zusatz „ou l'Etre Necessaire", zu erklären als eine bloß äußerliche, literarisch-routinemäßige Überleitung, wie sie sich auch sonst

[45] Kritik der reinen Vernunft B 816 f.

[46] Leibniz schreibt hier diesen Gottesnamen mit Großbuchstaben; am Ende von Mon. 45 dagegen wieder: „l'etre necessaire" (vgl. Gerhardt VI 614). Die Klammer-Gleichsetzung ‚Gott = das notwendige Wesen' ließe sich, von der Sache her gesehen, auch so deuten: daß Leibniz das Ergebnis des gesamten Beweisschlusses, zu dem ja schon der Obersatz hypothetisch hinführt, darin vorwegnimmt; es würde sich dann nicht mehr bloß um eine begriffliche, sondern um die reale Notwendigkeit Gottes handeln.

findet[47]. Danach würde der erste Satz von Mon. 45 in abkürzender Gedankenführung besagen: Wenn Gott — der als das unendliche Wesen schon rein seinem Begriff nach das notwendige Wesen ist — möglich ist, dann ist er (notwendigerweise) wirklich. (Tatsächlich läßt sich der fragliche Modal-Grundsatz „Gott ist notwendigerweise wirklich, wenn er möglich ist" auch für den Begriff des unendlichen Wesens auf ursprüngliche Weise aufzeigen.) In dieser Deutung wäre Mon. 45 der oben angezeigten Härte, um nicht zu sagen Unlogik, der syllogistischen Grundstruktur enthoben. Jedenfalls — und damit komme ich näher zu Henrich zurück — zeigt diese Monadologie-Stelle: Die Möglichkeit Gottes wird in dem ontologischen Argument bei Leibniz nicht vorausgesetzt, sondern macht das Zentrum des Gedankengangs aus. Und nicht der Begriff des notwendigen Wesens, sondern der des unendlichen Wesens liegt dem Beweise zugrunde. Was bliebe auch in einem Beweis, der die Möglichkeit des notwendigen Wesens voraussetzen darf, überhaupt noch zu beweisen übrig!

Weitere Klärung, auch für die Interpretation von Mon. 45, ist zu erwarten von jenem Text, den Henrich für den bedeutendsten unter Leibniz' Schriften in Sachen des ontologischen Gottesbeweises hält. In diesem Text aus den „Mémoires de Trévoux" beginne Leibniz damit, die beiden Beweise anzuführen. Weil es aber Philosophen gebe, die den Gedanken des Inbegriffs aller Vollkommenheit für widersprüchlich halten, wende er sich gleich dem zweiten Beweise zu, der von dem Begriffe des ‚ens a se' ausgehe, des Wesens, das durch seine Essenz existiert. Von ihm könne man im Gegensatz zu allen anderen Dingen sagen, es sei wirklich, *wenn* es möglich ist. Wie aber läßt sich seine Möglichkeit erweisen? Leibniz greife hierfür zurück auf den kosmologischen Zusammenhang: „Wenn ein ens a se unmöglich ist, so sind alle anderen Wesen es auch. Denn alle Wesen, die nicht durch sich sind, hängen von dem ‚être par soi' ab" (52). So werde denn für Leibniz der zweite ontologische Beweis schlüssig (52 f.).

Der Text, um den es sich hier handelt, ist ein Auszug aus einem Schreiben von Leibniz an den Herausgeber der „Memoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts" (meist Journal de Trévoux genannt), das 1701 in der Septembernummer des Journals veröffentlicht wurde[48]; es hat zum Gegenstand die Entstehung des Eises und die Verteidigung des Descartesschen ontologischen Arguments durch einen Benediktinerpater[49]. Leibniz erklärt den Beweis Descartes' für unvollkommen, für noch nicht vollendet, denn er setze stillschweigend voraus, statt ausdrücklich aufzuweisen, daß Gott als das vollkommene Wesen möglich ist[50]. „Wenn dieser Punkt noch bewiesen wäre, wie es sich gehört, dann könnte man sagen, daß die Existenz

[47] In Mon. 43 z. B. wird das ideologische Argument so an das kosmologische angeschlossen: „Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences . . ."

[48] S. 200—207; der den ontologischen Beweis betreffende Auszug in den Ausgaben von Erdmann I (1840) 177 f., von Gerhardt IV (1880) 405 f. Vgl. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg. von C. J. Gerhardt, 4. Band, Berlin 1880, 273, und: E. Ravier, Bibliographie des oeuvres de Leibniz, Paris 1937, 76.

[49] Im „Journal de Trévoux" vom 20. 2. 1701, S. 187—217; vgl. E. Ravier (s. Anm. 48) 76.

[50] Daß Descartes die Möglichkeit der Gottesidee unkritisch vorausgesetzt habe, wird vielfach bestritten, z. B. von A. Koyré (Descartes und die Scholastik, Bonn 1923, 141: „Descartes hat Leibniz' Verbesserung des Beweises vorweggenommen"): m. E. nicht ohne Grund; vgl. Descartes' zentralen Nachweis der „wahren und unveränderlichen Natur" Gottes, z. B. Med. 83 154 f., s. oben S. 92 ff. Übrigens hat schon Duns Skotus mit klassischer Prägnanz die Möglichkeitsbedingung ausgesprochen: cui repugnat esse ab alio, si est possibile, est (De primo principio III 2). Leibniz wußte um seine scholastischen Vorgänger; vgl. hier Anm. 57 unter 1.

Gottes auf geometrische Weise apriori bewiesen sei." [51] Um den von ihm als neu betrachteten Schlüsselgedanken der Möglichkeit des Gottesbegriffs möglichst eindrucksvoll zur Geltung zu bringen, versucht Leibniz „einen noch einfacheren Beweis zu bilden" [52], der sich nicht auf die Vollkommenheiten Gottes stützt, sondern auf sein a-se-Sein, sein Existieren kraft seines Wesens. Die aus dieser Definition gezogene Folgerung (daß ein solches Wesen, wenn es möglich ist, existiert) ist, das sieht Leibniz selber, ein unmittelbares Korollarium der Definition, ja sie unterscheidet sich davon beinahe überhaupt nicht. Aber sie erlaubt den Modalsatz, den Leibniz für eine der schönsten Früchte der ganzen Logik hält: wenn das notwendige Wesen möglich ist, ist es wirklich. Wieder erhebt sich die Frage, wie nun endlich die Lücke im Beweis des Descartes (le vuide de la demonstration [53]) zu schließen, eben die Möglichkeit Gottes, als ‚ens a se', aufzuweisen ist. Der hierfür beigebrachte Gedankengang, der sich im Bereich der wesenhaften Möglichkeit-Unmöglichkeit zu halten scheint, greift wohl nicht auf den kosmologischen, sondern auf den ideologischen Gottesbeweis zurück [54]. Wie es sich damit des nähern verhalten mag: Leibniz nimmt hier andere Beweisgedanken, die dem ontologischen Argument an sich fremd sind, zu Hilfe! Er schließt: „Es scheint, daß dieser Beweis bisher nicht so weit ausgeführt worden ist: indessen habe ich mich auch anderswo um den Beweis bemüht, daß das vollkommene [!] Wesen möglich ist." [55] Dieser Satz, wie die überwiegende Tendenz des ganzen Textes, spricht dafür, daß Leibniz auch hier [56] nicht einen neuen eigenen Beweis dem Descartesschen Vollkommenheitsbeweis entgegenstellen, sondern einen Beitrag zu dessen stichhaltiger Begründung und Ausgestaltung leisten wollte. Daß ihm dies gerade in diesem Text aus dem „Journal de Trévoux" entscheidend und endgültig gelungen sei, wird man allerdings kaum sagen können. Zwar erhebt Leibniz hier klar und bestimmt die grundsätzliche Forderung des Möglichkeitsnachweises in Sachen des Gottesbegriffs (wie auch schon früher!): aber diesen Nachweis selbst, an dem der Beweis hängt, vermag Leibniz hier nicht zu erbringen ohne eine gewisse Hilflosigkeit, ohne Abschweifen zum ideologischen Beweisgedanken (— wie auch schon früher nicht! [57]). Es scheint,

[51] Gerhardt IV 405.

[52] Ebd. Vermutlich denkt Henrich (45) an diese Stelle, wenn er sagt: Leibniz „spricht zum ersten Male vom ontologischen Gottesbeweis im Plural". Daß Leibniz — mit einem gewissen Schwanken der Auffassung — nicht so sehr einen neuen *ganzen* Beweis, sondern den eben jene Descartessche Beweislücke füllenden Beweis*teil* meint, zeigt wohl der Zusammenhang des ganzen Textes.

[53] Gerhardt IV 406.

[54] Henrich (53) sieht selber, daß der kosmologische Beweisgedanke in diesem Kontext eigentlich gar nicht Stich hält: „Der Hinweis auf die kosmologische Abhängigkeit ist leicht mißzuverstehen. Wenn es nämlich faktisch kein notwendiges Wesen gäbe, so bliebe Endliches doch an sich möglich" — *wenn* man nur den kosmologischen Beweis heranzieht.

[55] Gerhardt IV 406.

[56] Daß Leibniz an mehreren anderen Stellen sich auf den ontologischen Beweis in seiner anselmisch-cartesianischen Gestalt bezieht, sagt auch Henrich (49) — ob jedoch auch mit dem von Henrich eingeräumten vollen Erfolg (vgl. die folgende Anm.)?

[57] Zu vergleichen wären etwa die folgenden Stellen, die allerdings hier nicht mit der an sich gebotenen Gründlichkeit ausgewertet werden können: 1. Brief an Hermann Conring vom 3. 1. 1678 (Erdmann I 78, Gerhardt I 188): „Examinavi diligenter Cartesiana ratiocinia ... Detectum est tandem a me ..., hoc saltem ex ratiocinationibus illis accurata demonstratione evinci, *quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur.* Sed hoc dudum ostenderunt et Scholastici, et hinc tantum praesumptio, non vero certitudo existentiae Divinae haberi potest[!]. Cartesius autem sophismate quodam vel probare hanc existentiae divinae possi-

daß der Beweisversuch des „Journals de Trévoux" von 1701 als ein Beweis ‚in via' zu betrachten ist, unterwegs nämlich zu der Beweisfassung der „Monadologie" von

---

bilitatem, vel ab ea probanda se liberare conatus est. Est tamen sophisma illud speciosum, et Cartesium pariter ac sectatores decepit, quia rigorem demonstrandi, coeptum quidem feliciter, non tamen ad finem perduxere." — 2. In einem wahrscheinlich an die Herzogin Sophie von Hannover gerichteten Schreiben (nach 1679 [?]; Gerhardt IV 292—295, vgl. 268) gibt L. eine ausführliche Kritik an Descartes' Beweis, der die Möglichkeit des vollkommenen Wesens nicht aufzeige; er schließt damit: „qu'on a rien fait si on ne prouve pas cette possibilité" (ebd. 294) — und mit dem Rat, nur ‚in forma' zu argumentieren! — 3. Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis, 1684 (Erdmann I 80 f., Gerhardt IV 424 f.): „Existentia ex DEI (sive Entis perfectissimi, vel quo maius cogitari non potest) idea sequitur. (Ens enim perfectissimum involvit omnes perfectiones, in quarum numero est etiam existentia.) Ergo existentia de DEO potest praedicari. Verum sciendum est, inde hoc tantum confici: si DEUS est possibilis, sequitur quod existat; nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, antequam sciamus eas esse reales, aut nullam involvere contradictionem. Cuius ratio est ... Interim nihil verius est, quam et nos DEI habere ideam, et Ens perfectissimum esse possibilem, imo necessarium [ähnlich im Journ. de Trévoux!]; argumentum tamen non satis concludit, et jam ab Aquinate rejectum est ... An ... umquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum sive an ad prima possibilia ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta Attributa DEI ... cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim [!]." — 4. Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock, zwischen 1693 und 1696 (Erdmann I 138, Gerhardt V 18): „Je ne méprise point l'argument inventé, il y a quelque siècles, par Anselme, Archeveque de Cantorbery, qui prouve que l'estre parfait doit exister; quoyque je trouve qu'il manque quelque chose à cet argument, parce qu'il suppose que l'estre parfait est possible. Car si ce seul point se démontroit encor, la demonstration toute entière seroit entierement achevée." — 5. Ein erst von Gerhardt (IV 401—404; vgl. 273) veröffentlichtes Schreiben anläßlich der im Mai 1700 erschienenen Besprechung einer Schrift über den ontologischen Beweis, das mit dem so gut wie gleichzeitig verfaßten bzw. nur wenig späteren Schreiben aus dem „Journal de Trévoux" sehr verwandt ist. Ich zitiere nur: „... je crois que c'est un argument imparfait qui suppose tacitement une proposition de la quelle si l'on adjoutoit la preuve, la demonstration seroit achevée ..." (ebd. 401). „Cependant il faut avouer que sans qu'on donne une demonstration metaphysique de la possibilité de l'estre tout parfait, on en a une tres grande presomption qui peut aller jusqu'à une certitude morale ... Et je ne doute pas même qu'on ne puisse venir [!] à une parfaite demonstration de cette possibilité: apres quoy encor la demonstration a priori commencée par S. Anselme et poussée par M. des Cartes seroit achevée à la rigueur autant qu'aucune demonstration Geometrique" (ebd. 404). — 6. Nouveaux Essais sur l'entendement ... IV 10 § 7 (zw. 1701 und 1704) (Erdmann I 374 f.; Gerhardt V 418 f.): „Quoyque je sois pour les idées innées et particulierement pour celle de Dieu, je ne croy point que les demonstrations des Cartesiens, tirées de l'idée de Dieu, soient parfaites. J'ay monstré amplement ailleurs (dans les actes de Leipsic [= hier 3.; vgl. Gerhardt IV 409 Anm.], et dans les Memoires de Trevoux) que celle que Mr. des Cartes a empruntée d'Anselme ... est très belle et très ingenieuse à la verité, mais qu'il y a encor un vuide à remplir [!]." Und nach der Darlegung des Arguments, gegen seine Ablehnung durch die Scholastiker: „Ce n'est pas un paralogisme, mais c'est une demonstration parfaite, qui suppose quelque chose qu'il fallait encor prouver, pour le rendre d'une evidence Mathematique; c'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'Estre tout grand, ou tout parfait, est possible et n'implique pas point de contradiction. Et c'est déja quelque chose que par cette remarque on prouve, que *supposé que Dieu soit possible, il existe*, ce qui est le privilege de la seule Divinité. On a droit de presumer la possibilité de tout Estre et sur tout celle de Dieu jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire. De sorte que cet argument metaphysique donne déja une conclusion morale demonstrative, qui porte que suivant l'estat present de nos connoissances il faut juger que

1714 [58], in der der entschieden-knappe und treffende Nachweis der Vereinbarkeit der Vollkommenheiten des schrankenlosen Wesens und damit, wie Leibniz meinte, der Möglichkeit des Gottesbegriffs einfachhin (den der Journal-Text mehr aus ‚kerygmatischen' als aus systematischen Bedenklichkeiten auf andere Weise erbringen zu sollen meinte) im Mittelpunkt des von den anderen Gottesbeweisen unabhängigen ontologischen Argumentes steht. So beeinträchtigt nicht, sondern bestätigt vielmehr der Text aus dem „Journal de Trévoux" das aus der „Monadologie" gewonnene Ergebnis: daß Leibniz dort, wo er einen im sprachgebräuchlichen Sinn ontologischen Gottesbeweis führt, nicht den Begriff des notwendigen Wesens in seiner Möglichkeit voraussetzt, sondern aus der aufgezeigten Möglichkeit des unendlich-vollkommensten Wesens dieses als notwendig wirklich erweist.

Vielleicht wäre auch darauf hinzuweisen, daß für Leibniz (wie auch für Malebranche [59], wenn auch aus anderen Gründen) der Ausgang von der unendlichen, höchst vollkommenen Wesenheit Gottes nicht bloß ein willkürlicher oder etwa nur geschichtlich überkommener Ansatzpunkt seines ontologischen Arguments ist, sondern von einer allgemeineren Systemkonzeption gefordert wird [60].

Im Raum der Metaphysik des 17. Jahrhunderts finden sich am ehesten bei Leibniz Ansatzpunkte für die Interpretationslinie, die Henrich verfolgt. Ich versuchte abzustecken, wie weit sie reichen. Aber auch für Leibniz, und erst recht für Descartes und Malebranche, sowie für den natürlich insgesamt problematischeren Spinoza, ergibt sich trotz des besonders für die nach-descartesschen Denker fragmentarischen Charakters dieser Sondierungen, daß die Ausführungen Henrichs, soweit sie neben dem ‚Vollkommenheitsbeweis' des Anselm von Canterbury ein neues, von dem Begriff des ‚ens necessarium' ausgehendes Argument nachweisen wollen, durch die Texte nicht gedeckt werden. Ist dadurch die große problemgeschichtliche Entwicklungslinie, die Henrich in einem an sich durchaus begrüßenswerten kraftvollen konstruktiven Entwurf auf Kant hin zieht und sich durch Kant vollstrecken läßt, widerlegt? Ich meine: nein. Ich meine nur, daß ein vermutlich gewichtiges erstes Stück der Beweisgrundlage erschüttert ist. Eine so tiefgreifende und weittragende These, wie sie Henrichs Buch aufstellt, bedarf wohl einer sorgfältigeren Fundierung in den Texten. Das nicht nur ins Blaue hinein zu behaupten, sondern aus eben den Texten nach Möglichkeit aufzuzeigen war die erste Absicht dieses Diskussionsbeitrags. Man wird verstehen, daß diese Aufgabe nur für knapp vierzig Anfangsseiten des angesichts der Schwierigkeit und Umfänglichkeit der Materie erstaunlich knapp gehaltenen Buches (das übrigens aus zwei Vorlesungen des Jahres 1958 hervorging) durchgeführt werden konnte. Den Interpretationen Henrichs durchgängig auf der Spur zu bleiben hieße ein neues und gar ein dickeres Buch schreiben. Ich versagte mir auch, zu den gelegentlichen Rückblenden Henrichs auf die vor-descartessche Philosophie, Thomas von Aquin zumal, Stellung zu nehmen, um die Auseinander-

---

Dieu existe, et agir conformement à cela. Mais il seroit pourtant à souhaiter, que des habiles gens achevassent la demonstration dans la rigueur d'une evidence Mathematique, et je crois d'avoir dit quelque chose ailleurs, qui y pourra servir." Leibniz selbst hält also seinen Text im Journ. de Trévoux für einen vorläufigen Versuch! — Zu berücksichtigen wäre jedoch auch: Gerhardt VII 261 f. sowie IV 427 449. — Ich zitierte in dieser Anmerkung nach Gerhardt.

[58] Der folgende Satz (Betonung von mir) könnte demgegenüber irreführend wirken: „In der Monadologie *hat* Leibniz seine Möglichkeit aus der Widerspruchslosigkeit des Begriffs vom Vollkommenen abgeleitet. Diesen Weg kann er *jetzt* nicht wählen . . ." (Henrich 52).

[59] Siehe oben S. 97, mit Anm. 32.

[60] Nämlich von der — gewiß recht fraglichen (vgl. Anm. 38) — Lehre der Existenztendenz, die im Wesen der Dinge, je nach dem Maß ihrer Vollkommenheit, gründe: „omne possibile exigit existere" (Erdmann I 99). Vgl. Henrich 49—51.

setzung nicht auf ein für das Buch und seinen Verfasser offensichtlich abgelegeneres Feld zu verlagern.

Ein zweites Anliegen dieser Seiten, diesseits aller Rezensentenpolemik, ist: darauf hinzuweisen, daß die Metaphysik des 17. Jahrhunderts auch dort, wo man dies oftmals wohl nicht recht wahrhaben will, weithin gültige Ansätze und Ausgriffe spekulativen Denkens in sich schließt. Es muß hier eine bloße abschließende Meinungsäußerung von ganz ungemäßer thetischer Kürze bleiben, was, gebührend ausgeführt, doch wohl nicht die schlechteste Bestätigung aller Textinterpretationen abgäbe: die These nämlich, daß die Hauptvertreter der ‚rationalistischen' Metaphysik zwar gemeinhin in der wissenslogischen Reflexion über ihr eigenes Philosophieren, in der Klassifizierung ihres ontologischen Arguments als eines rein apriorischen Beweisverfahrens z. B., fehlgreifen (und deshalb u. a. mögen sie denn weiterhin Rationalisten heißen), daß ihrem Philosophieren dennoch und jedenfalls speziell ihrem ontologischen Gottesbeweis denkend erfahrene und aus geistiger Erfahrung gedachte Metaphysik zugrunde liegt. In der Tat: es wäre gar nichts Endliches möglich, wenn das Unendliche unmöglich wäre [61]. Es liegt nun aber sehr nahe, wenigstens für den noch nicht bewußt transzendental denkenden Philosophen des 17. Jahrhunderts, zu übersehen, daß die ‚Anwendung' dieses Satzes auf mögliches Endliches und bereits sein eigenes Gedachtwerdenkönnen (von seiten des Gedachten, ‚ex parte obiecti') die Möglichkeit von Endlich-Seiendem voraussetzt, um die wir nur wissen können kraft der Wirklichkeit von Seiendem; und dies liegt deshalb sehr nahe, weil diese Wirklichkeit immer schon in unserem Existieren und Denken und Philosophieren (mit-) gewußt wird (‚ex parte subiecti'). Dies ist der unzertrennbare aposteriorische ‚Faden', an dem das ontologische Argument hängt, dem — wird dieses Seinsfundament auf seinen Logos hin wahrhaft gewürdigt — die Bezeichnung ‚ontologischer Gottesbeweis' zu Recht zukommt, und zwar dann aufs eigentlichste als Vorzugsname [62]. So gewinnt die prägnante Formel Malebranches (abgesehen von dem spezifisch Malebrancheschen Deutungskontext) ihren durchaus gültigen Sinn: „si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit" [63] — wird nur nicht das Bedenken der Möglichkeitsbedingungen dieses Denkens, die je schon mitgesetzt, mitgewußt, mitgesagt sind, vergessen. Die Geschichte des ontologischen Gottesbeweises ist noch zu schreiben, nicht nur um sorgfältiger Aufarbeitung der Philosophiegeschichte willen, sondern zumeist im Interesse gründlicher, sachnaher spekulativer Metaphysik. Das scheint mir, last not least, eben das materialreiche und auch und gerade dort, wo es etwa übers Ziel hinausschießt, anregende Buch von Dieter Henrich zu fordern.

---

[61] Vgl. Henrich 53, wonach Leibniz dies zu Recht sagt und auch Kant der Meinung ist, „daß die Existenz des Endlichen widerspruchslos mit dem Nichtsein des unendlichen Wesens ... nur dann zu vereinen ist, wenn das Endliche ‚bloße Erscheinung' ist" (53[1]). — Wäre Endliches möglich trotz Unmöglichkeit des Unendlichen, dann würde das Sein (des endlichen Seienden) *aus sich heraus*, unmittelbar ‚kraft' seiner selbst, Endlichkeit, und das heißt Grenze und Nicht-Sein, setzen oder zumindest fordern; was die Aufhebung von Sein schlechthin bedeuten würde. Vgl. zu dieser Grundposition wenigstens der thomistischen Scholastik: W. Brugger, Theologia naturalis, Pullach 1959, n. 147.

[62] Man müßte denn wagen, die Bezeichnung ‚ontologischer Gottesbeweis', die Kant mißbrauchte für den Beweis „vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen", „der auf lauter reine Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen setzt" (KrV B 630 634), wieder aufzuwerten.

[63] Recherche (s. Anm. 28) IV 11, 3 (= S. 277; der Sache nach ebenso: 270). — Ich erinnere auch an den 3. Beweis des 11. Lehrsatzes in Spinozas „Ethik I" (s. oben S. 98 f.), der das aposteriorische Moment, als ‚minor', zum Zuge bringt.

Besprechungen

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers.* 8° (318 S.) Pfullingen 1963, Neske. 14.80 DM.

Im Unterschied zu bisherigen Darstellungen der Philosophie Heideggers wird hier erstmalig das gesamte Opus im einzelnen und als Ganzes entfaltet, wobei die Benutzung ungedruckter Arbeiten nicht geringe Hilfe bietet. Der Verfasser versteht es meisterhaft, den „Denkweg" Heideggers sowohl in seiner inneren Konsequenz wie auch in seinen Wenden und Kehren nachzuzeichnen. Dabei kann es nicht überraschen, daß er sich in seiner Sprache dem Stil dessen annähert, für den „Sein" und „Sprache" wesenhaft zusammengehören. Trotzdem liest sie sich im allgemeinen leicht — nicht immer, was bei der Schwierigkeit der Sache nicht ausbleiben kann.

Man darf sagen, zwei Leitmotive des Heideggerschen Denkens werden gut sichtbar: die Problematik der „Geschichtlichkeit", schließlich des Seins selbst, und die der Sprache. Mit letzterer begann Heidegger eigentlich; seine Dissertation und mehr noch seine Habilitationsschrift kreisen um Fragen der Logik, der Sprachlogik und zutiefst eben der Sprache selbst (vgl. auch 269). Im weiteren Verlauf des Denkweges tritt deren „Geheimnis" immer stärker hervor, bis es in den spätesten Veröffentlichungen zentral thematisch wird. Ebensosehr steht H. seit der Begegnung mit Dilthey und Yorck im Banne der Geschichtlichkeit; von daher verwandelt sich ihm die phänomenologische Methode in Hermeneutik und die Phänomenologie von Sein und Seinsstruktur in die Bemühung, Sein und Geschichtlichkeit zusammenzubringen (27 ff. 141 161 u. ö.). Nachdem „Sein und Zeit" an der Aufgabe, den Sinn von Sein vom Dasein her zu entwerfen, scheitern mußte, versuchte H., „unabhängig vom Problem der Temporalität in die Frage nach dem Sinn von Sein ... hineinzukommen" (88 vgl. 99), und zwar in Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik (100). Zugleich geriet er unter den Einfluß von Denkern, die „den Angriff auf die abendländische Tradition im Ganzen gewagt haben" (28), vornehmlich Nietzsches.

Wie sich nun für ihn die Fragerichtungen gegenseitig bedingen und überschneiden (Wesen von Sein, von Wahrheit, Freiheit, Grund usf.), soll hier nicht referiert werden. Entscheidend ist der „Rückgang in den Grund der Metaphysik" und deren „Überwindung" und „Verwindung": mit geradezu monotoner Hartnäckigkeit wird der abendländischen Metaphysik (einschließlich Thomas) vorgeworfen, sie stelle die Frage nach dem Sein-selbst und dessen „eigener Wahrheit" nicht. Dabei werden nach P. zwei Feststellungen wichtig: Heidegger führt das metaphysische Denken auf das Modell des „Sehens" zurück (42 u. ö.), womit Sein zugleich auch schon vergegenständlicht wird (was sogar für die sogenannte transzendentale Methode zutrifft, vgl. 175); zweitens reduziert Metaphysik den Sinn von Sein auf „Anwesenheit", beständige Gegenwart, verfügbaren Bestand (45 f. 138 148 f. 157 u. ö.). Er bemüht sich, das „Ungedachte" der Metaphysik aufzuarbeiten, indem er das Sehen immer mehr durch „Verstehen", „Vernehmen" u. ä. ablöst und das in „Anwesen" gedachte Zeitmoment aus der Deutung als beständige Gegenwart in die Einheit der „Zeit-Ekstasen" zurücknimmt (vgl. 61 210 251). Metaphysik wird zu einer notwendigen und auch für uns notwendig zu durchschreitenden „Epoche" in der Geschichte des Seins, die zurückverweist in die „Wahrheit" des Seins selbst, das nicht einfachhin „bestehende" Offenbarkeit ist, sondern als „Geschichte", als „Ereignis" (passim) in aller Entbergung sich ebensosehr verbirgt, also das „Nichts" in sich birgt (173 201 273 290) und so niemals gleichsam einen festen Boden abgeben kann, auf dem die menschliche Subjektivität ein System ihres Begreifens und Begründens aufzubauen vermöchte; der Mensch wird vom Sein-selbst zu dessen „epochalen" Selbstbekundungen, in denen es zu sich selbst kommt, „gebraucht". Eine seinsgeschichtliche „Wiederholung" archaischer Seinserfahrung eröffnet sich in Hölderlins Dichtung (215 ff.); die Auseinandersetzung mit ihr prägt Heideggers Ver-

stehen des griechischen Anfangs und seine Terminologie definitiv. Kein Wunder, daß die Begegnung mit dem Dichter in neuer Weise die Frage nach dem Sinn der Sprache und ihrem Verhältnis zum Seinsdenken und Sein-selbst weckt. „Sein" in seiner Wahrheit wird zu „Sprachgeschehen" (292), und das „Offene" dieses Wahrheitsgeschehens ist die „Welt" (234 ff.). „Welt" ist „das Eigene, zu dem Heideggers Denken befreit wird" (247), Welt als das „Geviert" von Erde, Himmel, Sterblichen und Göttlichen, als „Zeit-Spielraum", als das „Spiegel-Spiel" (253), das Sich-ineinander-reflektieren jener „Vier". Man glaubt zu verstehen, wie der Verfasser abschließend „etwas eigenmächtig" (281) von einer „Topologie" des Seins als der Denkmethode Heideggers reden kann: topologisches Denken weiß, daß „unser Sprechen durch ungedacht gebliebene Voraussetzungen bestimmt ist", und bescheidet sich mit einer „Erörterung" der Grundworte des Sprechens von Sein, und zwar in selbst geschichtlicher, nie absolut zu setzender Weise (183 202 296). Vom Wandel der Existenzanalyse in eine „Topologie des Seins" redet übrigens schon F. Wiplinger in „Wahrheit und Geschichtlichkeit" (1961) 317; vgl. Schol 37 (1962) 449 f.

Der Verfasser will keine Kritik üben und hütet sich zudem beinahe ängstlich, H. auf etwas festzulegen. Es sollen „keine Resultate" Heideggerschen Denkens vorgelegt werden (107), keine Antwort auf letzte Fragen (14). Übrigens notiert P. dennoch da und dort einiges Kritische, insbesondere zu Heideggers philosophiegeschichtlichen Interpretationen (205 235 307 309 usw.). Diese skeptischen Hinweise hätten ruhig energischer sein und um einige vermehrt werden dürfen: z. B. hat H. irgendwo etwas Relevantes zur Idee des „esse", des „actus essendi", Sein als „perfectio perfectionum" gesagt? Man sucht vergeblich, auch in „Nietzsche" II (1961) 410 ff. Gibt er den Sinn der „ontotheologischen" Struktur aristotelisch-thomistischer Metaphysik richtig wieder? Wahrhaftig nicht. Freilich erweist gerade vorliegende Schrift wieder einmal, wie wenig Heideggers „Sein-selbst" mit dem thomistischen „esse" zu tun hat, so daß man unschwer begreift, warum die heiße Liebe mancher neuerer Scholastiker zu ihm permanent unerwidert bleibt. Anderseits muß es die christliche Philosophie beeindrucken, wie H.s Frageansatz von Anfang an aus religiös-theologischer Problematik erwächst (29 35 f. 89 194 f. 261 ff.); „die überlieferten starren Seinsbegriffe" (29) genügten ihm nicht zur theoretischen Bewältigung der religiös-christlichen Existenz, die er allerdings bald zu rein-weltlicher formalisiert (189, aber auch 192). Warum P. hierbei den Einfluß *Hegels* nur eben andeutet (23 305)? Ist für Hegel Sein nicht ebenfalls „Geschichtlichkeit", ontologische Geschichte, und der Mensch dem Sein so zugehörig, daß Seiendes als Seiendes und Sein als Sein nur durch den Menschen zu sich-selbst kommt?

Aber P. hat recht, wenn er vor allem fordert, daß man das Eigene Heideggers genau hören und vernehmen lerne. Solche Forderung gilt natürlich vor dem Werke jedes Denkers und gilt für alle Interpreten (auch für Heidegger!). Die Erörterung P.s ist ganz von dieser Ehrfurcht getragen und vermag zu ihr zu erziehen. Die „einzige" Frage Heideggers, die nach der Wahrheit des Seins selbst (nicht nur des Seins als Sein von *Seiendem)* und dessen „Abgründigkeit" (nicht nur Sein als „Grund" von Seiendem) samt der Problematik einer „Überwindung" der abendländischen Metaphysik in ein ursprünglicheres („geschichtliches") Seinsdenken hat ja auch in neuesten Darstellungen thomistischer Ontologie nicht wirklich eine thematische Auseinandersetzung und zureichende Antwort gefunden (wie auch nicht der Gegenpol Heideggerschen Meditierens, die Sprachanalytische Philosophie). Es dürfte sich ergeben, daß jene „einzige" Frage ins Leere greift: Sein „ist" tatsächlich nichts anderes und nicht mehr als Sein von Seiendem, Grund von Seiendem, und zwar in ontologischer Differenz (beim Kontingenten) oder ontologischer Identität (nur logischer Differenz, beim Absoluten). Heideggers These von der ontologischen Differenz in *allem* Seienden scheint ebenso willkürlich wie sein Attentat auf das Sein als „Letztes"; ist es nach ihm ein Vorletztes, etwas, was von anderswoher in seinem Sinn bestimmt werden müsse (von der „Zeit" her, aus dem „Ereignis", vgl. 158 ff. 185 f. 249), dann wird Heideggers Fall, so muß man befürchten, trotz aller genialen Einzelzüge hoffnungslos. Vordringlich und durch Heideggers unnachgiebig bohrendes Fragen wie nie zuvor angeregt aber bleibt die Aufgabe, Sein in seinem Sinn (intuitiv) zu „umschreiben", etwa durch „perfectio", „Vollzug" o. ä., ein nicht ganz ungefährliches Unterfangen. Ebenso unerläßlich ist ein Neudurchdenken

dessen, was „Grund" bedeutet, eine Neufassung des Verhältnisses „Sein und Grund" wie auch von Sein und „Geschichtlichkeit", wenn anders P. mit seiner Deutung recht hat, das „Gründen-wollen" des metaphysischen Denkens verbaue nach Heidegger den Weg zur Erfahrung der Wahrheit des Seins als Geschichte (161), weil Grundsein „ständiges Anwesen" mitbesage (150 u. ö). Der echte (analoge) Sinn von Grund wird es, im Gegenteil, unmöglich machen, einfachhin Sein als geschichtlich zu verstehen.

Auf jeden Fall bereitet die ungemein sorgfältige und irgendwie kongeniale Exegese, die P. vorlegt, den Boden für ein längst überfälliges, umfassendes kritisches Gespräch. Man kann sich kaum vorstellen, wie sie in ihrem Wesentlichen überholt werden sollte — außer vielleicht durch Hinzunahme des bislang ungedruckten, so überaus skeptisch anmutenden und zugleich die Abwendung von der Metaphysik radikalisierenden Vortrags „Zeit und Sein" (1962), den P. noch nicht berücksichtigt. H. Ogiermann S. J.

Jánoska, Georg, *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie.* gr. 8° (145 S.) Graz 1962, Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 21.60 DM.

Seit drei Jahrzehnten ist in den angelsächsischen Ländern die von Wittgenstein angeregte sogenannte „analytische Philosophie" vielleicht die stärkste Richtung der Philosophie. Nach ihrer extremen Form geht alle Philosophie in Analyse der Sprache und Klärung der Wortbedeutungen auf. In Deutschland hat diese Art des Philosophierens wenig Widerhall gefunden. Erst in jüngster Zeit wendet man sich im Zusammenhang mit dem neuerwachten Interesse für Wittgenstein der Sprachanalyse zu. Unterdessen hat freilich, besonders seit 1945, in den Ursprungsländern dieser Philosophie eine Kritik an ihren Einseitigkeiten eingesetzt. Charakteristisch dafür ist etwa die von H. D. Lewis unter dem Titel „Clarity is not enough" herausgegebene Sammlung von Aufsätzen verschiedener englischer und amerikanischer Philosophen (London 1963, Allen and Unwin). Im Zusammenhang mit dieser Kritik an der analytischen Philosophie ist auch das vorliegende Buch von J. zu sehen. Es will unter dem Titel „Ontosemantik" eine philosophische Behandlung der Sprache geben.

Das 1. Kap. wendet sich gleich der entscheidenden Frage nach den synthetischen Urteilen a priori zu. Sie seien nur möglich unter der Voraussetzung, daß es Begriffe gibt, die „unabhängig von Sprache und Denken wesen" (8). Es wird nicht klar, ob das nur von den synthetischen Urteilen a priori im Sinne Kants gelten soll oder überhaupt von jeder Synthesis a priori. Auch die Darlegung der Auffassungen von A. Pap und W. Stegmüller führt nicht zu voller Klarheit, wenn J. auch gegenüber der Kritik Paps mit Recht bemerkt: „Der Ernst des kantischen Anliegens wird so zu einem terminologischen Spiel" (9).

Das 2. und das 3. Kap. enthalten gute kritische Bemerkungen zum Sinnkriterium des Wiener Kreises und zum Prinzip der Verifikation.

Das 4. Kap. wirft dem Wiener Kreis und dem frühen Wittgenstein „Purismus" vor; sie wollen, koste es, was es wolle, die Sprache dadurch eindeutig machen, daß sie sie auf die Sprache der mathematischen Logik zurückführen, auch wenn diese „Reinigung" der Sprache dazu führt, daß nur mehr Trivialitäten übrigbleiben (22).

Das 5. Kap. unterscheidet Bedeutung und Bezeichnung. Die Bedeutung eines Wortes bestimmt J. trotz einiger kritischer Vorbehalte mit dem späten Wittgenstein als seinen „Gebrauch in der Sprache" (29). Dagegen „bezeichnet" ein Wort nur dann etwas, wenn seiner Bedeutung ein wirklich bestehender Gegenstand entspricht; ähnlich heißt es vom Satz: „Wahr ist ein Satz, wenn er vermittels seiner Bedeutung etwas bezeichnet; falsch, wenn er zwar eine Bedeutung hat, aber nichts bezeichnet" (26). Später gibt J. freilich zu, daß in der Umgangssprache Bezeichnung und Bedeutung oft im gleichen Sinn verstanden werden (64). Abgelehnt wird jedenfalls der „semantische Platonismus", der die Bedeutung der Wörter in transzendenten Ideen sucht (6. Kap.).

Das 7. Kap. wendet sich gegen die Übersteigerung der „Exaktheit" der Sprache. „Die mißverstandene Exaktheit verführt gar viele zu einer scheinpräzisen, manierierten Sprache, in der man die Gemeinplätze vor lauter Formeln übersieht" (39).

„Die Umgangssprache ... kann ... durch die Tendenz zur Präzision vergewaltigt werden, wodurch in bestimmten Fällen eben Antinomien oder Paradoxien entstehen" (39). „Bedenklich ist nur, daß diese Sophismata, euphemisch als Antinomien bezeichnet, gerade im altersschwachen Griechenland, im späten Mittelalter und in unserem Westen so ernst genommen werden" (40). Eine Erklärung dient dazu, mögliche Mißverständnisse, aber nicht, jedes denkbare Mißverständnis zu vermeiden (41). Freilich, „Kriterien der Übergenauigkeit anzugeben, wird kaum möglich sein", das recht verstandene Sprachgefühl muß uns sagen, wo der „optimale Punkt" der Genauigkeit liegt, dessen Überschreiten zum Unrecht der Übergenauigkeit führt (47 f.).

Das 8. Kap. über die „ontosemantische Methode" nähert sich wieder sehr dem Empirismus vieler Analytiker. Wesenserkenntnis gibt es nur in dem Sinn, daß wir fragen können: *Sprechen* wir noch von einem „Tisch", wenn der betr. Gegenstand dieses oder jenes Merkmal hat bzw. nicht hat? (50). Sowohl die Sätze der Objektsprache wie der „Metasprache" lassen sich nur durch Erfahrung als wahr erweisen, letztere durch die Erfahrung des Sprachgebrauchs (53). Trotzdem wird die These, jede Notwendigkeit sei linguistischer Art, abgelehnt; „es gibt viele Arten der Notwendigkeit ... Sehe ich etwa nicht, daß ein gleichseitiges Dreieck auch gleichwinklig sein *muß*, ganz unabhängig von Definitionen und Ableitungen?" (64). Wenn allerdings im folgenden Kap. der Satz vom Nicht-Widerspruch als ein Metasatz und damit als eine Anweisung für die Eindeutigkeit der Sprache bezeichnet wird (70 f.), so ist das wieder ein Ausweichen in den logischen Empirismus. Im übrigen setzt sich dieses Kap. mit der „dialektischen Logik" des Marxismus auseinander, wie sie von B. Fogarasi (vgl. Schol 31 [1956] 445) verstanden wird. (Dabei ist freilich zu beachten, daß Fogarasis Deutung von anderen Vertretern des dialektischen Materialismus, z. B. G. Klaus, abgelehnt wird.)

Wichtig sind die beiden folgenden Kap.: „Sprache und Wirklichkeit" und: „Die Seinsweise des Allgemeinen". Die Sprache, die Laute u n d Gedanken umfaßt (79), ist nicht konstruktiv für die Weltansicht, wie W. v. Humboldt meint, sondern die Dinge sind für sie bestimmend. Zugegeben wird allerdings, daß „die Namen ein Mittel sind, durch das sich die Gemeinschaft mit ihrer Umwelt auseinandersetzt, sie gliedert und deutet" (82). Gut wird das an dem griechischen Wort χλωρός im Vergleich mit unserem ‚gelb' und ‚grün' gezeigt (38). — Das Universalienproblem bleibt für j e d e Philosophie bedeutsam (85). Trotz der Kritik an Bocheńskis Deutung des Allgemeinen scheint die Auffassung des Verf. sachlich mit dem scholastischen gemäßigten Realismus übereinzustimmen.

Das 12. Kap. wendet sich den linguistischen Problemen der Negation und des „Es gibt" zu. Gegenüber Carnaps Verhöhnung von Heideggers Satz „Das Nichts nichtet" wird betont, daß die Unmöglichkeit, einen Satz in die logistische Sprache zu übersetzen, noch nicht dessen Sinnlosigkeit beweist (100). Das Schlußkapitel stellt die Frage nach der Möglichkeit der Philosophie, wiederum in Auseinandersetzung mit Wittgenstein. Dessen „Haßliebe" zur Philosophie erinnere an das Verhältnis Kants zur Metaphysik (113). Gewiß sind v i e l e Probleme der Philosophie Probleme der Sprache; aber doch wohl nicht alle. „Wenn es wahr ist, daß der Mensch sich selber finden möchte — und es scheint wahr zu sein —, ist es die vornehmste Aufgabe der Philosophie, diese Menschwerdung zu ermöglichen oder auch nur zu erleichtern" (113 f.).

Diese Inhaltsübersicht zeigt deutlich die zwiespältige Haltung J.s zur positivistischen Sprachanalyse. Einerseits sieht er klar ihre Einseitigkeit und möchte sich von ihr freimachen. Anderseits vermag er die empiristischen Voraussetzungen, auf denen sie beruht, nicht zu überwinden. Wie soll es aber eine Philosophie, die mehr ist als Sprachanalyse, auch nur als Anthropologie geben können, wenn alle Objektsätze und Metasätze nur Erfahrungssätze im Sinn bloßer Feststellungen von Einzeltatsachen sind, d. h., wenn es keine Notwendigkeitserkenntnis gibt, die zugleich echte Seinserkenntnis ist? Das aber ist der eigentliche Kern des Problems der Synthesis a priori. Was von seiten der Sprachanalytiker gegen deren Möglichkeit gesagt worden ist, wird dem Ernst des Problems in keiner Weise gerecht.

J. d e V r i e s S. J.

Drüe, Herm., *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie.* gr. 8° (326 S.) Berlin 1963, de Gruyter. 38.— DM.

Man möchte wünschen, daß dieses nicht leicht zu lesende Werk Gegenstand einer sachlichen und zugleich harten Diskussion wird, von der allerdings zunächst Husserl und seine phänomenologische Psychologie und erst in zweiter Linie der Verf., seine Husserl-Interpretation und seine eigenen Anschauungen betroffen würden. Er bestreitet nicht, daß die Ideen Husserls zur Psychologie einer „gewiß berechtigten Kritik" (IX) unterzogen werden können. Aber es kam ihm hier darauf an, eine Darstellung und zugleich eine Interpretation der Lehren Husserls zu bieten. Vermutlich werden mittelbare Schüler Husserls und die Spezialforschung an den Interpretationen des Verf. und speziell an seinen Gedanken über die phänomenologische Psychologie einige Kritik üben, die aber die Bedeutung dieser Arbeit als ganzer bestehen lassen muß. Die Vermutung des Ref. stützt sich u. a. darauf, daß nach dem Verf. die für seine Interpretationen so wichtige (und auch für seine Konzeption einer kritischen und zugleich über ihre Krisen hinweggehobenen Psychologie fundamentale) „transzendentale Phänomenologie" weder von Edith Stein noch von Scheler, Geiger u. a. verstanden worden ist: „Die direkte Husserl-Schule hat den transzendental-phänomenologischen Idealismus nicht mitvollzogen" (250); ihre „Phänomenologie gipfelte in einer eidetischen Einstellung und eidetischen Methode, während ihnen die transzendentale Wendung verschlossen blieb" (ebd.). Sie sind also, nach dem Verf., über die 3. Stufe einer neu aufzubauenden Psychologie zum wenigsten nicht hinausgekommen (für Scheler siehe dazu S. 57).

In den vorliegenden Untersuchungen geht es darum, wie Husserl die „Methode der phänomenologischen Psychologie" verstanden hat (5). Dabei kann die Frage nicht ausgeklammert werden, sie ist vielmehr für eine im Sinn der Phänomenologie vollzogene Reflexion grundlegend: Was ist unter phänomenologischer Psychologie zu verstehen? Ist sie identisch mit einer bestimmten Form philosophischer oder metaphysischer Psychologie? Führt sie wenigstens, notwendig und aus innerem Anspruch, zu einer solchen Psychologie? Steht sie in einem grundsätzlichen und unaufhebbaren, totalen oder doch partiellen Gegensatz zu jeder an den Naturwissenschaften orientierten Psychologie? Soll man sie in die Nähe der sog. geisteswissenschaftlichen Psychologie rücken? Alles das sind Fragen, die auch ganz allgemein für eine Besinnung auf die Methoden der Psychologie von hohem Interesse sind. Der Verf. kommt im Verlaufe der Untersuchungen mehrfach auf sie zurück. — Wie Husserl diese Probleme auffaßte und wie er sich ihre Lösung oder doch die Richtung ihrer Bewältigung dachte (bzw. wie der Verf. diese Gedanken Husserls interpretiert), ergibt sich in einem ersten Überblick aus den Überschriften der einzelnen Abschnitte: I. Die phänomenologische Unterstellung einer permanenten Krise in der Psychologie der Neuzeit — Der Grund dieser Krise: Die Psychologie nicht am Leitfaden des Psychischen, sondern am Vorbild der Einzeldisziplinen ausgerichtet (7—33); II. Probleme der Wissenschaftstheorie (innerhalb der phänomenologischen Thematik und Methodik) (34—54); III. Die Methode der phänomenologischen Psychologie (innerhalb des Bereiches, in dem sie dem sogenannten „Prinzip aller Prinzipien" untersteht) (55—147); IV. Die in abstraktiv psychologischer Einstellung aufweisbaren Erscheinungsweisen des Individuell-psychischen in der Welt (148—179); V. Das Verhältnis der transzendentalen Phänomenologie zur Psychologie und ihren einzelnen Stufen (180—317). Zwischen transzendentaler Phänomenologie und Psychologie besteht jedenfalls nicht der unüberbrückbare Gegensatz wie zwischen der kantischen Transzendentalphilosophie und der damaligen Psychologie: bei Kant wird das Verhältnis von transzendentalem und empirischem Ich nicht geklärt. Die Scheidung zwischen einer apriorischen Psychologie mit ihrer „Regression in das Leben des reinen Subjektes" und einer transzendentalen Psychologie „aus reiner Regression in das Leben der universalen Subjektivität" hat Kant nicht vollzogen. Bei ihm „muß doch, nach Husserl, das transzendentale Ich mit seinen transzendentalen Vermögen etwas anderes sein als ich, die menschliche Person" (28).

Die Darlegungen des Verf. zeigen dagegen, daß zwischen transzendentaler Phänomenologie und Psychologie sehr enge, fast möchte man sagen, wissenschaftsgenetische Beziehungen bestehen: Die Psychologie ist „methodische Vorstufe der transzendentalen Phänomenologie, die Phänomenologie begründende Vorstufe der

Psychologie" (223—245); dabei muß man sich aber, im Sinne der hier gebotenen Husserl-Interpretation, den Unterschied von methodischer und begründender Vorstufe vor Augen halten. Die „permanente Krise" der Psychologie beruht darauf, daß sie sich zuwenig mit ihren Voraussetzungen beschäftigt hat (auch die Naturwissenschaften haben ihre Voraussetzungen, worauf der Verf. im Anschluß an Rickert hinweist: 47). Wenn aber die Psychologie im Sinne Husserls kritisch gesichert werden soll, muß sie sich mit einer bisher vermißten Radikalität die Frage stellen, „was die eigentliche thematische Sphäre der Psychologie sei" (9). Trotz seiner scharfen Kritik bringt Husserl der neuen experimentellen Psychologie, ihrer ernsten „und in gewisser Begrenzung auch sehr fruchtbaren Arbeit" wirkliche Achtung entgegen (33). Was er jedoch weitgehend vermißt, ist die Klärung und die theoretische Besinnung auf das Wesen des Psychischen, und hier setzt seine „prinzipielle, an die Wurzeln psychologischer Methode greifende Kritik ein" (Ideen zu einer reinen Phänomenologie Bd. 3, hier S. 33). Die Psychologie muß, wie die Naturwissenschaften es mit dem Seelischen getan haben, alles Nichtpsychische ausklammern, auch die physische und die in mathematische Berechnungen gefaßte Natur. Man wird freilich nicht leugnen können, daß diese Ausklammerung für den Bereich der psychophysischen Psychologie in sich selber Schwierigkeiten birgt, auf die auch der Verf. in seinem Aufbau einer neuen Psychologie, wie er Husserl wohl vorschwebte, aufmerksam macht.

In einer phänomenologischen und bis zu ihren letzten Grenzen durchgeführten Psychologie unterscheidet der Verf. fünf Stufen: 1. die konkrete-psychophysische Psychologie, die aber nicht naturalistisch verfährt, sondern auch dem körperlich fundierten Seelischen eine eigene, psychische Gesetzlichkeit zuschreibt; 2. auf ihr gründet die „reine tatsächliche Psychologie", der es, unter Absehen von allen eventuellen leiblichen Verflochtenheiten des Seelenlebens abstraktiv nur auf das Seelische ankommt; als Beispiele für diese Stufe der Psychologie gelten Jaspers, Gruhle, Schneider, nicht aber Jung und Scheler, unter den Vertretern einer „geisteswissenschaftlichen Psychologie weithin Spranger; 3. diese reine tatsächliche Psychologie wird fundiert durch die eidetische Psychologie: eine apriorische Wissenschaft der reinen Wesensforschung. Die beiden anderen Stufen gehören nicht mehr in den Rahmen der Psychologie als „positive Disziplin"; sie sind nach heutiger Wissenschaftsauffassung dem Philosophen zuzuordnen: 4. die transzendentale Psychologie und 5. die Phänomenologie (56—62). Dabei soll aber die empirische Psychologie nicht etwa beiseite geschoben werden; vielmehr soll die apriorische Psychologie ihre empirischen Methoden sichern, sie kritisch fundieren und „ihr einen festen Gesetzesrahmen zur Verfügung stellen" (67). Es wäre sicher ein Vorteil, wenn der Verf. hier für die empirisch arbeitenden Psychologen — und das ist gegenwärtig doch die große Mehrzahl — genauer durchgearbeitete und methodisch analysierte Beispiele vorgelegt hätte, die sein Anliegen verdeutlichen und gegen den voraussichtlichen Widerspruch, auch hervorragender Forscher sichern. Vielleicht ist dieses Vorhaben aber weiteren Untersuchungen vorbehalten, die man im Interesse seines methodischen Ansatzes und der Auswirkung auf die von ihm postulierte neue Psychologie nur wünschen kann. Es ist nicht zu leugnen, daß mit den hier umrissenen Forderungen Husserls (bzw. auch des Verf.) eine schwierige Aufgabe gestellt wird, und man kann sich fragen (der Verf. stellt gegenüber Husserl die Untersuchung und Beantwortung der Frage bewußt zurück), ob er „sein wissenschaftliches Sicherheitsideal erreichen und durchhalten" kann (5). Besonders schwierig, zugleich aber auch fruchtbar wird diese Aufgabe, wenn sie über den Rahmen der eidetischen Psychologie hinaus auch die vierte und fünfte Stufe, die transzendentale Psychologie und Phänomenologie, einbezieht, nach dem Verf. ein nicht abzuweisendes Anliegen.

Als Grundcharakter der neuen Psychologie gibt der Verf. die Evidenz, das Schauen und die Intentionalität an (114—147). Bei der Begriffsbestimmung des Geistigen im Unterschied zum niederen Seelenleben (194 ff.) scheint eine Verengung in dem Sinne einzutreten, daß z. B. von höheren geistigen Gefühlen keine Rede mehr sein kann. Das Geistige wird auf den Bereich der bewußten Aktivität, der Gedanklichkeit, der eigenen Entscheidungen eingegrenzt. Man wird sich aber fragen müssen, ob das Reifen von Plänen, die Reue über Schuld und ähnliche Phänomene nicht auch schon in einem vorbewußten und der Entscheidung vorausliegenden Entwicklungsstadium dem Bereiche des Geistigen zuzuordnen sind und ihm, onto-

logisch gesprochen, bereits angehören. Auf der transzendentalen Stufe der Psychologie — der Begriff „transzendental" darf hier nicht in Verbindung mit einer aus der Geschichte bekannten Transzendentalphilosophie gesehen werden — soll die „mundane" Psychologie der psychophysischen, reinen und eidetischen Stufe ihre letzte Sicherung erfahren. Die Fragestellungen beziehen sich hier nicht mehr auf Individuen und auf die Eidè, wenn diese in sich genommen werden, sondern auf deren prinzipielle Möglichkeit: eine transzendentale Fragestellung. Hier muß die „eidetische Reduktion" durchgeführt werden (184—191). Sie ist die Grundlage für die bei Husserl so wichtige Wesensschau. Wenn dabei die ontische Stellung des reduzierten Psychischen festgestellt und seine Strukturen ausgemacht werden sollen (184), so bewegen wir uns in hohen philosophischen Gedankengängen und wenigstens in der Nähe der Metaphysik (vgl. aber 187!). Nicht uninteressant wäre es, diese im Sinne der transzendentalen Phänomenologie aufgedeckten Strukturen in ihren Beziehungen zum Strukturbegriff Kruegers durchzudenken und die Frage zu klären, ob im letzten so starke Gegensätze bestehen, wie es nach dem Buche gelegentlich den Anschein hat (man vergleiche aber die Begriffsbestimmung S. 187: Struktur gleich „Sinn" und „Geltung" der Eidè). Die eidetische Reduktion allein genügt aber nicht, sie ist nur Durchgangsstadium. Sie faßt das subjektive Leben in Geist und Seele noch nicht „absolut und originär", sie schließt noch nicht mit Sicherheit alle Prädikationen aus, die sein Wesen „möglicherweise verfälschen" (192). Zu dieser letzten Sicherung gelangt man erst auf dem Wege über die „phänomenologische Reduktion" (191—219), die sich wiederum in mehreren Schritten vollzieht. Der Verf. verhehlt sich nicht die praktische Problematik dieser Reduktion („man muß erst sehen lernen", Husserl S. 112) und der weiteren Aufgabe, die Ergebnisse dieser Reduktion in den „Weltsprachen" und für die „Weltwissenschaften" verständlich und ihnen korrespondierend darzustellen (114).

Auf andere Kapitel dieses Buches — es ist trotz aller Schwierigkeiten und noch offenbleibenden Wünsche ein bedeutender Beitrag zur Methodik der Psychologie — sei hier noch in Kürze und in Auswahl hingewiesen: Die letztmögliche Klärung des Verhältnisses zwischen Psychologie und Transzendentalphilosophie (227—245); Der Horizont der Phänomenologie (246—255); Konstitution und Genesis, darin die Abschnitte über das Auftreten des Bewußtseins (260—268), die Genesis des subjektiven Lebens (284—315), das Leben der absoluten Subjektivität und ihre Unsterblichkeit (315 ff.), wobei das Leben des einzelnen Menschen in seinem Verhältnis zur absoluten Subjektivität wohl in einem Hegel verwandten Sinn genommen wird. Dem Buche ist ein Namen- und ein Literaturverzeichnis beigegeben, in dem auch die zahlreichen unveröffentlichten Manuskripte Husserls angeführt werden, die der Verf. benützt hat. — Man möchte ihm wünschen, daß er einmal die hier in ihren Methoden und Forderungen umrissene neue Psychologie selber vorlegen und dabei sein Sicherheitsideal durchhalten kann (vgl. S. 5); oder doch, falls diese Aufgabe sich als zu umfangreich erweist, wenigstens die dritte Stufe erreicht und eine eidetische Psychologie in ihren Grundzügen erarbeitet: schon das wäre ein „für alle Psychologie der beiden ersten Stufen nicht hoch genug zu schätzender Vorteil" (189).

L. Gilen S. J.

Plato Latinus. Vol. IV: *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus in societatem operis coniuncto P. J. Jensen edidit J. H. Waszink* (Corpus Platonicum Medii Aevi, ed. R. Klibansky). Lex. 8° (CLXXXIII u. 436 S.) Londini 1962, Warburg Institute (Leidae, Brill). 180.— sh.

Der vorstehende stattliche Band bringt eine höchst erwünschte Neuausgabe der lateinischen Übersetzung des Calcidius zum I. Teil des platonischen Timaios mit der dazugehörigen Erklärung, einer Schrift, die als Vermittlerin platonischer Gedanken an das frühe abendländische Mittelalter eine große Rolle spielte. Person und Zeit des Übersetzers umgibt noch immer großes Dunkel. Dieses etwas aufzuhellen bemüht W. sich zunächst in seinem ausgedehnten Vorwort, um dann zu einer Erläuterung des Planes und der Gliederung der Erklärung überzugehen. Eine eingehende Untersuchung der vom Erklärer benutzten Quellen weist Gedankengut vor allem von Adrastos, Numenios, Porphyrios und dem Christen Origenes nach. Ausführlich berichtet der Herausgeber sodann über die handschriftliche Über-

lieferung der Schrift und die früheren Ausgaben. Den Schluß des Buches bilden mehrere wertvolle Verzeichnisse, so der griechisch-lateinischen und lateinisch-griechischen Wörter der Timaiosübertragung, von Fachausdrücken verschiedener Wissensgebiete wie eine reichhaltige Zusammenstellung der Quellenschriften mit genauen Angaben der Stellen.

Jahrelange, sorgfältige Gelehrtenarbeit hat dieses Buch geschaffen. Der vorgelegte Text übertrifft an Zuverlässigkeit alle früheren Ausgaben bei weitem. Die ihn begleitenden Hinweise auf die Quellen stellen eine höchst willkommene Hilfe für die Deutung dar. Aber wie die Dinge einmal liegen, mußte manches ungeklärt bleiben. Der verdiente Herausgeber betont dies und gedenkt, selber später daran weiterzuarbeiten. Ihm, der wie kein zweiter dazu berufen ist, wird man dafür Dank wissen. Hierbei sollte die Frage, ob der Text der Erklärung nichts anderes als die bloße Übertragung von nur einer Schrift aus dem Griechischen ist, neu geprüft werden. Für eine Verneinung der Frage sprechen, wie es scheint, die Worte des Widmungsbriefes 6,6: primas partes Timaei Platonis aggressus non solum transtuli sed etiam partis eiusdem commentarium feci. Die Abweichungen allerdings von den Anschauungen seiner Gewährsmänner, wie Numenios und Porphyrios, auf die W. sich zur Begründung seiner eigenen ablehnenden Stellungnahme beruft, könnten doch auf den Verfasser einer griechischen Erklärung, der etwaigen unmittelbaren Vorlage des Calcidius, zurückgehen. Mit dieser Annahme fiele auch ein Grund für die Ansetzung der Abfassungszeit kurz nach dem Jahre 400, wie XV angenommen wird. Um in diesem Punkte klarer urteilen zu können, brauchen wir eine durchgreifende Untersuchung der Art und Weise, wie Calcidius übertragen hat. Das Wörterverzeichnis tut gute Dienste, genügt aber nicht. Ausgangspunkt können da nur jene Texte sein, deren Vorlage am sichersten ist, also vor allem die Timaiosübersetzung. Hierbei dürfen wir jedoch nicht vergessen, daß unsere heutigen Timaioshandschriften sich durchaus nicht mit der des Calcidius decken müssen. Gewisse Stellen mahnen zur Vorsicht.

Hier einige Stichproben. Tim. 47a 3 ἐρρήθη ist von Cicero, Tim. p. 229, 33 ed. Mueller mit esset inventa wiedergegeben, er hat wohl εὑρέθη gelesen. Calcidius p. 44, 6 bringt quaereret. Was entspricht diesem im Griechischen? Etwa eine Form von ζητεῖν? P. 34, 13 wird invisibilium als Zusatz erklärt, was möglich ist. Cicero bietet dafür p. 225,20 Reliquorum, was die Übersetzung von Tim. 40d 6 τῶν ἄλλων ist. Dies hätte Calcidius ausgelassen. Aber neben Zusatz und Auslassung besteht noch eine dritte Möglichkeit, nämlich daß hinter ΑΛΛΩΝ ein anderes griechisches Wort steckt, mit der Bedeutung von invisibilium, das wäre ΑΙΔΩΝ, dessen Schrift bild von dem des anderen Wortes nicht sehr verschieden ist und das in der Form von ἀειδής öfters bei Platon vorkommt. Auch die aus der Übersetzungsliteratur bekannte Erscheinung der Doppelübersetzung begegnet uns wiederholt bei Calcidius. Ein bemerkenswertes Beispiel bietet p. 21, 15, wo Tim. 29a 2 γεγονός mit factum et elaboratum wiedergegeben ist. Cicero hat ebenfalls das Wort zweifach übersetzt p. 215, 23 mit generatum ortumque. Mehr zu überlegen gibt die etwas auffallende Wiedergabe von Tim. 29b 2 μέγιστον durch difficillimum bei Cicero p. 215, 34, durch non facile factu bei Calcidius p. 22, 1. Wußte er etwas von Ciceros Versuch? Die Worte im Widmungsbrief 5, 9: operis intemptati ad hoc tempus scheinen nicht dafür zu sprechen. Weiteres planmäßiges Forschen ist auch hier erfordert. Gleiches gilt von den Bibelstellen, deren Zahl allerdings gering ist. Hat Calcidius sie eigens für seine Zwecke übertragen oder hat er sie irgendwoher übernommen? Die neue Beuroner Ausgabe der Vetus Latina hat die Stellen angeführt. Können sie vielleicht etwas verraten über Zeit und Herkunft des Mannes? Sein Name und die Hauptquellen seiner Erklärung weisen, so dünkt uns, eher nach dem Osten als dem Westen. Gehörte er etwa einer Schule von Übersetzern an und welcher?

Auskunft darf man wohl auch über folgenden Punkt verlangen. W. setzt die Zeit der Abfassung der lateinischen Übersetzung kurz nach dem Jahre 400 an. Soweit wir feststellen konnten, verschwindet dann die Schrift und taucht erst etwa vier Jahrhunderte später unter Johannes Scottus im frühen Mittelalter wieder auf. Wo blieb das Buch unterdessen? Wie kam es in den Norden? So bleiben auch weiterhin manche Fragen offen. Daß Waszink sich dadurch nicht hat be-

stimmen lassen, die Ausgabe des Buches hinauszuschieben, kann man nur freudig begrüßen und ihm aufrichtig danken für das ausgezeichnete Werkzeug für fernere Arbeit! W. Kutsch S. J.

Lexikon für Theologie und Kirche. *2. Aufl. hrsg. von* J. Höfer u. K. Rahner. *Bd. V: Hannover-Karterios* Lex. 8° (11* S. u. 1384 Sp.); *Bd. VI: Karthago-Marcellino* (15* S. u. 1376 Sp.); *Bd. VII: Marcellinus-Paleotti* (11* S. u. 1368 Sp.) Freiburg 1960, 1961, 1962, Herder. Bd. V u. VI je Lw. 77.— DM; Hldr. 86.— DM; Bd. VII Lw. 88.— DM; Hldr. 98.— DM.

Die vorliegenden drei Bände der Neuauflage des LexThKir umfassen die Buchstaben H(annover) — P(aleotti). Wir haben in den früheren Rezensionen auf die Grundzüge und die Eigenart dieses Unternehmens hingewiesen (vgl. Schol 33 [1958] 263 ff.; 35 [1960] 92 f.; 37 [1962] 247—251). So dürfen wir uns diesmal darauf beschränken, aus der immensen Stoffülle einige Sachgebiete näher zu beleuchten.

Es gehört zu den besonders schätzenswerten Vorzügen dieser Neuauflage, daß „Theologie" bewußt sehr weit gefaßt wird, so daß auch die „Randgebiete" und „Hilfswissenschaften" ausführlich zu Wort kommen. Eines dieser „Randgebiete" ist die Pastoraltheologie mit den ihr zugeordneten Bereichen, wie Pädagogik, Psychologie, Soziologie u. ä. m. Gerade hier wird der Unterschied und der Fortschritt gegenüber der ersten Auflage fast in jedem Artikel greifbar, ebenso auch die Entwicklung, die sich im Bereich der Seelsorgsmethoden in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat. So wird beispielsweise in Bd. V von den *„Hausbesuchen"* (A. Beil) als wesentlichem Element der heutigen Pastoration gesprochen, wobei vor allem die konkreten Vorschläge Aufmerksamkeit verdienen. Die *„Hauskatechese"* (A. Barth) ist eine vor allem in Frankreich seit längerem ausgebildete Institution, Ausdruck wie Ursache der religiösen Gesundung der französischen Familie. In *„Hotel- und Gastgewerbe-Seelsorge"* weist R. Svoboda darauf hin, daß in diesem Sektor die evangelische Kirche schon seit 80 Jahren mit Nachdruck gewirkt hat, während man katholischerseits erst relativ spät „eingestiegen" ist. Sehr aufschlußreich ist der Artikel *„Industrieseelsorge"* (J. Höffner). Er zeigt, wie man eigentlich schon sehr früh, d. h. schon Mitte des 19. Jahrhunderts, zur Einsicht kam, daß es nicht genüge, die einzelnen Arbeiter seelsorglich zu betreuen, sondern daß die „industriellen Arbeitsstätten verchristlicht werden müssen". Zunächst dominierte dabei die Parole: „Macht die Fabriken zu Klöstern", wobei man auf dem Frankfurter Katholikentag von 1863 die Hoffnung aussprach, es würden so „Klöster in anderer Form wieder erstehen". Aber bald distanzierte man sich von solch utopischen Erwartungen, ja man geriet im Zeitalter der Vereins- und Verbandsseelsorge geradezu in eine Scheu vor den Betrieben selbst, die erst in der neuen Phase seit 1945 überwunden wurde (vgl. Betriebsmännerwerke und Werkgemeinschaften).

Der Pastoral ist die Katechetik zugeordnet: So bringt der VI. Band auf Sp. 27—55 reiches Informationsmaterial über die verschiedenen Probleme von *„Katechese"*, *„Katechetik"*, *„Katechismus"* und *„Katechumenat"*. Bei der Behandlung der Katechese wird zu Recht auf die entscheidende Funktion der Persönlichkeit des Katecheten im Lern- wie Erziehungsvorgang hingewiesen. „Ein Gutteil des ‚Halbstarkentums' erklärt sich aus dem Mangel an vorbildlichen Menschen in der Umwelt des Jugendlichen, mit denen er sich identifizieren könnte" (30). Sehr instruktiv ist das, was Th. Filthaut über die *„Katechetische Erneuerung"* vorlegt. Das Wort umreißt die Entwicklung der katholischen Religionspädagogik der letzten zwei Jahrzehnte. Im Hintergrund dieser Erneuerung steht die Wandlung innerhalb des theologischen Denkens (Hinwendung zur Heils*geschichte* und damit zu den christologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Aspekten der Offenbarung); desgleichen die moderne Bibelbewegung und die liturgische Erneuerung. Der Artikel *„Katechetische Hilfsmittel"* macht deutlich, um wieviel besser heutzutage der Katechet gestellt ist, wenn man ihn mit seinen Kollegen noch zu Beginn unseres Jahrhunderts vergleicht. Nicht weniger instruktiv sind die Ausführungen von G. Fischer über die *„Katechetischen Methoden"*. Hier wird deutlich, wie sehr die moderne Pastoral sich von den Ergebnissen der neuzeitlichen Pädagogik und

Psychologie hat anregen lassen. So wäre noch auf viele Artikel hinzuweisen, etwa auf *„Landseelsorge"* (E. Scharl) oder auf *„Mädchenschutzverband"* (E. Bonnenberg). Hervorgehoben sei im VII. Bd. nur noch der große Artikel über *„Pädagogik"* (A. Knauber), der dankenswerterweise auch die Besonderheit katholischer und evangelischer Pädagogik behandelt.

Die wichtige Rolle der modernen Psychologie für die Pastoral kommt in einer Vielzahl von Artikeln zum Ausdruck. Wir heben aus dem V. Bd. hervor *„Ich"* (A. Vetter), *„Individualpsychologie"* (J. Nuttin), *„Infantilismus"* (H. Schuster) und *„Intimsphäre"* (R. Egenter). Im letztgenannten Artikel wird gut gezeigt, wie die moderne Massengesellschaft zwangsläufig einen „Einbruch der Technik in den Kern der Persönlichkeit" mit sich bringt, der sich in der „zu weit gehenden Enthüllung personaler Innenbereiche vor dem Funktionär" und in den „Indiskretionen einer sensationslüsternen Publizistik" dokumentiert. Der VI. Bd. ist an psychologischen Stichworten weniger ertragreich, dafür bietet Bd. VII wichtige Stichworte, wie *„Minderwertigkeitsgefühle"* (A. Görres), *„Moralpsychologie"* (W. Heinen) u. ä. m.

Die keineswegs geschmälerte Aktualität der vergleichenden Religionswissenschaft kommt in einer Reihe von umfangreichen Artikeln zum Ausdruck, so (in Bd. V) in *„Hellenismus und Christentum"* (P. Henry). Mit Recht wird in dem Artikel auf die detaillierte Besprechung der vorgeblichen oder wahrscheinlichen Verbindungslinien zwischen Hellenismus und christlicher Geisteswelt verzichtet; statt dessen stellt Henry einige Leitprinzipien auf, um die Wirkweise und Tragweite der aus dem Hellenismus stammenden Einflüsse zu beschreiben. Im Lichte dieser Prinzipien wird dann an einigen Modellen (Eigenschaften Gottes, Trinitätsspekulation, Christologie und Gnadenleben) deutlich gemacht, in welcher Weise das Denken der Patristik im Bann des Hellenismus (meist = Platonismus) gestanden ist. Im VI. Bd. sei auf den Artikel *„Kosmogonie"* (F. M. Th. de Liagre Böhl) verwiesen, im VII. Bd. auf *„Mithras"* (K. Prümm) in dem man freilich ausführlichere Bemerkungen über die „Konkurrenz" vermißt, welche die Mithrasreligion dem jungen Christentum bereitet hat.

Nach wie vor bilden aber die dogmatischen und exegetischen Artikel das Schwergewicht der Neuauflage. Wir nennen einige der wichtigeren Beiträge. In *„Häresie"* (J. Brosch) wird der Satz von P. Batiffol zustimmend zitiert, wonach die Kirche von den Häresien nur insofern beeinflußt wurde, als sie Anlaß zu klaren und bestimmten Definitionen boten. Exklusiv verstanden, wird diese Behauptung kaum befriedigen können. Denn Häresien bewirken auch eine ungesunde Überbetonung der angegriffenen Aspekte im kirchlichen Glaubensgefüge und schaffen die Gefahr, daß sich das kirchliche Leben für eine Zeitlang zu sehr in der Defensive entwickelt. Man denke nur an die Weise, wie die nachreformatorische Kirche lange Zeit zur Frage der Hl. Schrift in den Händen der Gläubigen gestanden hat. Außerdem vermissen wir eine effektive Berücksichtigung des (zitierten) Artikels von A. Lang über den Wandel im Verständnis von Häresie und Glaube; desgleichen hätte man gerne etwas über die Auffassung der reformatorischen Kirchen zur Häresie gehört. Einige dieser Desiderata werden in dem anschließenden Artikel *„Häresiengeschichte"* (K. Rahner) erfüllt. (NB. Statt „homolog" [Sp. 10 oben] sollte man lieber den gebräuchlicheren Ausdruck „homogen" verwenden, um so mehr, als auf Sp. 48 „Homologie" im Sinne von Christusbekenntnis gebraucht wird.) Wichtig ist sodann die mit *„Heiden"* zusammenhängende Artikelreihe. In der Beschreibung des Neuheidentums betont K. Rahner, daß die Aufwertung des Begriffes „Heide" durch moderne Ungläubige, die auf ihr „Heidentum" stolz sind, unkorrekt ist: „die nachchristlichen Neuheiden sind mindestens noch solche, die den Glauben innerhalb eines geschichtlichen Ganzen ablehnen, das schon christlich geworden war und in dem Sinn mindestens noch ist, daß der Einzelne einem dialogischen Verhältnis zur christlichen Botschaft gar nicht ausweichen kann." Der Artikel *„Heilig"* bemüht sich, der darin gemeinten Wirklichkeit von den verschiedenen Aspekten der Religionswissenschaft und -philosophie, der Exegese und Dogmatik her näherzukommen; wenn die dogmatische Seite zu kurz gekommen zu sein scheint, so ist daran zu erinnern, daß einige Spalten weiter ein ausführlicher Artikel über die *„Heiligkeit Gottes"* angefügt ist (überraschenderweise fehlt ein

Artikel „Heiligkeit Christi", der um der ganz eigenen Probleme willen wohl angebracht gewesen wäre; im Artikel *„Jesus Christus"* [Sp. 955] wird nur ein Verweis auf „Heiligkeit" geboten). Immerhin drängt sich die Frage auf, ob die religionsphilosophische (A. Lang) und die dogmatische Interpretation der Heiligkeit (H. Volk bzw. L. Scheffczyk Sp. 134—136) genügend aufeinander abgestimmt sind. Dem Artikel *„Heiligenverehrung"* sind vier Bildtafeln mit vorzüglich ausgewählten Heiligenbildern beigegeben. Im Abschnitt über die „volkstümliche Heiligenverehrung" hätte vielleicht ein Wort über Entartungsformen nicht fehlen sollen. Mit besonderer Ausführlichkeit ist der Artikel *„Jesus Christus"* verfaßt (922—964): Nach der Darlegung des Jesusbildes nach den geschichtlichen Quellen bzw. den Quellen des geschichtlichen Jesusbildes (A. Vögtle) entwickelt R. Schnackenburg die Christologie des N. T., an die sich der Durchblick durch die Dogmengeschichte der kirchlichen Christologie anschließt (A. Grillmeier). Die Systematik der kirchlichen Christologie stammt von K. Rahner selbst. Den Beschluß des Artikels bildet eine vermutlich etwas kurz geratene Darstellung der protestantischen Christologie (W. Pannenberg). Aus der Reihe der Artikel, die mit dem Stichwort *„Kirche"* zusammenhängen (Bd. VI Sp. 167—300), weisen wir hin auf *„Kirchenbau"* (mit 12 ausgezeichneten Bildtafeln) und auf *„Kirchenaustritt"* (N. Greinacher); hier ist vor allem das Diagramm (Sp. 195 f.) beachtenswert, auf dem die Kirchenaustritte zwischen 1917 und 1958, und zwar sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Kirche, verzeichnet sind. Die Kurven verlaufen einigermaßen parallel, nur daß sie im protestantischen Bevölkerungsteil viel „steiler" sind. Der Beitrag *„Maria"* ist nach Umfang wie Inhalt ausgesprochen nüchtern gehalten. So wird hinsichtlich des Anteils Mariens am Erlösungswerk betont, daß diese Fragen kein Gegenstand von Glaubensdefinitionen sind. „Es läßt sich aus den päpstlichen Äußerungen zu Mariens Gnadenmittlung und Gehilfenschaft zur Erlösung nicht die Statutierung einer bestimmten Miterlösungstheorie ableiten. Pius XII. verhielt sich gegenüber den Tendenzen für Definition dieser Lehren reserviert. Beide Fragen bleiben also auf der Stufe der theologischen Erörterung, was vielleicht ihrer Natur als bloßer Anwendungen theologischer Prinzipien entspricht" (Bd. VII Sp. 30). Schließlich sei noch der Artikel *„Natürliche Theologie"* hervorgehoben, in welchem nicht nur das katholische Verständnis der Dinge nach der systematischen wie geschichtlichen Seite entwickelt wird (G. Söhngen), sondern auch die Auffassung der reformatorischen Theologie vorgetragen wird (W. Pannenberg). Mit vollem Recht kann Söhngen (Sp. 816) schreiben: „Das Schicksal und vor allem die missionarische Kraft der christlichen Religion und Theologie wird ganz entscheidend davon bestimmt sein, was für eine erneuerte Gestalt von natürlicher Theologie sie aufzuweisen haben wird, nicht eine Vorhofstheologie, sondern eine Kreaturtheologie mitten im Heiligtum der Religion selbst."

Abschließend sei noch auf den einen oder anderen Artikel aus dem weiten Gebiet der Exegese und Bibeltheologie hingewiesen, das den Herausgebern der Neuauflage von Anfang an ein besonderes Anliegen gewesen ist. Da ist der umfangreiche Artikel *„Heilige Schrift"* (K. Rahner), der natürlich mit den Artikeln „Bibel", „Kanon", „Inspiration" u. ä. m. zusammenzunehmen ist. Rahner formuliert (Sp. 117 f. von Bd. V) mit großer Behutsamkeit das Verhältnis von Schrift und Tradition: Es gibt einen Aspekt, wonach die Tradition bleibend der Schrift vorgeordnet ist. Aber damit ist noch keineswegs geleugnet, daß „die mündliche Tradition der Kirche auf die Schrift als Quelle und Norm zurückgreifen muß". Ebenso ist damit noch nicht entschieden, „ob die Tradition nach der Konstitution der Schrift (außer deren abgrenzenden Bezeugung als Quelle und Norm) materiale Glaubensinhalte weitergebe, die aus der Schrift schlechthin nicht erhoben werden können". — Wichtig ist auch der Artikel *„Herrenworte"* (E. Neuhäusler), weil er mitten in die heutige Problematik Exegese—Dogmatik hineinleuchtet. Ähnliches gilt von *„Kindheitsgeschichte Jesu"* (A. Vögtle): Bei allem Festhalten am Geschichtswert der Texte bei Mt und Lk wird betont, daß „midraschartige Erzählungsformen und -elemente" nicht zu übersehen sind.

Schließlich müßten wir noch auf viele wichtige Artikel aus dem Bereich von Moral und Kirchenrecht wie der Kirchengeschichte hinweisen, so etwa auf den heute so aktuellen Artikel *„Index librorum prohibitorum"*

(O. Heggelbacher und A. Ebneter) oder auf den Artikel *„Inquisition"* (A. Closs und P. Mikat) und viele andere mehr. Es sei nur noch auf die treffenden Ausführungen von O. von Nell-Breuning zum Thema *„Integralismus"* verwiesen, weil sie nicht nur Vergangenes deuten, sondern ein Phänomen schildern, das zu allen Zeiten sich in der Kirche gezeigt hat.

Wir müssen hiermit unseren Gang durch die drei Lexikonbände abbrechen. Das Vorgelegte mag die Fülle des Gebotenen, aber auch die Methode der Darbietung ahnen lassen. Über die technische Perfektion der Anlage des Lexikons ist seit dem Erscheinen des 1. Bandes so viel gesagt worden, daß kaum Neues zu finden ist. Wenn Wünsche am Platze sind, dann nur diese zwei: nämlich daß die Herausgeber gerade bei den großen theologischen Artikeln allzeit daran denken, daß die Mehrzahl der Benutzer keine Berufstheologen sind und daß sie darum dankbar sind für jede sprachliche Vereinfachung; sodann der andere Wunsch, daß nämlich die jeweils beigegebene Bibliographie dann und wann sorgfältiger und umfassender sein möge. H. Bacht S. J.

Bach, Rob., *Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch* (Wissenschaftliche Monographien zum A. und N. T., 9). gr. 8° (112 S.) Neukirchen 1962, Neukirchener Verlag. 11.25 DM; geb. 13.50 DM.

B. glaubt, daß die formgeschichtliche Methode bisher noch nicht konsequent auf die prophetische Literatur angewendet wurde (11). Es käme darauf an, die genuin prophetischen Gattungen in ihren institutionellen „Sitz im Leben" zurückzuverfolgen (13). Das nimmt sich B. nun in seiner Bonner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1956 vor, und zwar im Hinblick auf zwei bisher noch nicht beachtete prophetische Gattungen, die „Aufforderung zur Flucht" und die „Aufforderung zum Kampf" (14). Die „Aufforderung zur Flucht" findet sich vor allem in den Fremdvölkerorakeln des Jeremiasbuches (Jer 48, 6—8; 48, 28; 49, 8; 49, 30; 50, 8—10; 51, 6; 51, 45; dann noch Jer 6, 1; Zach 2, 10—13; man kann ferner noch vergleichen Jer 4, 5 f.; Is 21, 13 ff.; 48, 20). Die „Aufforderung zum Kampf" ist etwas weiter gestreut, doch sind auch hier die Hauptbelege in den Fremdvölkerorakeln des Jeremiasbuches (Jer 46, 3—6; 46, 9 f.; 49, 14 f.; 49, 28 f.; 49, 31—33; 50, 14 f.; 50, 16; 50, 21—23; 50, 26 f.; 50, 29 f.; 51, 3 f.; 51, 11 f.; 51, 27—29; sonst Is 13, 2—4; 21, 2; 21, 5; Jer 5, 10 f.; 6, 4—6; Os 5, 8 f.; Joel 4, 9—12; 4, 13 f.; Mi 4, 13; Abd 1 f.). Beide Formen bestehen aus einer imperativischen „Aufforderung", der als „Begründung" eine prophetische Unheilsankündigung folgt. Beide Formen sind bei den Propheten nicht original verwendete Gattungen, sondern nur Nachwirkungen oder Nachahmungen vorgegebener Gattungen. Die ursprünglichen Gattungen sind von ihrem Sitz im Leben schon losgelöst, sie sind literarisch verwendet, sie sind nur noch formelhafte rhetorische Elemente (32 und 71).

In einer ausgezeichneten Analyse, die allein wegen ihrer methodischen Bewußtheit und glänzender Formulierungen wirklich lesenswert ist, erschließt B. als Ursprung der „Aufforderung zur Flucht" eine Situation in den älteren Kriegen Israels. Sollte eine feindliche Stadt gebannt, d. h. völlig vernichtet werden, dann mußten vorher die in dieser Stadt wohnenden Fremdlinge aus mit Israel verbündeten Völkern gewarnt werden, damit Israel sich keiner Vertragsverletzung schuldig machte. Die „Aufforderung zur Flucht" war die Form, in der die Warnung erging. In den historischen Büchern des AT haben wir einen Beleg für derartige Warnungen in 1 Sam 15, 6 (44—50). Auch die „Aufforderung zum Kampf" stammt aus den Kriegen Israels. In dieser Form wurde das Heer Israels selbst in den „Heiligen Kriegen" zum Kampf aufgefordert. Dafür gibt es in der geschichtlichen Literatur des AT recht viele Beispiele (73—91). — Bis hierhin hat B. gute und — wie mir scheint — bleibende Arbeit geleistet.

Aber er ist damit noch nicht am Ende seiner Überlegungen. Er rechnet offenbar damit, daß die beiden von ihm untersuchten Gattungen nicht aus anderen Bereichen „übernommene", sondern ursprünglich prophetische Gattungen sind. Wenn ich recht sehe, leitet er das vor allem daraus ab, daß sie als zweiten Teil eine Unheilsankündigung enthalten, die er sich nur als prophetische Rede vorstellen kann, auch in den älteren Stadien der Formen. Aus diesem Grunde setzt er bei

der „Aufforderung zur Flucht" voraus, daß die Warnung der Bevölkerungsteile einer zu erobernden Stadt, denen gegenüber Israel Chesed üben mußte, stets durch einen Propheten geschehen war, der in seinen „geheimen Erfahrungen" die Gewißheit gewonnen hatte, Jahwe werde Israel den Sieg verleihen (42). Aber wie kann man so etwas wahrscheinlich machen? 1 Sam 15, 6 legt nichts dergleichen nahe. B. spürt selbst, daß er bei der „Aufforderung zur Flucht" nicht über genügend Beweise verfügt, um seine These zu belegen, und verzichtet deshalb auf eine weitere Erörterung der Frage, indem er anmerkt, die Geschichte der Gattung der „Aufforderung zur Flucht" werde wohl ähnlich verlaufen sein wie die der „Aufforderung zum Kampf" (95). Dieser wendet er sich dann gründlicher zu.

Dabei geht er aus von den Aufforderungen zum Kampf, die in den historischen Büchern des AT berichtet werden. Wer spricht sie aus? In der Zeit vor der Staatenbildung spricht Jahwe sie zum Heerführer oder der Heerführer zum Volk, allerdings auch eine Prophetin zum Heerführer und ein Orakel zu ganz Israel. Wenn Samuel zum Kampf auffordert, ist er wohl als Prophet gedacht. In der Zeit Davids spricht das Orakel als Antwort auf eine Gottesbefragung. In der späteren Königszeit sprechen Propheten die Aufforderungen zum Kampf aus (Stellenangaben: 94). Die Lage ist also recht kompliziert. B. kommt (95—112) zu folgendem Bild der Geschichte der „Aufforderung zum Kampf": In der Richterzeit war sie Sache der charismatischen Heerführer; als es keine charismatischen Heerführer mehr gab, versuchte David es zunächst mit dem Orakel, aber bald trat das nun erstehende Prophetentum in die „charismatische" Funktion der alten Charismatiker ein, deren militärische Funktion auf den König übergegangen war. Von den Propheten der Königszeit erbten dann die Schriftpropheten die Gattung. — Diese Rekonstruktion ist in vielem durchaus plausibel. Vor allem wird man damit rechnen dürfen, daß die Schriftpropheten die Gattung „Aufforderung zum Kampf" schon in der prophetischen Formtradition der Königszeit vorgefunden haben. Denn daß es zu dieser Zeit Jahwepropheten gab, die sich in die Kriegführung der Könige einschalteten, scheint ziemlich sicher.

Trotzdem wirken die letzten 17 Seiten der Habilitationsschrift gegenüber den vorangegangenen gründlichen Untersuchungen ziemlich schwach. Zunächst einmal sollte diese Rekonstruktion der Geschichte der „Aufforderung zum Kampf" ja auch im wesentlichen für die „Aufforderung zur Flucht" gelten. Mir ist nicht deutlich, wieso aus der Geschichte der „Aufforderung zum Kampf" irgend etwas für die Geschichte der „Aufforderung zur Flucht" folgt. Deren Geschichte kann natürlich parallel gelaufen sein. Aber muß sie es sein? Weiter: In den historischen Büchern wird ja nicht nur erwähnt, daß zum Kampf aufgefordert wurde, sondern die Aufforderungen zum Kampf sind formuliert. Deshalb wäre es methodisch angebracht gewesen, sie genauso eingehend auf ihre Form und die jeweils vorausgesetzte Situation zu untersuchen, wie das vorher bei den „Aufforderungen zum Kampf" in den Prophetenbüchern geschehen war. Daß eine solche Untersuchung von Prophetenworten in historischen Büchern möglich und lohnend ist, beweist C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede, München 1960. Tatsächlich erörtert B. ohne jede Systematik nur den einen oder anderen Aspekt. Vermutlich hätte eine systematische formgeschichtliche Analyse gezwungen, den Begriff der „Aufforderung zum Kampf" zu differenzieren. Grundsätzliche Ermächtigung zum Kampf, Aufruf vor der Schlacht, Einzelbefehle und vielleicht noch anderes hätten unterschieden werden müssen.

Auch die Form selbst hätte sich vielleicht in eine Mehrzahl von Formen aufgelöst. Dann hätte man fragen können, welcher der verschiedenen Formen die Form bei den Schriftpropheten zuzuordnen sei. Ferner hätte man genauer fragen können, ob denn in den verschiedenen Situationen ein Auftreten von Propheten belegt ist oder vielleicht nur in einer oder in einigen. Möglicherweise wäre am Ende trotzdem das Ergebnis herausgekommen, das B. auch so schon erzielt hat. Aber man hätte dann das Gefühl gehabt, auf sicherem Grund zu stehen.

Dann noch eine Frage: Selbst wenn die Schriftpropheten die Gattung der „Aufforderung zum Kampf" deshalb benutzen, weil sie dieselbe schon aus der prophetischen Formtradition empfangen haben — folgt daraus, daß diese Form nur eine prophetische Form ist und daß sie ursprünglich allein aus den „Heiligen

Kriegen" des alten Israel stammen kann? B. tut sich mit dem Vorkommen einer vom Orakel ausgehenden „Aufforderung zum Kampf" bei den Unternehmungen des Söldnerführers David ausgesprochen schwer (105—109). Das sollte zur Vorsicht raten. Ich möchte auf ein Orakel hinweisen, das der Assyrerkönig Asarhaddon von seinen Göttern vor seinem Feldzug gegen seine Brüder im Thronfolgestreit erhielt: „Vorwärts, zögere nicht! Wir werden mit dir ziehen und deine Feinde töten!" (Prisma B, vgl. ANET 289.) Dieses Orakel folgt der „Gattung" der „Aufforderung zum Kampf" mindestens ebenso deutlich wie einige Stellen aus den historischen Büchern des AT, die B. dafür beansprucht. Es gibt diese „Gattung" also auch außerhalb von Israel. Folglich wird man über diese Gattung, ihre Geschichte und ihren Sitz im Leben so lange nicht kompetent reden können, wie man nicht auch außerbiblische Texte heranzieht. Vor einer Einschränkung des Ursprungsbereichs der Gattung auf die Jahwekriege des alten Israel aber ist methodisch zu warnen. Die Verwendung der Gattung in den Jahwekriegen könnte auch nur einen Sonderfall des Gattungsgebrauchs darstellen — was allerdings nicht ausschließt, daß das Prophetentum Israels gerade von dorther mit der Form bekannt geworden sein könnte.

Aus den angegebenen Gründen halte ich die Ergebnisse des 3. Kap. nicht für einen „sorgfältig begründeten Schluß", der sich „kaum noch in Zweifel ziehen" läßt (so R. Rendtorff, Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel: ZThK 59 [1962] 160). Es sei aber abschließend nochmals betont, daß der Hauptteil des Buches, d. h. die eigentlich formgeschichtlichen Untersuchungen der Kapitel 1 und 2, eine wahre Freude bereiten, weil sie so sorgfältig und methodisch sauber vorangehen.

N. Lohfink S. J.

Schauf, Her., *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen.* 8° (224 S.) Essen 1963, Hans Driewer Verlag. 16.80 DM.

Die innerkatholische Kontroverse, die den Traditionsbegriff im allgemeinen und das Verhältnis von Schrift und Tradition im besonderen zum Gegenstand hat, geht mit unverminderter Heftigkeit weiter. Nachdem die These einer inhaltlichen Suffizienz der Schrift neuestens wieder verteidigt worden ist (vgl. u. a.: *P. Rusch*, De non definienda illimitata Insufficientia materiali Scripturae: ZKathTh 85 [1963] 1—15; *K. Rahner S. J.*, Schrift und Tradition: Wort und Wahrheit 18 [1963] 269—279), heischt nunmehr auch die Gegenseite, die sogenannte Zweiquellentheorie, Gehör. Der Verf. des vorliegenden Werkes, ein Schüler von H. Lennerz S. J., setzt sich erneut für sie ein, und zwar so, daß er die Katechismen seit der Reformation benutzt, um aus ihnen die katholische Lehre dieser Zeit, den Niederschlag der kirchlichen Verkündigung, zu verdeutlichen.

Die Einleitung (Das Tridentinum, die Wahrheitsfrage und die Katechismen) bringt die Problematik (7—32) und in etwa auch schon die Auseinandersetzung mit den Gegnern. Dann folgt der Hauptteil unter dem Titel „Dokumentation" (33 bis 183); er bietet mit seinen beinahe 120 Nummern einen vortrefflichen Überblick der in den Katechismen vorgetragenen Lehre, angefangen von dem Katechetischen Wörterbuch 1961 (F. Bürkli) bis hinab zu den Katechismen des Petrus Canisius. Ein „Erstes Nachwort" sammelt die Ergebnisse der Dokumentation, unterscheidet den wahren Gehalt der Insuffizienztheorie von äquivoken Auffassungen und fügt die Doktrin einiger Provinzial- und Diözesansynoden bei (184—208); hier finden sich auch wertvolle Angaben über das Regensburger Religionsgespräch aus dem Jahre 1601 (200—202). Ein „Zweites Nachwort" wendet sich gegen den (von Geiselmann und Rahner beeinflußten) Aufsatz des Bischofs Rusch von Innsbruck, der oben schon erwähnt wurde (209—215). Das Ergebnis besteht nach Sch. darin, „daß die Katechismen die inhaltliche Insuffizienz der Heiligen Schrift, was den Glauben betrifft, bestimmt und sicher lehren. Es gibt kein Anzeichen dafür, diese Lehre werde als etwas, was man bestreiten dürfe, betrachtet. Es gibt kein Schwanken in der Lehre und keine mißverständlichen Verklausulierungen" (184). Dieses Urteil muß indes, ganz im Sinne von Sch., dahin verstanden werden, daß die von den Katechismen intendierte Insuffizienz der Schrift nur das „beweisbare Enthaltensein" ablehnt und eine andersgeartete biblische Zurückführung mindestens nicht völlig ausschließt: „Was in der Heiligen Schrift nicht so enthalten ist, daß es legitim nach-

gewiesen werden kann, ist in ihr nicht enthalten, obwohl es vielleicht auf eine andere in der Heiligen Schrift enthaltene Offenbarungswirklichkeit zurückgeführt werden mag. Es hat dann in dieser Wirklichkeit sein Fundament, aber diese Wirklichkeit ist kein Argument für jene andere Wahrheit, die ‚anderswoher' erkannt wurde" (25 f.). Darum wäre es u. E. eindeutiger, die übereinstimmende Aussage der Katechismen also zu formulieren: Nicht alles ist klar erkennbar und in sich beweisbar („expresse", obschon dieser Zusatz nicht immer ausdrücklich erscheint) durch die Schrift gegeben. Zu beachten ist auch das Zugeständnis, das Sch. macht: „Die Lehre selber tritt uns in den Katechismen in vielfältiger Gestalt entgegen. Wir finden die Terminologie des partim-partim. Aber obgleich eine solche Terminologie vorhanden ist, kann schon der nächste Satz das Wort Tradition in einem ganz anderen Sinne verwenden. Der Begriff ‚Tradition' springt reichlich unvermittelt von einem Sinn zum andern über. Die Lehre mag dann in der Formulierung des ‚totum in traditione', ‚pars in scriptura' aufscheinen. Nirgendwo wird aber, soweit wir sehen, das partim-partim so eng und exklusiv gefaßt, daß es eine übergeordnete umfassende traditio ausschlösse" (28 f.). Wir hören zudem gelegentlich von der Heiligen Schrift „als der ersten und fürnehmsten Glaubensregul" (so die im 18. Jahrhundert weitverbreitete Ausgabe des Canisius-Katechismus durch Math. Vogel S. J., Schauf 153).

Dieses Resultat verdient allgemeinen Beifall. Man kann nicht gut mit K. Rahner die Lehre der Katechismen als „vulgäre Theologie" abwerten (Schrift und Tradition 273), sie gibt vielmehr die kirchliche Verkündigung des magisterium ordinarium wieder. Zwar ist die von Sch. zusammengestellte Dokumentation nicht vollständig und will das auch gar nicht sein, aber die (meistens dem deutschen Sprachgebiet entnommenen) Stichproben liefern schon einen überzeugenden Beweis. Nur in einigen Punkten von untergeordneter Bedeutung wäre eine abweichende Meinung möglich.

1. Sch. erklärt einmal: „Man sollte allgemein zusehen, ob den sog. Partim-partim-Theologen nicht bitteres Unrecht geschieht, wenn man ihnen allzu schnell und unterschiedslos eine äußerliche und mechanische Zuordnung der Heiligen Schrift zu den Traditiones bzw. zur Tradition vorwirft. Man sollte prüfen, ob diese Theologen nicht doch neben und über dem ‚partim' der Heiligen Schrift und dem ‚partim' der Traditiones die übergeordnete Tradition kennen und so ‚aufsteigend' dasselbe lehren, was die Theologen, die für ein ‚totum in traditione' und ‚pars (maxima pars) in scriptura' eintreten, ‚absteigend' aussagen wollen" (10 f.). Diese Forderung wird zu Recht bestehen, aber vielleicht würde ein Mißverständnis eher vermieden, wenn die Vertreter der Zweiquellentheorie Ergänzung und Erläuterung bloß als zwei verschiedene Funktionen ein und derselben Überlieferung gegenüber der Schrift betrachten wollten. Sch. selbst behauptet von den Traditiones, daß sie und die Heilige Schrift „allerdings inhaltlich disparat sind und deshalb einander gegenseitig nicht interpretieren können" (10). Wir fragen hier: Entspricht das der Wirklichkeit und würde nicht besser auch der ergänzenden Tradition zugleich die Aufgabe der Schrifterläuterung anvertraut? Ein Beispiel soll das dartun. Die Geburt des Herrn aus Maria, der Jungfrau, ist eine biblische Wahrheit, die beständige Jungfräulichkeit wird von der Tradition hinzugefügt; aber dadurch, daß diese ergänzt, erläutert sie auch den grundlegenden Begriff der Jungfrauschaft Mariens. Die Zweiquellentheorie könnte unbeschadet ihrer eigenen Prinzipien einen solchen Gedankengang mitmachen.

2. Sch. bemüht sich sehr um die exakte Durchführung seiner Argumentation, was nur gebilligt werden kann. Jedoch wirkt das hie und da etwas kleinlich und übertrieben. So, wenn er die Worte Johannes' XXIII. aus dessen Enzyklika „Ad Petri Cathedram" vom 29. Juni 1959 (AAS 51 [1959] 512 f.) anführt: „Etenim Catholica Ecclesia ea omnia firmiter fideliterque credenda esse decernit, quae divinitus revelata sunt; quae nempe in Sacris Litteris continentur, *aut* ore tenus *vel* scriptis sunt tradita ..." (17, Anm. 18). Oder die Gegenüberstellung der Definition des Konzils von Trient mit der Aussage der Constitutio dogmatica de fide catholica (cap. 3, Denz. 1792) des Primum Vaticanum: „Porro fide divina et catholica ea omnia credenta sunt, quae in verbo Dei scripto *vel* tradito continentur ..." (16). Man mag diese abweichenden Formeln registrieren, aber nur der eine Schluß scheint uns berechtigt zu sein, daß nämlich die offiziellen Dokumente in der Aus-

drucksweise variieren und keinen allzu großen Wert auf die sprachliche Genauigkeit legen. Die gleiche Erkenntnis ist doch schon durch die Kontroverse gewonnen worden, die an den Sinn der Änderung des „partim-partim" des Entwurfes in ein einfaches „et" des endgültigen Dekretes bei der Vierten Sitzung des Tridentinums anknüpft. Es sollte demnach allgemein gesagt werden, daß den stilistischen Formulierungen nur dann eine Bedeutung zukommt, wenn sich das aus dem Kontext beweisen läßt.

3. Sch. macht die Bemerkung: „Es müßte wohl genauer, als es bisher geschehen ist, und besonders auch unter der Berücksichtigung eines Begriffswandels geprüft werden, ob die vortridentinische Zeit nicht doch in einer viel größeren Einhelligkeit, wenn auch mit anderen Worten, die Insuffizienz der Heiligen Schrift gekannt und gelehrt hat" (24). Sicher können unter dieser Rücksicht noch manche Lücken ausgefüllt werden, aber die wesentlichen Belange würden wohl kaum davon berührt (siehe den historischen Überblick in: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, Handbuch der Dogmengeschichte I 4, Freiburg 1962). Gegen J. R. Geiselmann ist u. E. bereits ausreichend gezeigt, daß die in der nachtridentinischen Zeit weitverbreitete Zweiquellentheorie nur die Linie der vortridentinischen Kontroverstheologie (von Thomas Netter Waldensis angefangen über die Assertio septem sacramentorum Heinrichs VIII. von England bis zu Antonio Fiordibello und Martin Perez de Aiala am Vorabend des Konzils) fortsetzt und keinesfalls einem Mißverständnis des Trienter Dekrets zum Opfer gefallen ist. Weit vordringlicher dürfte es allem Anschein nach sein, die wenigen Stimmen aus der gleichen Zeit zu sammeln, die einer gewissen Suffizienz der Schrift das Wort reden, weil es sich hierbei um Ausnahmen handelt, welche die Regel bestätigen.

In den drei genannten Punkten ist eine Einigung leicht möglich, schwieriger wird eine solche zwischen einer extremen Zweiquellentheorie und einer ebenso extremen Suffizienztheorie sein. Wenn Sch. mit seinen Gegnern nicht gerade sanft umgeht, so bleibt zu beachten, daß er durch deren scharfe und zuweilen auch überhebliche Sprache dazu herausgefordert wurde. Sachlich gesehen, lockert er schon die schroffe Haltung, indem er eine allumfassende Tradition ausdrücklich anerkennt und eine Zurückführung sämtlicher Glaubenswahrheiten auf die Schrift nicht grundsätzlich ausschließt. Es wäre nur zu wünschen, daß nun Geiselmann und seine Anhänger Entgegenkommen zeigten und klarer als bisher für die Nichtbeweisbarkeit aller Glaubenswahrheiten aus der Schrift einträten. Das würde dann eine Übereinstimmung im Wesentlichen ergeben, wobei das tiefere Anliegen des beiderseitigen Standpunktes, des kriteriologischen und kontroverstheologischen für die Zweiquellentheorie und des systematischen für die Suffizienztheorie, Würdigung fände. Als Verständigungsformel sei hier von neuem vorgeschlagen: Alles ist in der Schrift enthalten, insofern diese ein Fundament oder einen Ansatz bietet, aber nicht alles ist darin so enthalten, daß es auch aus ihr bewiesen werden kann. Die noch verbleibenden Differenzen müßten objektiv und friedlich (auch in der Sprache!) auszugleichen sein. J. Beumer S. J.

Larrañaga, Thomas, O. F. M., *De materia gravi in furto apud theologos saeculorum XVI et XVII* (Studia Antoniana, 14). gr. 8° (219 S.) Romae 1960, Pontificium Athenaeum Antonianum.

Angesichts des fundamentalen Unterschiedes zwischen schwerer und läßlicher Sünde scheint das Bestreben der Moraltheologen verständlich zu sein, bei der Behandlung der verschiedenen Gebote Gottes möglichst genau anzugeben, ob ein Verstoß gegen sie jeweils als schwere oder läßliche Sünde zu gelten habe. Welche Schwierigkeiten einer solchen Angabe bisweilen entgegenstehen, kann beispielhaft die Bestimmung der materia gravis beim Diebstahl veranschaulichen. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß es einen sittlich bedeutsamen Unterschied macht, ob der um 200 DM Bestohlene ein Kleinrentner oder ein kapitalkräftiger Unternehmer ist. Ebenso fällt es nicht schwer, einzusehen, daß die durch Diebstahl verursachte Vermögensschädigung von einer gewissen Größenordnung an als sittlich „wichtige Sache" zu werten ist, unabhängig von der besonderen Vermögenslage des Geschädigten. Aber auf welche objektiven Gründe stützt sich diese spontane Wertung

unseres sittlichen Bewußtseins? Nach welchen Kriterien beurteilen wir, ob in concreto ein gestohlenes Gut als materia (relative oder absolute) gravis zu gelten hat? Im allgemeinen geben heute die Moraltheologen als Maßstab für die materia relative gravis den Geldwert an, mit dem der Bestohlene für einen Tag seinen Lebensunterhalt bestreitet. Selbst wer diese Angabe in Übereinstimmung findet mit der spontanen Wertung seines eigenen sittlichen Bewußtseins, hätte zumindest als Moraltheologe doch Grund zu fragen: warum entspricht die materia relative gravis dem Unterhaltsbedarf des Bestohlenen für *einen*, warum nicht für *zwei* Tage? Bei der konkreten Bestimmung der materia absolute gravis gehen die Angaben der Moraltheologen beträchtlich auseinander. Einige nennen den Wochenlohn eines Arbeiters, andere seinen Monatslohn. Eine derartige Differenz spricht von vornherein nicht für die Zuverlässigkeit der Kriterien, mit deren Hilfe die Moraltheologen die materia absolute gravis festzulegen versuchen.

Diese recht unbefriedigende Sachlage hat der Verf. zum Anlaß genommen, in einer eingehenden Studie zu untersuchen, wie die Moraltheologen des 16. und 17. Jahrhunderts bei der konkreten Festlegung der materia gravis in furto vorangegangen sind. Nachdem er im 1. Kap. die Problemlage historisch und systematisch entwickelt hat (1—45), befragt er die Moraltheologen des betreffenden Zeitraums zunächst nach ihrer begrifflichen Bestimmung und Unterteilung der materia gravis in furto (51—112), alsdann nach den Gründen, mit denen sie die Annahme sowohl einer gravitas absoluta als auch einer gravitas relativa rechtfertigen (113—164), schließlich nach ihren Kriterien für eine konkrete Festlegung der materia gravis (165—204). Das Ergebnis dieser Befragung ist nicht gerade ermutigend: die Moraltheologen befanden sich im 16. und 17. Jahrhundert bei der Bestimmung der materia gravis in furto in derselben Verlegenheit wie heute. Zunächst erfährt man zu seinem Erstaunen, daß die so einleuchtende Unterscheidung zwischen materia absolute und relative gravis erst um die Mitte des 16. Jahrhunderts bei Vitoria und Soto auftaucht, dann allerdings in verhältnismäßig kurzer Zeit von den meisten Moraltheologen übernommen wird. Wie heute, so taten sich auch damals die Moraltheologen einigermaßen leicht, die Annahme einer materia relative gravis zu rechtfertigen. Auch wenn das gestohlene Gut an sich nicht bedeutend (non in se notabilis) ist, kann es für den Bestohlenen doch eine schwere Schädigung sein, wenn er infolge des Diebstahls beispielsweise nicht mehr in der Lage ist, in angemessener Weise den Lebensunterhalt seiner Familie zu bestreiten.

Aber schon bei dieser Umschreibung der materia relative gravis muß man zwangsläufig den Gegenbegriff der materia absolute gravis heranziehen: das gestohlene Gut ist *in sich* nicht bedeutend. Wonach bemißt sich nun, ob ein materieller Wert in sich bedeutend ist oder nicht, ob also eine materia absolute gravis vorliegt oder nicht? Es scheint, daß die Moraltheologen des 16. und 17. Jahrhunderts bei der Erklärung der materia relative gravis einen Menschen vor Augen hatten, der infolge des erlittenen Diebstahls um das Existenzminimum an materiellen Gütern gebracht worden ist. Danach müßte ein „in sich bedeutender" materieller Wert jedenfalls höher angesetzt werden als das, was zum Existenzminimum gehört. Der Wert materieller Güter besteht in ihrer Verwendbarkeit für die Befriedigung mannigfacher menschlicher Bedürfnisse. Mithin kann man die Frage nach dem Maßstab der materia absolute gravis in furto so formulieren: von welcher Art sind die (über die bloße Lebenserhaltung hinausgehenden) Bedürfnisse, deren Befriedigung durch einen Diebstahl unmöglich gemacht werden muß, damit das gestohlene Gut als an sich bedeutend gelten kann? Läßt sich diese Frage überhaupt allgemeingültig beantworten?

Es lohnt sich, bei L. nachzulesen, wie die Moraltheologen des 16. und 17. Jahrhunderts versuchten, dieses Problems Herr zu werden. Sie waren allgemein überzeugt, auch die materia absolute gravis müsse mit dem Schaden erklärt werden, den der Diebstahl verursache. Deshalb fragten sie sich, wieso ein „rex praedives" auch dann schwer geschädigt zu nennen sei, wenn er infolge des erlittenen Diebstahls seine Lebenshaltung in keiner Weise einzuschränken brauche, ja vielleicht von dem Diebstahl nicht das geringste merke. Einige Moraltheologen antworteten darauf, die sittliche Verwerflichkeit des Diebstahls rühre allein vom „damnum intrinsecum" her, das er verursache, d. h. von einer Schädigung, die einfach in

der durch den Diebstahl herbeigeführten Minderung des Besitzes bestehe, gleichviel ob der Eigentümer das gestohlene Gut vermisse, sich irgendwelche Einschränkungen auferlegen müsse oder nicht. Diese Feststellung ist wohl richtig, aber sie läuft schließlich nur auf die Behauptung hinaus, daß man außer der materia relative gravis auch eine materia absolute gravis annehmen müsse. Es bleibt die Frage unbeantwortet, wodurch eine materia in se notabilis positiv konstituiert wird. Andere Moraltheologen sind der Auffassung, auch die materia absolute gravis lasse sich nur durch ein „damnum extrinsecum" erklären, insofern nämlich der Bestohlene objektiv nicht mehr in gleicher Weise imstande sei, legitime Bedürfnisse zu befriedigen oder Verpflichtungen nachzukommen (merces famulo solvenda). Ein „vir ditissimus" könne schwer geschädigt werden nicht nur an seinen „bona necessaria" (scil. zur Lebenserhaltung), sondern auch an seinen „bona utilia". Eine dritte Gruppe von Moraltheologen rechtfertigt die Annahme einer materia absolute gravis mit dem Hinweis auf die verhängnisvollen Folgen, die sich andernfalls für die Gesellschaftsordnung ergäben.

So richtig all diese Feststellungen sein mögen, helfen sie uns doch nicht wirklich weiter. Das zeigt sich sofort, wenn wir zur praktischen Frage übergehen: Nach welchen Maßstäben ist die untere Grenze der materia absolute gravis festzulegen? L. muß mit sichtlicher Enttäuschung feststellen: „pro dolor!, plures auctores hoc quaesitum omnino vel fere transiliunt. Plures enim nullum criterium proponunt vel insinuant; et alii simpliciter difficultatem effugiunt, ad illud nimis genericum ‚arbitrii boni et prudentis viri' recursum facientes" (207 f.). Andere Moraltheologen machen über den Mindestwert der materia gravis zwar präzisere Angaben, können sie aber nicht überzeugend rechtfertigen. Soviel L. sehen konnte, hat als erster Molina den Tageslohn des Bestohlenen als Maßstab eingeführt. Er findet darin bei vielen Theologen Gefolgschaft, aber die einen berechnen nach diesem Maßstab sowohl die materia absolute wie relative gravis, andere entweder nur die erstere oder nur die letztere. Was Wunder, daß bei so uneinheitlichem Vorgehen schon damals konstatiert werden mußte: tot sententiae quot capita.

Wenig überzeugend wirkt auch ein anderer Weg, den viele Moraltheologen zur Bestimmung der materia absolute gravis eingeschlagen haben. Nach dem Römischen Recht mußte das gestohlene Gut einen Mindestwert von 1—3 Goldstücken haben, damit der Bestohlene ein Klagerecht hatte. Diesen Mindestwert haben, soweit L. feststellen konnte, zuerst Angelus und Sylvester, danach Soto als untere Grenze einer materia in se notabilis übernommen, worin ihnen später viele andere Theologen gefolgt sind. Je nachdem sie sich nun für ein, zwei oder drei Goldstücke entschieden, kamen sie nach einer entsprechenden Umrechnung auf den Lohn oder Unterhaltsbedarf eines Arbeiters für eine, zwei oder drei Wochen als materia absolute gravis. Man wird den auf solche Weise gewonnenen Angaben über den Mindestwert der materia absolute gravis kaum eine echte Überzeugungskraft zusprechen können.

Ist es mittlerweile den Moraltheologen gelungen, auf zuverlässigere Weise den gesuchten Wert zu ermitteln? Wie L. am Schluß seiner Arbeit in einem kurzen Überblick zeigt, bewegen sich ihre Überlegungen zu diesem Problem bis heute auf denselben Bahnen wie im 16. und 17. Jahrhundert. Die konkreten Resultate, zu denen sie dabei gelangen, beweisen schlagend, daß kein nennenswerter Fortschritt erzielt worden ist. Heutige italienische Moraltheologen schwanken beispielsweise in ihren Angaben für die materia absolute gravis zwischen 15 000 und 100 000 Lire, spanische Moraltheologen zwischen 150 und 1300 Pesetas (49). Wer von ihnen hat recht? Gibt am Ende nicht jeder die Summe an, die er nach der spontanen Wertung seines eigenen sittlichen Bewußtseins für die materia absolute gravis in furto hält, ohne jedoch in der Lage zu sein, in der ethischen Reflexion exakt die objektiven Gründe anzugeben, auf die sich seine spontane Wertung stützt? Verwenden sie also de facto nicht alle als Kriterium das „arbitrium boni et prudentis viri"? Wenn Jahrhunderte hindurch Generationen von Moraltheologen trotz allen Scharfsinns den gesuchten Mindestwert der materia absolute gravis allgemeingültig zu ermitteln nicht imstande waren, könnte das nicht ein Anzeichen dafür sein, daß diese Aufgabe prinzipiell nicht allgemeingültig zu lösen ist?

Eines ist jedenfalls gewiß: Wer einen Diebstahl verübt, weiß, ob er damit

eine schwere oder läßliche Sünde begeht. Das sagt ihm sein Gewissen. Bei der Bildung dieses Gewissensurteils wird der absolute oder relative Wert des gestohlenen Gutes ausschlaggebend sein. Bei welchem konkreten Wert wird aber das Gewissen auf schon schwere oder noch läßliche Sünde erkennen? Hängt das nicht ab vom Grad der sittlichen Reife eines Menschen und vom damit gegebenen Grad an sittlicher (nicht bloß theoretischer!) Einsicht in die Verwerflichkeit des konkreten Diebstahls? Für jene Moraltheologen, die wie beispielsweise B. Häring jede läßliche Sünde letztlich aus einer imperfectio actus erklären, dürfte das die einzig mögliche Antwort sein. Wir können und brauchen hier nicht einzugehen auf diese Auffassung über die Möglichkeitsbedingungen einer läßlichen Sünde. Wir meinen aber, daß nur unter ihrer Voraussetzung dem fruchtlosen Suchen nach dem genauen Wert der materia absolute und relative gravis in furto legitimerweise ein Ende gesetzt werden kann, eben mit der Einsicht, daß sich dieser Wert prinzipiell nicht allgemeingültig ermitteln läßt.

L. gibt am Schluß seiner Arbeit der Hoffnung Ausdruck, sein Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie werde auch einer zuverlässigeren Lösung des Problems dienlich sein, „aliquantulum" (213). Wir fürchten, daß diese Hoffnung nicht in Erfüllung gehen wird. Denn uns hat L. durch seine gediegene Untersuchung gerade in der Überzeugung bestärkt, daß das Problem so, wie es gewöhnlich gestellt wird, prinzipiell unlösbar ist. Br. Schüller S. J.

Calvez, J.-Y., S. J., *Église et société économique. L'enseignement social de Jean XXIII.* (Théologie, 55). 8° (128 S.) Paris 1963, Aubier.

Unter dem gleichen Obertitel hat C. im Verein mit seinem Mitbruder *Perrin* bereits 1959 in der gleichen Reihe einen Band vierfachen Umfangs herausgebracht, der die in dem 80jährigen Zeitraum 1878—1958 (Pontifikate Leos XIII. bis Pius' XII.) ergangenen päpstlichen Verlautbarungen zur Wirtschaftsgesellschaft aufarbeitet und systematisch gliedert (eingehend gewürdigt Schol 35 [1960] 271 bis 274). Vorliegende Arbeit unternimmt das gleiche für das Pontifikat Johannes' XXIII. Nach Lage der Dinge kommt das auf einen Kommentar zur Enzyklika ‚Mater et magistra' (hinfort MM) hinaus; die erst während der Drucklegung erschienene Enzyklika ‚Pacem in terris' konnte nicht mehr berücksichtigt werden, doch bringt dies keinen Nachteil, da sie nicht die Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsgesellschaft, sondern die politische Ordnung und die Staatengesellschaft zum Gegenstand hat.

Der Rückbezug auf das 1959 erschienene Werk bringt es mit sich, daß die vorliegende Arbeit vor allem herauszustellen sucht, was MM im Vergleich mit früheren päpstlichen Verlautbarungen an *Neuem* bringt, seien es neue Themen, seien es neue Sichten bereits früher behandelter Themen. C. ist der Meinung, die in der Enzyklika als erstes Lehrstück behandelte ‚socialisation' (nn. 59—67; in der deutschen Übersetzung mit „gesellschaftliche Verflechtung" oder „Verdichtung der sozialen Beziehungen" wiedergegeben) sei nicht nur dem Gegenstand nach neu, sondern sei zugleich der Gesichtspunkt, unter dem mehr oder weniger alle übrigen Themen behandelt werden. In der Tat ist dieses Phänomen in den früheren päpstlichen Dokumenten nicht explicite erörtert und gewertet; man braucht aber nur ältere und jüngere Verlautbarungen, etwa ‚Rerum novarum' (RN) und ‚Quadragesimo anno' (QA) miteinander zu vergleichen, um sofort zu erkennen, wie dem wachsenden Gewicht der sozialen Verflechtungen bei Behandlung der verschiedenen Sachprobleme Rechnung getragen wird. Kommt noch in RN (1891) sowohl vom Eigentum als auch von der Arbeit fast ausschließlich die indoles individualis zum Zuge, so stellt 40 Jahre später QA (1931) mit Nachdruck deren indoles socialis gleichberechtigt daneben. Wo in RN von der *eigentumschaffenden* Kraft der Arbeit die Rede ist, da schwebt unverkennbar die Vorstellung einer individuellen Produktion und folgerecht eines Individualprodukts vor; QA weiß, daß es in der heutigen Welt kaum noch Individualprodukte gibt, daß vielmehr so gut wie alles *socialiter* produziert wird und darum auch in diesem Wortsinn „Sozialprodukt" ist. Wirklich neu in MM ist daher nur, daß die ‚socialisation' sozusagen zum Problem erhoben und dem heute weitverbreiteten Sozialpessimismus eine entschiedene Absage erteilt wird: wie in jeder Entwicklung, so liegen selbst-

verständlich auch in der Verdichtung der sozialen Beziehungen Gefahren für den Menschen; recht verstanden und genutzt aber kann und soll sie dem Menschen dazu helfen, seine personalen Werte reicher zu entfalten. Offenbar ist C., der auf der Semaine sociale 1960 zu Grenoble über ‚socialisation' referiert und dessen Gedanken das in fast wörtlicher Anlehnung in die Enzyklika eingegangene Schreiben des Kardinalstaatssekretärs *Tardini* sich zu eigen gemacht hat, der „intellektuelle Urheber" dieses Abschnitts der Enzyklika; so wird man Verständnis dafür aufbringen, daß er gerade ihm eine beherrschende Stellung im Ganzen zuerkennt.

Dagegen macht er sich eher einer Unter- als einer Übertreibung schuldig, wenn er unterstreicht, daß MM im Unterschied oder vielleicht richtiger gesagt: im Gegensatz zu den älteren päpstlichen Verlautbarungen eine Gewichtsverlagerung vornimmt: ohne an der bisherigen Eigentumslehre etwas zu ändern oder auch nur sie abzuschwächen, wird doch mit aller Entschiedenheit der *Arbeit* der Vorrang zuerkannt und ein begrüßenswerter Fortschritt darin erblickt, daß die Menschen lieber in Ausbildung als in Sachwerten „investieren" und das Einkommen aus Arbeit höher werten als Vermögenserträge; in MM ist das Arbeitseinkommen in der Tat zum „Königseinkommen" (Wilfr. Schreiber) aufgerückt. Hatten die beiden Verfasser in dem früheren Werk sich geradezu abgequält, aus den päpstlichen Dokumenten das Äußerste an Wertschätzung und Würdigung der Arbeit herauszuholen, was sie eben hergaben, so bedarf es bei MM solcher Anstrengungen nicht mehr. Indem Johannes XXIII. sich nicht damit aufhält, gegnerische Positionen zu bekämpfen, hat ganz von selbst auch der unselige Kampf mit verkehrten Fronten aufgehört, den die katholische Soziallehre sich vom älteren Sozialismus hatte aufzwingen lassen. Wie so viele andere, so ist auch diese Verkrampfung gelöst; die katholische Soziallehre läßt sich das Gesetz des Handelns nicht mehr vom Gegner vorschreiben, sondern geht frei ihren eigenen Weg. — Daß, nachdem weder RN noch QA ins Volk zu dringen vermochten, MM beispiellos durchgeschlagen hat und ein Welterfolg geworden ist, dürfte nicht zuletzt dieser massiven Gewichtsverlagerung vom Eigentum zur Arbeit zu danken sein.

Nicht folgen kann ich C. in der Frage der Zurechnung des Ertrags auf Kapital und Arbeit (47 ff.). Meines Erachtens hat bereits QA sich die in der ganzen nationalökonomischen Wissenschaft einmütig vertretene Erkenntnis zu eigen gemacht, daß eine kausale (kausal-effiziente) Zurechnung *logisch* unvollziehbar ist. So argumentiert QA in der Frage der Verteilung eindeutig teleologisch. Wenn MM auch an dieser Stelle statt der wissenschaftlichen Fachsprache sich der volkstümlichen Ausdrucksweise bedient, sollte man sich dadurch nicht verleiten lassen, sie im vulgärökonomischen Sinn auszulegen. Was die Enzyklika insbesondere zur Selbstfinanzierung sagt (Ziff. 75), ist nichts anderes als eine ausgesprochenermaßen weich formulierte (‚hoc statui posse putamus, ut ... agnoscant, *si maxime* ...'), nichtsdestoweniger aber eindringliche Mahnung an gut verdienende Unternehmen, daß *sie* am allerwenigsten Lohndrückerei betreiben dürfen. Über die technischen Modalitäten angemessener Entlohnung kann und will der Papst keine *lehr*amtlichen Aussagen machen; diesbezüglich haben seine Vorgänger die Grenze der Zuständigkeit ganz klar umschrieben, so insbesondere Pius XI. in QA Ziff. 41 ff. Die überaus zahlreichen konkreten Empfehlungen praktisch-technischer Art, die Johannes XXIII. nicht selten in drängender Form ausspricht, sind kein kirchliches Lehrgut, sondern wohlmeinende Ratschläge, gewiß von hoher Warte, gewiß aus verpflichtendem Verantwortungsbewußtsein, aber ebenso gewiß mit dem Bewußtsein, zwar kraft seines Amtes als „Vater der Fürsten und der Völker", aber nicht als Verkünder und Ausleger des geoffenbarten oder des natürlichen Sittengesetzes zu sprechen. Pius XI. hatte, als er einen vergleichbaren, übrigens von Johannes XXIII. wiederaufgenommenen Vorschlag machte, ausdrücklich die Vorsicht angewandt, zu sagen, nach Lage der Dinge *scheine* ihm ... empfehlenswert (QA n. 65: „consultius fore reputamus"); Johannes XXIII. läßt — keineswegs etwa nur im Abschnitt über die Landwirtschaft! — seinem Herzen freieren Lauf und unterläßt es, sich in gleicher Weise abzusichern; um so mehr aber sollten die Ausleger auf die notwendige Absicherung achten.

In weiteren Abschnitten des Buches werden behandelt das Unternehmen, das Verhältnis von Staat und ‚corps intermédiaires' und die Disproportionalitäten im

Wirtschaftskörper. In ganz besonders wohlgelungenen Abschnitten werden behandelt die Entwicklungshilfe und zum Abschluß der Sinngehalt einer Soziallehre der Kirche schlechthin. O. v. Nell-Breuning S. J.

Schwaiger, Georg, *Die Reformation in den nordischen Ländern.* kl. 8° (189 S.) München 1962, Kösel-Verlag. 9.80 DM; geb. 12.20 DM.

Vorlesungen an der Universität München liegen dieser knappen, aber gut einführenden Darstellung der nordischen Reformationsgeschichte zugrunde, die sich ein breiteres Lesepublikum wünscht, aber doch durch den bibliographischen Anhang auch dem Forscher ein willkommenes Arbeitsmittel an die Hand geben möchte. Einführend entwirft Verf. den zeitgeschichtlichen Rahmen mit kurzen Rückblendungen auf die Missionierung des Nordens mit dem Fazit für den Vorabend der Reformation, daß man „im allgemeinen ruhig und zufrieden in den Formen katholischer Frömmigkeit lebte" (13). Das politische Bild indes sah bedeutend unruhiger aus, und mit seinen Wandlungen blieb dann auch die Einführung der Reformation eng verschlungen. Nirgendwo übrigens mehr als gerade in Skandinavien, und die nun folgenden nach den fünf Ländern getrennt entworfenen Skizzen der Reformationseinführung stellen eindeutig unter Beweis, daß unter dem Primat der Politik der neue Glaube nicht einem Bedürfnis des Kirchenvolkes entgegenkam oder etwa gar von ihm gefordert worden wäre, daß er vielmehr in der Gewalt der miteinander ringenden politischen Potenzen fast machiavellistisch in das hohe Spiel um die Macht eingespannt erscheint.

Die Darstellung wählt mit Bedacht sehr nüchterne Farben, bleibt fast ganz frei von wertenden Stellungnahmen und wirkt darum zuweilen geradezu erschütternd. Auf den gesamtgeschichtlichen Ablauf der Reformation wirft sie bestätigende Lichter: auf die verhängnisvolle Personalpolitik der römischen Kurie; auf die Rolle der Stadt als der erstwilligen Trägerin reformatorischer Schlagworte zum Zweck der Vereinheitlichung und Konsolidierung der städtischen Selbstverwaltung gegenüber konkurrierenden geistlichen Ansprüchen; auf den Charakter eines modischen „trend", den ein Studium in Wittenberg für Bürgersöhne besaß; auf die brutale Hemmungslosigkeit, mit der politische Siege ausgenützt wurden, und auf die dem geistlichen Anliegen der Reformation innerlich so ferne Geisteshaltung der Fürsten, die zwar den Jargon der neuen Bewegung spielend meisterten, aus ihm aber keine Lebensregel für sich selbst und ihre Politik zu machen geneigt waren. Zu einer wirklich freien geistigen Auseinandersetzung zwischen altem und neuem Glauben ist es nirgendwo gekommen; denn einmal obenauf, haben die Vertreter des neuen Glaubens mit den bekannten Mitteln der von ihnen angeprangerten Vorzeit den Gegner gründlicher mundtot gemacht, als es dem Mittelalter je in den Sinn gekommen war. Denn früher machte man den Ketzern wenigstens noch den Prozeß, jetzt schlug man sie einfach tot (wenn man konnte), wie etwa den letzten katholischen Bischof von Island, Jón Arason von Hólar (1550).

Sehr zu bemerken ist die Feststellung des Verf., daß „den Ausgangspunkt der dänischen Reformation" (z. B.) nicht etwa die Seelennot Luthers bildet: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? (wobei angemerkt werden darf, daß auch für die deutsche Reformation durchaus nicht diese wenig sicher belegte Seelennot den Ausgangspunkt gebildet haben dürfte). Fast alle dänischen Prädikanten waren vom Bibelhumanismus her zu Luther gekommen. Wie für Zwingli, Butzer und Osiander war für sie die Bibel einzige Autorität, einzige Richtschnur für die erstrebte Reform der Kirche. Deshalb wurde das „Formalprinzip" des Luthertums, die Bibel als alleinige Glaubensquelle, ihr Ausgangspunkt, nicht das „Materialprinzip", das lutherische Verständnis der Rechtfertigung allein aus dem Glauben (54). Aber daß diese Prädikanten überhaupt Gelegenheit erhielten, ihre neue Theologie und die neue Kirchenauffassung im Norden vorzutragen, war der Gunst der politischen Konstellationen zuzuschreiben. Verf. hat mit dankenswerter Klarheit diese Grundlinien kenntlich gemacht, seine Auswertung der skandinavischen Forschung des reformatorischen Zeitalters für den deutschen Leser ist eine ebenso gut gelungene wie willkommene Leistung. H. Wolter S. J.

Aufsätze und Bücher

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

La crise de la raison dans la pensée contemporaine (Recherches de Philosophie, 5). 8° (217 S.) Brügge 1960, Desclée. 150.— bFr. — Das Buch enthält fünf nur lose zusammenhängende Beiträge zu dem gemeinsamen Thema. Das zentrale Thema selbst behandelt *Stan. Breton* in der bei weitem umfangreichsten Abhandlung (117—206). Er gibt eine tiefeindringende Analyse der heutigen Krise des Denkens. Die Krise ist ein Bruch mit einer Denkwelt, die sich bisher als selbstverständlich gab (120). Das zeigt sich nicht nur in dem Mißtrauen gegen alle großen Synthesen (125 f.), sondern vor allem in der Haltung den Prinzipien gegenüber; sie sind nicht evidente und notwendige Sätze, sondern nur konventionelle Annahmen oder im besten Fall Imperative für den Denkvollzug; so fordert etwa das Identitätsprinzip die Konstanz des Geistes bei den angenommenen Definitionen (140). Weiter zeigt sich die Krise in dem Infragestellen jedes Absoluten (173). Der tiefere Grund der Krise scheint B. in der Überbetonung der Freiheit des Geistes zu liegen, die allerdings in den verschiedenen Richtungen keineswegs gleich aufgefaßt wird (177). Gemeinsam ist jedenfalls allen die Abneigung gegen jede apriorische und darum endgültige Festlegung; alle Annahmen sollen stets nur vorläufigen Charakter haben und späterer Berichtigung offenstehen. — Neben der Abhandlung von Breton verdient vor allem die Arbeit von *Roger Verneaux* über das Prinzip vom zureichenden Grund (39—60) Beachtung. Seine zunächst befremdende These besagt, daß dieses Prinzip, insoweit es über das Widerspruchsprinzip einerseits, das Kausalitäts- und Finalitätsprinzip anderseits hinausgeht, ein Erbe des Rationalismus von Leibniz und Wolff ist und nicht nur der Evidenz entbehrt, sondern einfachhin falsch ist. Die Begründung ist diese: Die Frage nach dem Grund (raison) ist dem diskursiven Verstand (raison) zugeordnet und fordert ein Hinausgehen über das jeweils Gegebene in der Richtung auf ein Früheres, ein Prinzip; es ist aber ein Widerspruch, daß das erste Prinzip wiederum ein Prinzip haben soll (49). Das Prinzip vom Grund kann also nicht ein allumfassendes Seinsprinzip sein; der Bereich seiner Gültigkeit, insofern es vom Kausalprinzip verschieden ist, ist das Verhältnis des Wesens zu seinen Eigenschaften (propriétés), die aus ihm notwendig hervorgehen (découlent). Die Kritik V.s deckt sich zum Teil mit den Bedenken, die der Rez. in seinem Buch La pensée et l'être (149—151) dargelegt hat. Sie enthält jedenfalls die berechtigte Forderung, den Begriff des „Grundes" genauer zu bestimmen. Es dürfte aber doch eine Deutung dieses Begriffes möglich sein, die dem Prinzip vom zureichenden Grund als allumfassendem Seinsprinzip einen berechtigten Sinn beläßt. — Die übrigen Beiträge sind: *Edm. Barbotin:* Qu'est-ce qu'avoir raison? (13—27), *Jean Trouillard:* Raison et négation (29—38), *Dom. Dubarle:* Esquisse du problème contemporain de la raison (61—116).

J. de Vries

Loewenstein, Alfr., Das Erlebnis. Der Mensch zwischen Wirklichkeit und Idee. kl. 8° (141 S.) Stuttgart 1962, Kohlhammer. 14.80 DM. — Das Thema des schmalen Bandes ist das „metaphysische" Erlebnis, das aus dem Bereiche des Biologischen, Psychologischen und Existentialistischen herauszuheben sei. Es spielt eine „entscheidende Rolle in dem Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Idee" (11 19), es ist, wie schon bei Nietzsche, um der „Idee" willen da (21), sein „Gegenstand" ist die Idee, und sein Sinn, die Idee zu verwirklichen, d. h. sie „in Leben und Gestaltung" herabzuziehen (21 25 31). Denn nur „ideenbezogene Wirklichkeit" ist sinnvoll, in der Idee liegt die „Bedeutung" der Wirklichkeit (35). Die Frage nach der Geltung der Ideen beantwortet sich relativ einfach: „Das Erlebnis ist stets der Versuch, die Identität zwischen Wirklichkeit und Idee herzustellen. Daraus folgt,

daß das Erlebnis der Idee auch das Erlebnis ihrer Wahrheit ist" (49). Freilich wird solches Erleben als „metaphysisches" nie den Bereich intuitiven Glaubens überschreiten, da alle Metaphysik nicht exakt und zwingend sein kann, sondern ebensogut Glaubensbekenntnis wie Weltanschauung ist (131). Was wir erleben, ist, so darf man wohl akzentuieren, „die konstitutive Kraft der Idee" (137) und zugleich deren Möglichkeit, in der Wirklichkeit Gestalt anzunehmen. Wir sind die Hüter „zweier scheinbar getrennter Welten", und ihre Begegnung wird uns zum „Erlebnis" (141). — Im einzelnen analysiert der Verf. diese „metaphysische" Bezogenheit von Idee und Wirklichkeit an den Erlebnissen der „Menschheit", der Natur, des Religiösen, der Gemeinschaft, Freundschaft und Liebe u. a., immer in der Überzeugung, daß erst der „ideenbewußte" Mensch den Sinn des Menschseins erfülle. — Es ergeben sich dabei viele interessante und auch wissenschaftlich auswertbare Einsichten. Nur scheint die Terminologie oft zu eigenwillig (z. B. „das Gläubige" als Urphänomen im gegenständlichen Sinne), wie überhaupt die Sprache nicht frei von Unausgeglichenheiten ist, bis ins Orthographische hinein (z. B. Verzicht auf sonst übliche Zusammenschreibungen). H. Ogiermann

Schumacher, Jos., Philosophie und Philosophieren für Naturwissenschaftler (Studium universale). 8° (136 S.) Freiburg 1963, Alber 12.80 DM. — Das Büchlein ist aus einem Seminar des Freiburger Medizingeschichtlers Sch. hervorgegangen und gibt nach Stenogramm bzw. Bandaufnahmen das von ihm in den Seminarstunden Gesprochene wieder. Sch. will die Mediziner und Naturwissenschaftler auf die Bedeutung philosophischer Fragestellungen für ihre Wissenschaften hinweisen. „Wir müssen uns auf uns selbst besinnen ..., wenn wir erfahren wollen, wie es mit dem Wahrheitsanspruch der Einzelwissenschaften steht und wie sie in ihrer Verschiedenheit mit dem Menschsein überhaupt zusammenhängen" (116). Da jede Wissenschaft ihren Bereich ganz selbstverständlich als ein „Seiendes" ansetzt, ist sie an das Verständnis dessen, „was ist", gebunden — und damit an die Philosophie. Im einzelnen zeigt der Verf. dies im 1. Abschnitt (13—50) durch philosophiegeschichtliche Erwägungen, im 2. Abschnitt (51—102) insbesondere durch eine Begegnung mit der Philosophie Kants. So weist er überzeugend nach, daß die Wissenschaften philosophische Grundlagen haben und daß sie „nicht die Begründungsinstanz für das menschliche Dasein bilden und demgemäß keine Antwort auf die letzten Dinge geben können" (118). Trotzdem kann man bezweifeln, ob es dem Verf. gelingt, bei den Naturwissenschaftlern Achtung für die Philosophie zu wecken. Wenn alle Antworten der Philosophen derartig problematisch erscheinen und der in den Mittelpunkt gestellte Kant selbst als einer Grundhaltung des Denkens verhaftet bezeichnet wird, von der mit Heidegger gesagt wird, daß sie aus der Seinsvergessenheit hervorgehe (80), wird der Naturwissenschaftler sich dann ermutigt fühlen, sich der Philosophie zuzuwenden? — Druckfehler, die wohl auf falsche Übertragung vom Band zurückzuführen sind: S. 16 Z. 20 lies ‚gleichseitig' statt ‚gleichzeitig', S. 69 Z. 12 v. u. ‚Sinne' statt ‚Dinge', S. 100 Z. 2 ‚Parallelenaxiom' statt ‚parallele Axiom', S. 119 Z. 14 ‚uns unbekannten' statt ‚uns bekannten'. Auch an anderen Stellen fragt man sich, ob der gedruckte Text wirklich die Gedanken des Verf. wiedergibt (z. B. S. 100 Z. 3—13). J. de Vries

Ritter, Joach., Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft (Schriften der Ges. z. Förderung der Westfälischen Wilhelms-Univ. zu Münster, 51). 8° (34 S.) Münster 1963, Aschendorff. 2.— DM. — Die, obwohl aus einem Vortrag hervorgegangene, recht schwierig geschriebene Abhandlung geht von der Krise der Universität in ihrer auf Humboldt zurückgehenden deutschen Form aus. Nach Humboldt sollte die Universität durch Pflege einer zweckfreien, nicht auf praktische berufliche Anwendung abzielenden Wissenschaft echt menschliche Bildung vermitteln. Dem steht die Notwendigkeit einer Fachausbildung gegenüber. Die Naturwissenschaft versteht sich seit mehr als 100 Jahren nicht mehr als zweckfreie „Theorie" im Sinne des Aristoteles, sondern in der Zuordnung zur technischen Praxis. Durch die Humboldtsche Zielsetzung wird sie überfordert. Die Geisteswissenschaften, die sich im 19. Jahrhundert allmählich ihren Platz an den Universitäten erkämpft haben, können der Philosophie behilflich sein, die falsche Entgegen-

setzung von reiner Theorie und auf bloß praktische Anwendung ausgerichteter Fachausbildung zu überwinden. Sie sind nicht technisch verwertbar und stehen insofern auf der Seite der „Theorie". Aber sie haben doch eine wichtige Funktion im Dienst der modernen Gesellschaft, nämlich ihre Abstraktheit und Geschichtslosigkeit auszugleichen (28). Entgegen Humboldts Idee einer in „Freiheit und Einsamkeit" gegenüber der Gesellschaft abgeschirmten Wissenschaft sind die modernen Wissenschaften Bedingung und Voraussetzung der modernen Gesellschaft. Das gilt sowohl von den Natur- wie von den Geisteswissenschaften, wenn auch in jeweils verschiedener Weise (32). J. de Vries

Scritti filosofici 1 (Archivum Philosophicum Aloisianum, ser. 4, 1). gr. 8° (268 S.) Mailand 1961, Marzorati. 2200.— L. — Die Philosophische Fakultät von Gallarate, bekannt durch die alljährlichen Convegni di Gallarate, beginnt mit diesem starken Heft eine 4. Reihe ihrer Veröffentlichungen, die im Unterschied zu den bisherigen 3 Reihen (1. Studien über den Neuthomismus, 2. größere Monographien, 3. Übersetzungen zeitgenössischer philosophischer Werke) weniger umfangreiche Arbeiten der Professoren des Instituts in gelegentlich erscheinenden Bänden zusammenfassen soll. Das Heft führt die Reihe gut ein; es enthält wertvolle Beiträge zu vielerörterten Fragen. So zunächst den Aufsatz von Pietro Cardoletti: Che cosa può dire il filosofo intorno alla pura natura dell'uomo (31 bis 50). Es geht dem Verf. nur darum, die eigentlich philosophische Fragestellung genauer herauszuarbeiten. Die Frage nach der „bloßen Natur" (natura pura) mit Ausschluß alles Übernatürlichen ist nicht die eigentlich philosophische Frage, sondern die Frage nach der „absolut betrachteten" Natur (De ente et essentia c. 4), die von jedem besonderen, konkreten Zustand der Natur absieht, aber doch die Möglichkeit der übernatürlichen Erhebung (potentia obedientialis) mit sich bringt. Weiter wird entsprechend De pot. 1,4 unterschieden zwischen dem, was der menschlichen Natur durch die eigenen Kräfte möglich ist, und dem, was ihr nur durch göttliches Wirken möglich wird; nur letzteres ist übernatürlich (es wäre wohl hinzuzufügen: auch dieses ist nicht „übernatürlich", wenn es durch die Naturordnung gefordert ist, wie z. B. das Schöpferwirken Gottes bei der Entstehung der Menschenseele). Zu S. 45 f.: K. Rahner versteht unter dem „übernatürlichen Existential" nicht die mit der absolut betrachteten Natur notwendig gegebene Möglichkeit übernatürlicher Erhebung, sondern eine nur durch Gottes freies Wirken tatsächlich allen Menschen zukommende Bestimmung und entfernte Eignung zum übernatürlichen Leben. — Carlo Giacon (Intuizione, astrazione e „scintilla rationis": 51—65) vergleicht die Seinsintuition Rosminis mit der Lehre des hl. Thomas von der vollkommenen Rückkehr des Geistes zu sich selbst und der durch die „scintilla rationis" gegebenen Einsicht der Prinzipien. — Ins Innerste der Metaphysik führt die Abhandlung von Ant. Fossati: Dialettica dei gradi secondo la filosofia di S. Tommaso (137—216). In der „quarta via" schließt Thomas von den Graden der Vollkommenheit ohne Vermittlung der Wirksächlichkeit auf das reale Dasein einer absolut höchsten Vollkommenheit, die „Maß" der niederen Grade ist. Man wird gern zugeben, daß die Beurteilung der endlichen Vollkommenheiten als begrenzter, nicht die ganze Fülle der betr. Vollkommenheit verwirklichender Grade, den Gedanken einer höchsten Vollkommenheit voraussetzt. Die Frage ist aber, warum diese höchste Verwirklichung als real angenommen werden muß. Wenn Thomas die reale Priorität des Aktes vor der begrenzenden Potenz beweist, so weist er darauf hin, daß die Potenz nur durch etwas, was in Akt ist, aktuiert werden kann, d. h. er beruft sich doch wieder auf die Notwendigkeit einer Wirkursache (S. c. gent. 1,16; vom Verf. zitiert 181 Anm. 6). Der Verf. versucht nun, durch folgenden Text aus De ente et essentia (c. 5) ohne Zurückgreifen auf die Wirksächlichkeit zunächst die Möglichkeit und aus ihr das reale Dasein der subsistierenden Vollkommenheit zu beweisen: Quaecumque ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero. Ohne Zweifel ist in diesem Text nicht ausschließlich von dem Verhältnis der Wirkursache zur Wirkung die Rede, im Gegenteil, Thomas hat an erster Stelle das Verhältnis von „Form überhaupt" zu „Materie überhaupt" im Auge. Und doch denkt er nicht daran, aus diesem Satz auf das Dasein reiner Formen zu schließen. Dieser Schluß

dürfte auch schwere Bedenken gegen sich haben. Daraus, daß eine Bedingung der Unmöglichkeit einer subsistierenden Form ausgeschlossen ist (nämlich daß keine unbedingte Abhängigkeit der Form von der Materie besteht), folgt nicht, daß alle Bedingungen der Möglichkeit positiv gegeben sind, oder mit anderen Worten: aus der vergleichsweisen Nicht-Unmöglichkeit folgt nicht die uneingeschränkte Möglichkeit. Nur aus einer solchen könnte aber auf das Dasein der subsistierenden Form geschlossen werden. — Die folgende Arbeit von Mario Viganò (Numeri e grandezze: 217—246) wendet sich gegen die Auffassung Maritains von der Wertlosigkeit der mathematischen Naturwissenschaft (der „empiriometrischen" Wissenschaft) für die Naturphilosophie. — Der letzte Beitrag von Vittorio Marcozzi (Utensili e razionalità: 247—262) zeigt, daß nicht jeder Werkzeuggebrauch Kriterium der Vernunft ist. — Vorwiegend historisches Interesse haben die Abhandlungen von Ugo de Mielesi (Musica e filosofia nel Fedone: 9—30) und von Mario Beltrami (Il corpo celeste della fisica tomista: 67—136). Zu letzterem Thema ist unterdessen eine noch umfassendere Studie von Thom. Litt erschienen: Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas D'Aquin, Löwen 1963.
J. de Vries

Rossi, Ed., Die Entstehung der Sprache und des menschlichen Geistes. gr. 8° (220 S., 10 Abb.) München 1962, Reinhardt. 15.— DM. — Der Titel des Buches ist mißverständlich; er läßt einen umfassenden Erklärungsversuch der Sprache und des menschlichen Geistes erwarten; in Wirklichkeit geht es nur um gewisse körperliche Voraussetzungen menschlicher Sprache und menschlichen „Geistes", d. h. menschlicher Geistestätigkeit, insbesondere des Denkens. Es wäre Materialismus, wenn allein aus diesen körperlichen Voraussetzungen Sprache und Denken erklärt werden sollten. Trotz zahlreicher materialistisch klingender Wendungen will der Verf. aber nicht Materialist sein (216). Die einseitige Beschäftigung mit der Erforschung des Kehlkopfes und des Mundes und ihrer Funktionen läßt ihn fast vergessen, daß die Sprache in ihrer Sinnhaftigkeit nicht allein durch das Ringen zwischen innerem Antrieb und Umwelt, Kehlkopf und Mund, Vokalen und Konsonanten erklärt werden kann. Wenn man sich dieser Einseitigkeit der Betrachtungsweise bewußt bleibt, wird man den hohen Wert der aus jahrzehntelangem Studium erwachsenen Arbeit nicht leugnen. Der Philosoph ist geneigt, die Eigenbedeutung der leiblichen Organe für die Sprache zu unterschätzen. R. zeigt demgegenüber die wesentliche Bedeutung anatomischer und physiologischer Gegebenheiten, die dem Menschen allein eigen sind, für das Werden der Sprache; dazu gehört die dicht schließende Stimmritze des Kehlkopfs (27) und dessen tiefere Stellung (30—37 mit Zeichnungen); wegen der hohen Stellung des Kehlkopfes fehlt dem Tier die Bewegungsfreiheit zwischen Mund und Kehlkopf (82). Weiter ist der dicht schließende Mund wesentlich (56 65); erst dadurch ist die Beherrschung des Kehlkopfs durch den Mund, die Beherrschung des Schreiens und die Bildung der Konsonanten möglich (55 75 84). R. zeigt dann an unzähligen Beispielen, daß die Bedeutung der ursprünglichen Wörter keineswegs rein willkürlich ist, sondern daß die Atemhemmung und -enthemmung und die dadurch entstehenden Konsonanten bestimmten Wortbedeutungen naturhaft zugeordnet sind (117—175); in ihnen wird der innere Antrieb auf bestimmte Gegenstände abgestimmt. Allerdings muß R. zugeben, daß keine eindeutige Zuordnung zwischen Laut und Bedeutung besteht, da einerseits in verschiedenen Sprachen verschiedene Lautverbindungen oft die gleiche Bedeutung haben, anderseits dieselben Lautverbindungen oft verschiedene Bedeutungen haben; die Antwort auf den letzteren Einwand, derselbe Buchstabe bzw. Laut könne doch auch verschieden ausgesprochen werden, scheint wenig überzeugend (127 f.). — Ob alle Aufstellungen des Verf. richtig sind, kann der Nichtfachmann nicht beurteilen; jedenfalls machen sie nicht den Eindruck des Spielerischen oder Dilettantischen, und das empfehlende Geleitwort von Arn. Gehlen erhöht das Vertrauen zu den Ergebnissen. Diese haben gewiß auch ihre Bedeutung für die Stimmbildung und die Behebung stimmlicher Schäden (vgl. 63—66). J. de Vries

Küng, Guido, Ontologie und logistische Analyse der Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universaliendiskussion. gr. 8° (VI u. 173 S.) Wien 1963, Springer. 27.60 DM. — K., Schüler Bocheńskis, wendet sich an Philosophen

phänomenologischer und scholastischer Richtung, um sie auf „die grundlegende Bedeutung der logistischen Analyse für die formale Ontologie" (151) hinzuweisen. Dieser Begegnung von Ontologie und Logistik dienen gute historische und sachliche Einführungen und Hinweise, die über Geschichte, Theorien und Methode der logistischen Schulen unterrichten. Der 1. Teil (20—54) zeigt anhand der Arbeiten von Frege, Russell, Carnap und Tarski die Verdrängung der (zum Psychologismus neigenden) Erkenntnistheorie durch die (logistische) Sprachanalyse. Er erläutert die Vorteile der zweistelligen Abbildungsrelation ‚Zeichen — Bezeichnetes'; diese zweistellige Relation ist der semantische Rahmen, der die Logistik von der sonstigen Philosophie mit ihrer dreistelligen Abbildungsrelation ‚Zeichen — Bedeutung — Bezeichnetes' unterscheidet und ihr den Vorwurf des Nominalismus eintrug. Der 2., zentrale Teil (55—150) behandelt das Universalienproblem. K. untersucht eingehend, was und wie die Prädikatzeichen in den Systemen von Russell, Wittgenstein, Carnap, Leśniewski, Quine und Goodman abbilden. Hier finden sich interessante Gedanken über die auch in extensionalen Systemen vorausgesetzte intensionale Betrachtung und über den Zusammenhang der (logistischen) analytischen Urteile mit den (kantischen) synthetischen Urteilen a priori (72—81 131) sowie eine (sonst seltene) Einführung in Leśniewskis reistisches System (84—104). Immer wieder geht K. der Frage nach dem Nominalismus oder Platonismus der logistischen Sprachen nach; gerade hier kommt er zu klaren historischen Ergebnissen und sachlichen Definitionen: eine (log.) nominalistische Sprache läßt, im Gegensatz zu einer platonischen Sprache, keine Klassenbildung (durch Abstraktion) über den in ihr vorausgesetzten ‚Individuen' zu; diese Individuen sind als solche rein formal durch ihre grundlegende Stellung innerhalb des jeweiligen Sprachsystems charakterisiert, unabhängig davon, ob sie Konkretes oder Abstraktes bezeichnen. Ob eine bestimmte Entität nominalistisch oder platonisch aufgefaßt wird, hängt also nur von ihrem Ort im System (als grundlegendes ‚Individuum' oder als konstruierte höhere Klasse) ab. — Noch ein Wort zum Anliegen dieses reichhaltigen und anregenden Werks. K.s Grundgedanke ist, daß jedes logistische System Ausdruck einer formalen Ontologie ist, die es herauszuarbeiten gilt. „Das Übersetzen von der natürlichen in eine logistische Sprache, die logistische Analyse der Sprache, beinhaltet im Falle jeder einzelnen Aussage eine bewußte ontologische Stellungnahme" (8 f.). Daher können nach K. logistische Systeme eine Anregung und ein wertvolles Hilfsmittel für den Ontologen sein. — Die zweistellige Abbildungsrelation ‚Zeichen — Bezeichnetes' ist gewiß annehmbar, solange sie nur als methodische Abstraktion und Vereinfachung gebraucht wird; wird aber, wie bei Russell, der Bereich der Bedeutungen ausdrücklich geleugnet, wird also aus dem technischen Hilfsmittel der Logistik ein philosophischer Wahrheitsanspruch abgeleitet, so ist die zweistellige Relation ungenügend. K. scheint diese zwei Möglichkeiten, die Abbildungsrelation aufzufassen, nicht scharf genug voneinander abzusetzen. Richtig ist jedoch, daß die zweistellige Relation nicht notwendig zum Nominalismus führt; so nimmt Russell abstrakte, ‚platonische' Entitäten (mindestens die der Ähnlichkeit) an. Leider definiert K. Nominalismus und Platonismus, die er von Anfang an erwähnt, erst im letzten Drittel des Werkes (112 f. 119—122); die gewonnenen logistischen Bestimmungen decken sich nämlich nicht mit den üblichen erkenntnistheoretischen Definitionen. So können die grundlegenden Individuen, auf die sich ein logistisch-nominalistisches System beschränkt, sowohl ideale oder abstrakte Entitäten (z. B. Farbqualia, sogar Klassen) wie auch einzelne empirische Dinge oder Eigenschaften sein (nur im letzteren Fall handelt es sich auch um einen erkenntnistheoretischen Nominalismus); bei Russell sind z. B. Farbqualia Individuen und konkrete Dinge Klassen. Logistischer und erkenntnistheoretischer Nominalismus bzw. Platonismus fallen auf Grund der verschiedenen Fragerichtung der zwei Wissenschaften nicht zusammen, wenn auch faktisch viele (log.) nominalistische Sprachen zu einem erkenntnistheoretischen Nominalismus neigen; dies zeigt, daß sich die Erkenntnistheorie doch nicht in formale Analyse der Sprache auflösen läßt. Sehr wertvoll ist es, daß K. die logistischen Sprachen über ihren vordergründigen Konventionalismus hinaus auf die in ihnen aufscheinenden ontologischen Ansichten befragt. Da aber kein logistisches System seine eigenen ontologischen Implikationen begründen kann, die Entscheidung des Logistikers für eine bestimmte Ontologie vielmehr vor-logistisch ist, werden in der

Logistik nicht, wie K. gelegentlich sagt, „zentrale philosophische Fragen entschieden" (157), sondern nur Standpunkte mit ihren formalen Konsequenzen in großer Klarheit, aber ohne Beweis, dargestellt. — Ein paar Kleinigkeiten: S. 17: 1911 (nicht 1912) kommt Wittgenstein nach Cambridge; der Gedanke, daß „Ontologie in der Logik der Sprache zum Ausdruck komme" (32), ist bei Wittgenstein nicht vernachlässigt, sondern geradezu zentral (z. B. Tract. 2.17 5.4711 5.511 6.13); die Stellenangaben 132 A. 4 und 133 A. 1 wie die entsprechende Literaturangabe sind mangelhaft. Kl. Riesenhuber

Ferré, Ferd., Language, Logic and God. 8° (XII u. 182 S.) London 1962, Eyre and Spottiswoode, 15.— Sh. — Der Verf. will vor allem einen Überblick geben über die verschiedenen Antworten, die von den Vertretern der „analytischen Philosophie" auf die Frage nach dem Sinn der theologischen Sprache gegeben werden; diesen Zweck erfüllt das Buch ausgezeichnet. Gegenüber der zuverlässigen Berichterstattung tritt die eigene Stellungnahme sehr zurück; außer gelegentlich eingestreuten kritischen Bemerkungen dient ihr nur das kurze Schlußkapitel. F. vermeidet mit Bedacht den Ausdruck „Positivismus" und unterscheidet zwei Richtungen der analytischen Philosophie: die auf dem Verifizierungsprinzip beruhende (Verificational) Analysis und die „funktionale Analysis", die das Verifizierungsprinzip als Grenze aller Sinnhaftigkeit sprachlicher Formen ablehnt. Die erstere Art geht auf den „Tractatus" des frühen Wittgenstein, die letztere auf die „Logischen Untersuchungen" des späten Wittgenstein zurück. In der letzteren Auffassung wird nicht bloß die mehr oder weniger künstliche Sprache der Wissenschaft, sondern vor allem die Umgangssprache berücksichtigt, die ein gewachsener Organismus ist. Ihre Bedeutung wird durch ihren mannigfachen Gebrauch gefunden. Bei Beschränkung der Wortbedeutungen auf das empirisch Verifizierbare muß die Sprache des Glaubens und der Theologie natürlich als sinnlos erscheinen; als Vertreter dieser Auffassung werden genannt: A. J. Ayer, J. L. Mackie, J. N. Findlay, A. G. N. Flew und andere. Die Kritiker dieser Art von Sprachanalyse weisen darauf hin, daß in ihr die Bedeutung mancher Ausdrücke (wie „Tatsache", „Erklärung", „Paradox", „Notwendigkeit") willkürlich von vornherein eingeengt werde. Wenn dagegen die funktionale Analyse ihrem Prinzip nach richtig angewandt werde, müsse sie den Sinn theologischer Ausdrücke vom Sprachgebrauch der Theologen (bzw. der Gläubigen) her bestimmen. Für diesen Sprachgebrauch sind bestimmend: die „Logik der Analogie", die „Logik des Gehorsams" und die „Logik der Begegnung", die von der religiösen Erfahrung ausgeht. Diesen „Logiken" widmet F. darum drei Kapitel. Die Vertreter der funktionalen Analyse beurteilen den Sprachgebrauch der Theologen allerdings sehr verschieden. Einige wollen ihn als Mißbrauch der Sprache erweisen; andere wollen zeigen, daß die theologische Sprache bedeutsame Funktionen hat; wieder andere erkennen nur einen einzigen rechtmäßigen Gebrauch der theologischen Sprache an, z. B. nur den Ausdruck der Verehrung oder bestimmter religiöser Erfahrungen. Gegenüber solchen Verengungen tritt F. selbst im letzten Kap. für eine „vielfache Logik des Theismus" ein. Mit Recht lehnt er alle Deutungen der theologischen Sprache ab, die jede theoretische Bedeutung aus ihr ausschließen wollen. Die theologische Sprache bezieht sich auf „metaphysische Tatsachen", die in einem begrifflichen System zusammenhängend dargestellt werden. Widerspruchslosigkeit genügt für ein solches System nicht, auch nicht, daß es einige Erfahrungen ungezwungen deuten kann, sondern es muß aller Erfahrung angemessen sein. Aber eine „Wahl" zwischen verschiedenen derartigen „Modellen" erscheint doch notwendig; jenes Modell wird schließlich angenommen, das der Realität am nächsten zu kommen scheint (most true to reality) (166). — Zu einer logisch hinreichenden Rechtfertigung der theologischen Sprache gelangt F. deshalb nicht, weil seine Kenntnis der „Logik der Analogie" wesentliche Lücken aufweist. Auch aus seiner Darstellung der „funktionalen Analysis" gewinnt man den Eindruck, daß es dieser an einem philosophischen Sinnkriterium mangelt, das die Einschränkung der Wortbedeutungen auf das Empirische überzeugend sprengen könnte. Wenn ein Sprachgebrauch, der über das Empirische hinauszielt, nicht nur beschrieben, sondern auch philosophisch gerechtfertigt werden soll, ist wieder eine tiefer zu begründende „Logik der Analogie" unentbehrlich. J. de Vries

Hoeres, Walt., Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus (Salzburger Studien zur Philos., 1). gr. 8° (324 S.) München 1962, A. Pustet. 38.— DM. — Der Verf. will in dieser gründlichen Untersuchung eine Antwort auf die Frage geben, ob und wie Scotus den originellsten Teil seiner Philosophie, die Willenslehre, in innerem Zusammenhang mit seiner Ontologie, insbesondere mit der Ontologie der „reinen Vollkommenheiten", entfaltet hat. Darum behandelt der 1. Teil Wesen und Erkenntnis der reinen Vollkommenheit. Die reine Vollkommenheit ist ein einfacher Erkenntnisinhalt, der schlechthin besser ist als sein Gegenteil (Anselm), also aus sich nicht endlich. Ihre verschiedenen Seinsweisen oder Grade sind von der Vollkommenheit selbst nicht „formal" unterschieden, sie affizieren die Vollkommenheit innerlicher als die spezifische Differenz die Gattung (57). Bezüglich der verschiedenen Grade ist der gemeinsame Begriff analog, aber diese Analogie setzt die Univozität des von den Seinsweisen abstrahierenden Begriffs voraus (58). Dagegen sind die reinen Vollkommenheiten unter sich — auch in ihrer vollendeten Verwirklichungsweise in Gott — formal unterschieden (61—65). — Der 2. Teil fragt nach dem inhaltlichen Wesen des Willens als reiner Vollkommenheit, sowohl „im Modus der Unendlichkeit" wie „im Modus der Endlichkeit". Wollen ist nach Scotus wesentlich Selbstbestimmung, Freiheit (82), freilich nicht im Sinn von Wahlfreiheit (obwohl Scotus auch diesen Begriff der Freiheit kennt); ein wesensnotwendiges Wirken widerspricht dem Willen bzw. der Freiheit nicht, sondern nur die naturhafte Notwendigkeit, mit der etwa der Stein nach unten fällt; „Freiheit" bedeutet also bei Scotus das willentliche, aus Erkenntnis hervorgehende Streben — was bei manchen sonst unverständlichen Lehren des Scotus zu beachten ist. Der Wille im Modus der Endlichkeit ist gekennzeichnet durch die Möglichkeit des Abfalls von Gott, der auch bei den Seligen nur durch die Gnade Gottes ausgeschlossen wird, ferner durch die Naturtendenz zur eigenen Vollendung. Dieses aus sich unfreie Streben (die affectio commodi) muß unterschieden werden von dem freien, uneigennützigen Streben zum Guten als solchem (affectio iustitiae), das nur dem geistigen Wollen möglich ist. Es folgen Ausführungen über die Habitus-Lehre und die Lehre von der inneren Erfahrung der eigenen Akte, insbesondere der Willensakte; die letztere Lehre vergleicht H. mit den Auffassungen, die er selbst in seinem Buch „Sein und Reflexion" (1956) vertreten hat, und kommt zu der seltsamen Folgerung, das gleichzeitige unmittelbare Bewußtsein gebe es nur bei den objektlosen Gefühlen (193). Der 2. Teil wird abgeschlossen durch ein Kap. über die Rationalität des endlichen Willens und sein Verhältnis zum Verstand. — Aus dem 3. Teil („Formale Betrachtung des Willens") sei der Abschnitt über die Struktur der Selbstbewegung des endlichen Willens hervorgehoben. Der Wille ist „actus virtualis" und als solcher vollkommener als der formelle Akt, zu dem er übergeht; darum ist die Selbstbewegung des Willens nicht gegen das Kausalprinzip, das ein Bewirken einer vollkommeneren Wirkung durch eine weniger vollkommene Ursache ausschließt (272). — Der 4. Teil behandelt den geschöpflichen Willensakt in seiner Vollendung: die beseligende Liebe und ihr Verhältnis zur Anschauung Gottes. — Die sorgfältige Untersuchung trägt viel zum besseren Verständnis mancher Sonderlehren des Doctor subtilis bei. Die soeben gegebene Übersicht kann den ganzen Reichtum des Inhalts nicht erschöpfen. Nur kurz hingewiesen sei auf die Bemerkungen über den ontologischen Gottesbeweis bei Scotus (33 69 76), auf dessen Ablehnung der Trennung von Sein und Wert (124—128), auf die Erklärung des scheinbar die Willkür Gottes verteidigenden Satzes, Gott könne alles wollen, was keinen Widerspruch einschließe (95—98). Auch die Auseinandersetzungen mit anderen Scotus-Forschern (Joh. Auer, Jos. Klein, Parth. Minges) zeigt, mit welchem Ernst sich H. dem Studium der Texte gewidmet hat. Weniger erfreulich ist die gelegentlich eingestreute Polemik gegen Thomas, vor allem, weil sie zum Teil auf Mißverständnissen von dessen Lehre beruht, so namentlich in der Frage nach der „uneigennützigen" Liebe (150 222—225). J. de Vries

Manzana Martínez de Marañon, José, Objektivität und Wahrheit. Versuch einer transzendentalen Begründung der objektiven Wahrheitssetzung (Victoriensia, 13). gr. 8° (XII u. 213 S.) Vitoria 1961, Editorial Eset. — Diese Münchener Dissertation will die transzendentale Reflexion Kants zu Ende führen und da-

durch ihre Einseitigkeit überwinden. Der 1. Teil legt die kantische transzendentale Spekulation dar und zeigt ihre Grenzen auf. Kant will die Erkenntnis aus ihren Möglichkeitsbedingungen erklären. Die Selbstdurchsichtigkeit der Vernunft ist ihm nie zweifelhaft gewesen (9 f.). Die Vernunft ist ihm nicht ein freischwebendes System von Gesetzen, sondern eine lebendige Einheit von realen Handlungen; das formallogische Moment ist getragen von dem Realitätsmoment (11—14). Ansatzpunkt der transzendentalen Reflexion ist nicht eine unkritische Annahme der Geltung der Wissenschaften, sondern die Idee eines objektiven Wissens; diese Idee besagt nicht eine bloße Tatsache, sondern etwas, was sein soll (23—27). Kant war sich aber nicht klar bewußt, daß das objektive Wissen die Idee der Wahrheit voraussetzt (31). Damit hängt die Vernachlässigung der Erkenntnis der wirklichen Existenz zusammen (52 f.). Indem Kant auch auf die Selbsterkenntnis das Schema Passivität—Aktivität anwendet, läßt er das wahre Sein der Subjektivität doch wieder unerkennbar werden, was folgerichtig zur Leugnung jedes Wissens führen müßte (73 bis 75). Gelegentlich erkennt er freilich ein ungegenständliches Erfassen des realen Subjektes an; aber diese Erkenntnis wird nicht ausgewertet (95—100). — Im 2. Teil will der Verf. im Anschluß an Thomas und an Fichte die nicht entfalteten Ansätze Kants zu Ende denken. Er geht davon aus, daß jedes Urteil absolute Wahrheitssetzung ist; diese „veritative Synthesis" habe Kant vernachlässigt (121 f.). Zum mindesten wird eine Aussage über das Sein der Vernunft selbst gemacht (125). Im folgenden tritt die im Urteil enthaltene Seinssetzung, obwohl sie gelegentlich erwähnt wird (134), immer mehr zurück vor der Wahrheitssetzung. „Nur die Wahrheit selbst wird sich als das Erste und Letzte erweisen" (134). So wird die Wahrheit, die doch zunächst die Seinsgerechtheit des Urteils ist, unvermerkt zum Gegenstand des Urteils. Und das führt dann dahin, daß die Wahrheit ähnlich wie bei Augustinus, ehe man sich versieht, schon zur subsistierenden Wahrheit geworden ist. Diese Wahrheit muß a priori gegeben sein, sie ist zugleich transzendent und der Vernunft immanent (144 f.). Auch nach Descartes werde die absolut existierende Wahrheit nicht durch einen „Discursus" gewonnen, sondern die Selbsterfassung der Cogitatio sei zugleich eine unmittelbare Erfassung der absolut existierenden Wahrheit (150); man fragt sich allerdings, warum dann Descartes in dem auf der gleichen Seite zitierten Text sagt: Ex hoc, quod talis idea in me sit, ... concludo Deum etiam existere. — Gegenüber einer so weit verbreiteten Skepsis gegenüber aller Spekulation ist die Tatsache, daß es auch noch so hochfliegende Spekulation gibt, ein Trost. Aber ist hier nicht doch die nüchterne Mahnung des Aristoteles, daß das πρότερον τῇ φύσει keineswegs immer auch πρότερον πρὸς ἡμᾶς ist, allzusehr vernachlässigt? Ein behutsameres Herausarbeiten der einzelnen Schritte des — eben doch vorliegenden — Discursus würde das Ganze jedenfalls überzeugender werden lassen.

J. de Vries

Montagnes, Bern., O. P., La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin (Philosophes Médiévaux, 6). gr. 8° (212 S.) Louvain-Paris 1963, Publications Universitaires-Nauwelaerts, 120.— bFr. — Die neue Monographie zur Analogielehre des hl. Thomas möchte über die wichtigsten Neuerscheinungen zum Thema hinaus (der Verf. nennt vor allem Lyttkens, Klubertanz und Fabro; er faßt deren Ergebnisse S. 7—11 knapp zusammen) die Divergenz der Analogieauffassung bei Thomas und Cajetan durch den Rückgang auf den zugrunde liegenden je anderen Seinsbegriff definitiv aufhellen oder, gegenläufig ausgedrückt, die thomistische Konzeption des Seins von dem her zu deuten versuchen, was die Theorie der Analogie dazu sehen läßt (13). Kap. 1 analysiert die Bestimmung der Analogie in den wichtigsten Werken der Frühzeit und der Reife; Kap. 2 weist die Entwicklung des thomasischen Gedankens auf im Sinne einer gewissen Rückkehr zur frühen Position, nachdem in De Veritate q. 2 a. 11 vorübergehend eine abweichende Meinung vorgetragen worden war, nämlich die analogia proportionalitatis als die dem Verhältnis Gott—Geschöpf einzig gemäße. Das 3. Kap. zeigt den Weg von Thomas zu Cajetan. Auf die Zusammenfassung folgen noch 2 Exkurse, eine wahrscheinlich so gut wie vollständige Bibliographie sowie ausgezeichnete Tabellen. — Man wird dem Verf. zugeben müssen, daß Thomas die Proportionalitätsanalogie (mit vier „termini"), wie sie in De veritate auftritt, von der Summa contra Gentiles ab

fallengelassen hat. Seine reife, endgültige Theorie der Seinsanalogie beruht auf dem Verhältnis „unius ad alterum", auf der kausalen Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott und muß daher „analogia attributionis" oder, wie der Verf. zu sagen vorzieht, „analogie de rapport" heißen. Das spekulative Motiv, das Thomas zu der Lösung in De veritate geführt hatte, nämlich die Wahrung der unbedingten Transzendenz Gottes, wird später von ihm selbst als nicht durchschlagend angesehen (88 f.). Cajetan dagegen hält die „analogia proportionalitatis" für die allein mögliche, weil die „attributionis" äußerlich bleibe (obwohl er in seinem Kommentar zur Prima Pars einmal beiläufig zugibt, sie sei nicht notwendig äußerlich; vgl. 150 Anm. 111). Wahrscheinlich ist es für ihn entscheidend, daß Analogie etymologisch Proportionalität bedeute (135) und diese kraft ihrer inneren Struktur Univozität unbedingt ausschließe — letzteres bestreitet der Verf. mit Recht (132): wir stehen hier vor einem Beispiel angeblicher axiomatischer Evidenz (Cajetan sagt, der Satz sei „nota ex terminis"), deren Leugnung eine ganze metaphysische Theorie gegenstandslos macht. Man wird aber auch nicht behaupten können, daß die „analogia attributionis" oder „ordinis" kraft ihrer Struktur „innerlich" sein müsse, und daher ist auch die Analogielehre des reifen Thomas, wie der Verf. sie versteht, nicht frei von Problematik. Es wird (trotz 48 f. 91 f.) nicht ersichtlich, wie die kausale Abhängigkeit von Gott, auf der die „reductio ad unum", die „analogia unius ad alterum" beruht, eine „innere" Analogie begründen soll; eine ganz auf die Sache selbst konzentrierte, das historische Interesse ausschaltende Reflexion wird gerade hier die große Schwierigkeit erblicken: Kausalität, auch das „omne agens agit sibi simile", worauf Thomas sich beruft, begründet nicht durch sich selbst die „verificatio *formalis*" irgendeines Prädikats, sondern erst im Zusammenhang etwa mit dem Gedanken von der Transzendentalität des Seins, der „perfectiones purae" ganz allgemein. Zudem muß, gegenüber auch christlichen Kritikern Gottes als „Ursache", die innere Analogie von Kausalität selbst entwickelt werden, was aber eine ausgebildete Theorie der inneren Seinsanalogie voraussetzt. — Wenn der Verf. nun die endgültige Auffassung des Thomas und die Cajetans auf einen je anderen Seinsbegriff zurückführt und von zwei möglichen thomistischen Metaphysiken spricht (12 159 ff.), dann dürfte das lebhafte Diskussion auslösen. Dem Rez. ist nicht deutlich geworden, warum der thomasischen Analogie das „ens ut *nomen*", der Cajetanischen das „ens ut *participium*" zuzuordnen sei; zumal die Definitionen beider anders klingen, als man zu lesen gewohnt ist (vgl. z. B. bei J. B. Lotz, Ontologia [1963] n. 87 f.): „ut nomen" heiße „l'essence en acte, exerçant et mesurant l'*esse*", „ut participium" dagegen „l'acte reçu par l'essence comme dans une puissance" (156 Anm. 122). Es komme also alles auf eine verschiedene Konzeption der Rolle der „essentia" hinaus, die einmal primär als positives Prinzip einer „détermination formelle" des Seins gesehen werde (108 156 160), das andere Mal ganz und gar als Prinzip der Negativität, Begrenzung und Potentialität. Wir wollen die Frage offenlassen, immerhin ist es interessant, zu hören, daß Thomas selbst „esse" und „essentia" stärker als *reziproke* Prinzipien betone (166), dem „esse" nicht, zuungunsten der „essentia", alle „perfectio" zuschreibe (166 f.), während Cajetan die „essentia" entwerte; darum sei dieser „bien plutôt un précurseur de l'interprétation «existentielle» de la pensée thomiste propagée par É. Gilson" (158)! H. Ogiermann

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Saint Thomas d'Aquin, Contra gentiles, Livre premier. Texte de l'édition Léonine, Introduction de *A. Gauthier*, Traduction de *R. Bernier* et *M. Corvez*. gr. 8° (471 S.) Paris 1961, Lethielleux. 36.60 NFr.; geb. 46.— NFr.; Gesamtwerk (4 Bde.) 115.— NFr.; geb. 140.— NFr. — Mit diesem (zuletzt erschienenen) 1. Bd. liegt die lateinisch-französische Ausgabe der Summa contra gentiles vollständig vor. Der lateinische Text steht jeweils auf der linken Seite, die französische Übersetzung, in etwas kleinerem Druck, auf der gegenüberliegenden rechten Seite. Es folgt eine alphabetische „Table analytique" (447—466). Besondere Beachtung verdient die diesem 1. Bd. beigegebene historische Einleitung (7—123). Nach einer Kennzeichnung des Autographs, der handschriftlichen Überlieferung und

der Editio Leonina (7—19) folgt eine überaus scharfsinnige, methodisch sehr reizvolle Untersuchung über Ort und Zeit der Abfassung des Werkes. Die Legende von der Zerstreuung des hl. Thomas an der Tafel des hl. Ludwig von Frankreich („Modo conclusum est contra haeresim Manichaeorum") erweist sich als unbrauchbar für eine Zeitbestimmung. Auch die Annahme Mandonnets, die Summa sei bis zum 45. Kap. des 3. Buches vor Sommer 1259 in Paris geschrieben, beruht auf falschen Voraussetzungen und wird dadurch widerlegt, daß sich im Autograph keinerlei Unterschied der Tinte zwischen 3, 45 und den folgenden Kapiteln zeigt. Deutlich zeigt sich dagegen, wie das beigegebene Lichtbild der betreffenden Seite beweist, der Unterschied einer dunkleren und einer helleren Tinte nach dem 53. Kap. des 1. Buches; auch die Qualität des Pergamentes wechselt bald nachher. Der Einschnitt zwischen den vor Sommer 1259 in Paris geschriebenen und den in Italien geschriebenen Teilen dürfte also hier liegen. Beobachtungen bezüglich der Benutzung von Aristoteles-Übersetzungen des Wilhelm von Moerbeke ermöglichen die Feststellung des frühesten Termins der Vollendung: 1263/64, ähnliche Beobachtungen ergeben als spätesten Termin das Jahr 1265. — Noch wichtiger ist das folgende Kap. über die Absicht des hl. Thomas bei der Abfassung des Werkes. Die auf eine mißverstandene Bemerkung des Petrus Marsili zurückgehende Legende, Thomas habe das Werk auf Bitten des hl. Raymund von Peñafort als Handbuch für die Mohammedaner-Missionare geschrieben, erweist sich als unglaubwürdig. Auch die These von M.-M. Gorce, das Buch sei zur Widerlegung des lateinischen Averroismus verfaßt, ist unhaltbar; denn einen solchen gab es zur Zeit der Abfassung des Buches noch nicht (71). Mit „gentiles" bezeichnet Thomas nie vom Glauben abgeirrte Christen („Häretiker"), sondern nur eigentliche Heiden; zumeist denkt er dabei an die alten heidnischen Philosophen. Man muß aber auch sehr bezweifeln, ob der Titel „Summa contra gentiles" der Absicht des hl. Thomas entspricht. Der ursprüngliche Titel war wohl „Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium", wobei das Wort „infideles" Heiden, Mohammedaner, Juden und Häretiker zusammenfaßt (75). Das Werk ist auch keine „Summa", weder im Sinn einer umfassenden Darstellung der Lehre noch im Sinn eines Schulbuches (91 f.). Die Absicht des hl. Thomas erfahren wir aus den ersten Kapiteln des Werkes. Er will ein wissenschaftlich-theologisches Buch schreiben, das in erster Linie die katholische Lehre darstellen und begründen und nur an zweiter Stelle die entgegengesetzten Irrtümer widerlegen soll. Im Gegensatz zur „Summa theologica" ist das Werk nicht für Anfänger bestimmt, sondern stellt höhere Anforderungen an den Leser. Als Einteilungsprinzip gibt Thomas selbst im 9. Kap. des 1. Buches an, er wolle zuerst von den Glaubenslehren sprechen, die zugleich auch Vernunftwahrheiten sind, dann von den Glaubensgeheimnissen, die der Vernunft unzugänglich sind; zum ersten Teil gehören die Bücher 1—3, zum zweiten Teil nur das 4. Buch. Dagegen erhebt sich die Schwierigkeit, daß Thomas tatsächlich auch in den ersten drei Büchern Lehren behandelt, die der Vernunft unzugänglich sind (übernatürliches Endziel, Engellehre, zeitlicher Anfang der Welt). Es handelt sich hier um Abschweifungen, die dadurch erklärt werden können, daß die Lehre des Aristoteles Ansatzpunkte für diese Fragestellungen bot. — Hingewiesen sei auf die kritischen Bemerkungen *F. Van Steenberghens* in RevPhLouv 60 (1962) 423 f.; er will die Aussage des Petrus Marsili doch noch retten; sie müsse nicht von einem Handbuch für Beduinen-Missionare verstanden werden, das Raymund von Thomas erbeten hätte, sondern könne recht wohl von einem Buch für katholische Theologen gedeutet werden, die sich mit den geistigen Führern der Mauren, Juden und Häretiker auseinanderzusetzen hatten. J. de Vries

Duns Scotus, Philosophical Writings. A selection edited and translated by *Allan Wolter* O. *F. M.* (Nelson Philosophical Texts). 8° (XXIV u. 360 S.) Edinburgh 1962, Nelson. 30.— Sh. — Der vorzüglich ausgestattete Band enthält eine Auswahl philosophischer Texte des Scotus im lateinischen Text und in englischer Übersetzung. Die Texte sind mit Ausnahme von zwei kleinen Stücken der Ordinatio entnommen und im allgemeinen nach dem Cod. 137 der Bibliotheca communalis von Assisi wiedergegeben, der auch der Vatikanischen Ausgabe der Ordinatio vor allen anderen Manuskripten zugrunde liegt. Die knapp gefaßte Einleitung gibt, soweit

es möglich ist, eine Chronologie des Lebens des Duns Scotus, sodann eine dankenswerte Zusammenstellung seiner Werke mit Angaben über die vorhandenen Ausgaben und die Echtheit bzw. Unechtheit der in den Ausgaben von Wadding und Vivès enthaltenen Werke. Die Texte sind so gewählt, daß sie nicht nur inhaltlich wichtige Punkte der Philosophie des Scotus darlegen, sondern auch formal die Eigenart seiner Denkweise zeigen. Darum werden nicht kurze Auszüge geboten, die möglichst viele Lehrpunkte behandeln, sondern ganze Quästionen (mit unwesentlichen Auslassungen) abgedruckt. Die einzige Ausnahme ist das 1. Kap. über Gegenstand und Methode der Metaphysik, das aus verschiedenen Stücken zusammengefügt ist. Das 2. Kap. behandelt die natürliche Gotteserkenntnis, wobei auch die für Scotus charakteristische Lehre von der Eindeutigkeit (univocitas) der Gott und den Geschöpfen gemeinsamen Begriffe zur Sprache kommt (Op. Ox. 1 d. 3 q. 1). Das 3. Kap. gibt Op. Ox. 1 d. 1 q. 1 wieder: utrum in entibus sit aliquid existens actu infinitum. Das 4. Kap. behandelt die Einzigkeit Gottes (1 d. 2 q. 3), das 5. Kap. die erkenntniskritische Frage (1 d. 3 q. 4), das 6. Kap. schließlich Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele und die Frage, ob die Auferstehung durch die natürliche Menschenvernunft erkannt werden könne (4 d. 43 q. 2). Es folgen Anmerkungen, Namen- und Sachverzeichnis. In letzterem fehlt der für Scotus so charakteristische Begriff der distinctio formalis. Im übrigen gibt die Textsammlung eine ausgezeichnete Einführung in die Denkwelt des Doctor subtilis. J. de Vries

Schmucker, Jos., Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen (Monographien zur philos. Forschung, 23). gr. 8° (399 S.) Meisenheim 1961, Hain. 33.80 DM; geb. 36.80 DM. — Für die Neubearbeitung der vorkritischen Ethik Kants waren folgende Gründe maßgebend: Erstens die Bedeutung von Wolff und Crusius für die Entwicklung der Kantischen Ethik, die bisher vernachlässigt wurde, während man den Einfluß der englischen Moralphilosophie und Rousseaus überschätzte; zweitens die Veröffentlichung von wesentlichem Material des Kantischen Nachlasses in Band XIX und XX der Akademieausgabe; drittens die radikalen Folgerungen Schilpps für einen reinen methodischen Formalismus Kants, die zu einer Neuuntersuchung der Texte drängen. Das Ergebnis der manchmal langwierigen und mühevollen, aber dennoch gut lesbaren Untersuchungen sei hier in einigen Thesen zusammengefaßt: 1. Kant hat um die Mitte der 50er Jahre den moralphilosophischen Standpunkt der Wolff-Schule vertreten, der folglich den Ausgangspunkt seiner Entwicklung darstellt. Das bedeutet die Übernahme so grundlegender Gedanken wie der Autonomie, der Vollendung der Sittlichkeit durch die Religion, des Summum Bonum als Progressus in infinitum, ja sogar des ethischen Formalismus. Im Gegensatz zu Wolff hält er hingegen die Erreichung der Glückseligkeit und der sittlichen Vollkommenheit nicht in diesem Leben für möglich, sondern verlegt sie in eine kommende Existenz. 2. Den ersten Schritt seiner moralphilosophischen Entwicklung tat Kant schon in den 50er Jahren mit der Frage nach der Natur der praktischen Vollkommenheit des Menschen. 3. Die Ethik des Crusius (Anweisung, vernünftig zu leben, 1744) hat Kant tiefer beeinflußt als die Lehren der britischen Moralisten und Rousseaus (deren Einfluß nicht geleugnet, sondern näher umschrieben wird). Mit Crusius vertritt Kant in der „Preisschrift" (1762): a) Daß nicht die Glückseligkeit als Vervollkommnung der Natur Prinzip des sittlich Guten ist, sondern die Erfüllung einer unbedingten Verpflichtung; b) daß die Verpflichtung der Klugheit von der „gesetzlichen" Verbindlichkeit zu unterscheiden ist; c) daß die beiden Verbindlichkeiten sich trotz der formalen Verschiedenheit inhaltlich decken. Hingegen löst sich Kant von Crusius, indem er die necessitas legalis nicht auf das Gesetz des göttlichen Wollens gründet, sondern auf den im Gewissen sich offenbarenden, an sich selbst notwendigen Zweck. 4. Die bisherige Interpretation der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1763) geht von der falschen Voraussetzung aus, Kant habe in ihr eine Begründung der Moralphilosophie geben wollen. 5. Kant hat sich erst nach Abschluß der „Beobachtungen" eingehender mit Rousseaus „Émile" und „Contrat Social" auseinandergesetzt. 6. Die zweite, entscheidende Entwicklungsphase der Ethik Kants beginnt mit den Veröffentlichungen des Jahres 1765; sie erfolgte unter dem anregenden Einfluß Rousseaus, obwohl Kant in der Fassung des ethi-

schen Prinzips immer einen wesentlich anderen Standpunkt als die Engländer und Rousseau einnahm. Kant transponierte die staatsphilosophische Konzeption Rousseaus auf die innere Welt der freiwollenden geistigen Wesen. Vor allem aber lernte er von Rousseau, daß die Freiheit der Selbstbestimmung das Spezifische des geistigen Wesens sei und somit auch das Prinzip der Sittlichkeit. 7. Kants Ethik steht bereits 15 Jahre vor dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" in ihren Grundzügen fest, was die traditionelle Auffassung widerlegt, daß er seine „kritische" Ethik erst unter dem bestimmenden Einfluß seiner theoretischen Vernunftkritik ausgebildet habe. 8. Die weitere Ausformung der Kantischen Ethik wird für uns in den moralphilosophischen Reflexionen des Nachlaßwerkes, wie sie chronologisch geordnet in der Akademieausgabe und in der von Melzer herausgegebenen „Ethikvorlesung" vorliegen, sichtbar. Sie erfolgte vor allem in der Auseinandersetzung mit den „Initia philosophiae practicae primae" A. T. G. Baumgartens, die Kant seit Beginn der 60er Jahre als Vorlage seiner Ethikvorlesungen dienten. Der Vergleich der „Reflektionen" mit der Nachschrift der „Ethikvorlesung" erweist diese in ihrer Substanz als genuin kantisch. 9. Der Einfluß der subjektivkritischen Metaphysik auf die Gestalt und zum Teil auch auf die Thematik der Grundlegungsschriften ist zwar beträchtlich, aber er betrifft nicht die eigentlich ethischen Probleme, sondern die spekulativen Schwierigkeiten des Freiheitsbegriffs oder die Einheit zwischen dem theoretischen und praktischen reinen Vernunftvermögen. Man kann daher nicht von einer „kritischen" Ethik sprechen, wenn man diesen Begriff im selben Sinn versteht wie in der theoretischen Metaphysik. Aber auch entwicklungsmäßig betrachtet, erweist sich die Ethik Kants als im wesentlichen unabhängig von seiner subjektiv-kritischen Metaphysik. Die Ethik Kants behält so ihre Bedeutung als eine der großen Lösungen des ethischen Grundproblems für jede wissenschaftliche Ethik, gleichviel von welchen metaphysischen Voraussetzungen sie ausgeht. — Diese (nur hier so zusammengefaßten und numerierten) Thesen legt der Verf. in größerer Differenziertheit vor, als es hier geschehen konnte und in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur (wie Melzer, Messer, v. Küenburg, Reich, Schilpp, Henrich u. a.). Jeder konstruktiven Interpretation grundsätzlich abhold, begründet er seine Ergebnisse durch die Analyse der Quellen. In der Tat hat er so eine grundlegende Monographie geschaffen, die reich an gesichertem Ertrag und vorbildlich in der Methode ist. W. Brugger

Santeler, Jos., Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 14). gr. 8° (319 S.) Innsbruck 1962, Sprachwissensch. Institut der Univ. 22.— DM. — S. geht von der Frage aus, warum Kant den Verzicht auf wissenschaftliche Metaphysik so leichten Herzens hingenommen habe. Das wird nur verständlich, wenn er dafür etwas Besseres eintauschen zu können glaubte. Dieses Bessere ist die neue, auf der Autonomie beruhende Würde des Menschen. Mit Schmucker (siehe die vorhergehende Besprechung!) ist S. der Überzeugung, daß die Grundzüge der Ethik Kants schon lange vor der „Kritik der reinen Vernunft" für ihn feststanden. Er fügt hinzu: Gerade um dieser Ethik und der in ihr grundgelegten autonomen Menschenwürde willen glaubte Kant die alte Seinsmetaphysik und das sie stützende metaphysische Kausalprinzip zu Fall bringen zu müssen (118 f. 141 146 150). Denn diese Metaphysik führt nach Kants Überzeugung notwendig zur Lohnmoral und damit zur Zerstörung echter Sittlichkeit (123). Der Zusammenhang wird durch folgenden Text aus der „Kritik der praktischen Vernunft" gegeben: Wenn unserer spekulativen Vernunft eine sichere Gotteserkenntnis möglich wäre, dann „würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen, ... die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene getan werden"; aber es „würden die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen", und so würde der sittliche Wert der Handlungen zerstört (K. p. V. 265). Die neue Sittlichkeitsauffassung war also bestimmend für das ganze Unternehmen der „Kritik der reinen Vernunft" (149 f. 241). Es ist das sicher ein bisher zu wenig beachteter Gesichtspunkt. — Von den fünf Teilen sind nach den „Vorfragen" (1. Teil) zwei vorwiegend der historischen Darlegung, die folgenden zwei Teile vorwiegend der systematischen Auseinandersetzung mit Kant

gewidmet. In den geschichtlichen Teilen wird auch der historischen Vorbereitung der Lehren Kants ein breiter Raum gewidmet, sowohl bezüglich der Stellung Kants zur Seinsmetaphysik, namentlich zum Kausalproblem (Ockham, Rationalismus, Locke, Hume), wie auch bezüglich der Ethik und der Autonomielehre Kants. Hier kommen nicht nur die Aufklärungsphilosophen mit ihrer Lehre vom „freien Denken" und der Loslösung der Sittlichkeit von der Religion ausführlich zur Sprache (19—48), sondern im 3. Teil greift S. noch weiter zurück, auf Grotius mit seiner Lehre, daß es auch dann ein Naturrecht gäbe, wenn Gott nicht existierte (78—81), auf die von der Religion unabhängige Ethik des Aristoteles (81—84) und sogar auf Thomas, namentlich auf seine Lehre von dem „Bonum est faciendum" als unmittelbar einsichtigem praktischem Prinzip (75—78). Vielleicht hätte hier auch auf die Lehre vom Gesetz als Befehl der Vernunft und vom Naturgesetz als Teilnahme am ewigen Gesetz hingewiesen werden können. — Der 4. Teil ist ganz der Kritik an Kant gewidmet. Und zwar unterzieht S. zuerst die Ablehnung des metaphysischen Kausalprinzips und der metaphysischen Gotteserkenntnis einer eingehenden Kritik (168—222), dann erst die Freiheitslehre und vor allem die Autonomielehre (222—245). Die letztere sieht er stets nur als Ausschluß der Verpflichtung durch den Willen Gottes. Vielleicht hätte die im 5. Teil („Trotz allem Ahnung der Wahrheit") erwähnte Lehre Kants von der Religion als der „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote" (302) hier zu größerer Vorsicht mahnen können. In Kants Autonomiebegriff ist doch auch der berechtigte Gedanke enthalten, daß das sittliche Wollen wesentlich auf dem durch nichts zu ersetzenden eigenen Gewissensurteil beruht und sich dadurch von jeder „Heteronomie" unterscheidet, d. h. von der Bestimmung des Handelns durch außersittliche, nur der Befriedigung der Eigenliebe dienende Ziele. Gewiß ist auch das nicht zu leugnen, daß Kant der religiösen Begründung der Sittlichkeit nicht gerecht wird. Man wird aber beachten müssen, daß er diese Lehre nur in der von Crusius vertretenen Form kannte, und diese verstand er im Sinne eines für die Begründung der Sittlichkeit unzureichenden theonomen Moralpositivismus. — Jedenfalls müssen wir dem Verf. dankbar sein für die auf sorgfältigstem Textstudium beruhende Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Kants theoretischer und praktischer Philosophie. J. de Vries

Gélinas, Jean-Paul, La restauration du thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles (The Catholic University of America Studies in Sacred Theology, 111). 8° (ein Heft von 42 S. u. ein Bd. von 392 S.) Washington 1959, Cath. University of America. 4.— Doll. — Dem Buch ist ein Heft beigegeben, das in englischer und französischer Sprache enthält: 1. Ein Geleitwort von *Marie-M. D'Hendecourt,* 2. ein Vorwort des Verf., 3. Erklärungen von vier Wappen, deren Zusammenhang mit dem Thema des Werkes mir unverständlich geblieben ist. Auch das Buch selbst enthält außer dem französischen Text und einer wertvollen Bibliographie (279—302) eine ausführliche Zusammenfassung der Ergebnisse in englischer Sprache (315—365). Der Titel des Buches wird erst durch den Untertitel verdeutlicht: Étude de la pensée de Maurice Blondel et du Père Laberthonnière à la lumière d'„Aeterni Patris". So gibt das Buch einen Beitrag zur Geschichte der katholischen Philosophie, vor allem der französischen, in den drei Jahrzehnten nach „Aeterni Patris" (1879). Im Mittelpunkt steht die „neue Apologetik" Blondels und Laberthonnières. G. sieht sie vor allem als antischolastische Reaktion, die aber begreiflich wird, weil die traditionelle Apologetik die Bedeutung der subjektiven Wegbereitung zum Glauben zu sehr vernachlässigte oder ganz verkannte (275). Der Verf. sucht dem Anliegen Blondels und Laberthonnières gerecht zu werden, ohne ihre antischolastische Einstellung zu billigen. Es nimmt dann allerdings wunder, warum gerade Sätze Laberthonnières, wie etwa Glauben sei „ein Verhalten, das den ganzen Menschen in Anspruch nehme, *Verstand,* Herz und Wille", als irrationalistische Verirrung abgelehnt werden (271); schließlich ist auch nach dem 1. Vaticanum der Glaube, sogar im engeren Sinn verstanden, „intellectus *et voluntatis* obsequium" (Denz. 1789). Bedauerlich ist auch, daß die Klärung der Gedanken in den Spätwerken Blondels nicht berücksichtigt ist. J. de Vries

Wust, Pet., Die Auferstehung der Metaphysik. 2. Aufl. 8° (XXIV u. 284 S.) Hamburg 1963, Meiner. 19.— DM, geb. 23.— DM. — Dieses erste größere Werk Wusts ist nicht nur ein Rechenschaftsbericht über sein eigenes im Übergang befindliches philosophisches Werden im Kontext der Denkgeschichte seit Kant, es will ein Ausblick und Aufruf sein auf kommende Metaphysik hin, dessen Bedeutung sich daran ermessen läßt, daß es — mit dem Buchtitel — einem epochalen Umschwung des Philosophierens das Stichwort seines Selbstverständnisses gab. W. sieht unter der erdrückenden Autorität Kants inmitten historistischer Erschlaffung schöpferische Kräfte in der formalen Philosophie des Neukantianismus wiedererwachen. Ihm stellt er als das andere, inhaltlich gefüllte Extrem den Sturm und Drang der Lebensphilosophie gegenüber. Als Wegbereiter einer neuen Synthese erscheinen ihm Troeltsch und Simmel. Die Aufgabe der Zukunft: eine ontologische Metaphysik im Geiste Platons, unter dem Gesetz der „großen Achsendrehung vom Subjekt zum Objekt" (XXIII). Die Sicht W.s, gegen die man dann und wann einige Bedenken haben darf, ist hier nicht näherhin zu rekapitulieren. Der Verlag, der 1920 die 1. Auflage herausbrachte, hat durch diese unveränderte Neuausgabe sein großes Verdienst vermehrt. Es wurden eine einführende Vorbemerkung von *W. Vernekohl* (VII—XVI), eine Auswahlbibliographie und ein Bild Wusts beigegeben. W. Kern

Kwant, Remy C., The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty, (Duquesne Studies, Philosophical Series, 15). gr. 8° (IX u. 257 S.) Pittsburgh, Pa., 1963. Dusquesne University Press (oder: Louvain, Nauwelaerts). 5.25 Doll. — Diese erstmalig umfassende Monographie über den 1961 verstorbenen französischen Phänomenologen ist trotz der bereits zahlreichen Veröffentlichungen (vgl. das anscheinend erschöpfende Literaturverzeichnis 247—252) auch in Deutschland hochwillkommen. Gleich in der Einleitung wird darauf hingewiesen, daß die zentrale Idee M.-P.s die vom „Leib-Subjekt" ist (vgl. auch 231 ff.), so daß sein Hauptwerk („Phénoménologie de la perception") den Titel „Philosophie des Leib-Subjekts" hätte tragen können. Das vor allem auch deshalb, weil „perception" bei ihm nicht wesentlich bewußtes Geschehen, sondern „pre-conscious and pre-personal" ist (3 — diese beiden parallel gesetzten Ausdrücke, denen noch „pre-reflex" nebengeschaltet wird, lassen sofort Unklarheiten in der Terminologie erwarten). Kap. 1 behandelt ausführlich Sinn und grundlegende Bedeutsamkeit des Leib-Subjekts: immer wieder, auch im weiteren Verlauf des Buches, kommt zum Ausdruck, daß der Leib als Subjekt das In-der-Welt-Sein des Menschen konstituiert und nichts für den Menschen „Sinn" und „Bedeutung" habe, was nicht auf seinen Leib und durch seinen Leib auf ihn bezogen ist; Leib und Welt stehen in dialektischer Einheit, Welt ist „für" den Leib und er konstituiert das Für-den-Menschen-Sein von Welt. Der vorbewußte, leibvermittelte Weltbezug ermöglicht alle (bewußte) Intentionalität, bis hinauf zur „geistigen" (damit soll der kartesianische Dualismus überstiegen sein, worauf es M.-P. von Anfang an abgelegt hat, vgl. auch 238 ff.), verwurzelt sie aber zugleich in einer Schicht letztlich undurchdringlichen Dunkels (30 u. ö.). Daher kann es nach M.-P. keine definitive Setzung geben, keine absolute Setzung im „Urteil", ein „System" der Philosophie wird vollends undenkbar. Im 2. Kap. interessieren vornehmlich die Angaben zu M.-P.s phänomenologischer Methode; „Phänomene" sind auch nach ihm nicht einfach vorgegeben, sondern das von Leib (Leib-Subjekt) und Objekt (Um-Welt) dialektisch „Konstituierte" (36 f.). Wichtige Nachträge dazu bringt Kap. 9, wo auch die Verwerfung des „idealistischen" Standpunktes Husserls besprochen wird. Kap. 4 und 5 referieren über Sprachphilosophie und Theorie der Bedeutung, beide ganz und gar vom Leib-Subjekt aus entworfen. Das 6. Kap. expliziert die Ablehnung „absoluter" Evidenz, Wahrheit und Wertung von der angedeuteten Grundhaltung aus, Kap. 7 den Terminus „metaphysisches Bewußtsein", das gerade nicht transzendente Realität meine, sondern die Weltrealität in ihrer (den Erfahrungswissenschaften vorgeordneten und insofern meta-physischen) unaufhebbaren Faktizität und Subjekt-Objekt-Dialektik (116 ff.). Das nächste Kap. handelt vom damit gegebenen philosophischen Atheismus, und M.-P.s Kritik des Christentums. Die anschließenden Teile gehen über das Verhältnis seiner Phänomenologie zur phänomenologischen Bewegung überhaupt (mit wichtigen Bemerkungen zur phänomenologischen Konzeption von „Intentionalität"), zu den Erfahrungs-

wissenschaften, zum Marxismus (den er nur in einer „unorthodoxen" Form gelten läßt), zur „phänomenologischen Ontologie" Sartres, dessen Begriff der „absoluten" Freiheit und kartesianischen Rationalismus er vor allem ablehnt. — Auf den letzten 20 Seiten versucht der Verf. eine kritische Stellungnahme; sie soll nicht von außen her, von einem anderen philosophischen Standpunkt aus erfolgen, und tatsächlich haben wir hier ein Musterbeispiel immanenter Kritik vor uns. Was schon im Laufe der Darstellung da und dort anklang, verdichtet sich nun zu entscheidenden Ausstellungen, denen wir nur beipflichten können: bei M.-P. vermißt man, im Gegensatz zur eindringenden Analyse der menschlichen Leibstruktur, die entsprechend vertiefte Analyse der geistigen Sphäre (225); ebenso die des Wesens von Evidenz und Wahrheit (226 f.) wie auch der Freiheit (227 f.), ja, seine Philosophie enthält nicht einmal eine thematische Analyse von „Bewußtheit" als solcher (228). So werden vorschnelle Schlüsse und harte Einseitigkeiten M.-P.s verständlich. Hier ist einschneidend die Kritik an der einseitigen Bestimmung von Sinn und Sinngebung; auch Welt von sich aus, Realität von sich selbst her, bestimmt ihren Sinn mit, Leib und Welt stehen in einem echten „Dialog" — was zur Anerkenntnis einer der Realität immanenten „Intelligibilität" führen muß (234 ff.). Zusammenfassend reduziert der Verf. seine Kritik auf zwei Hauptmomente: Mangelndes Verständnis für die Wesenseigentümlichkeiten des geistigen Bewußtseins und Ausfall einer Ontologie des „intelligibile" (242). Noch weitere Unstimmigkeiten werden namhaft gemacht, so daß man trotz mancher bedeutender und gültiger Befunde seiner Phänomenologie des Leibes (welcher eigentlich des genaueren? — das wird leider nicht so deutlich!) nicht recht begreift, wie der Verf. ihn anfangs zu den „great thinkers of our time" zu zählen vermag (7; vgl. 225). Übrigens berichtet er, M.-P.s Freund P. Ricœur bezeuge, der allzufrüh Verstorbene habe ein Empfinden für die Lücken seiner Philosophie gehabt und daran gedacht, „a radical revision of his perspective" in Angriff zu nehmen (243). H. Ogiermann

Blakeley, Thom. J., Soviet Scholasticism (Sovietica). gr. 8° (XIV u. 180 S.) Dordrecht 1961, Reidel. 19.75 Fl. — B. will die Methode der zeitgenössischen sowjetrussischen Philosophie untersuchen. Es geschieht dies mit großer Gründlichkeit, an Hand von fast 600 Auszügen aus sowjetischen philosophischen Werken, die in englischer Übersetzung abgedruckt sind (88—153); besonders die ‚Osnovy', die ‚Grundlagen der marxistischen Philosophie', das heute maßgebende Handbuch, sind ausgiebig benutzt. Die sowjetischen Philosophen selbst bezeichnen ihre Methode als „dialektische Methode". Diese soll darin bestehen, daß das Denken die „objektive Dialektik" der Wirklichkeit „widerspiegelt". Mit Recht bemerkt B., daß damit die Frage nach der Methode, wie sie im Westen verstanden wird, nicht gelöst ist. Die Erkenntnis der Wirklichkeit ist das selbstverständliche Ziel der Wissenschaft; die Frage nach der Methode dagegen bezieht sich auf den *Weg* zu diesem Ziel. Die Methode kann also nur aus dem tatsächlichen Vorangehen der Sowjetphilosophen entnommen werden. Tatsächlich sind für die Sowjetphilosophen die Lehren der „Klassiker" Marx, Engels und Lenin, wie es von der politischen Führung nach wie vor der Entstalinisierung gefordert wird, der unverrückbare Ausgangspunkt. Von diesen Dogmen aus werden durch logische Folgerung weitere Sätze abgeleitet, die man ähnlich wie in den Naturwissenschaften an der Erfahrung zu „verifizieren" sucht; allerdings geschieht das in sehr großzügiger Weise, ohne sich um die Einzelheiten allzusehr zu bemühen. Diese ungenauen Nachprüfungen können schwerlich der eigentliche Grund für das unbedingte Festhalten an den Lehren der Klassiker sein. B. vermutet darum mit Recht, daß es gewisse „Meta-Dogmen" sind, die den unbedingten Glauben an die Dogmen der Klassiker und deren Auslegung durch die Partei verständlich machen. Als solche Meta-Dogmen nennt er die „proletarische Erlösung", d. h. den Glauben, daß das Proletariat die Aufgabe hat, die Menschheit zu erlösen, weil seine Interessen mit denen der Menschheit zusammenfallen, und das „kommunistische Endziel (destiny)", d. h. die Überzeugung, daß die Überwindung des Kapitalismus und der Triumph des Kommunismus das glorreiche Endziel ist, das mit Notwendigkeit kommt. Die Partei führt zu diesem Ziel, sie ist in dieser Beziehung die rechtmäßige Nachfolgerin der Klassiker; darum verdient sie Glauben. Im Schlußkapitel zeigt B., wie die tatsächlich gehandhabte Methode dem entspricht,

was das „Kurze Philosophische Wörterbuch" von Rozental und Judin als „Scholastik" definiert — daher der Titel des Buches. Freilich ist es in Wirklichkeit nur die scholastische Theologie, in Analogie zu der die Sowjetphilosophie aufgefaßt werden kann, und auch das nur mit dem entscheidenden Unterschied, daß diese sich für ihre Dogmen auf göttliche Offenbarung beruft, während die Sowjetphilosophie sich auf einen rein menschlichen, im letzten subjektiven Glauben stützt. — Das Buch hat den Zorn der Sowjetideologen erregt, wie man aus einem in den „Ost-Problemen" (1963, Heft 13, 410—412) übersetzten Beitrag des Moskauer „Kommunist" entnehmen kann. Im Grunde wird aber auch in dieser Widerlegung zugegeben, daß die Sätze, die B. als „Dogmen" und „Meta-Dogmen" bezeichnet, die Leitsätze sind, von denen die Sowjetphilosophie ausgeht. Nur wird behauptet, diese Leitsätze seien wissenschaftlich bewiesen, ja selbst die „Meta-Dogmen" seien „mit nicht zu überbietender, überzeugender Klarheit in völliger Übereinstimmung mit den strengsten Geboten wissenschaftlichen Denkens durch die Analyse und Verallgemeinerung historischen Materials bewiesen" und würden „täglich neu bewiesen durch die Tat". Da können wir nur sagen: Wir stellen strengere Anforderungen an einen „wissenschaftlichen Beweis". Ein wenig mehr kritische Reflexion über die Tragweite empirischer Methoden (die allein als „wissenschaftlich" anerkannt werden) täte not. Dann würde man nicht auf Grund vergangener Tatsachen zukünftige, die immerhin andersartig sind, als „wissenschaftlich bewiesen" bezeichnen, und erst recht nicht metaphysische Aussagen (wie es die des Dialektischen Materialismus als Aussagen über *absolut notwendige* Sachverhalte sind) empirisch beweisen wollen. J. de Vries

Wetter, Gust. A., Sowjetideologie heute, Bd. 1: Dialektischer und historischer Materialismus (Fischer Bücherei, 460). kl. 8° (339 S.), Frankfurt a. M. 1962, Fischer. 3.80 DM. — Dieses Bändchen ist keineswegs nur eine Kurzfassung des umfangreichen Werkes W.s über den Dialektischen Materialismus, sondern behandelt zusätzlich den Historischen Materialismus und die marxistische Wirtschaftslehre und bietet vor allem eine umfassende Kritik. Freilich sei gleich einschränkend bemerkt, daß die Kritik meist systemimmanent bleibt, ohne Konfrontierung mit einem anderen, nichtkommunistischen Weltbild. Nicht nur Raumbeschränkung, sondern vor allem auch Zugänglichkeit für nichtchristliche Leserkreise werden den Verf. dazu bewogen haben. — Das Kap. über die Wirtschaftslehre wurde in Zusammenarbeit mit *Wolfg. Leonhard* verfaßt, der auch den 2. Band von „Sowjetideologie heute" mit dem Untertitel „Die politischen Lehren" („Theorie und Taktik des Weltkommunismus" und „Lehre vom Sozialismus und Kommunismus") schrieb. Damit liegt nun erstmals ein Gesamtkommentar des offiziellen, über 800 Seiten starken Moskauer Lehrbuches „Grundlagen des Marxismus-Leninismus" vor, das 1958 erschien und die Wandlungen nach Stalins Tod berücksichtigt. — Der 1. Teil (Dialektischer Materialismus) handelt in 6 Kapiteln über „die Philosophie des revolutionären Proletariats", „die Materie und ihre Eigenschaften", „Materie und Bewußtsein", „die materialistische Dialektik als Lehre vom allgemeinen Zusammenhang der Erscheinungen", „die Gesetze der materialistischen Dialektik" und „die Erkenntnistheorie". Dabei kommen mehr oder weniger alle *philosophischen Zentralfragen* zur Sprache; genannt seien außer dem Materieproblem und dem Idealismus die Frage nach der Wahrheit überhaupt, Raum und Zeit, Unendlichkeit, Bewegung und Veränderung, sinnliches und geistiges Bewußtsein, Existenz und Erkenntnis Gottes, Ursache, Wirkung, Gesetz, Notwendigkeit, Zufälligkeit und Freiheit, Erkenntnisprinzipien, formale und dialektische Logik u. a. — Der 2. Teil (Historischer Materialismus) bringt die kommunistische *Geschichtsphilosophie*. Nach jeweiliger Erklärung der besonderen Inhalte, die man heute in Moskau mit den marxistischen Termini Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, Basis und Überbau, ökonomische Gesellschaftsformation, Partei, Klasse, Klassenkampf und Revolution, Staat und Recht usw. verbindet, folgt die Darlegung ihrer Funktionen im Zusammenhang und eine kritische Stellungnahme. Ist der Histomat wirklich Materialismus oder doch nur „Ökonomismus", in welchem der menschliche Geist der erste und entscheidende Faktor bleibt? Wie steht es mit den „Bewußtseinselementen" Wissenschaft, Philosophie, Kunst, Moral und Religion? Sind sie wirklich nur Widerpiegelung der wirtschaftlichen Basis, denen man eine gewisse Rückwirkung auf die sozialen Verhältnisse zubilligt, oder nicht

vielmehr die primären Triebkräfte? — Der 3. Teil (Marxistische *Wirtschaftslehre*) ist etwas kurz geraten, doch bringt auch die sowjetische Vorlage darüber nicht sehr viel. Im kommunistischen Raum wird dieser Gegenstand wegen seiner großen Bedeutung in einem eigenen, ebenfalls über 800 Seiten starken Lehrbuch abgehandelt. — Die innere Begründung der kommunistischen *Parteilichkeit* (18 ff.), die neben der Praxis das tragende methodologische Prinzip des Diamat darstellt, hätte man sich präziser gewünscht, wenn dazu auch ein wesentlicher Gedanke des Historischen Materialismus vorweggenommen werden müßte. Die sowjetische Einteilung der ganzen Ideologie, der der Verf. folgt, ist ja überhaupt problematisch. Die politische Begründung, warum die Kommunisten auch heute noch unbedingt am *Materialismus* und Atheismus festhalten müssen, könnte man ebenfalls deutlicher geben, als es (58 f., 331) geschieht. In der Lehre von den dialektischen *Sprüngen* liegt die Unklarheit darüber, ob eine echte Kontinuität des Alten mit dem Neuen gewahrt bleibt oder nicht, an der sowjetischen Vorlage (101—122). Gewiß leugnet der Diamat das *Widerspruchsprinzip* nicht im logischen Bereich, wohl aber seine ontologische Geltung. Das stellt W. klar heraus (108), meint aber trotzdem auf der gleichen Seite, man habe es im Diamat nicht mit wirklichen Widersprüchen zu tun, sondern nur mit „irgendwelchen Gegensätzen". Die echte, reale Widersprüchlichkeit jeglicher Veränderung (A = Nicht-A) scheint mir aber nach wie vor in Moskau behauptet zu werden. Wenn dies einmal aufgegeben wird, bricht die dialektische Negation als neuschaffendes Prinzip im untergeistigen Bereich zusammen und damit der ganze Diamat. Diese Problematik kommt dann in der Kritik der materialistischen Dialektik (116 ff.) in Konfrontierung mit Hegel und in der Erkenntnistheorie (142 ff.) von neuem zur Sprache. — Interessant ist ferner die Tatsache, daß seit Erscheinen des obengenannten sowjetischen Lehrbuchs das *Bewußtsein* als nichtmateriell gilt, genauer gesagt als „nichtmaterielle Eigenschaft, nichtmaterielles Produkt, nichtmaterielle Funktion der Materie". Wie sich das logisch halten läßt und wie man dabei einen ontologischen Dualismus vermeidet, der doch das Ende des offiziellen materialistischen Monismus bedeuten würde, bleibt eine offene Frage. — Ein, vielleicht sogar *das* Zentralproblem der ganzen kommunistischen Ideologie bildet das Problem *Notwendigkeit und Freiheit:* wenn die klassenlose Gesellschaft mit ähnlicher Notwendigkeit kommt wie die nächste Mondfinsternis, welche Rolle spielt dann noch die menschliche Freiheit, die befohlene Parteitätigkeit usw.? W. meint, die menschliche Willensfreiheit bleibe mit einer solchen Voraussage vereinbar und beruft sich dabei auf die Sozialstatistik und auf die statistischen Gesetze überhaupt, besonders in der Mikrophysik (196). Das ist m. E. nicht haltbar. Im sozialen Sektor können Voraussagen nur moralische Sicherheit beanspruchen, während der Marxismus-Leninismus das kommunistische Zukunftsparadies mit einer Notwendigkeit voraussagt, die eine bloß moralische Sicherheit weit übersteigt, ja sogar „unabhängig vom Willen und Bewußtsein der Menschen" ist. Was die Mikrophysik angeht, so ergibt sich die „Unregelmäßigkeit" der Einzelfälle hier nicht aus einer freien Selbstbestimmung der Elementarteilchen, sondern aus der Unvollkommenheit unserer Erkenntnis. — Unsere Einwände sollen die große Bedeutung dieses äußerlich unscheinbaren Bänddchens nicht schmälern. W. gilt im Westen unbestritten als der beste Kenner der sowjetischen Philosophie. Die hier vorliegende kurze Einführung sollte jeder Gebildete lesen, handelt es sich doch um eine überaus geschichtsmächtige Weltanschauung, die heute wahrscheinlich schon mehr bewußte Anhänger zählt als alle anderen philosophischen Systeme zusammen, die christliche Philosophie nicht ausgenommen. H. Falk

Falk, Heinr., Die ideologischen Grundlagen des Kommunismus. 8° (154 S.) München 1961, Olzog. 5.80 DM; geb. 7.80 DM. — Dieser erste Band der Kassette „Der Kommunismus" will eine Einführung in die Sowjetphilosophie bieten, die wissenschaftlich zuverlässig und auf den neuesten Stand gebracht und gleichzeitig auch philosophisch ungeübten Lesern verständlich ist. Sie ist speziell für Abiturienten, Studenten und Studienräte gedacht, die sich schnell und doch gründlich über die wichtigsten Punkte orientieren wollen. So hält sie in ihrer Zielsetzung die Mitte zwischen dem für breiteste Leserkreise gedachten Bänddchen desselben Verf. über die Weltanschauung des Bolschewismus (Würzburg ^{12}1962, Echter-Verlag) und dem aus-

führlicheren Buch von G. Wetter, Sowjetideologie heute I (vgl. die vorhergehende Besprechung in diesem Heft), das höhere Anforderungen stellt. Der Stoff ist auf vier Kapitel verteilt, wobei die sowjetischerseits übliche Reihenfolge der Kapitel umgekehrt wird, um dadurch den Pragmatismus des gesamten Gedankengebäudes zu enthüllen. So wird im 1. Kap. die Lehre vom Kommunismus, dem politischen Ziel, der erstrebten Gesellschaftsordnung beschrieben, dann im Kap. über die politische Ökonomie die Arbeits- und Mehrwerttheorie von Marx dargestellt, die durch ihre naturgesetzliche Notwendigkeit die Erreichung dieses Zieles sichern soll. Den umfangreichsten Raum nimmt die Darstellung des Historischen und des Dialektischen Materialismus ein. An die Darstellung schließt sich jeweils Schritt für Schritt eine philosophische Kritik, die nicht nur immanent die Ungereimtheiten des Systems aufzeigt, sondern darüber hinaus eine Gegenposition vom Standpunkt der christlichen Philosophie aus entwickelt, so besonders in den Abschnitten über Moral, das Gute, das Gewissen, über Religion, Geist, die Gottesbeweise. So soll der Leser zu einer eigenen, positiv-aufbauenden Stellungnahme weitergeführt werden. — Die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus muß zweifellos in erster Linie nicht auf einzelwissenschaftlicher oder politischer, sondern auf philosophischer Ebene geführt werden. Die Primitivität des Systems führt den Fachphilosophen leicht zur Vernachlässigung dieser Aufgabe, während sie anderseits breitere Kreise für das System anfällig macht. Darum ist diesem klar geschriebenen Büchlein weite Verbreitung zu wünschen. W. Kerber

Marko, Kurt, Sic et non. Kritisches Wörterbuch des sowjetrussischen Marxismus-Leninismus der Gegenwart (Veröffentl. d. Osteuropa-Instituts München, hrsg. von *G. Stadtmüller*, 18). 8° (294 S.) Wiesbaden 1962, Harrassowitz. 30.— DM; geb. 36.— DM. — Etwa 100 soziologische, politische und philosophische Begriffe, die im Marxismus-Leninismus vielfach neue Inhalte bekamen und folglich in der Ost-West-Auseinandersetzung große Verwirrung verursachen, werden hier dargelegt und kritisch besprochen. Als Quellen dienen außer den Werken Lenins vor allem die beiden offiziellen Moskauer Lehrbücher „Grundlagen des Marxismus-Leninismus" (deutsche Übers. Berlin ²1960) und „Grundlagen der marxistischen Philosophie" (dt. Üb. Berlin ²1960), dann das „Kurze Philosophische Wörterbuch" von Rozental und Judin (Moskau ⁴1958, russ.), die „Philosophische Enzyklopädie" Bd. I (Moskau 1960, russ.), die „Große Sowjetenzyklopädie" (Moskau ²1949—1958) u. a. Die Anregungen zur Kritik gaben vor allem die Werke von Bocheński, Fetscher, Leonhard, Meissner und Wetter. Oft wird auch der Pole Kolakowski zitiert. Trotz dieser guten Unterlagen sieht sich der Benutzer, der in M.s Wörterbuch präzise Auskünfte sucht, nicht recht befriedigt. Man hätte sich sowohl bei der Darstellung als auch in der Beurteilung eine klarere Herausarbeitung der wesentlichen Punkte gewünscht, findet dagegen eine Aneinanderreihung mehr oder weniger zufälliger Aussagen über die jeweiligen Gegenstände. In den darstellenden Abschnitten hätte M. das verwirrende Rankenwerk sowjetischer Phraseologie ohne Schaden des Quellenwertes weiter beschneiden, andererseits bei seiner eigenen Kritik weniger antikommunistische Ironie einflechten können. Ernsthafte Begründungen der beiderseitigen Standpunkte wären wichtiger gewesen. Sehr zu begrüßen sind die umfangreichen Literaturangaben zu jedem Artikel, in denen gewiß die Sachkataloge von Fachinstituten ausgewertet werden konnten. H. Falk

Bocheński, J. M., Hrsg. Bibliographie der sowjetischen Philosophie. 4. Bd., Ergänzungen 1947—1960 (Sovietica, Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts der Univ. Freiburg [Schweiz]). 8° (158 S.) Dordrecht 1963, Reidel. 32.— DM. — Schon in früheren Besprechungen (vgl. Schol 35 [1960] 439 f.) wurde über Wert und Nutzen dieser Bibliographie, deren 4. Band nun vorliegt, das Notwendige gesagt. Während die früheren Bände nur die zwei wichtigsten philosophischen Zeitschriften der Sowjetunion Voprosy filosofii und Filosofskie nauki auswerteten, werden nun auch die philosophischen Beiträge von 12 weiteren periodischen Veröffentlichungen berücksichtigt, darunter die Zeitschriften der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, der Moskauer und der Leningrader Universität, die Voprosy psichologii, Uspechi fisičeskich nauk und der Vestnik drevnej istorii. Weiter sind die Aufsätze

philosophischer Sammelwerke (sborniki) und die Titel der Dissertationen verzeichnet. Der 5. Band soll dann ein vollständiges Namen- und Sachregister enthalten, der 6. Band die Reihe für 1961 und 1962 weiterführen. Leider ist bis heute in der Sowjetunion selbst noch keine vergleichbare philosophische Bibliographie erschienen, so daß man nach wie vor auf diese ausländische angewiesen bleibt. H. Falk

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

van Melsen, Andr. G., Science and Technology (Duquesne Studies, Philos. Ser., 13). 4° (X u. 373 S.) Pittsburgh/Löwen 1961, Duquesne University-Press/ Nauwelarts. 6.20 Doll.; geb. 6.95 Doll. — M., bekannt durch naturphilosophische Veröffentlichungen, wendet sich an jene, denen das zunehmende Vordringen von Naturwissenschaft und Technik in alle Bereiche des menschlichen Lebens ein Gegenstand ernster Besorgnis ist. Demgegenüber weist M. nach, daß diese Entwicklung ihrer Grundstruktur nach keine Fehlentwicklung darstellt, sondern die zwangsläufige Folge der Tatsache, daß der Mensch „Geist in Welt" ist. Der 1. Teil behandelt das Wesen der Physik als des Prototyps naturwissenschaftlicher Erkenntnis, steckt natürlich ihre Grenzen ab, zeigt aber, daß vieles von dem, was kulturkritische Autoren gerne an den Naturwissenschaften bemängeln, lediglich Ausfluß einerseits der Wesensart materiellen Seins, anderseits der Sinnenbedingtheit menschlicher Erkenntnis ist und daß zwischen dem altgriechischen Wissenschaftsideal und der modernen Naturwissenschaft gar kein so großer Bruch besteht, wie oft behauptet wird. Der 2. Teil untersucht die Wechselwirkung zwischen Naturwissenschaft, Technik und allgemeinem kulturellem Leben und stellt einer übertriebenen Schwärmerei für die „unberührte Natur" die wahre „Natur" des Menschen als Geist-Leib-Wesen gegenüber. — Die Darlegungen sind eingehend und ausführlich, um auch jene Leser zu gewinnen, deren Abneigung gegenüber Naturwissenschaft und Technik eine ihrer Wurzeln in dem mangelnden Wissen von diesen Dingen hat. Gerade weil der Verf. aus seinen früheren Schriften als recht konservativer thomistischer Denker bekannt ist, gewinnt seine Stellungnahme gegen bekannte Lieblingsideen moderner Kulturkritik besonderes Gewicht. W. Büchel

Hennemann, Gerh., Naturwissenschaft und Religion (Erfahrung und Denken, 11). gr. 8° (159 S.) Berlin 1963, Duncker & Humblot. 18.60 DM. — Dem 3. Teil (112—159), auf den sich der Titel im eigentlichen Sinn bezieht, sind zwei Teile über die naturphilosophische Problemgeschichte in Physik und Philosophie (9—77) und über die „physikalische Wirklichkeit" (78—111) vorausgeschickt, um den Hintergrund darzustellen, vor dem sich heute die Begegnung von Naturwissenschaft und Religion vollzieht. Es sei daraus nur hervorgehoben, daß H. den großen „Umbruch" in der Geschichte der Physik mit Recht nicht in dem Übergang von der klassischen zur modernen Physik, sondern in dem Übergang von der statisch-„geometrischen" Naturauffassung der Antike und des Mittelalters zur dynamisch-funktionalen Naturbetrachtung der Neuzeit sieht (20 38). Dadurch, daß Thomas v. Aquino Natur und Übernatur deutlich schied, hat er der Eigenständigkeit der Naturbetrachtung vorgearbeitet und Entscheidungen getroffen, die sich auf das spätere, moderne wissenschaftliche Denken ausgewirkt haben (62). In der sehr eingehenden Diskussion der „physikalischen Wirklichkeit" vertritt H. einen Realismus, der sich an N. Hartmann und G. Jakoby anlehnt. Der 3. Teil behandelt vor allem die Hintergründe des Galilei-Konflikts, die Abstammungslehre und das Wunder. „Die tiefste Ursache des Galilei-Konfliktes liegt in dem realistischen Weltbilddenken, das sowohl die Naturwissenschaft wie aber auch die Theologie jener Zeit betätigte. Nachdem die spezifisch religiöse Sinn-Metaphysik auch innerhalb der Theologie durch die Seins-Metaphysik der Wissenschaft verdrängt worden und so eine im Grunde gemeinsame geistige Ebene von Wissen und Glauben entstanden war, kam es eben zu diesem unheilvollen Konflikt. Genau besehen, begab sich aber die Theologie auf ein ihr wesensfremdes Gebiet, auf dem sie auf die Dauer notwendig unterliegen mußte" (121). Die gemeinsame geistige Ebene von Wissen und

Glauben macht dem Verf. auch den „rationalen scholastischen Wunderbegriff" suspekt; er möchte dem sogenannten „biblischen" und „religiösen" Wunder den Vorzug geben, bei dem Gottes Wirken *geglaubt* wird, wobei „Welterkennen und Glaubenserkennen etwas wesenhaft Verschiedenes sind" (148). Die Auffassung von R. Guardini wird sehr treffend zwar noch unter der Überschrift des scholastischen Wunderbegriffs, aber praktisch als Überleitung zum „biblischen" Wunder behandelt. H. kritisiert auch mit Recht einige unzulässige Versuche, aus der modernen Physik „apologetisches Kapital" zu schlagen; es wäre aber wohl besser, die doch ganz vorsichtigen Äußerungen A. Wenzls (137) nicht in diesem Zusammenhang einzubeziehen. W. Büchel

Tragweite und Grenzen der wissenschaftlichen Methoden (Naturwissenschaft und Theologie, 5). gr. 8° (207 S.) Freiburg 1962, Alber. 16.— DM. — Der Band enthält die Vorträge und Diskussionen der 4. Arbeitstagung des Institutes der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie (24.—28. Sept. 1960 in Feldafing). Diese Begegnung wird nicht selten durch ein gegenseitiges Mißtrauen gestört, das auf Grenzüberschreitungen hüben und drüben beruht; die wichtigsten Arten solcher Grenzüberschreitungen hat *H. Doms* in seinem Vortrag über „die Aussagen der Schrift und der Theologie über die Natur in ihrem Verhältnis zu den Aussagen der Naturwissenschaft" (176—199) ausgezeichnet zusammengefaßt (196—198). Zur Vermeidung solcher Grenzüberschreitungen ist eine philosophische Besinnung auf die Tragweite und Grenzen der wissenschaftlichen Methoden unentbehrlich; daraus erhellt die große Bedeutung des Themas der Tagung. *H. Dolch* geht in seinem Vortrag „Über das Wesen und die Eigenart der physikalischen Begriffe und Methoden" die Frage historisch an (95—104). Während die aristotelisch-scholastische Naturphilosophie die Vorgänge aus dem Wesen der Dinge zu erklären versucht, sind sie nach der neuzeitlichen Physik Funktionen der Zeit und von Kräften: dort Ontologie des Seins, hier Ontologie des Werdens. In der Diskussion gibt *B. Thum* zu, daß eine Ableitung der Vorgänge aus dem Wesen der Dinge nicht möglich ist (108); das Wesen ist Bedingung der Möglichkeit der Phänomene, ihre notwendige Voraussetzung, aber nicht ihre hinreichende Voraussetzung, aus der sie mit Notwendigkeit abgeleitet werden; das von der Naturwissenschaft hypothetisch angenommene Gesetz ist dagegen zunächst noch nicht als notwendige Voraussetzung erwiesen, wohl aber muß es von der Art sein, daß die Phänomene aus ihm ableitbar sind. Das eigene Referat Thums (120—135) ist ebenfalls zunächst geschichtlich; es stellt die Rückzüge dar, zu denen sich der logische Empirismus in seiner Wissenschaftstheorie gezwungen sah. Dann geht Th. zur eigenen Kritik an den auch heute noch verteidigten Thesen des logischen Empirismus über. Bedeutsam erscheint vor allem die Feststellung: „Die Logik ist ... Voraussetzung der Existenz formalisierter Sprachsysteme und kann nicht nur die Regelordnung solcher Systeme sein" (132). Und weiter: „Der Schritt von einer beobachteten Regelmäßigkeit zur Behauptung eines allgemeinen Gesetzes ist letztlich getragen vom Gründenlassen der schon vorliegenden Erfahrungen in Gegenständen und ihren Eigenschaften und Verhaltensweisen sowie von der Auffassung der noch ausstehenden Fälle als Ereignissen an denselben oder an gleichartigen Gegenständen" (134). Ähnlich weist auch *J. Meurers* in seinem überaus klaren Vortrag auf die notwendigen Voraussetzungen aller empirischen Wissenschaft und insbesondere der Astronomie hin (7—27); dieser Vortrag entspricht am meisten dem Rahmenthema der Tagung. Da die Methode der exakten Wissenschaft die Messung ist, können ihre Ergebnisse auch nur Meßresultate sein, dagegen nicht Antworten auf metaphysische Fragen, z. B. nach der Schöpfung (21). Voraussetzung der Astronomie ist, daß die Gesetze, die im irdischen Laboratorium gefunden werden, auch im ganzen Weltall gelten; die phantastischen Ergebnisse, zu denen diese Voraussetzung führt (Expansion des Weltalls fast mit Lichtgeschwindigkeit), haben zu Zweifeln an dieser Voraussetzung geführt; auch mit einer Möglichkeit der Veränderung der Naturkonstanten muß man ernstlich rechnen (19), wenn diese Veränderung auch so langsam erfolgt, daß sie für uns nicht beobachtbar ist. Die Induktion, meint M., beruhe auf einem Seinsvertrauen (32), eine wohl mißverständliche Formulierung, die denn auch verschiedentlich

Widerspruch erregt. Neben dem Vortrag von M. ist sachlich am bedeutsamsten das Referat von *N. M. Luyten O. P.* über „das Verhältnis von Wissenschaftskritik und Naturphilosophie" (150—162), in dem er sich entschieden für eine echte Naturphilosophie als Ontologie der Natur einsetzt und sie gegen die empirische Wissenschaft abgrenzt. Weitere Referate: *M. J. Heuts,* Évolution et Création de l'homme (42—52) und *J. Piveteau,* La question de l'orthogenèse (70—74). — Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß es in den Diskussionen sogar zwischen ersten Fachleuten hie und da zu Mißverständnissen der Terminologie der jeweils anderen Wissenschaften gekommen ist — eine Mahnung zum Verzicht auf allzu spezielle Terminologien in solchen Gesprächen. (Kann man z. B. erwarten, daß jeder Gebildete weiß, was ein subjunktiver Konditionalsatz ist?) J. de Vries

Müller, Arno Herm., Lehrbuch der Paläozoologie. Bd. II: Invertebraten, Teil 3: Arthropoda 2 — Stomochorda. gr. 8° (XVII und 698 S., 854 Abb.) Jena 1963, Fischer. 75.— DM. — Das groß und außerordentlich umfassend angelegte Lehrbuch, dessen früher erschienene Bände wir bereits in dieser Zeitschrift besprochen haben (vgl. Schol 37 [1962] 157), bringt im 3. Teil zum Invertebratenband die sehr wichtigen Gruppen der Crustaceen, Myriapoden, Insecta, Echinodermata sowie die Stomochorda; das Schlußkapitel bringt eine hochinteressante Zusammenstellung zur Ichnologie der wirbellosen Tiere. Im vorliegenden Band fällt auf, daß bisher weniger berücksichtigte Gruppen, wie die Ostracoden, Echinodermen und Graptolithen, eine besondere Beachtung gefunden haben, die durchaus ihrer Bedeutung entspricht. Besonders dankbar wird aber vor allem die Zusammenstellung der bisherigen Ergebnisse über die Ichnologie der Invertebraten begrüßt werden. Unter Ichnologie versteht man die Lehre von den Lebensspuren, also Erscheinungen, die lebende Organismen auf oder in einem unbelebten oder belebten Substrat hinterlassen und die die Ortsveränderungen des Erzeugers nicht mitmachen. Daß bisher die Ichnologie in der Paläontologie wenig beachtet wurde, führt M. (615 ff.) darauf zurück, daß die fossilen Lebensspuren nur selten auf bestimmte Organismen zurückgeführt werden können. Ferner sind sie in ihrer Ausbildung weithin von der Beschaffenheit des Sediments, dem Tempo der Bewegung des Tieres und seinem psychologischen und physiologischen Zustand abhängig. Sehr bedeutend sind die Lebensspuren aber als Faziesfossilien. Lebensspuren kommen außerdem in allen Formationen vom Kambrium bis heute ziemlich häufig vor und sind in manchen, zum Teil sehr mächtigen Gesteinsserien fast die einzigen Fossilien. Eine typenmäßige Erfassung und eine ökologische Analyse der Lebensspuren ist also heute dringend nötig. Mit Band III (Vertebraten in 3 Teilen) soll das in der deutschen Literatur einmalige Werk bis 1965 abgeschlossen werden. Ad. Haas

Wurmbach, Herm., Lehrbuch der Zoologie, 2. Bd. gr. 8° (XXII und 838 S., 772 Abb.), Stuttgart 1962, Fischer. 76.— DM. — Dem 1957 erschienenen 1. Teil des Lehrbuches der Zoologie, der die allgemeine Zoologie und Ökologie behandelt (vgl. Schol 32 [1957] 464), folgt hier der 2. Teil als „Spezielle Zoologie". Hiermit liegt wieder ein geschlossenes Lehrbuch der Zoologie vor, das seit vielen Jahrzehnten vermißt wurde. Man denke nur daran, daß der berühmte „Claus-Grobben-Kühn" 1932 das letztemal neu aufgelegt wurde. Um so mehr muß man bewundern, daß ein Mann allein das gewaltige Unternehmen gewagt hat, die gesamte Zoologie lehrbuchmäßig zusammenzufassen, was ja heißt, die wesentlichen Tatsachen aus der fast unübersehbar gewordenen Fülle der Erkenntnisse herauszustellen. Daß W. dieser große Wurf im wesentlichen gelungen ist, wird jeder unvoreingenommene Leser bestätigen müssen. Es war außerdem der Wunsch des Verf. (Vorwort), das Buch möglichst lebensnah zu gestalten. Aus der großen Formenfülle der Tierwelt, von der ja eine spezielle Zoologie einen fundierten systematischen Eindruck vermitteln muß, wurden solche Beispiele hervorgehoben, die für den Menschen, für die Ökologie oder aus allgemein-theoretischen Gründen von Wichtigkeit sind. Verhältnismäßig viel Raum nehmen daher die Haustiere, das Wild, die Parasiten beider und des Menschen, ferner die Parasiten der Forst- und Kulturpflanzen ein. Ferner wurde versucht, an den gegebenen Beispielen allgemeine Gesetzlichkeiten zu illustrieren und Hinweise auf die ökologische Bedeutung jeder Tiergruppe zu

geben. Ferner fällt auf, daß im Unterschied zu andern zoologischen Lehrbüchern die ausgestorbenen Tiergruppen und die Ergebnisse der Paläozoologie mehr berücksichtigt wurden. Damit ist auch die Einordnung der rezenten Tierwelt in ein umfassendes Ganzes des Naturgeschehens gelungen. In den Schriftenverzeichnissen zu den einzelnen Kapiteln hat der Verf. sich auf die hauptsächlichsten und gebräuchlichsten Hand-, Lehr- und Bestimmungsbücher beschränkt, hie und da auch allgemeinverständliche und theoretische Schriften genannt. Dem System der Tiere, dem eigentlichen Thema des 2. Bandes (51—776), sind 4 kürzere Kapitel über zoogeographische, paläontologische, nomenklatorische Fragen vorangestellt (3—50). Diese vorbereitenden Kapitel bieten besonders dem Naturphilosophen des Organischen einen ganz hervorragenden Überblick über die heute wichtigsten Probleme, wie sie sich im Zusammenhang mit einem System der Organismen stellen. Was der Verf. z. B. über das Problem der Höherentwicklung (28 ff.) oder die stoffwechselphysiologische Einheit und Kennzeichnung der lebenden Substanz sagt (41 ff.), ist für ein sachgerechtes Denken des Naturphilosophen unbedingt zu beachten. Wir möchten darum annehmen, daß auch der 2. Band dieser umfassenden Zoologie nicht nur für Biologen Bedeutung hat. Ad. Haas

Fortschritte der Zoologie (begr. von *M. Hartmann*, hrsg. von *H. Bauer*), Bd. 16, 1. Liefg. gr. 8° (186 S., 28 Abb.) Stuttgart 1963, Fischer. 38.50 DM. — Die 1. Lieferung dieses heute sowohl für Biologen wie für alle an den Fortschritten der Naturwissenschaften Interessierten unentbehrlichen Berichtsorgans bringt drei Übersichtsberichte. Zuerst geben *W. Hanke* und *H. Giersberg* einen Überblick über die Hormonforschung. Die besprochene Literatur schließt mit dem 1. 10. 62 ab. Es werden zuerst die Wirkungsmechanismen der Hormone beschrieben, die man in drei Gruppen zusammenfassen kann: 1. Beeinflussung der Genaktivität, 2. Änderung der Permeabilität und 3. Veränderung von Enzymaktivitäten. Allen diesen Wirkungen ist gemeinsam, daß es sich dabei um strukturelle Modifizierungen handelt und daß ein optimaler Effekt immer von der Intaktheit der Struktur abhängt (24). Die Hormone betätigen sich in den Zellen in Form eines Induktors, der die Differenzierungsrichtung abwandelt. Nach der Besprechung der biologischen Wirkungen der Hormone folgt ein umfangreiches Schriftenverzeichnis (42—57), das die große Bedeutung dieses Forschungszweiges der modernen Biologie klar erkennen läßt. — Der zweite Bericht von *M. Lindauer* ist der allgemeinen Sinnesphysiologie, und zwar der Orientierung im Raum, gewidmet (59—140). Der Verf., Schüler von K. v. Frisch und z. Z. einer der besten Kenner der Orientierungsfrage, behandelt in seinem außerordentlich klar abgefaßten Bericht zuerst die allgemeine Frage nach den Kennzeichen einer Orientierungshandlung: Zunächst werden Primärorientierung und Sekundärorientierung getrennt, sodann Auslösung, quantitative Auswertung, Steuerung und Erb- oder Lernkomponente der Orientierungshandlung besprochen. Es folgen die Berichte über die einzelnen Sinne: zuerst die Orientierung mit Hilfe des optischen Sinnes (82—100); was hier Lindauer z. B. über die biologisch unglaublich sinnvolle phototaktische Orientierung der Nematode Dictyocaudus viviparus, über Littorina obtusa (82) oder über die Kompaßorientierung nach Sonne, Mond und Sternen (86 ff.) referiert, müßte eigentlich den Naturphilosophen tief beeindrucken und zu sachbegründeter Spekulation anregen. Auch die Besprechung der Orientierung mit Hilfe der chemischen (III) und mechanischen Sinne (IV) bringt eine Fülle hochinteressanter Tatsachen. Ein 17 Seiten umfassendes Schriftenverzeichnis beschließt den Bericht, dessen genaueres Studium nicht nur dem Biologen anzuraten ist. — Die letzte Übersicht über „Marine Synökologie" stammt von *W. Wieser* (141—186). Unter mariner Synökologie versteht man die Beziehungen, die zwischen Meeresorganismen herrschen. Diese kann man funktionell oder strukturell betrachten. Mit Recht betont W. in der Einleitung seines Berichtes: „Die Meinung, die strukturelle Betrachtungsweise würde durch die funktionelle bei zunehmender Einsicht überflüssig gemacht werden, ist ebenso sinnlos, wie die Ansicht, die Morphologie könne in Physiologie ‚aufgelöst' werden. Es ist jedoch klar, daß die funktionelle Seite der Synökologie zu einer immer intensiveren Erforschung der einzelnen Glieder einer interorganismischen Beziehung führen muß, somit in die Autökologie mit all ihren freiländlichen

und experimentellen Aspekten mündet. Eine scharfe Trennung zwischen Syn- und Autökologie zu ziehen wäre somit unrealistisch" (141). Zuerst bespricht W. die Populationsdynamik, d. h. die Verteilung und Veränderung mariner Populationen, wobei zuerst die Arbeiten über das Plankton, dann über Nekton und Benthos referiert werden. Im 2. Teil seines Referates wird von W. Stoffumsatz und Produktionsbiologie, im 3. Teil die Biozönotik erörtert. Arbeiten über die Lebensräume (litorale Hartböden, Sand- und Schlammböden, tiefe Meeresböden) beschließen den Bericht. Auch hier ist das Schriftenverzeichnis außerordentlich umfassend (175—186). Ad. Haas

Haas, Joh., Die Physiologie der Nervenzelle. 8° (327 S., 25 Tafeln mit 80 Abb.), Berlin-Nikolassee 1962, Borntraeger. 32.— DM. — Die Funktion des Neurons kann gegenwärtig als die am besten bekannte Zelltätigkeit gelten, nachdem über hundert Jahre hindurch dieser hochspezialisierte Zelltyp die Aufmerksamkeit zahlreicher Forscher gefunden hat. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß ein so kenntnisreicher Zellphysiologe wie Joh. Haas sich die Aufgabe gestellt hat, aus den zahlreichen bisher gewonnenen Forschungsergebnissen ein innerlich zusammenhängendes Bild von der Funktion der Nervenzelle zu zeichnen. Im Mittelpunkt der Darstellung steht selbstverständlich Wesen, Erzeugung, Leitung und synaptische Übertragung der nervösen Erregung. Die Hauptfunktion wird natürlich auch hier getragen und ermöglicht durch die Organisation und den biochemischen Haushalt der Nervenzelle. In der kurzen Einleitung (7 f.) betont der Verf., daß das Nervensystem kein Syncytium ohne Zellgrenzen darstellt, wie manche Forscher früher glaubten; morphologische, physiologische und pathologische Tatsachen sprechen eindeutig dafür, daß es aus einer sehr großen Zahl von Einzelzellen aufgebaut wird, den Nervenzellen oder Neuronen. Bei den meisten Tieren läßt sich ein zentrales und ein peripheres Nervensystem unterscheiden. Im zentralen System laufen alle von den äußeren und inneren Sinnen ausgelösten nervösen Impulse zusammen und werden zu Handlungseinheiten zusammengefaßt. Das periphere System, dessen Nerven alle Organe des Körpers durchziehen, verbindet die einzelnen Organe mit dem Zentrum und untereinander. Die Nerven bestehen meist aus einer großen Zahl von Einzelfasern, Ausläufern von Neuronen, die im Rückenmark oder in einem Spinalganglion liegen und bis zu den einzelnen Zellen des Körpers reichen. Im 1. Abschnitt behandelt H. die morphologische Organisation des Neurons, das den größten, kompliziertesten und veränderlichsten Zelltyp des tierischen Organismus darstellt. Leider läßt sich die Mehrzahl der überaus reichen morphologischen Befunde heute noch nicht mit der Hauptleistung des Neurons (Impulserzeugung und Verarbeitung), sondern nur mit seiner biochemischen Aktivität in Verbindung bringen. Im 2. Abschnitt wird die Funktion des Axons besprochen (64—120). Als eigentliche aktive Leistung der Nervenfaser ist die Aufrechterhaltung des Ruhepotentials anzusehen. Im 3. Abschnitt folgt die Funktion der Synapsen. Während man lange Zeit annahm, daß die Impulsübertragung an der Synapse entweder als rein biochemischer oder als rein elektrischer Vorgang zu begreifen sei, zeigt H., daß bei der Impulsübertragung sowohl chemische als auch elektrische Vorgänge beteiligt sind. Im 4. Abschnitt werden sensorische Neuronen besprochen, und zwar: das Pacinische Körperchen, der Dehnungsrezeptor der Crustaceen, die Sehzellen der Wirbeltiere und schließlich die Photorezeptoren des Limulus-Auges (199—271). Der letzte (5.) Abschnitt ist der biochemischen Aktivität der Neuronen gewidmet. In einer Neuauflage, die man dem ausgezeichneten Buch wünschen möchte, wäre ein zusammenfassendes Schlußkapitel dringend erwünscht, das den inneren Zusammenhang der vielen referierten Tatsachen über die Funktion der Nervenzelle nochmals übersichtlich herausstellen müßte. Ad. Haas

Juritsch, Mart., S. A. C., Sinn und Geist. Ein Beitrag zur Deutung der Sinne in der Einheit des Menschen (Studia Friburgensia, N. F. 28). 8° (XX und 323 S.) Freiburg (Schw.) 1961, Universitätsverlag. 32.— DM. — Die vorliegende Arbeit stellt einen beachtenswerten Beitrag zur thomistischen Anthropologie dar; dabei wahrt der Verf. sich mit Recht das kritische Urteil gegenüber der Schule, deren Richtung er im wesentlichen durchaus vertritt. Gelegentlich möchte man der

Arbeit eine größere Nähe zur Empirie und zu den Methoden und Ergebnissen der empirischen Forschung wünschen. So wäre es nützlich gewesen, wenn er für die Erörterungen über die Gestalterfassung und ihre Psychologie neben Katz auch noch den einen oder anderen der bedeutendsten Vertreter der Gestaltpsychologie herangezogen hätte (vgl. 62). Das eigentliche Anliegen des Verf. gehört aber in den Bereich einer phänomenologischen und anthropologischen Psychologie. Im 1. Teil: Sinnlichkeit und Trieb, befaßt J. sich mit Schelers triebmotorischer Wahrnehmungslehre (15—76). Eine nicht geringe Schwierigkeit liegt darin, daß bei Scheler die Wahrnehmung auf den Trieb ausgerichtet, aber der Triebbegriff, jedenfalls in seiner Spätphilosophie, keineswegs eindeutig ist (25). Aber nicht nur die Wahrnehmung, sondern die gesamte „Sinnlichkeit" (das Wort wird vom Verf. in der Einschränkung auf das sinnenhafte Erkenntnisleben genommen) ist durch den Trieb und das Triebleben bestimmt. Das gilt auch von der Phantasie (vgl. 40—52). J. übt an dem Triebbegriff Schelers eine sachliche Kritik (64—76); das Entscheidende dieser Kritik liegt darin, daß Scheler in seiner Trieblehre eine zu starke Identifikation von Trieb und Leben vollzieht und das Sinnenleben des Menschen nicht in seiner wesenhaften Bezogenheit auf den Geist betrachtet. — Im 2. Teil (77—162) wendet der Verf. sich dem Problem der humanen Sinnlichkeit zu, deren innerer teleologischer Struktur Scheler nicht gerecht wird. Es geht ihm dabei um die Darstellung der humanen Sinnlichkeit in der Philosophie Merleau-Pontys. Zunächst wird das Subjekt der „perzeptiven Synthese" behandelt, sodann ihr Terminus und ihre Strukturen (darunter Räumlichkeit und Zeit) und schließlich das Problem der perzeptiven Erfahrung in ihrer Beziehung zum geistigen Leben des Menschen (144—162). Für den Wahrnehmungsbegriff Merleau-Pontys sind zwei Aspekte bedeutsam: Es wird eine anschauliche sinnliche Gestalt und dazu ihr Sinn bewußt perzipiert (95). Gerade die letzte Bemerkung ruft an sich zu einer kritischen Betrachtung auf: es könnte durchaus sein, daß Sinn und Gestalt nicht identifiziert sind, wenn sie auch innerlich aufeinander hingeordnet sein mögen; ein Moment, das auch von J. kritisiert wird. Entscheidende Fragen, speziell nach der Geistseele als dem letzten Ermöglichungsgrund für das Bewußtsein des wahrnehmenden Subjekts, werden von M.-P. nicht beantwortet. Vor allem wird aber in seinem System die Geschichtlichkeit des menschlichen Erkennens in einer Weise überbetont, die den Weg zu metaphysischen und allgemeingültigen Wahrheiten versperrt (159). — Der 3., umfassendste Teil bringt den „Abschließenden Lösungsversuch" (163 bis 316). Man kann ihn kurz dahin charakterisieren, daß (wesentlich nach den Gedankengängen des hl. Thomas) die Sinnlichkeit auf den Geist gerichtet ist (225—240). Im vollmenschlichen Erkennen wird die Sinnlichkeit vergeistigt und der Geist „versinnlicht". Daß aber die sinnlichen Erkenntniskräfte nur zusammen mit den geistigen in Tätigkeit treten (246), ist für die frühkindliche Lebensphase jedenfalls nicht zu belegen. Eine gewisse Vorsicht ist auch gegenüber dem oft herangezogenen Vergleich Leib-Seele wie Schiff-Steuermann zu empfehlen, der gewöhnlich Platon zugeschrieben wird, sich aber in Wirklichkeit erst bei den Neuplatonikern findet. — Ein Literaturverzeichnis ist dem Buche vorangestellt, Autoren- und Sachverzeichnis erleichtern die Orientierung. L. Gilen

Nuttin, Jos., Psychology in Belgium. 8° (79 S.) Louvain/Paris 1961, Publications Universitaires. 70.— bFr. — N. gibt einen kurzgefaßten Überblick über die geschichtliche Entwicklung und den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung und Praxis in Belgien. Ursprünglich war dabei an eine Sammlung gedacht, die für Amerikaner einen allgemeinen Einblick in die Lage der Psychologie in Europa bieten sollte. Auch der ausländische Europäer wird mit Interesse die Entwicklung der Psychologie in Belgien verfolgen, speziell soweit sie gegenwärtige Tendenzen der Forschungsarbeit an den Universitäten und ihre Anwendungen betrifft. L. Gilen

Michotte, A. et collab., Causalité, Permanence et Réalité phénoménales. Études de Psychologie expérimentale. 8° (609 S.) Louvain 1962, Publications Universitaires. 500.— bFr. — Der vorliegende starke Band ist eine Jubiläumsgabe für den achtzigjährigen, verdienten Forscher und langjährigen Leiter des Löwener

Institutes für Psychologie. In dem Buche sind hauptsächlich eigene Arbeiten Michottes vereinigt, die er seit der Veröffentlichung von „La perception de la causalité" 1946 (2. Aufl. 1954) zu diesem Fragenkomplex und damit zusammenhängenden Problemen verfaßt hat. Aber auch eine Reihe von Untersuchungen, die auf seine Anregung zurückgehen, haben Aufnahme in das Buch gefunden; erstmals werden hier gedruckt die Arbeiten von *W. J. M. Levelt,* Motion braking and the perception of causality (244—258) und *G. Grabbé,* Rivalité entre différents types d'organisation structurale de causalité perceptive (259—274). Die genannten Arbeiten beschließen den 1. Teil des Buches: La causalité perceptive (9—274), der mehrere Arbeiten M.s selber enthält und von seiner hier erstmalig publizierten „Théorie de la causalité phénoménale. Nouvelles perspectives" eingeleitet wird (9—90). Der 2. Teil befaßt sich mit der Permanence phénoménale (275—432); er enthält u. a. zwei amerikanische Arbeiten über den „Tunnel"effekt. Der 3. Teil: La réalité apparente (435—537) enthält mit einer Ausnahme persönliche Arbeiten M.s; im letzten Teil Études générales (541—609) sind verschiedene Untersuchungen des Herausgebers zur Sinneswahrnehmung neu abgedruckt. Auf zwei interessante Arbeiten M.s über scheinbare Realitäten in der Filmbetrachtung sei noch ausdrücklich hingewiesen: Le caractère de „réalité" des projections cinématographiques (435—453) und La participation émotionnelle du spectateur à l'action représentée à l'écran (501 bis 511). L. Gilen

Klein, Melanie, Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse. 8° (203 S.) Stuttgart 1962, Klett. 19.— DM. — Es ist auffallend, welchen Umfang nach der bekannten Verfasserin und ihren Analysen bei kindlichen Patienten das Über-Ich, Schuldgefühle und Wiedergutmachungstendenzen bereits im Leben des Kleinkindes annehmen können. Schon im zweiten Viertel des ersten Lebensjahres tritt das Kind in die von Kl. sogenannte „depressive Position" ein. Im Zusammenhang mit einer neuen Objektbeziehung zur Mutter erlebt das Kind aggressive Regungen ihr gegenüber, mit denen ein „starkes" Schuldgefühl verbunden ist (115; vgl. auch 18). Die Auffassungen der Verf. über Angst und Schuldgefühl haben sich in einer Reihe von Jahren der psychoanalytischen Praxis allmählich entwickelt. Die hier gesammelten Abhandlungen umspannen einen Zeitraum von fast 40 Jahren (1921—1960), die wichtigsten Beiträge sind, seit der Emigration 1933, ursprünglich in englischer Sprache geschrieben. In der Abhandlung „Zur Theorie von Angst und Schuldgefühl" (127—145) beschreibt Kl. die Schritte, die zu ihren letzten Anschauungen dieser Probleme geführt haben. Bei einer ihrer kindlichen Patientinnen hat sie schon für das Alter von 2—9 Jahren ein sehr strenges und unnachgiebiges Über-Ich festgestellt, eine Entdeckung, die sich bei den Analysen anderer Kinder bestätigte (22 f., in der Abhandlung: Die Psychoanalytische Spieltechnik, ihre Geschichte und Bedeutung, 11—29). Sie kam zu der Einsicht, welche „lebenswichtige Rolle" dem Drang nach Wiedergutmachung in der Entwicklung des Seelenlebens zukommt; eine Erkenntnis, die für die Psychologie des Gewissens, nicht nur bei Kindern, weittragende Bedeutung hat. In vielen Fällen besteht zwischen Schuldgefühlen, Aggressionen und Wiedergutmachungstendenzen ein genetischer Zusammenhang (48 115 18); ein Phänomen, das speziell in psychologischen Untersuchungen zum Antisemitismus nach dem zweiten Weltkrieg öfter betont worden ist. Für die Psychologie der Entwicklung ist die Feststellung der Verf. wichtig, daß „Schizophrenie im Kindesalter sehr viel häufiger ist, als gewöhnlich angenommen wird" (41; vgl. auch die Bemerkungen über einige schizoide Mechanismen, 101—126). Mit psychotischen Stadien in der Entwicklung des Kleinkindes befassen sich zwei weitere Beiträge: „Zur Psychogenese der manisch-depressiven Zustände" (44—71) und „Die Trauer und ihre Beziehung zu manisch-depressiven Zuständen" (72—100). Die Verf. glaubt zwar, daß „die Fixationspunkte für alle psychotischen Erkrankungen" in der frühen Kindheit zu suchen sind, wehrt sich aber gegen das Mißverständnis, daß sie alle Kleinkinder für psychotisch halte (101). Dagegen sei eine infantile Neurose der „normale Weg", auf dem das Kind seine Ängste modifiziert und mit ihnen fertig zu werden sucht (75). — Man kann dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern für die Sammlung und Übersetzung dieser Aufsätze nur danken. Es wäre zu wünschen, daß z. B. die Theorien der Verf. über frühkindliche Phantasien, Um-

fang und Gehalt der in ihnen verinnerlichten Objekte auch unter dem Gesichtspunkt der Normalpsychologie einer genaueren Untersuchung unterzogen würde. Man kann sich fragen, wieweit dadurch die Konzeption der Verf. bestätigt oder evtl. auch ergänzt würde. L. Gilen

Rogers, Carl et Kinget, G. Marian, Psychothérapie et Relations humaines. Théorie et pratiques de la Thérapie non-directive. Vol. I: Exposé général. — Vol. II: La Pratique. 8° (319 bzw. 261 S.) Louvain/Paris 1962, Publications Universitaires. Jeder Bd. 240.— bFr. — Die beiden Bände zur nicht-direktiven Psychotherapie stellen nicht etwa eine Übersetzung der beiden Hauptwerke Rogers' dar: Counseling and Psychotherapy (1942) und Client-Centered Therapy (1951). Es handelt sich vielmehr um ein neues Werk, in dem der umfangreichere Teil des 1. Bandes von Rogers stammt: Théorie et recherche (146—315). Hier entwickelt R. seine Gedanken über Psychotherapie nicht nur für Fachleute, sondern für alle, die an den Problemen der zwischenmenschlichen Beziehungen, speziell an der Rettung des Persönlichen im Menschen interessiert sind (5). Im ersten Teil (7—141) gibt die aus Belgien stammende Verfasserin *G. M. Kinget*, Schülerin und Mitarbeiterin von R., eine Einführung in die Methode der nicht-direktiven Therapie, die mehr auf europäische Verhältnisse zugeschnitten ist. Im 2. Band erläutert sie an einer großen Zahl von Beispielen (Kap. V: Analyse de l'interaction et du processus; Le cas de Miss VIB [141—222]) die praktische Durchführung dieser Art von Therapie. Ein weiteres Kapitel bespricht das für R. so wichtige Interview mit dem Patienten: La conduite de l'interview (100—140), das Schlußkapitel behandelt die Übertragung: Le transfert et le diagnostic (223—254). Das sachliche Urteil über dieses Werk, seine theoretische Fundierung und seine praktische Brauchbarkeit muß dem therapeutisch geschulten und arbeitenden Fachmann überlassen werden. Es interessiert aber auch hier, in welcher Richtung nach K. die Bedeutung Rogers' gesehen werden muß: nicht in der Tatsache, daß er die Werte der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Liebe, überhaupt einer humanen Persönlichkeitsauffassung in die moderne Psychologie, ihre Theorie und ihre Anwendungen eingebaut hat. Sein Verdienst und seine Originalität liegen vielmehr darin, daß er diese Worte konkretisiert und einen Weg für ihre Integration eröffnet hat, der den verschiedensten Situationen und zwischenmenschlichen Verhaltensweisen und Beziehungsgefügen gerecht werden kann (vgl. 2, 255). L. Gilen

Glaeser, Friedr., Existenzielle Erziehung. Der Weg des Menschen zu sich selbst. 8° (262 S.) München u. Basel 1963, Reinhardt. 16.— DM. — Die erste Hälfte dieses sorgsam und feinfühlig geschriebenen Buches stellt in bekannten existenzphilosophischen Begriffen eine notwendige „Grundlegung" (7—114) „existenzieller" Erziehung dar. Dem Verf. geht es also um das „Selbstsein" des Menschen, das sich nur in „Selbstbesinnung" und „Selbstanschauung" erschließe. In der Existenz wird das „Dasein als Ganzes auf sich selbst zurückgelenkt" (10). Darin drückt sich das „Existent-Werden" (32) des Menschen aus. Überzeugend wirkt der Rückgriff auf die Seinsphilosophie in dem Kapitel „Das Selbst und die Welt" (33—73). Menschliche Existenz ereignet sich als „Selbstwerden" in der Hingabe an die „Seinsmächtigkeit" der „Dinge", der Lebewesen und des „Du". Das „Leben" und das „Geistige" stehen nicht gegeneinander. Leben wird vielmehr in seinem seinshaften Grund geistig bejaht und verantwortet. Und daraufhin will „existenzielle" Erziehung den Heranwachsenden hinweisen, ihm die Augen öffnen und ihn über das „Sichselbstbejahen" (96) zu einem „entschiedenen Jasagen" (120) verhelfen. — Dieses Jasagen, nach Gl. das „höchste Ziel der erzieherischen Spannung", läßt sich „nur durch Anruf und Gegenspiel *locken*" (120). Aufgabe der Erziehung sei es, daß der heranwachsende Mensch „die Sprache seines Daseins finde, daß er seine eigene Sprache spreche" (122). Und wo es nach Gl. „kein System und keinen Normalplan des Tuns" gebe, „gibt es auch keine bestimmten Methoden" (123). Nicht von einer „Persönlichkeit im gehobenen Sinne" gehe die erzieherische Wirkung aus, sondern „von der Art des Menschseins" (127). Solche Art des Menschseins sieht das ganze Du des zu Erziehenden und glaubt daran. Solches Du ist ein „vorweggenommenes Du, eines, das durch das Ausgesprochen- und Ergriffenwerden erst zu sich selbst kommen soll" (130).

Sehr richtig ist nach Gl. die erzieherische Liebe kein Eros, „kein durch die Erscheinung entflammtes und an ihr haftendes Liebesstreben, sie ist ein aus der Tiefe der existenzialen Spannung immer wieder neu entspringendes freies Hinübergreifen" (131). Solche Liebe schafft dann auch die rechte „erzieherische Atmosphäre (144—160) und den nötigen „Lebensraum" (160—177) für den zu Erziehenden. Mit der erwachten „Dufähigkeit" (179) des jungen Menschen verknüpft sich dann auch „soziales Verhalten und soziale Gesinnung" (185). — Man kann Gl. wegen des aufreizenden Untertitels nicht einen einseitigen Individualismus vorwerfen, vielleicht aber anmerken, daß das Wie der Ausführung pädagogischer Leitlinien etwas zu kurz kommt. Die Arbeit Gl.s ermöglicht aber jedem Erzieher die immer notwendige und ruhige Selbstbesinnung, zumal das persönliche Engagement des Verf. ansteckend wirkt. F. Schlederer

Richter, Horst-Eberh., Eltern, Kind und Neurose. Psychoanalyse der kindlichen Rolle. 8° (325 S.) Stuttgart 1963, Klett. 29.50 DM. — R. untersucht die „pathogenetisch relevanten Einflüsse der Eltern auf das Kind" (307), und zwar in ihren aktiv affektiven Ausprägungen. In einführenden Kapiteln (17—80) kommen verschiedene Theorien über neurosefördernde Elterneinflüsse auf das Kind zur Sprache. Anhand des sozialpsychologischen Begriffes der „Rolle" (85) bestimmt R. die kindliche Rolle als „das strukturierte Gesamt der unbewußten elterlichen Erwartungsphantasien ..., sofern diese dem Kind die Erfüllung einer bestimmten Funktion zuweisen" (85 f.). Auf Grund der Freudschen Theorie der „Übertragung" und der „narzistischen Projektion" entspringt demnach die kindliche Rolle „dem elterlichen Bedürfnis, sich der Hilfe des Kindes bei der Austragung eines eigenen Konfliktes zu bedienen", und wird entweder als eine „Objekt-Repräsentanz" oder eine „narzistische Repräsentanz" (93) offenbar. Die idealtypischen „Rollen-Skalen", die der Verf. seit 1954 anhand von Beobachtungen von „Eltern-Kind-Beziehungen im Längsschnitt" (99) für klinisch brauchbar fand, sind die folgenden (94): 1. Das Kind als Substitut für einen anderen Partner, sei es für eine Elternfigur, als Gatten-Substitut oder für eine Geschwisterfigur. 2. Das Kind als Substitut für einen Aspekt des eigenen (elterlichen) Selbst, und zwar als Abbild schlechthin, als Substitut des idealen Selbst oder der negativen Identität („Sündenbock"). Eingehende Krankengeschichten mit anschließender Diskussion des traumatischen Rollencharakters machen die Arbeit R.s zu einer überaus fruchtbaren Anregung weiterer Forschungsarbeit auf diesem Gebiet. Die uns interessierende pädagogische Bedeutsamkeit dieser Erkenntnisse liegt vornehmlich in dem Aufscheinen der Verantwortlichkeit des Erziehers zu eigener Integration, um das unbewußte „Gespräch" mit dem zu Erziehenden entwicklungsfördernd und nicht pathogen werden zu lassen. Wieder einmal wird durch dieses Buch deutlich, wie für eine anthropologisch orientierte Pädagogik tiefenpsychologische Methodenlehre zu differenzierten Ergebnissen kommen läßt. Wieweit sich freilich für den Erzieher die psychoanalytische Theorie als brauchbar erweist, wird auch davon abhängen, ob die Psychoanalyse der hinter der Über-Ich- und Ich-Ideal-Bildung stehenden Realität des Geistigen und Ethischen (Freiheit!) im Menschen — vgl. das „Opfer" des Andri (317 f.) — deutlicher ansichtig wird. — Bei einer Neuauflage würde eine begrenztere „a. a. O.-Praktik" begrüßt. In dem Kapitel „Das Kind als umstrittener Bundesgenosse" (273—304) könnte vielleicht näher auf den Grad der Unbewußtheit der kindlichen Rolle eingegangen werden. F. Schlederer

4. Ethik. Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Simon, René, Morale (Cours de Philosophie thomiste). 8° (290 S.) Paris 1961, Beauchesne. 15.— NF. — Das Buch gibt eine gute Darstellung der thomistischen allgemeinen Ethik mit Berücksichtigung moderner, besonders französischer Autoren. Originell ist der Ausgang von der Analyse der Reue, in der sich das Wesen des Sittlichen kundtut. Gegen Lévy-Brühl verteidigt S. die Möglichkeit einer normativen, gegen Maritain die einer philosophischen Ethik. Der 1. Teil behandelt den

menschlichen Akt in seinem Sein und seiner psychologischen Bedingtheit. Besonders dieser Teil bringt über die üblichen Lehrstücke hinaus manches Neue; so kommen zur Sprache: Bedeutung und Gefahr der Gewohnheit (51 f.), die Psychoanalyse Freuds (53—59), die seelischen Störungen (63—65), die sozialen Bedingtheiten des menschlichen Handelns (68—72). Der 2. Teil ist den zentralen Fragen der allgemeinen Ethik gewidmet: sittlicher Wert, Endziel des Menschen, Sittengesetz, Gewissen usw. In der Frage nach dem Wesen des sittlichen Wertes steht die Auseinandersetzung mit modernen Autoren (v. Ehrenfels, A. Smith, Dürkheim, Polin, Sartre, Le Senne) im Vordergrund, die positive Darlegung des eigenen Standpunktes tritt demgegenüber zurück. Es wird zwar gesagt, der sittliche Wert müsse abhängig sein von der Fülle des Seins und vom Endziel des Menschen, aber dieses Endziel wird fast nur als die Seligkeit gesehen, darum auch Gott als objektives Endziel vorzüglich als das beseligende Gut; daher ist es nicht zu verwundern, daß eine letzte Klärung des Verhältnisses des Guten zum Endziel nicht gelingt. Auch die Erklärung des Sittengesetzes und seiner Verpflichtung befriedigt nicht ganz. Die Verpflichtung durch Gott wird ausschließlich als Verpflichtung durch den *freien* (nicht den hypothetisch notwendigen) Willen Gottes berücksichtigt und daher als unzureichend abgelehnt (209). Aber wird das Sittengesetz so nicht allzusehr zu einer unpersönlichen Norm anstatt zu einer persönlichen Bindung an Gott? Die Fragen der Situationsethik und der Veränderlichkeit des sittlichen Naturgesetzes kommen zur Sprache, aber zu kurz (184—187), als daß die Lösungen völlig befriedigen könnten. Der 3. Teil behandelt ganz im Anschluß an Thomas die Grundzüge der Tugendlehre.

J. de Vries

Schmölz, Franc. M., O. P., Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft (Thomistische Studien, 8). gr. 8° (XIV u. 180 S.) Freiburg (Schweiz) 1959, Paulusverlag. 13.— DM. — Wenn das Naturrecht und Naturgesetz heute weithin abgelehnt wird, so liegt nach Sch. der Grund dafür vor allem in seiner Statik und der damit verbundenen Sterilität: Es wird nicht deutlich, welche innere Kraft den Menschen zur Beobachtung des Sittengesetzes antreibt, wenn man es als reine Verstandesnorm auffaßt. Demgegenüber möchte Sch. zeigen, daß und woher ein thomistisch interpretiertes Naturgesetz (verstanden ganz allgemein als Sittengesetz, während das Natur*recht* als ein Teilbereich die Beziehungen zum Mitmenschen betrifft) eine solche dynamische Kraft besitzt. Sch. macht vor allem die Ethik Kants für die statische Auffassung des Naturgesetzes in der Neuzeit verantwortlich. Durch seine Autonomieerklärung habe Kant nicht nur die subjektiven Strebekräfte im Menschen als Dynamik des sittlichen Aktes in Wegfall gebracht, sondern auch die verursachende Bewegung von seiten Gottes ausgeschaltet. Sch. sieht in den modernen „Naturrechtstheorien", die — im außerkatholischen Raum — fast ganz die „Natur" im Sinne einer Wesenskonstanz aufgegeben haben, einen Gegenschlag gegen die Vernunftmoral Kants. Exemplarisch wird dies an Dilthey verdeutlicht, der die Menschennatur in ihrer dynamischen Ganzheit zur Grundlage der Ethik zu nehmen sucht, aber an die Stelle des Sittengesetzes nur ein unbestimmtes Ideal von relativem Wert zu setzen vermag. — Die ausführlichen Auseinandersetzungen mit den Systemen von Kant und Dilthey dienen zur Abgrenzung des Fragebereiches. In gemäßigterer Form findet Sch. auch unter den Autoren, die dem hl. Thomas folgen, zwei Richtungen, von denen im Naturgesetz die eine mehr das „Gesetz", die andere mehr die „Natur" betont. Die eine Interpretation stützt sich auf die Texte von Thomas, denen zufolge das Naturgesetz das Ergebnis eines Aktes der praktischen Vernunft ist, eine propositio rationis, eine Teilnahme am ewigen Gesetz. Dabei bleibt im dunkeln, welche Rolle die Neigungen und Strebungen für das Sittengesetz spielen. Verlegt man aber, ebenfalls auf Texte von Thomas gestützt, das Naturgesetz in die natürlichen Strebekräfte des Menschen, so rückt es in die Nähe einer entelechialen Form, die sich auf Grund eines Naturdranges entfaltet. Das *sittlich* Gute hebt sich nicht mehr deutlich genug vom *ontologisch* Guten ab. Bedarf doch der Impuls der Natur selbst erst noch der Norm, durch die er sittlich gut genannt werden kann. Sch. weist nach, daß nach Thomas das constitutivum formale des eigentlichen Naturgesetzes nicht die inclinatio naturalis, auch nicht das natürliche Licht der Vernunft, sondern die Anordnung der praktischen Vernunft ist. Die onto-

logischen Gegebenheiten der menschlichen Natur mit ihren Neigungen sind nur Voraussetzung und Fundament des Naturgesetzes. Die Rolle der praktischen Vernunft beschränkt sich aber nicht auf das bloße Erkennen des Guten und Schlechten, sondern sie ordnet aktiv den Menschen auf das richtige Handeln hin. Dieses dynamische Element, das im ersten Gebot der praktischen Vernunft ausgesprochen ist: Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden, kommt dadurch zustande, daß in dieses Gebot die vorausgehenden Bewegungskräfte mit einfließen: Das dem Menschen vorgesteckte Ziel als Finalursache, wie es von der praktischen Vernunft als Teilnahme am göttlichen Licht immer im Auge behalten wird, und der Wille als geistige Kraft, der die niederen Stufen der Strebekräfte in sich aufnimmt. So spielen beim sittlichen Akt Verstand und Wille zusammen, der Verstand aber ist die Formursache des sittlichen Aktes als solchen. — Die Dissertation ist sauber gearbeitet und in dem, was sie positiv sagt, wohl richtig. Am wenigsten vermag der Gedanke von der „Statik" der Gesetzesauffassung Kants zu überzeugen. Geht das Gesetz bei Kant doch gerade vom Vernunftwillen aus, der ihm auch die eigentlich sittliche Dynamik verleiht. Diese Dynamik der voluntas ut ratio kommt im systematischen Teil bei Sch. dann wenig zur Geltung. So wird auch nicht genügend deutlich, wie man sich die Teilnahme am ewigen Gesetz denken soll. Man mag dann auch fragen, ob Sch. nicht gelegentlich die rein formale Seite des Sittengesetzes überbetont, wo er sich mit den scholastischen Autoren auseinandersetzt, die die natura rationalis zur Norm des Sittengesetzes machen. Meinen die meisten nicht — wenn auch manchmal unzureichend und schief ausgedrückt — im Grunde dasselbe unter anderer Rücksicht, indem sie nämlich die inhaltliche Bestimmung des Guten, das die praktische Vernunft zu tun vorschreibt, schon in die Definition des Naturgesetzes hineinnehmen? Läßt sich das sittlich *Gute* anders definieren als in Beziehung auf die natura rationalis ut talis, so sehr es zum *sittlich* Guten erst durch den Urteilsspruch der praktischen Vernunft wird? Schließlich bliebe noch zu fragen, ob es tatsächlich der vermeintliche Mangel *dieser* Dynamik ist, die Sch. aufzeigt, was die modernen Ethiker von der Annahme des Naturgesetzes abhält, und nicht vielmehr die inhaltliche Seite, nämlich die Frage nach der unwandelbaren Menschennatur. Vielleicht ließe sich aber von dem von Sch. aufgezeigten Ansatz her leichter eine Unterscheidung treffen zwischen dem, was tatsächlich als unwandelbare Natur sich durch alle ihre historischen Verwirklichungen durchhält, und andern nur zeitbedingten Forderungen des Naturgesetzes. — Durch ein Mißverständnis ist die Besprechung dieses Buches leider verzögert worden. Es darf aber nicht unberücksichtigt bleiben. W. Kerber

Shellens, Max W., Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles. 8° (220 S.) Hamburg 1958, Meiner. 15.— DM. — Der Verf. dieser Schrift ist der aus der Marburger Schule entstammende Rechtsphilosoph *Max Salomon*, dem wir eine Grundlegung zur Rechtsphilosophie (Berlin ²1925) verdanken. Er hat nach der Verunstaltung seines Namens durch die Nationalsozialisten den Namen seiner Frau angenommen. Die Arbeit ergänzt eine frühere Veröffentlichung des Verf. über den Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles, Leiden 1937. In beiden Büchern sollen die Gedanken des Aristoteles tiefer herausgearbeitet und damit für Fragen unseres eigenen menschlichen Verhaltens Einsichten gewonnen werden. Das Ziel ist dabei nicht ein literarkritisches oder rein rechtshistorisches, obgleich die Ausführungen sich eng an die Nikomachische Ethik (unter Verweis auf die beiden anderen Ethiken) anschließen und streckenweise als ergänzender Kommentar dazu benutzt werden können. Durch die Aussagen des Aristoteles hindurch soll vielmehr die Problematik der einschlägigen Gedankengänge selbst ganz unmittelbar angegangen werden. Die Fragen der Rechtsphilosophie, die in der erwähnten Schrift schon ausführlich behandelt sind, finden hier geringere Beachtung; in dieser Arbeit wird vor allem die Frage nach den außerrechtlichen Beziehungen zum Mitmenschen gestellt. — Im 1. Teil wird besonders betont, wie die Behandlung des Verhaltens zum andern unter der Rücksicht der *Tugend* methodisch zu einer Beschränkung des Blickfeldes auf den „einen" führt, dergegenüber der „andere" in seinem Eigensein als Gegenstand der Betrachtung vernachlässigt wird. Dadurch erhalte die Tugendlehre eine gewisse Einseitigkeit, selbst für die Umgangstugenden. — Anders wird dies, wenn man die mitmenschlichen Beziehungen selbst zum Gegenstand der Be-

trachtung nimmt, wie es Aristoteles in den Kapiteln über die φιλία tut (was Sh. mit „Freundschaft" übersetzt, nicht ohne vor dem schwärmerischen Klang dieses Wortes zu warnen). Die Analyse der verschiedenen Arten der „Freundschaft" stellt den Hauptgegenstand des Buches dar. Diese Arten reichen von der „vollkommenen Freundschaft", bei der der Weg zum andern über die Objektivität des Wertes geht, den zwei Menschen als „Gute" anerkennen, über die Verbindung zum andern Menschen durch die einfache Daseinsfreude, die zu einer ganz primitiv-natürlichen Verbundenheit führt, bis zur Bindung durch Nutzen und „Behagen" (ἡδονή). Sh. lehnt es dabei entschieden ab, in dieser Stufung eine moralische Wertung der verschiedenen Formen der „Freundschaft" zu erblicken. Allen Arten der φιλία ist nach Sh. nur das eine gemeinsam, daß „menschliches Verhalten subjektiv sinnhaft auf das Verhalten anderer Menschen bezogen ist". Aber nicht nur diese Definition Max Webers für Gemeinschaftshandeln, auch die Unterscheidung von Tönnies zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft glaubt Sh. bei Aristoteles schon vorgebildet zu finden. — Im 3. Teil werden die über die verschiedenen Formen der „Freundschaft" gewonnenen Erkenntnisse angewandt und ausgeweitet auf Fälle von Verbindungen zwischen Ungleichen. Eine Abgrenzung zwischen Recht und „Freundschaft" beschließt die Untersuchung. — Selbst wenn vielleicht nicht alle Einzelanalysen restlos überzeugen, vermag Sh. jedenfalls deutlich zu machen, wie aktuell der methodische Ansatz des Aristoteles auch für die moderne Gesellschaftswissenschaft gerade in der Art seiner Fragestellung sein kann. Dem von der christlichen Philosophie herkommenden Leser fällt auf, daß sich die christliche Liebe in keinem der angegebenen Schemata des sittlichen Verhaltens zum Mitmenschen unterbringen läßt. Während die φιλία in ihrer vollkommenen Form nach Aristoteles grundsätzlich nur zwischen wenigen „Guten" möglich ist, die sich von Werten angerufen wissen, ist offenbar durch die Menschwerdung Gottes eine neue Möglichkeit zwischenmenschlicher Beziehungen erschlossen worden, in der der Anruf des persönlich liebenden Gottes die Menschen zur Gemeinschaft der Erlösten liebend zusammenführt. W. Kerber

Staatslexikon — Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. 6., völlig neu bearbeitete Auflage. *VII. Band: Schwurgericht bis Venezuela.* Lex. 8° (VIII S. u. 1214 Sp.) Freiburg i. Br. 1962, Herder. 88.— DM, Hldr. 98.— DM — *VIII. Band: Verbände bis Zypern* und *Nachträge. Register.* Lex. 8° (VIII S., 1138 Sp. und 62 S. Register) ebd. 1963. — Die beiden den Abschluß bildenden Bände halten vollauf die Höhe der früheren hier besprochenen (vgl. Schol 33 [1958] 113 f.; 34 [1959] 89 f. 479 f.; 35 [1960] 151 f.; 38 [1963] 103 f.). — In Band VII bilden die *Sozial*-Artikel die gewichtigste Gruppe; den Art. „Soziologie" einbegriffen füllen sie 259 von insgesamt 1214 Spalten, wobei zu beachten ist, daß katholische und evangelische Soziallehre in eigenen Beiträgen früherer Bände unter den Buchstaben E bzw. K behandelt sind. Die Themen Sozialismus und Sozialdemokratie sind in nicht ganz einleuchtender Weise auf eine Mehrzahl von Beiträgen aufgeteilt, die verschiedenen Verfassern übertragen wurden; um so klarer treten die derzeit bestehenden Meinungsverschiedenheiten hervor. So schreibt z. B. *Gerh. Stavenhagen,* jeder Sozialismus sei seinem Wesen nach diesseitig ausgerichtet (314 oben), und *G. E. Kafka* spricht von einer im Godesberger Grundsatzprogramm der SPD „expreß bekannten eklektisch-agnostischen Ethik" und schreibt der Sozialdemokratie „immanentistische Eschatologie" und „eudaimonistische Sozialethik" zu (210); die Enzyklika „Mater et Magistra" habe das Urteil Pius' XI. über den gemäßigten demokratischen Sozialismus „ausdrücklich rekapituliert" (in Ziff. 34) und an anderen Stellen (in Ziff. 207—211, 215—217, 245—247), ohne ihn eigens zu nennen, „unterstrichen". Ganz anders *Höffner,* der darauf hinweist, nach einer von Cardinal Bourne schon 1931 abgegebenen Erklärung, der Rom nicht widersprochen habe, sei der Labour-Sozialismus von der Verurteilung durch die Enzyklika „Quadragesimo anno" nicht betroffen; Höffner fordert, „bei aller Betonung der nach wie vor bestehenden Differenzen" solle man den „inneren Wandlungsprozeß (im Sozialismus) redlich anerkennen". Anders als Kafka stellt er fest und findet es geradezu „bezeichnend", daß „Mater et Magistra" „weder den Neo-Liberalismus noch den Neo-Sozialismus ausdrücklich erwähnt und ablehnt, vielleicht in der Absicht, die Be-

wegung, in die beide Richtungen ohne Zweifel geraten sind, nicht zu hemmen" (322 oben). — Die von *Gust. Gundlach* beigesteuerten Art. „Solidaritätsprinzip" und „Sozialphilosophie" zeugen in ihrer Art von der Meisterschaft ihres Verfassers, erschließen allerdings ihr Verständnis voll nur demjenigen, der mit dem Stand der Kontroverse hinreichend vertraut ist, um zu erkennen, wohin die Anspielungen zielen; sein weiterer Beitrag „Stand, sozialphilosophisch" holt das nach, was im Beitrag „Klasse" (Band IV; siehe die Besprechung in Schol 35 [1960] 151) versäumt wurde. — Die verschiedenen Beiträge zum Thema „Staat" ringen mehr oder weniger alle mit der Frage, wo wir denn heute *den* Staat, *die* ‚societas perfecta' unserer traditionellen Soziallehre antreffen; an keiner Stelle jedoch ist die Frage in aller Schärfe gestellt, offenbar, weil die Antwort darauf noch nicht gefunden ist. Selbstverständlich zeigen sich auch in der Auffassung vom Staat und seinem Verhältnis zur „Gesellschaft" unterschiedliche Auffassungen. Im Art. „Ständestaat" *(Jos. H. Kaiser)* wird auch die Berufsständische Ordnung kurz erwähnt, leider ohne sie deutlich von allen ständestaatlichen Ideen abzusetzen.

In Band VIII drängen sich die Wirtschafts-Artikel zusammen, allein zum Stichwort „Wirtschaft" nebst Zusammensetzungen 155 Spalten und zu anderen Stichworten wirtschaftstheoretischer oder wirtschaftspolitischer Natur weitere rund 100 Spalten, zusammen mehr als 250 von insgesamt 1138 Spalten. Alle diese das Wirtschaftsleben behandelnden Beiträge sind von qualifizierten Fachleuten beigesteuert und würden jedem wirtschaftswissenschaftlichen Nachschlagewerk zur Zierde gereichen. Das, was man im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft vornehmlich suchen möchte und zu finden hofft, kommt allerdings etwas zu kurz. Ein grundsätzlicher Beitrag, was denn die Wirtschaft überhaupt im menschlichen Leben und für das menschliche Leben bedeutet, etwa unter dem Stichwort „Wirtschaftsphilosophie" *fehlt* mit der unglücklichen Folge, daß der Beitrag „Wirtschaftsethik" ein wenig in der Luft hängt. So konnte es auch geschehen, daß zu Beginn des Beitrags „Wirtschaft" eine (wenn auch nur andeutende) *materiale* Begriffsbestimmung der Wirtschaft gegeben wird, dagegen zu Beginn des Beitrags „Wirtschaftswissenschaften" eine *formale,* obwohl alle in diesem Beitrag aufgeführten Disziplinen es mit der Wirtschaft im Sinne der materialen Begriffsbestimmung zu tun haben. Da der Werturteilsstreit von den Wirtschaftswissenschaften ausgegangen ist, sei hier auf die Behandlung des Wertproblems eingegangen. Ihm ist ein dreiteiliger Beitrag gewidmet, der sich gliedert in: I. „Wert und Sein" *(Max Müller, Al. Halder),* II. „Wert und Nutzen" *(J. Heinz Müller),* III. „Wert und Urteil" *(Gerh. Stavenhagen, Ulr. Hommes).* Die philosophischen Teile I und III wahren sorgfältig begründend und ebenso sorgfältig abwägend alles, was notwendiger Gehalt einer Philosophie ist, die Sein und Wert nicht auseinanderreißen läßt, für die vielmehr das Sein selbst werthaft ist (ens est unum, verum, bonum); der dazwischen eingebettete wirtschaftswissenschaftliche Teil II vermeidet glücklich alle hier drohenden Klippen (dafür hat er das Mißgeschick, den *hl. Thomas* für die von den Nominalisten eingeführte Lehre von ‚labor et expensae' verantwortlich zu machen, ein Irrtum, den, seitdem er einmal ins Schrifttum eingedrungen ist, trotz der Richtigstellung durch *Höffner* und andere immer noch ein Autor vom anderen übernimmt). — Leider kommt der an sich ausgezeichnete Beitrag „Wirtschaftspolitik" *(W. A. Jöhr)* unnötigerweise auf die Werturteilsfrage zurück mit der nicht weiter begründeten Behauptung, „die Anerkennung eines Wertes bedeute(t), unabhängig davon, ob man sich dessen bewußt ist, einen Akt des Glaubens" (802), beruhigt sich allerdings dabei, daß „unter den Nationalökonomen der westlichen Welt effektiv eine weitgehende Übereinstimmung in den Zielen besteht" (ebd.). — Unnötige Wiederholungen haben sich auch sonst gelegentlich eingeschlichen. So behandelt der Beitrag über die VEB („Volkseigene Betriebe") in Sp. 330/1 eingehend das deren Verkehr untereinander regelnde sog. „Vertragssystem", dem an früherer Stelle bereits ein eigener Beitrag gewidmet ist (220 ff.). Ähnlich ist die Ethik der Werbung sowohl im Beitrag „Werbung" als auch im Beitrag „Wirtschaftsethik" behandelt. — Sehr wertvoll sind die Gruppen von Beiträgen zu den beiden Themen „Verfassung" und vielleicht in noch höherem Grade „Verwaltung". — Im Beitrag „Volkssouveränität" vermißt man Darstellung und Wertung der Lehre der großen scholastischen Autoren zu diesem Gegenstand; das Fehlende findet sich

jedoch zum guten Teil nachgeholt im Beitrag „Widerstandsrecht" *(R. Angermeier, H. Weinkauff).* — Von den spezifisch philosophischen Beiträgen (außer zum Wertproblem) erscheinen „Wissenssoziologie" *(W. Stark)* und „Zeitkritik" *(A. Baruzzi, Max Müller, A. Halder)* besonders wertvoll. — Von den Länder-Artikeln seien besonders „Sudetenfrage" und „Südtirol" hervorgehoben, in denen die hochbrisanten politischen Fragen mit behutsamem Takt behandelt sind. — Wirklich unzureichend ist der im Art. „Vereinigte Staaten" gebotene Überblick über deren Geschichte. Um die Politik der U. S. A., namentlich ihr Eingreifen in die große Weltpolitik, richtig zu verstehen, müßte man doch einigermaßen damit vertraut sein, wie die U. S. A. aus ihrem Werdegang heraus sich selbst und von diesem ihrem Selbstverständnis her die übrige Welt verstehen. — Ein ausgezeichneter Einfall war es, am Ende von Bd. VIII (Sp. 1019—1138) als „Nachträge" die 21 neuen Staaten Afrikas vorzustellen; damit bietet das Staatslexikon seinen Benutzern etwas, das sie in dieser Aktualität in anderen Nachschlagewerken derzeit nicht finden werden. — Dankenswert ist das ausführliche, 62 eng bedruckte Seiten füllende Register. Dagegen vermißt man schmerzlich ein Verzeichnis der Mitarbeiter mit den üblichen Angaben zur Person; manche dieser Namen kommen im Register vor, jedoch ohne Angabe der von diesen Verfassern beigesteuerten Beiträge. — Keine Schriftleitung kann zuwege bringen, daß alle Beiträge eines Sammel- oder Nachschlagewerks auf gleicher Höhe stehen. Erreichen ließe sich jedoch, daß die Beiträge im großen und ganzen ein einheitliches Niveau der Leser anpeilen. Einige Beiträge dieser beiden Bände verstehen es meisterhaft, dem Nichtfachmann das Verständnis auch schwieriger Dinge zu erschließen (ein Muster dafür ist der allerdings nur die wirtschaftswissenschaftliche Seite des Gegenstands behandelnde Beitrag „Zins" aus der Feder von *Fr. A. Lutz*); andere Beiträge (so z. B. „Statistik" und „Trend", beide von *E. Streißler)* sind treffliche Kompendien zur Examensvorbereitung, für den Aufschluß suchenden Nichtfachmann dagegen unverständlich. Desgleichen verwenden manche Mitarbeiter große Sorgfalt auf einfachen und doch genauen sprachlichen Ausdruck, während andere jedes Bemühen darum vermissen lassen und so dem Leser das Verständnis unnötig schwermachen. Man möchte wünschen, daß die Schriftleitung in solchen Fällen viel energischer durchgriffe. Allerdings, wenn man weiß, wieviel Rücksicht die Schriftleitung eines solchen Werkes auf schwierige Mitarbeiter zu nehmen genötigt ist, wird man sich eingestehen, daß dieser Wunsch im großen und ganzen ein „frommer Wunsch" bleiben wird. Nichtsdestoweniger darf daran erinnert werden, daß auch der wißbegierige und lernbeflissene Benutzer eines solchen Werkes ein gewisses Maß von Rücksicht verdient. — Nachdem nunmehr die 6. Auflage des Staatslexikons abgeschlossen vorliegt, drängt sich der Vergleich mit den früheren, insbesondere mit ihrer unmittelbaren Vorgängerin (5. Aufl., 5 Bände, 1926—1932), geradezu auf. Die im Untertitel „Recht — Wirtschaft — Gesellschaft" angedeutete Erweiterung des Stoffgebiets ist uneingeschränkt zu begrüßen. Ob es rätlich war, den ausgeprägten Charakter eines Nachschlagewerks, in dem man sich über die *katholische* Auffassung zu Fragen des öffentlichen Lebens unterrichten konnte, abzustreifen, darüber werden die Meinungen wohl geteilt bleiben. Daß über Evangelische Kirche und Ökumene und deren Einrichtungen und die auf dieser Seite bestehenden Anschauungen durch Verfasser evangelischen Bekenntnisses und damit aus erster Hand berichtet wird, ist selbstverständlich zu begrüßen. Die große Zahl der ihrer Natur nach keinen spezifisch weltanschaulichen oder ethischen Gehalt aufweisenden, rein informatorischen Beiträge ist eine an sich wertvolle Bereicherung; allerdings wird man zweifeln dürfen, ob ein Bedürfnis bestand, das Staatslexikon in dieser Weise zu einer Art zweitem „Handwörterbuch der Sozialwissenschaften" auszubauen; wie dem auch sei, diese Beiträge brauchen den Vergleich mit denjenigen des „Handwörterbuchs" bestimmt nicht zu scheuen. Einzig und allein der Umstand, daß ein nicht ganz unbeträchtlicher Teil der Beiträge ihren Gegenstand mehr oder weniger betont *wertneutral* behandelt und auf philosophische (weltanschauliche) Vertiefung verzichtet, wobei man sich gelegentlich des Eindrucks nicht erwehren kann, dies geschehe, um eben „wissenschaftlich" zu bleiben und sich nicht dem Vorwurf weltanschaulicher Gebundenheit auszusetzen, dämpft ein wenig die Freude über die glückliche Vollendung dieses unstreitig *höchst achtunggebietenden* Werkes.

O. v. Nell-Breuning S. J.

IN MEMORIAM

†

In den frühen Morgenstunden des 11. April 1964 hat der Herr über Leben und Tod den Hauptschriftleiter unserer Zeitschrift

Pater Heinrich Weisweiler S. J.

aus dieser Zeitlichkeit heimgeholt. Er starb nach einer langen Krankheit im Elisabethenkrankenhaus, Frankfurt/Main.

Mit dem Verstorbenen verliert die scholastische Theologie einen anerkannten Forscher, unsere Zeitschrift einen umsichtigen und erfahrenen Schriftleiter, unsere Hochschule und Ordensgemeinschaft einen vorbildlichen Priester und Mitbruder.

P. Weisweiler, geboren am 16. September 1893 zu Düren (Rhld.), trat am 22. April 1914 in die Gesellschaft Jesu ein. Seine philosophisch-theologischen Studien machte er an der phil.-theol. Fakultät des Ordens im Ignatiuskolleg zu Valkenburg (holl. Limburg) und wurde dort am 24. August 1923 zum Priester geweiht. Nach Abschluß seiner theologischen Studien promovierte er 1926 an der Universität Innsbruck mit einer Dissertation über die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor. Wegen der Ungunst der Zeiten erschien die Arbeit erst 1932 bei Herder, Freiburg i. Br. Inzwischen widmete sich P. Weisweiler von 1923—1927 an den Universitäten Bonn, München und Berlin Spezialstudien auf dem Gebiet der Geschichte der Frühscholastik und der mittelalterlichen Dogmengeschichte. Damit hatte er für die ganze Dauer seines Lebens sein Arbeitsgebiet gewählt, dessen Erforschung noch nicht so weit gefördert war, wie die Erschließung der Geschichte der Hochscholastik, in der Professor Grabmann führend war. Diesem seinem Münchener Lehrer bewahrte er zeitlebens ein dankbares Andenken.

Nach Abschluß seiner Spezialstudien übernahm P. Weisweiler einen Lehrstuhl für Dogmatik und mittelalterliche Dogmengeschichte am Ignatiuskolleg, Valkenburg. Er war seit 1936 Dekan der dortigen theologischen Fakultät bis zur Schließung des Ignatiuskollegs durch die nationalsozialistische Regierung im Jahre 1942. Als die Fakultät nach dreijähriger Unterbrechung nach dem 2. Weltkrieg 1945, zunächst in Büren (Westfalen), wiedereröffnet und 1950 nach Frankfurt/Main verlegt und mit der Phil.-theol. Hochschule St. Georgen verbunden wurde, mußte er aus Gesundheitsrücksichten auf die Vorlesungen verzichten, blieb aber noch bis 1962 Dekan. 1936 übernahm er nach dem Tode des P. Hermann Lange S. J. die Hauptschriftleitung unserer Zeitschrift, der seine ganze Sorge bis in die letzten

Tage seines Lebens galt. Es war vor allem sein Verdienst, daß die Zeitschrift nach vierjähriger Unterbrechung 1949 wieder erscheinen konnte.

Als größere Veröffentlichungen sind außer der schon erwähnten Doktorarbeit zu nennen: das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BeitrGPhThMA XXXIII/1 und 2), Münster 1936; — ein Jahr später: Maître Simon et son groupe De Sacramentis. Textes inédits (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 17). Dazu kommen zahlreiche Beiträge aus seinem Spezialgebiet, der Geschichte und Dogmengeschichte der Frühscholastik, vor allem in unserer Zeitschrift, aber auch in verschiedenen anderen wissenschaftlichen Fachzeitschriften, wie Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, Biblica, Revue d'Histoire Ecclésiastique, Revue Bénédictine, Studi e Testi, Zeitschrift für Katholische Theologie, Stimmen der Zeit, ferner Beiträge für Festschriften, u. a. für die „Mélanges Joseph de Ghellinck S. J.", für „Studia Albertina" (Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag), für „Theologie in Geschichte und Gegenwart" (Michael Schmaus zum 60. Geburtstag), und schließlich zahllose Besprechungen von Neuerscheinungen aus der Dogmatik und vor allem aus seinem Fachgebiet, der Geschichte der scholastischen Theologie.

Leider war es Heinrich Weisweiler nicht mehr vergönnt, seine umfassenden Quellenstudien zur Frühscholastik in einem abschließenden Werk über die Entstehung der frühscholastischen Systematik zusammenzufassen, wie es seine Absicht war. Sein reifstes Werk versprach eine Neuausgabe der Summa Sententiarum mit der Darstellung ihrer ganzen Herkunft zu werden. Bis zuletzt galt diesem Plane seine volle Liebe und Anstrengung. Bei seiner umfassenden Quellenkenntnis wäre er wie sonst nur wenige zu dessen Durchführung in der Lage gewesen. Der Tod hat die letzte Krönung dieser seiner Forschungsarbeit verhindert. Als Professor, Schriftleiter und Forscher hat aber Heinrich Weisweiler ein großes Lebenswerk vollbracht, und er darf als einer der bedeutendsten Förderer der mittelalterlichen Theologie in den letzten Jahrzehnten gelten. Sein Name steht würdig in der Reihe der großen Initiatoren und Vertreter einer Forschungsrichtung, die so bedeutende Gestalten aufweist wie Kardinal Ehrle S. J., Heinrich Denifle O. P., Martin Grabmann, Joseph de Ghellinck S. J., Artur Michael Landgraf und Franz Pelster S. J. Durch das Wirken dieser Schule ist das Bild von der früh- und hochmittelalterlichen Theologie und Überlieferung völlig neu gestaltet worden. Unsere Zeitschrift wird weiterhin im Geiste des Verstorbenen dieses wissenschaftliche Erbe pflegen und für die Gegenwart nutzbar machen.

R.I.P.

Die Herausgeber

Das „esse commune" bei Thomas von Aquin

Von Josef de Vries S. J.

In den letzten Jahren wurde verschiedentlich die Meinung geäußert, das „esse commune", von dem Thomas nicht selten spricht, bedeute das endliche oder geschaffene Sein im Gegensatz zum göttlichen Sein. So meint z. B. *A. Hayen*, es gebe zwar Stellen, nach denen auch Gott unter das „esse commune" zu fallen scheine, aber andere Texte schlössen diese Auffassung aus. Das „esse commune" sei das jedem Geschöpf eigene Sein, insofern es von Gott ausgeht und innerlich durch seine Beziehung zu Gott konstituiert wird [1]. Zur Begründung weist er vor allem auf einen Text aus dem Kommentar des hl. Thomas zu De divinis nominibus hin, der im folgenden ausführlich zu behandeln sein wird [2]. Daneben soll die Lehre des hl. Thomas, Gott sei in keiner Gattung, die Deutung des esse commune als des allumfassenden Seins ausschließen. Die letztere Begründung ist schwer verständlich. Denn das Seiende (und darum erst recht das Sein) ist bekanntlich schon für *Aristoteles* [3] und noch viel mehr für Thomas [4] kein Gattungsbegriff. Wenn also das esse commune auch Gott umfaßt, folgt daraus nicht, daß Gott in einer Gattung ist.

Die Einschränkung des esse commune auf das geschöpfliche Sein hat man auch bei *G. Siewerth* gefunden [5]. Der Titel seiner Schrift „Das Sein als Gleichnis Gottes" legt diese Deutung nahe; aber die Gleichsetzung des esse commune mit dem geschöpflichen Sein wird doch nirgends in dieser Schrift ausdrücklich vollzogen. — Dagegen findet sich diese Gleichsetzung neuerdings mit aller nur wünschenswerten Klarheit in der Dissertation von *Ad. M. Heimler S. D. B.* „Die Bedeutung der

[1] A. Hayen S. J., L'Intentionnel selon saint Thomas, 2. Aufl., Paris 1954 (vgl. Schol 31 [1956] 565—567) 243—246.

[2] In De divinis nominibus c. 5 lect. 2 n. 660.

[3] 3 Met. c. 3; 998 b 22.

[4] In 3 Met. lect. 8 n. 432 s.; S. c. gent. 1,25; S. th. 1 q. 3 a. 5.

[5] Vgl. die Besprechungen von H. Ogiermann über G. Siewerth, Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin, Salzburg 1958, und: Das Sein als Gleichnis Gottes, Heidelberg 1958: Schol 34 (1959) 432—435. — Ogiermann meint sogar, die Ausführungen Siewerths machten den Eindruck, als betrachte er das esse commune als eine, wenn auch nicht subsistierende, Realität für sich, die von den Seienden zu unterscheiden sei. Aber wenn Siewerth das Sein der Seienden als etwas Reales bezeichnet, das nicht bloß Begriff ist, so dürfte er dadurch wohl nur eine konzeptualistische Verflüchtigung des Seins ausschließen wollen, nicht aber „das Sein" als eine einzige von den Seienden verschiedene, geschaffene Realität hinstellen wollen. Eine eindeutigere Ablehnung dieser Mißdeutung würde man freilich gern sehen.

Intentionalität im Bereich des Seins nach Thomas von Aquin." [6] Auch er beruft sich für die Gleichsetzung des esse commune mit dem geschöpflichen Sein auf die erwähnte Stelle aus dem Kommentar zu De divinis nominibus; daneben bringt er aber noch eine andere Begründung, die uns im zweiten Teil dieses Beitrags eingehend beschäftigen soll. Zunächst wenden wir uns der Deutung des esse commune im Kommentar zu Ps.-Dionysius zu.

1. An sich ist es durchaus möglich, daß der Bereich des „commune" eingeschränkt wird, namentlich wenn zu dem commune ein Dativ hinzutritt, wie z. B. in dem Ausdruck „commune tribus personis". So könnte natürlich auch die Rede sein von dem „esse commune omnibus creaturis". Wo aber eine einschränkende Hinzufügung fehlt, wird man zunächst annehmen, daß der als „gemeinsam" oder „allgemein" bezeichnete Inhalt in der ganzen Weite verstanden wird, die er zuläßt — es sei denn, daß durch den Zusammenhang eine engere Auffassung gefordert wird. Dies aber scheint in dem Text aus dem Kommentar zu Ps.-Dionysius der Fall zu sein.

Der Text, um dessen Deutung durch Thomas es geht, steht bei Ps.-Dionysius in Kap. 5 § 8 und lautet in der lateinischen Übersetzung des *Ioannes Sarracenus*, die Thomas vorlag: Et ipsum esse est ex praeexistente, et Ipsius est esse et non Ipse est esse[7], et in Ipso est esse et non Ipse est in eo quod est esse, et Ipsum habet esse et non Ipse habet esse, et Ipse est essendi aevum et principium et mensura. *J. Stiglmayr* übersetzt: „Das Sein-an-sich ist aus dem ehevor Seienden (Gott). Ihm gehört das Sein, aber er gehört nicht dem Sein. In ihm ist das Sein, und nicht er ist in dem Sein; das Sein hat ihn, aber er selbst hat nicht das Sein. Er ist des Seins Äon, Anfang und Maß . . ." [8]

„Das Sein selbst ist aus einem Vorherexistierenden": Man kann sich leicht vorstellen, wie sehr ein solcher Text Thomas in Verlegenheit bringen mußte. War doch für ihn „das Sein selbst" unbedingt das Erste, mochte es nun als das subsistierende göttliche Sein oder als das unbestimmte Sein aufgefaßt werden; im ersteren Fall war es das erste selbständig existierende Seiende, im anderen Fall der schlechthin erste (absolut betrachtete) Akt, da ja „ein jedes dadurch wirklich ist (actu est), daß es Sein hat" [9]; wie kann es also gegenüber dem Sein

[6] Band 14 der Reihe: Forschungen zur neueren Philos. u. ihrer Gesch., N. F. gr. 8 (XII u. 88 S.) Würzburg 1962, Triltsch. 6.— DM. Über das esse commune: 32—39, bes. 39.

[7] Dieses esse ist Genitiv (im griechischen Text: τοῦ εἶναι), wie es auch Thomas richtig bemerkt hat.

[8] Des Heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „Göttliche Namen", aus dem Griechischen übersetzt von Prof. Jos. Stiglmayr S. J. (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 2), München 1933, 107 f.

[9] S. c. g. 2,53; vgl. die weiteren Texte, die C. Fabro zusammengestellt hat: La nozione metafisica di partecipazione. 2. Aufl., Turin 1950, 199—207.

selbst ein „Vorherexistierendes" (praeexistens) geben? Anderseits mußte der Ausspruch des vermeintlichen Apostelschülers einen rechtgläubigen Sinn haben. Darum kam auch die von einigen modernen Erklärern bevorzugte Deutung des „Seins selbst" als eines Mittelwesens zwischen dem absolut transzendenten, „überseienden" Gott und den durch dieses Mittelwesen geschaffenen Seienden für Thomas nicht in Betracht, ganz abgesehen davon, daß er diese Deutung im Text des vermeintlichen Areopagiten selbst abgelehnt fand[10]. Was blieb ihm da übrig, als in diesem Fall das „Sein selbst" als das allein den Geschöpfen „gemeinsame Sein" aufzufassen?

Darum schreibt Thomas: „Er (Dionysius) sagt, daß das gemeinsame Sein selbst (ipsum esse commune) aus dem ersten Seienden, das Gott ist, herkommt, und daraus folgt, daß das gemeinsame Sein sich unter dreifacher Rücksicht anders zu Gott wie zu den anderen Seienden verhält, erstens, insofern die anderen Seienden von dem gemeinsamen Sein abhängen, nicht aber Gott, da das gemeinsame Sein vielmehr von Gott abhängt . . ., zweitens, insofern alles Existierende (logisch) unter das gemeinsame Sein fällt, nicht aber Gott, da vielmehr umgekehrt das gemeinsame Sein unter den Bereich seiner Macht fällt . . ., drittens, insofern alles andere Existierende am Sein teilhat, nicht aber Gott, da vielmehr umgekehrt das geschaffene Sein selbst an Gott teilhat (est participatio Dei) und sein Abbild (similitudo) ist." [11] Es ist völlig klar, daß das „esse commune" hier als das geschaffene Sein verstanden wird. Das „esse alicuius" bzw. „non esse alicuius" (Ipse non est [τοῦ] esse) wird als Abhängigkeit (dependens esse) bzw. Unabhängigkeit gedeutet, das „esse in aliquo" als (logisches) Enthaltensein unter (contineri sub) dem Allgemeinen des „esse", das von allem anderen bejaht, dagegen von Gott geleugnet wird, dann aber auch als (reales) Enthaltensein im Machtbereich Gottes; das „habere" schließlich wird als „teilhaben" (participare bzw. esse participationem) verstanden. Ganz befriedigen kann diese Deutung allerdings nicht, vor allem nicht wegen des Doppelsinnes von „esse in".

Tatsächlich dürfte die Deutung auch den eigentlichen Sinn des ps.-dionysischen Textes verfehlen. Wie O. *Semmelroth*[12] gezeigt hat, gehen nach Ps.-Dionysius das Sein-selbst, das Leben-selbst usw. gewiß von der ureinen, überseienden (ὑπερούσιος) Gottheit aus. Aber dieses Hin-

[10] De div. nom. c. 11 § 6: „Wir behaupten nicht, daß das Sein-an-sich als die Ursache alles Seienden irgendeine göttliche oder engelhafte Wesenheit sei . . . noch wollen wir irgendeine andere lebenzeugende Gottheit annehmen neben dem übergöttlichen Leben . . . noch wollen wir, daß es . . . ursprüngliche und schaffende Wesen und Hypostasen gebe, welche einige sogar in oberflächlicher Rede Götter und Bildner des Weltalls genannt haben." Vgl. dazu Thomas, In De div. nom. c. 11 lect. 4 n. 931—933.

[11] In De div. nom. c. 5 lect. 2 n. 660.

[12] O. Semmelroth S. J., Gottes geeinte Vielheit: Schol 25 (1950) 389—403.

austreten in die Geschiedenheit (διάκρισις) ist noch nicht ein Erschaffen im außergöttlichen Raum, sondern ein Hervorgehen der göttlichen „Kräfte" (δυνάμεις) im innergöttlichen Bezirk. Diese innergöttlichen Kräfte sind die Prinzipien des Schaffens nach außen. Diese Auffassungen waren dem Denken des hl. Thomas so fremd, daß sie ihm als mögliche Deutung überhaupt nicht in den Sinn kamen. Das ist um so leichter verständlich, weil der Text des Ps.-Dionysius selbst da, wo der Verfasser die Frage nach dem „Sein-selbst" usw. ausdrücklich klären will[13], nicht zur letzten Eindeutigkeit kommt. Dazu kommt, daß die unvollkommene lateinische Übersetzung zuweilen den Sinn der Stellen, die den innergöttlichen Charakter des „Seins-selbst" andeuten, noch mehr verwischt[14].

Es gibt übrigens noch eine andere Stelle, die zwar nicht das „esse commune", wohl aber das „ens commune" auf den innerweltlichen Bereich einzuschränken scheint. Sie wird weder von *Hayen* noch von *Heimler* erwähnt. Es ist das Prooemium zum Metaphysikkommentar des hl. Thomas. Hier wird das „ens commune" als das eigentliche „subiectum" der Metaphysik, d. h. ihr der Untersuchung vorgegebenes Objekt, den „Ursachen und Prinzipien" des Seienden gegenübergestellt. Dazu kommt noch, daß das ens commune „genus" genannt wird.

C. *Fabro* ist freilich der Meinung, daß auch hier das „ens commune" das allumfassende Seiende bedeutet[15]. Mit Recht betont er jedenfalls, daß der Ausdruck „genus" für das ens commune dem nicht entgegensteht, da er hier offenbar nicht im technischen Sinn des Gattungsbegriffes, sondern in einem ganz unbestimmten Sinn verstanden wird. Thomas selbst unterscheidet diesen weiteren Sinn von „genus" von dem eigentlichen, streng logischen Sinn an einer anderen Stelle, wo er das transzendentale bonum (und das malum) als genus bezeichnet: „Das Wort genus kann doppelt verstanden werden: im eigentlichen Sinn als das, was als Washeit von mehreren ausgesagt wird; so ist weder das Gute noch das Schlechte ‚genus', weil sie in den Bereich der Transzendentalien gehören, da ja das Gute und das Seiende umkehrbar sind; im weiteren Sinn so, daß ‚genus' alles das bezeichnet, was in seiner Allgemeinheit vieles umfängt und zusammenfaßt; so können das Gute und das Schlechte ‚genera' aller Gegensätze genannt wer-

[13] De div. nom. Kap. 11 § 6.

[14] Ein Beispiel dafür: Unmittelbar vor dem zitierten entscheidenden Text über das Sein-selbst (Kap. 5 § 8) heißt es im griechischen Text: τὸ εἶναι αὐτὸ τῶν ὄντων πάντων οὐδέποτε ἀπολείπεται. Stiglmayr (vgl. Anm. 8) übersetzt: „Aller Dinge Sein-ansich vergeht niemals." Das kann man schwerlich vom geschaffenen Sein aller Dinge sagen. In der lateinischen Übersetzung aber heißt es: Esse ipsum ab existentibus omnibus nequaquam derelinquitur, was nach Thomas nur die Selbstverständlichkeit besagt: Nihil potest dici existens nisi habeat esse (n. 659). Der Gedanke der Unvergänglichkeit des „Sein-selbst" ist verschwunden.

[15] Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin, Löwen/Paris 1961, 268 Anm. 51.

den."[16] Nur in diesem Sinn dürfte auch hier das Seiende „genus" genannt werden.

Bezüglich der Frage, wie sich nun das „ens commune" zu seinen „Prinzipien und Ursachen" im Prooemium des Metaphysikkommentars verhält, nämlich ob auch diese Prinzipien unter den Begriff des „ens commune" fallen oder nicht, muß wohl gesagt werden: Diese Frage bleibt noch offen; gerade sie muß im Verlauf der Untersuchungen geklärt werden. Daß die ganz uneingeschränkte Weite des „ens" jedenfalls nicht von vornherein ausgeschlossen wird, geht einmal daraus hervor, daß es zu den „maxime universalia" gerechnet wird, dann auch aus dem Vergleich mit der Naturphilosophie, bei der die „Prinzipien des genus" (etwa Materie und Form) dem untersuchenden „genus" selbst (den Körpern) nicht äußerlich sind[17].

2. Das Prooemium des Metaphysikkommentars kann also nicht als Beweis für den eingeschränkten Sinn des „esse commune" gelten. In dem besprochenen Text aus dem Kommentar zu De divinis nominibus dagegen bezeichnet das „esse commune" unzweifelhaft nur das geschaffene Sein. Wir sahen aber, daß hier besondere Gründe für die einschränkende Deutung vorliegen. Man kann also aus dieser einen Stelle nicht schließen, daß der gleiche engere Sinn überall vorliegt, wo Thomas den Ausdruck „esse commune" gebraucht. Diese Frage bedarf vielmehr einer eigenen Untersuchung.

Die wichtigsten Texte zum „esse commune" (außer den bereits besprochenen) seien kurz in zeitlicher Ordnung angeführt: 1. De ente et essentia c. 6, 1. Absatz (Zusammenhang: Unterschied des esse commune vom subsistierenden Sein Gottes). 2. Aus dem Sentenzenkommentar: a) In 1 d. 8 q. 1 a. 2: dieselbe Fragestellung; es fehlt aber hier der Ausdruck esse commune. b) In 1 d. 8 q. 4 a. 1 ad 1 (Fragestellung: Utrum Deus sit omnino simplex). 3. Aus der Summa contra gentiles: a) 1, 26 (Quod Deus non est esse formale omnium). b) 2, 15 (Quod omnia quae sunt, a Deo sunt). 4. De potentia q. 7 a. 2 (Identität von Wesen und Sein in Gott). 5. Aus der Summa theol.: a) 1 q. 3 a. 4 ad 1 (dieselbe Frage). b) 1 q. 65 a. 1 (Utrum creatura corporalis sit a Deo). 6. In Boethii De hebdomadibus lect. 2 n. 21 (Zeit der Abfassung ungewiß): Diversum est esse et id quod est usw.

Heimler beruft sich für seine These, das esse commune könne das

[16] Genus dupliciter potest accipi. Uno modo proprie, prout praedicatur de pluribus in eo quod quid est; et sic neque bonum neque malum sunt genera; quia sunt de transcendentibus, quia bonum et ens convertuntur. Alio modo communiter, ut genus dicatur omne id quod sua communitate multa ambit et continet; et sic bonum et malum dicuntur genera omnium contrariorum. In 2 Sent. d. 34 q. 1 a. 2 ad 1.

[17] Prooemium 4. und 6. Absatz. — Natürlich kann das Verhältnis des ens commune zu seinen Ursachen nicht einfachhin das gleiche sein wie das des Körpers zu Materie und Form. Welches genau dieses Verhältnis ist, bleibt noch unbestimmt.

göttliche Sein nicht mitumfassen, auf die Stellen, an denen Thomas die Identität des göttlichen Seins mit dem „esse commune" leugnet, insbesondere auf S. c. g. 1,26 und De pot. q. 7 a. 2 ad 6 (divinum esse non est esse commune)[18]. Aber es sind zwei verschiedene Fragen, ob das göttliche Sein mit dem „gemeinsamen Sein" bzw. dem „Sein aller Dinge" inhaltlich und dem Umfang nach (secundum comprehensionem et extensionem) identisch ist oder ob das unbestimmte „esse commune" nicht nur das geschöpfliche Sein, sondern auch das göttliche Sein logisch umgreift. Wie selbstverständlich das erste zu verneinen ist, sowenig ergibt sich daraus etwas für die zweite Frage[19].

Die eigentliche Begründung Heimlers für seine These ist denn auch eine andere. Auf Grund des 1. Kap. De ente et essentia nimmt er an, das Wesen, von dem Thomas dort spricht, sei der „welthafte Wesensgrund" oder „welthafte Bestimmungsgrund", also das Wesen, insofern es allem Innerweltlichen gemeinsam ist; das Sein aber, das diesem Wesensgrund als „aktuierendes Korrelat" entspricht, sei eben das esse commune, das dann natürlich nicht mehr das unbegrenzte Sein, sondern das welthafte, geschaffene Sein ist.

Diese These soll im einzelnen auf ihre Berechtigung geprüft werden. Im 1. Kap. De ente et essentia unterscheidet Thomas bekanntlich im Anschluß an Aristoteles[20] eine zweifache Bedeutung des ‚Seienden': erstens das Seiende, „das durch die zehn Gattungen eingeteilt wird", zweitens jenes, „das die Wahrheit von Aussagen bedeutet". Man wird diese Unterscheidung als eine erste, vorläufige Kennzeichnung der beiden Arten des Seienden bzw. Seins zu betrachten haben, die keinen Anspruch darauf erhebt, die endgültige Lehre des Aquinaten festzulegen. In ähnlicher Weise bringt Thomas die aristotelische Unterscheidung außer in der Erklärung des aristotelischen Textes selbst wiederholt im Zusammenhang der Lehre vom Übel, um zu zeigen, daß das Übel (malum) kein Seiendes ist[21]; hier genügt ihm offenbar die aristotelische Unterscheidung, und darum sieht er sich nicht genötigt, sie zu ergänzen. Anders ist es schon im Quodlibet 9 q. 2 a. 2. Hier geht es um das eine Sein in Christus. Obwohl auch hier der Bezug

[18] A. a. O. (Anm. 6) 33 f.

[19] Auch die Stelle De pot. q. 7 a. 2 ad 4 beweist nicht das Gegenteil. Es heißt dort: Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Das ist nur eine kurze Zusammenfassung der oft wiederholten Lehre. Der Sinn ist: Das göttliche Sein ist nicht ein Universale, nicht das gemeinsame Sein aller Dinge, sondern ein einzelnes, von jedem anderen unterschiedenes Sein. Dasselbe wäre auch vom Sein jedes geschaffenen Einzelwesens zu sagen. Nur brauchte dies nicht eigens gesagt zu werden, da das Gegenteil von niemand behauptet worden ist, während die pantheistische Gleichsetzung des „esse omnium" mit Gott von Amalrich von Bène gelehrt worden war.

[20] Met. 5,7; 1017 a 22—31.

[21] In 5 Met. lect. 9 n. 889; in 6 Met. lect. 2 n. 1171. — In 2 Sent. d. 34 q. 1 a. 1; d. 37 q. 1 a. 2 ad 3; S. c. gent. 3,9 letzter Absatz; S. th. 1 q. 48 a. 2 ad 2.

auf die bekannte Aristotelesstelle nicht fehlt, wird schon die Fragestellung geändert, insofern nicht vom Seienden (ens), sondern vom Sein (esse) die Rede ist. Auch von ihm heißt es, es werde in zweifacher Weise ausgesagt. Die erste Weise ist die der Kopula des Satzes, die andere aber ist „der Akt des Seienden, insofern es Seiendes ist, d. h. das, wodurch etwas ein wirkliches Seiendes genannt wird. Und so wird das Sein nur den Dingen selbst zuerteilt, die in den zehn Gattungen enthalten sind."[22] Dieses Sein wird nun aber im folgenden der Person Christi zugeschrieben und das göttliche Sein genannt. Daraus geht klar hervor, daß die Einteilung in die zehn Kategorien, die formelhaft nach Aristoteles wiederholt wird, nicht exklusiv zu verstehen ist. Und so dürfte es auch im 1. Kap. De ente et essentia sein. Worauf es Thomas ankommt, ist nur die Unterscheidung des „ens, quod aliquid ponit in re", d. h. des realen Seienden, und des Seins der Kopula, das keineswegs immer ein reales Seiendes bedeutet. Das reale Seiende wird gewiß in die Kategorien eingeteilt, aber es wird nicht behauptet, daß diese Einteilung vollständig ist. Daß Thomas sie nicht als vollständig betrachtet, geht aus der Ausführung des im Anfang angedeuteten Planes des Werkchens hervor. Im 5. Kap. (bzw. bei Perrier: c. 4 n. 22) wird Gott das „erste Seiende" genannt, und er ist selbstverständlich nicht in einer Gattung: non est in genere (c. 6 bzw. c. 5 n. 24). So ist schon hier die aristotelische Ontologie überstiegen.

Noch deutlicher wird dies in dem bekannten Text des Sentenzenkommentars, in dem Thomas ausdrücklich drei Bedeutungen des Seins unterscheidet (obwohl er auch hier formelhaft mit dem „esse dicitur dupliciter" beginnt): die Washeit, das Sein als Akt des Wesens und das Sein der Kopula[23]; der Bezug auf Aristoteles und die zehn Kategorien fehlt hier ganz.

Wenn nun aber das Seiende nicht das kategoriale, welthafte Seiende allein ist, so gilt das gleiche auch von dem Wesen (essentia), dessen Namen von dem zuerst erwähnten Seienden (dem realen Seienden) hergenommen ist[24]. Daß Thomas das Wesen nicht allein als das welt-

[22] Alio modo esse dicitur actus entis inquantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur. Quodl. 9 q. 2 a. 2.

[23] In 1 Sent. d. 33 p. 1 a. 1 ad 1.

[24] Nomen essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, ... sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto: De ente c. 1 (n. 2). Nach Heimler besagt dieser Text, daß das Wesen selbst aus dem Sein hervorgeht (31). Aber das Wort „sumitur" bedeutet stets nur die Ableitung des *Namens*, nicht ein Hervorgehen des durch den Namen bezeichneten Seienden aus einem anderen Seienden. Vgl. z. B.: S. th. 3 q. 2 a. 1: natura a nascendo est sumptum; In 1 Sent. d. 28 q. 2 a. 1: Nomen imaginis ab imitatione sumitur; S. c. gent. 4,23: Nomen spiritus a respiratione sumptum videtur. Gelegentlich fehlt die etymologische Ableitung, und „das, woher der Name genommen wird", ist einfach die Urbedeutung; so etwa In 1

hafte Wesen versteht, geht wiederum aus dem Zusammenhang der ganzen Schrift hervor. Man vergleiche etwa die Zusammenfassung im 6. (5.) Kapitel: „Es gibt drei Weisen, wie Substanzen Wesen haben. Etwas gibt es, nämlich Gott, dessen Wesen sein Sein selbst ist ..."[25] „Wesen" hat also denselben Umfang wie „Seiendes", und wie dieses durch das „quod dividitur per decem genera" nicht auf das kategoriale Seiende eingeschränkt werden soll, so soll auch die Gemeinsamkeit des Wesens trotz des Zusatzes „per quas (naturas) diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur" nicht auf das kategoriale Wesen eingeengt werden. Vielmehr dürfte der Sinn des Zusatzes sein: „Wesen" gibt es nicht nur in der einen Kategorie der Substanz, sondern „Wesen" ist etwas *allen* Naturen Gemeinsames (commune omnibus naturis), die sich in den verschiedenen Gattungen und Arten (auch der Akzidentien) finden[26]. Darum wird im 7. (bzw. 6.) Kap. auch vom Wesen der Akzidentien gesprochen. Der Zusatz ist also nicht als Einengung, sondern im Gegenteil als Ausweitung des Bereichs von „Wesen" zu verstehen.

Zum mindesten ist es nicht bewiesen, daß der Bereich des Wesens hier auf den geschöpflichen Bereich eingeschränkt werden soll. Dazu kommt noch, daß der Ausdruck „welthafter Wesensgrund" nicht gerade glücklich ist. Er legt das Mißverständnis nahe, es handele sich bei diesem Wesensgrund um ein von den Einzeldingen unterschiedenes selbständiges Seiendes oder wenigstens um ein in allen Einzeldingen identisches Prinzip. Der Vergleich mit dem „brahman" und „atman" der indischen Philosophie[27] könnte diesen Verdacht noch verstärken. Allerdings wird wenigstens die Auffassung, der welthafte Wesens-

Sent. d. 25 q. 1 a. 4: a quidditate sumitur hoc nomen res. — Wenn der Satz „Nomen essentiae ab esse sumitur" nur eine Aussage über das *Wort* essentia ist, so bedeutet das natürlich nicht, daß esse *„nur* ein Nomen" ist (wie Heimler 31, Anm. 152 meint), sondern es heißt nur, daß die verschiedenen Bereiche (bzw. Suppositionen) unterschieden werden: Was vom Wort gilt, gilt nicht ohne weiteres auch vom Begriff, und was vom Begriff gilt, nicht ohne weiteres vom Seienden selbst, das Gegenstand des Begriffes ist, obwohl Wort und Begriff das Seiende selbst bedeuten. — Die Wortableitung wird von Thomas allerdings nicht als etwas rein Willkürliches aufgefaßt, sie beruht vielmehr auf einem seinshaften Zusammenhang. Aber dieser reale Zusammenhang ist nicht notwendig der eines realen Hervorgehens (so wie der Wortzusammenhang ein Hervorgehen ist); vgl. z. B. das erwähnte Beispiel der Ableitung von spiritus aus respiratio, oder gar: Nomen mentis a mensurando est sumptum: De ver. q. 10 a. 1. — Der Gedanke einer Priorität des Seins vor dem Wesen ist sicher thomanisch. Aber die Texte, in denen gesagt wird „nomen essentiae ab esse sumitur", können nicht als Begründung dafür dienen.

[25] Invenitur triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est sicut Deus, cuius essentia est ipsum suum esse.

[26] So deutet auch Roland-Gosselin die Stelle: Il faut entendre que *essentia* signifie quelque chose de commun aux dix catégories et non pas seulement aux diverses substances: Le „De ente et essentia" de s. Thomas d'Aquin, Kain 1926, 3, Anm. 2 (auch von Heimler zitiert: 30, Anm. 148).

[27] Heimler 30, Anm. 147.

grund sei ein Seiendes außerhalb der Einzeldinge, von Heimler ausdrücklich abgelehnt: „Der essentielle Weltgrund findet sich selbstverständlich (konkret) nur in den einzelnen Seienden, wenn man von seiner abstrakten Daseinsweise im erkennenden Geiste absieht." [28]

Daneben finden sich freilich auch recht begriffsrealistisch klingende Äußerungen; z. B. heißt es, durch den welthaften Wesensgrund sei jeder Einzelne „ontologisch eins (!) mit ... den spezifischen wie den individuellen" Wesensgründen aller welthaft Seienden [29]. Weiter soll der welthafte Wesensgrund erklären, warum es gerade diese zehn und keine anderen Kategorien gibt [30]. Im Text des hl. Thomas ist das nicht begründet [31], und es ist auch nicht einzusehen, wieso das möglich sein soll.

Das „esse commune" ist nun nach Heimler der dem welthaften Wesensgrund entsprechende Seinsakt und eben deshalb auf das geschaffene Sein eingeschränkt. Natürlich wird mit dem welthaften Wesensgrund auch diese Begründung für die Einschränkung des esse commune hinfällig. Im übrigen liegt Heimler viel daran, zu zeigen, daß das esse commune „nicht als bloßes Universale gedeutet werde" [32]. Wenn damit gesagt sein soll, daß das Sein nicht bloß ein Allgemeinbegriff, sondern in jedem Seienden real ist, so ist dies selbstverständlich durchaus richtig. Völlig unthomanisch aber wäre die Meinung, das gemeinsame Sein sei als ein einziges, identisches allen Seienden gemeinsam. Ist es aber in den Einzeldingen vervielfältigt, so kann das esse commune ebensogut esse universale genannt werden, wie denn auch Thomas die beiden Ausdrücke unterschiedslos anwendet [33].

---

[28] Ebd. 32, Anm. 155.

[29] Ebd. 31.

[30] Ebd.

[31] Heimler weist zur Begründung auf den Satz hin: Quia ... ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet ut essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur (De ente et ess. c. 1). Der notwendige Zusammenhang (oportet), der hier behauptet wird, besteht aber nicht, wie H. annimmt, zwischen dem welthaften Wesensgrund und den zehn Kategorien, sondern zwischen der Tatsache, daß das „Seiende" den zehn Kategorien gemeinsam ist, und der anderen Tatsache, daß auch das „Wesen" den Kategorien gemeinsam ist. — Tatsächlich leitet Thomas im Physikkommentar (In 3 Phys. lect. 5 n. 322 bzw. 15) die zehn Kategorien nicht aus dem Allgemeinsten des welthaften Wesens ab, sondern unter Voraussetzung von Besonderheiten, die nur auf Grund der Erfahrung feststehen können (z. B. Zusammensetzung der Körper aus Materie und Form, Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge usw.), und selbst so ist die Ableitung nicht zwingend.

[32] A. a. O. 36, Anm. 180.

[33] De ente ess. c. 6 (bzw. c. 5 n. 24) wird das gleiche Sein, das zuerst „esse universale" genannt wird, 7 Zeilen nachher „esse commune" genannt. Über den Unterschied von universale und commune vgl. In 1 Sent. d. 13 q. 1 a. 3: Universale fordert die Vervielfältigung in den Einzeldingen, commune *fordert* sie nicht (schließt sie aber auch nicht aus). Praktisch gilt also in den meisten Fällen, und so auch beim esse commune (das in den Einzeldingen vervielfältigt wird): Universale et commune idem videntur: In Boethii De trin. q. 3 a. 3 Sed contra.

Allerdings ist das Sein (esse) nicht in dem Sinn ein Allgemeines, daß es „in recto", d. h. im Nominativ, von vielen ausgesagt werden kann, so wie das Seiende (ens) von allem in recto ausgesagt wird, dem Sein zukommt. Sowenig man sagen kann „Homo est albedo" [34] oder „Socrates est humanitas" [35], weil die Form als Teil oder das, was sich nach Art eines Teiles verhält (se habet per modum partis), nicht identisch ist mit dem ganzen Seienden, ebensowenig und noch weniger kann das Sein als das „Formhafteste von allem" [36], das sich in allem geschaffenen Seienden nach Art eines Teiles verhält, der von der Washeit verschieden ist [37], einfachhin in recto von einem Seienden ausgesagt werden außer von Gott: Res quae sit suum esse non est nisi una [38]. Von jedem anderen Seienden kann das Sein nur „in obliquo" ausgesagt werden, d. h., alles andere ist nur etwas, das Sein *hat*. In diesem Sinn muß die Allgemeinheit bzw. Gemeinsamkeit des Seins verstanden werden.

3. Das esse commune ist also nicht deshalb auf das geschaffene Sein einzuschränken, weil es das aktuierende Prinzip des „welthaften Wesensgrundes" ist. Damit ist aber die Gegenthese noch nicht positiv erwiesen, die besagt, daß das esse commune bei Thomas als das allumfassende Sein aufzufassen ist.

Zur Begründung dieser These kann auf dreierlei hingewiesen werden. Erstens ganz allgemein auf die Stellen, in denen schlechthin gesagt wird, daß das Sein allem ohne jede Einschränkung gemeinsam ist. So heißt es S. c. gent. 2,15: „Das Sein wird ausgesagt von allem, was ist." [39] Aus dem Zusammenhang ist klar, daß mit dem „allem" hier nicht nur alles Geschaffene, sondern auch der Schöpfer selbst gemeint ist, der allem anderen „Ursache des Seins" ist. Man könnte entgegnen, das Sein werde hier nicht als esse commune bezeichnet. Aber es heißt auch im selben Kapitel: Omnibus commune est esse [40]. Die Gemeinsamkeit des Seins scheint sich also doch auf „alles" schlechthin zu beziehen. Ähnlich lesen wir in der Summa theologica: Hoc, quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis [41]. Freilich könnte man immer noch entgegnen, auch hier werde nicht ausdrücklich vom „esse commune" als dem grammatischen Subjekt die uneingeschränkte Weite ausgesagt. Wenn es derartige ganz direkte Texte gäbe, wäre ja wohl auch eine Meinungsverschiedenheit über die

[34] S. th. 1 q. 85 a. 5 ad 3.
[35] De ente et essentia c. 3 (c. 2 n. 12).
[36] S. th. 1 q. 7 a. 1: maxime formale omnium. Vgl. q. 8 a. 1.
[37] De ente et ess. c. 5 (c. 4 n. 21).
[38] Ebd.
[39] Esse dicitur de omni eo quod est. S. c. gent. 2,15, 2. Absatz.
[40] Ebd. 4. Absatz.
[41] S. th. 1 q. 65 a. 1.

Frage ausgeschlossen. Wir müssen also auf weniger ausdrückliche Texte zurückgreifen.

Das sind — zweitens — vor allem die Texte, in denen das esse commune als „Sein ohne Hinzufügung" umschrieben wird. So ist es schon in De ente et essentia. Es handelt sich hier um den Unterschied des göttlichen Seins vom esse commune: „Das Sein, das Gott ist, ist von der Eigenart, daß keine Hinzufügung zu ihm möglich ist; daher ist es durch seine eigene Reinheit ein Sein, das von jedem anderen Sein unterschieden ist. ... Das gemeinsame Sein dagegen schließt zwar in seinem Begriff keine Hinzufügung ein, aber es besagt in seinem Begriff auch keinen Ausschluß einer Hinzufügung; denn wenn es so wäre (wenn es eine Hinzufügung ausschlösse), dann wäre kein Sein denkbar, in dem zum Sein etwas hinzugefügt würde." [42] Im Sentenzenkommentar wird der gleiche Gedanke mit folgenden Sätzen ausgesprochen: „Man kann in zweifacher Weise sagen, daß etwas ohne Hinzufügung ist: Einmal so, daß der Wesensbegriff des betreffenden Objektes jede Hinzufügung ausschließt; so wird (das Sein) von Gott ausgesagt; denn dieses (Sein) muß in sich vollkommen sein, eben weil es keine Hinzufügung zuläßt; und es kann nicht gemeinsam sein, weil das Gemeinsame stets im Besonderen erhalten bleibt, (allerdings) mit einer Hinzufügung. Die andere Weise besteht darin, daß der Wesensbegriff eine Hinzufügung weder besagt noch ausschließt; in dieser Weise ist das gemeinsame Sein ohne Zufügung." [43] Der Gedanke wird hier — und noch klarer an drei späteren Stellen [44] — durch den Vergleich mit der zweifachen Bedeutung des Wortes animal erläutert: Animal als Gattungsbegriff (Sinnenwesen) besagt weder die Zufügung „rationale" noch schließt es sie aus; dagegen schließt animal als Artbegriff (Tier) die Zufügung des rationale aus. In der Summa contra gentiles wird noch der weitere Gedanke hinzugefügt, daß das esse commune so, wie es abstrakt ohne weitere Bestimmung gedacht wird, nicht wirklich existieren kann, ähnlich wie animal als Gattungsbegriff zwar ohne die Differenzen „vernunftbegabt" bzw. „nicht-vernunftbegabt" gedacht

[42] Hoc esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla additio sibi fieri possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. ... Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur. De ente et ess. c. 6, 1. Abs. (bzw. c. 5/n. 24).

[43] In 1 Sent. d. 8 q. 4 a. 1 ad 1: Aliquid esse sine additione dicitur dupliciter. Aut de cuius ratione est ut nihil sibi addatur: et sic dicitur de Deo: hoc enim oportet perfectum esse in se ex quo additionem non recipit; nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio. Aut ita quod non sit de ratione eius quod fiat sibi additio, neque quod non fiat, et hoc modo ens commune est sine additione.

[44] S. c. gent. 1,26; De potentia q. 7 a. 2 ad 6; S. th. 1 q. 3 a. 4 ad 1.

werden kann, aber nicht ohne die eine oder die andere der Differenzen existieren kann[45].

Nach diesen Texten ist also das esse commune das Sein ohne jeden bestimmenden Zusatz, das Sein schlechthin[46]. Wird aber das Sein als *geschaffenes* Sein gedacht, so wird es eben nicht mehr ohne Zusatz, nicht mehr als „Sein schlechthin" gedacht. Das esse commune ist also nicht bloß das geschaffene Sein, sondern das Sein in seiner ganzen uneingeschränkten Weite, das auch das göttliche Sein mitumfaßt. Verglichen mit dem esse commune ist auch das göttliche Sein „Sein mit einer Hinzufügung", wenn auch nur mit der Hinzufügung des Ausschlusses jeder Hinzufügung. Denn auch dieser Ausschluß der Hinzufügung fehlt ja beim esse commune[47]. Sehr gut wird dieses Verhältnis gerade durch den Vergleich mit dem zweifachen Sinn von animal erläutert. Als Gattungsbegriff schließt animal die Differenz „vernunftbegabt" weder ein noch aus, ist aber offen für beide Differenzen; als Artbegriff (Tier) dagegen schließt es die Vernunft aus. Aber eben darum, weil der Gattungsbegriff die Differenzen nicht ausschließt, sondern offen für beide ist (weil ihm die receptibilitas additionis zukommt: S. c. g. 1,26), eben darum ist er Gattungsbegriff, der in den Arten erhalten bleibt (salvatur), wenn auch „auf andere Weise", nämlich nicht in der abstrakten, unbestimmten, sondern in konkreter, bestimmter Weise. Gerade unter dieser Rücksicht (nicht natürlich unter jeder Rücksicht) wird der Gattungsbegriff mit dem esse commune gleichgestellt.

Ganz ausdrücklich geschieht das in dem vorhin zitierten Text aus dem Sentenzenkommentar. Dort heißt es vom esse commune ausdrücklich, daß es in dem Besonderen, Eigenen (proprio), erhalten bleibt (salvatur), freilich mit einer Hinzufügung, die im esse commune nicht enthalten ist. Das dürfte der ausdrücklichste Text dafür sein, daß das esse commune auch im göttlichen Sein mitenthalten ist (natürlich „alio modo", nämlich durch die Hinzufügung der Subsistenz bestimmt). Man kann dagegen nicht mit Recht einwenden, das göttliche Sein werde doch ausdrücklich bezeichnet als Sein, zu dem keine Hinzu-

[45] Quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur. Non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur; licet enim cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. S. c. gent 1,26, 12. Absatz (Secundum . . .).

[46] Simpliciter dicitur, quod nullo addito dicitur, ut Philosophus dicit; S. th. 3 q. 50 a. 5; Aristoteles, Topica 2, 11; 115 b 33—35: Was ohne Zusatz (μηδενὸς προστιθημένου) gut oder böse oder sonst dergleichen zu sein scheint, das wird „einfachhin" (ἁπλῶς) ein solches genannt.

[47] Freilich ist der Ausschluß der Möglichkeit einer Hinzufügung nicht das erste, was im Denken des göttlichen Seins zum „Sein schlechthin" hinzugefügt wird; das erste ist vielmehr die Subsistenz des Seins, aus der dann die Unendlichkeit und damit die Unmöglichkeit einer metaphysischen Hinzufügung folgt.

fügung möglich ist. Es ist durchaus miteinander vereinbar, daß zum esse subsistens (metaphysisch) nichts hinzugefügt werden kann, und daß der Begriff des esse subsistens selbst nicht ohne eine Hinzufügung (nämlich der Subsistenz) aus dem Begriff des esse commune gebildet werden kann[48]. Die Hinzufügung geschieht hier nicht zum subsistierenden Sein, sondern zum esse commune.

Noch eine Bemerkung zum esse commune: Ein Vergleich der Bestimmung des commune mit dem, was im 4. Kap. De ente et essentia[49] über die „absolute Betrachtungsweise" eines Wesens gesagt wird, zeigt, daß beides der Sache nach dasselbe ist. Auch die absolute Betrachtung eines Wesens ist seine Betrachtung ohne jeden Zusatz, der nicht wesensnotwendig mit ihm gegeben ist. Was nicht „de ratione" des Wesens ist, sondern zu ihm hinzugefügt wird, das kann von dem „absolut betrachteten Wesen" nicht ausgesagt werden. Es ist also nicht einzusehen, warum es unmöglich sein soll, von dem „absolut betrachteten Sein" zu sprechen[50].

Eine Bestätigung findet die Gleichsetzung von esse commune mit dem uneingeschränkten Sein schlechthin — drittens — in der Analogie des Verhältnisses Gottes zu allem anderen Seienden mit dem Verhältnis des Feuers zu allem Warmen[51]. Wie nach Thomas das Feuer nur deshalb Ursache der Wärme alles anderen ist, weil es selbst an erster Stelle warm ist, so ist auch Gott allem anderen Ursache des Seins, weil er selbst an erster Stelle Sein ist. Das esse commune ist also etwas, was in seinem Umfang auch Gott einschließt.

Das esse commune dürfte nach allem Gesagten gleichbedeutend sein mit dem Sein schlechthin (wenn wir absehen vom Kommentar zu De divinis nominibus). *Heimler* nennt das Sein schlechthin „das Wesen

[48] Wir sagen, daß metaphysisch zum esse subsistens nichts hinzugefügt werden kann; denn rein logisch fügen die weiteren Gottesnamen, wie etwa die Gutheit, das Leben, die Weisheit usw., sehr wohl etwas zum esse subsistens hinzu, da sie nicht einfach dessen Synonyma sind: S. th. 1 q. 13 a. 4: *variis*, et *multiplicibus* conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum.

[49] Natura vel essentia ... potest dupliciter considerari: Uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo nihil est verum de ea, nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde, quidquid aliorum sibi attribuitur, falsa est attributio: v. gr. homini, in eo quod est homo, convenit rationale et animal et alia quae in definitione eius cadunt. Album vero vel nigrum vel quidquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. De ente et ess. c. 4, 2. Absatz (bzw. c. 3 n. 14).

[50] So behauptet es M. A. Fiorito in seiner Besprechung meines Buches La pensée et l'être: Ciencia y Fe 18 (1962) 376: Para Sto. Tomás la consideración absoluta (o abstracción formal, en manera de hablar de De Vries) sólo es posible respecto de una esencia contingente. Wenn wir wirklich nicht einsehen könnten, was mit dem Sein rein als solchem notwendig gegeben ist und was dem Seienden nur durch eine „Hinzufügung" zum Sein zukommen kann, wäre dann Metaphysik überhaupt noch möglich?

[51] Vgl. S. c. gent. 2,15, 3. u. 5. Absatz; S. th. 1 q. 65 a. 1.

von Sein“ [52]; von diesem sagt auch er, daß es weder „in der göttlichen Seinsbesonderung besteht“ noch auch „im weltenden Sein“ aufgeht, sondern beides umfaßt [53]. Zu diesem „Wesen von Sein“ soll das „esse commune“ nur Durchgang sein; und von dem „Wesen von Sein“, nicht bloß von dem esse commune will Heimler zeigen, daß es wesenhaft intentional ist [54].

Mir scheint, dieser Durchgang durch ein vom allumfassenden Sein verschiedenes esse commune ist ein Umweg, den Heimler sich hätte ersparen können. Nur dann wäre dieser Umweg notwendig, wenn das uneingeschränkte Sein nicht unmittelbar von dem als seiend erkannten Seienden abstrahiert werden könnte, wenn es also nicht das Sein des Seienden wäre, von dem Thomas sagt, daß es als erstes in den Bereich der Vernunft fällt [55]. Ja, man kann fragen: Wenn dieser Umweg nötig wäre, wäre er dann noch möglich? Mit anderen Worten: Wenn das zuerst gegebene „Sein“ als solches nur das kategoriale Sein wäre, gäbe es dann noch die Möglichkeit des Überstiegs zum allumfassenden und zum göttlichen Sein? Wäre unsere Vernunft damit nicht auf einen von vornherein endlichen Bereich eingeschränkt? Wenn auch das Sein als solches zunächst nur das kategoriale Sein wäre, wo bliebe dann der wesentliche „excessus“ *(K. Rahner)* des Seins über das nächste Objekt (die quidditas rei sensibilis) hinaus? Wieso enthielte das endliche Seiende als solches noch ein Problem, wie würde es noch über sich hinaus weisen? Mit anderen Worten: Wie sollte die Metaphysik noch in Gang kommen?

Wir können hier auf diese Fragen nicht näher eingehen [56]. Vielleicht haben die vorangehenden Ausführungen gezeigt, daß auch in der Interpretation des hl. Thomas gewisse allgemeine Regeln der Interpretation beachtet werden müssen. Die Zielsetzung, die einem Text im Ganzen der betreffenden Untersuchungen zukommt, darf nicht vernachlässigt werden; sie kann für den Sinn des Textes entscheidend sein. Man wird auch darauf zu achten haben, ob ein Text die ureigene Auffassung des Autors wiedergibt oder zunächst nur einen fremden Text interpretieren will. Im letzteren Fall muß man auch bei Thomas zumindest mit der Möglichkeit rechnen, daß er seine eigene Auffassung nicht voll wiedergibt.

Auch das gut gemeinte Bestreben, Thomas stets möglichst metaphysisch zu deuten, kann in die Irre führen. Damit allein, daß eine Deutung recht metaphysisch klingt, ist noch keine Gewähr gegeben,

[52] A. a. O. (Anm. 6) 39—46.
[53] Ebd. 40.
[54] Ebd. 46 f.
[55] „quod primo cadit in conceptione intellectus“: S. th. 1 q. 5 a. 2; vgl. In 1 Sent. d. 8 q. 1 a. 3; De ver. q. 1 a. 1.
[56] Vgl. dazu: J. de Vries, La pensée et l'être, Löwen 1962, 362—375.

daß sie den wirklichen Sinn des Textes trifft. Wer Thomas viel gelesen hat, weiß, einen wie überraschend breiten Raum in seinen Werken denklogische und sogar bloß sprachlogische Überlegungen einnehmen. Gewiß sind diese bei Thomas nicht, wie etwa bei *Ockham*, Selbstzweck, sondern stehen im Dienst der Seinserkenntnis. Und sie tragen tatsächlich viel zur Klarheit der ontologischen Aussagen bei. Wenn sie aber von übereifrigen Auslegern, wie es zuweilen geschieht, als direkt ontologische Aussagen mißverstanden werden (vielleicht weil man meint, Thomas könne sich doch nicht mit solchem logischen Kleinkram abgeben), dann sind Fehldeutungen fast unvermeidlich.

Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre

Von Ludwig Hödl, Bonn

Problemgeschichtliche Untersuchungen über die thomasische Formlehre kommen in der Regel auf die These zurück: In Paris ist die Lehre des Thomas von der Einheit der substanzialen Form kirchlich niemals verurteilt bzw. beanstandet worden[1]. In dem bekannten Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris (vom 7. März 1277), das 219 philosophische und theologische Lehrsätze sammelte und verbot, findet sich keiner über die thomasische Formphilosophie[2]. Robert Kilwardby, Erzbischof von Canterbury, machte mit Verordnung vom 18. März 1277 einige Sätze geltend, welche die Lehre von der Einheit der Form betrafen, und drohte deren Befürwortern und Vertretern die Entfernung aus dem Lehramt an[3]. Johannes von Peckham erneuerte 1284 das Verbot seines Vorgängers und zensurierte 1286 den Lehrsatz von der Einheit und Einzigkeit der Form im Menschen und einige daraus folgende christologische und eucharistische Lehrsätze als irrig und häretisch[4].

In Paris aber wurde, wie allgemein angenommen wird, die Lehre des Thomas kirchlich nicht beanstandet. R. Zavalloni, dem wir die umfangreichste Studie zur Problemgeschichte der Formlehre im 13. Jahrhundert verdanken, faßte seine Forschungen über die Stellung des kirchlichen Lehramts so zusammen[5]:

„1. Die Lehre von der Einheit der Form wurde in Paris niemals einer kanonischen Zensur unterworfen. Sie konnte jederzeit frei von deren Vertretern gehalten werden. Trotz der Anfechtungen durch seine Gegner hat der hl. Thomas seinen Standpunkt niemals preisgegeben.

2. Die kirchliche Zensurierung der Doktrin von der Einheit der Form in Oxford löste keine weiteren Folgen aus. Sicher ist, daß im Universitätsbereich die theologischen Befürchtungen, die Robert Kilwardby und Johannes Peckham zum Einschreiten veranlaßten, wenig Echo fanden.

---

[1] Umfangreiche Literatur über die scholastische Formlehre verzeichnet R. Zavalloni, O. F. M., Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes (Philosophes Médiévaux t. II), Löwen 1951, 509—538. Vgl. dazu S. Vanni Rovighi, La controversia sulla pluralità delle forme nel secolo XIII: RivFilNeoscol 44 (1952) 246—253; P. Glorieux, Le „De gradibus formarum" de Guillaume de Falegar O. F. M.: RechThAncMéd 24 (1957) 296—319.

[2] Vgl. Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris. I, 556.

[3] Ebd. 559.

[4] Vgl. F. Pelster S. J., Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O. P.: ArchFrPraed 16 (1946) 83—106.

[5] R. Zavalloni, Richard de Mediavilla, 492.

3. Die Vertreter der Lehre von der Pluralität der Formen, wenigstens jene, die sie philosophisch bedachten, wie z. B. Roger Marston und Richard von Mediavilla, maßen den theologischen Gründen nur bedingte Bedeutung bei. Keiner der Autoren übergeht sie stillschweigend; sie sehen in ihnen aber mehr eine Bestätigung als einen Beweis für ihre These."

1. Diese Deutung und Darstellung der Pariser Auseinandersetzung um die thomasische Formlehre begegnet aber ernsten Bedenken, und zwar auf Grund bislang bereits bekannter Nachrichten aus dem 13. Jahrhundert, nach denen auch in Paris die Lehre von der Einzigkeit der substanzialen Form als falsch, irrig und häretisch galt. Zavalloni führt aus dem Correctorium fratris Thomae des Wilhelm de la Mare, das vor 1279 entstanden ist[6], und aus den Schriften des Matthäus von Aquasparta eine Reihe von Zeugnissen für die Pariser Zensurierung an[7]. Gewiß sprechen diese Nachrichten von einer Zensur durch die Magister der theologischen Fakultät in Paris und nicht von einer kirchlich-bischöflichen Verurteilung. Wenn aber die magistrale Sentenz nicht nur ein akademisches Lehrurteil, sondern eine Zensur enthielt, so war immerhin eine Vorentscheidung in einer Glaubenssache gefällt, die im Raum der Kirche (in Paris) Gültigkeit beanspruchte. Gewiß bezeugte und besiegelte die Mehrzahl der Magister der Pariser Theologischen Fakultät 1286, sie wüßten nichts von einer solchen Zensur der Formlehre; allein die Tatsache dieses Beschlusses beweist, daß auch in Paris die Zensur behauptet wurde, wenigstens zwischen 1276 und 1286[8].

Über diese berichtete auch Gottfried von Fontaines in Quodl. III, quaestio 5[9]. Durch eine irreführende Anmerkung der gelehrten Herausgeber der Quodlibeta dieses Theologen wurde diese Nachricht falsch verstanden. — Die These von der Einzigkeit der substanzialen Form im Menschen wirft die Frage nach der Selbigkeit des Lebendigen und des Toten auf. Wie immer man auch diese Frage hinsichtlich des corpus Petri, d. h. beim Menschen, beantwortete, bezüglich des Leibes Christi behaupteten die Theologen allgemein (aus soteriologischen Gründen) die numerische Selbigkeit des Leichnams und des lebendigen Leibes Christi, und zwar unabhängig davon, ob sie die These von der Einheit oder Pluralität der Form vertraten[10]. Selbst Thomas von Aquin be-

[6] Vgl. D. A. Callus O. P., Rez. v. J.-P. Müller O. S. B., Le Correctorium corruptorii Quaestione: BullThom 9 (1954—56) 643—655.

[7] R. Zavalloni, Richard de Mediavilla, 490 Anm. 17.

[8] Vgl. u.

[9] Ed. M. de Wulf — A. Pelzer (Les Phil. Belg. t. II), Löwen 1904, 207 f.

[10] Gottfried von Fontaines, Quodl. III q. 5, ed. Phil. Belg. II, 207: Et quia Parisius a quibusdam ponitur quod corpus Petri vivum et mortuum fuerit aliud, a quibusdam contrarium, neutrum Parisius tanquam simpliciter erroneum iudicatur. Et idem videtur etiam circa corpus Christi dicendum quantum ad unitatem secundum formam substantialem, quamvis erroneum sit reputandum dicere quod corpus

tonte am Ende (1271) in Quodlibet IV q. 5 a. 8 [wohl unter dem Druck der Auseinandersetzung] sehr stark die numerische Einheit des lebenden und toten Herrenleibes[11]. Daraus folgerte aber Gottfried mit Recht, daß der Glaubenslehre aus der Formphilosophie keine Gefahr erwachse. Mit Recht brandmarkte er darum alle Versuche, die philosophische Formlehre auf Grund irrealer Gefahren theologisch zu verdächtigen bzw. eine kirchliche Verurteilung vorzuschützen, welche tatsächlich gar nicht gegeben ist. Er schreibt:

„Darum scheint also *jener* maßlos übertrieben zu haben, als er behauptete, jene Artikel (von der Einheit der Wesensform und der daraus folgenden Sätze über das corpus Domini) seien Häresien, die an und für sich bzw. in ähnlichen Sätzen verurteilt wären. Jedenfalls sind sie nicht an sich (verdammt), was man zum mindesten ganz allgemein wissen müßte, da doch die Verurteilung häretischer Sätze öffentlich und feierlich geschehen muß, und auch in ähnlichen Sätzen sind sie nicht verurteilt, weil man dies in Paris wüßte. Es ist doch nicht sehr wahrscheinlich, daß das ehrwürdige Studium zu Paris in der Theologie wie im kanonischen Recht abseits stände. Jüngst schrieben nämlich viele Magister, jüngere und ältere unter ihnen, sie wüßten nicht, daß jener Artikel (von der Einheit der Form), aus dem alle anderen (über das corpus Domini) folgen sollen, in Paris für eine Häresie bzw. für einen Irrtum gehalten wurde. Man muß sich also wundern, wie ein *Mann* dies behauptet, jene Artikel wären an und für sich bzw. in ähnlichen Sätzen öffentlich verdammt, und wie er zur großen Schande vieler nicht nur in England, sondern überall alle jene für exkommuniziert erklärt, die einen bzw. alle Artikel vertreten. Von einem solchen Verurteilungsverfahren drohte schwere Gefahr." [12]

Wer ist dieser Mann, der die aus der Londoner Verurteilung (1286) bekannten Artikel auch in Paris als Häresie erklärte, der von einer kirchlichen Zensur sprach? Die Herausgeber der Quodlibeta des Gottfried von Fontaines beziehen diese Nachricht auf Johannes Peckham, der 1284 das Verbot des Robert Kilwardby erneuerte und 1286 die Verdammung von acht Artikeln aussprach[13]. Die Mitteilungen des Gottfried können aber unmöglich diese öffentliche Verurteilung meinen, weil sie ja gerade von einer nicht öffentlichen Zensur sprechen. Obgleich es in Paris zu keiner öffentlichen und feierlichen Verurteilung der Artikel kam, wie die Magister ausdrücklich bezeugen können, spricht trotzdem *einer* von diesen Sätzen als Häresien. Wer ist dieser Mann? Heinrich von Gent!

2. Er selbst berichtete und rechtfertigte Weihnachten 1286 in der Disputation sein Vorgehen in dieser entscheidenden Auseinandersetzung um die thomasische Formphilosophie. Bei der endgültigen Re-

Christi vivum et mortuum non fuit numero quantum ad unitatem hypostaticam sive suppositi et personalem quod non contingit in aliis.

[11] Vgl. Zavalloni, Richard de Mediavilla, 268. Vgl. die unterschiedliche Thomasauslegung des L.-B. Gillon in einem Beitrag zu dem umfangreichen Artikel „Thomas d'Aquin", DThC XV, 1, Sp. 681 f.

[12] Gottfried von Fontaines, Quodl. III q. 5, ed. Phil. Belg. II, 207 f.

[13] Ebd. 207 Anm. 1.

daktion dieser Quaestio de quolibet (X q. 5) hat Heinrich von Gent allerdings diese für die Geschichte der Philosophie und Theologie so aufschlußreichen Mitteilungen unterdrückt. Man liest sie darum auch nicht in der Edition. Beim Studium des Cod. lat. Paris 15350, der neben Quodlibeta des Thomas von Aquin, Ägidius von Rom auch solche des Heinrich von Gent überliefert, kam ich der ursprünglichen Fassung der Quaestio auf die Spur[14]. Die vielen Korrekturen in der Handschrift, Streichungen und Ergänzungen, zeigen, daß der Autor diese (und einige andere Quästionen) überarbeitet hat. Der Umfang und die Bedeutung der Änderungen lassen keinen Zweifel aufkommen, daß sie vom Verfasser stammen. Der korrigierte und redigierte Text stimmt völlig mit der Edition überein. Die Pariser Ausgabe der Quodlibeta Heinrichs von Gent aus dem Jahre 1518, die nun wiederum in einem photomechanischen Neudruck zugänglich ist, bietet einen relativ guten Text. Damit werden aber die textkritischen Arbeiten an den Quodlibeta Heinrichs nicht überflüssig. Im Gegenteil, das Wissen um die redaktionellen Änderungen macht diese Arbeit sehr dringend.

Im Rahmen der weihnachtlichen Disputation wurde die Frage nach der Leibwirklichkeit (forma corporeitatis) aufgeworfen[15], und zwar in der besonderen Absicht, die Theorie von der Einzigkeit der Wesensform des Menschen an der Grenzfrage der Form des toten Leibes (Leichnams) zu prüfen. Dabei ging es Heinrich von Gent um den Nachweis, daß die Lehre von der einen Wesensform zu christologischen Irrtümern zwinge. In dieser Auseinandersetzung kam er auf die in England 1286 verurteilten Artikel zu sprechen, und er berichtete über die Vorgänge in Paris. Ich teile zunächst umfangreiche Texte aus der ursprünglichen Fassung der Quästio mit (I) und entnehme dann diesen neue Nachrichten über die Pariser Verurteilung der thomasischen Formlehre (II).

I. Textgrundlage

1. Cod. lat. Paris. 15 350, fol. 170va *— Ed. Paris 1518, fol. 410*^{r}

An haereses sint contentae in dictis articulis non iudico, nec quod haereses sint assero, sed quod omnes sequuntur ex opinione quae in octavo articulo dicit, *quod in homine tantum est una forma substantialis, scilicet anima rationalis et nulla alia,* constanter affirmo. Quae si haeresis est, proculdubio cetera consimiliter haereses sunt,

[14] Cod. lat. Paris. 15 350 kam aus dem Besitz des Gottfried von Fontaines in die Bibliothek der Sorbonne. Die Hs. enthält fol. 100ra—290^{vâ} die Quodlibeta VIII bis XIII des Heinrich von Gent.

[15] Quodl. X q. 5, ed. 1518 fol. 403^{v}: Utrum scilicet corpus Christi vivum et corpus Petri vivi sint idem specie.

quia sequuntur ex illo inquantum haereses continentes; et revera, si illa sit haeresis, inquantum eam sequuntur, haereses sunt. Sequuntur autem omnes eam vel directe vel indirecte vel simpliciter vel in sensu aliquo.

Prima si quidem quae talis est *Corpus Christi mortuum nullam habuit formam substantialem eandem quam habuit vivum,* evidenter sequitur simpliciter et directe. Si enim in homine tantum est una forma substantialis, scilicet anima rationalis, et nulla alia, cum anima rationalis totaliter et perfecte sit simplex natura, separata fuit a corpore Christi mortuo. Sequitur ergo de necessitate quod corpus Christi mortuum nullam formam substantialem habuit quam habuit vivum, immo nec aliquid eius; quia simplex est et separata secundum suam substantiam, simul separatur secundum omnes vires eius. Quod dico propter aliquos qui solebant dicere quod anima rationalis coniuncta mansit corpori Christi mortui inquantum forma dans esse corporeum, licet separata fuerit inquantum anima dans esse vivum, sensibile, rationale.

Secunda quae talis est *In morte Christi fuit introducta nova forma substantialis et nova species vel natura, quamvis non assumptione nova vel unione verbo copulata,* similiter evidenter sequitur simpliciter et directe. Si enim anima rationalis sola fuit forma substantialis in corpore Christi vivo et in morte eius omnino fuit separata ab eius corpore mortuo, ad separationem autem unius formae substantialis a materia necesse aliam introduci in eadem secundum cursum communem naturae.

Sic enim arguitur (in quodam tractatu) a quodam in quaestione quadam De gradibus formarum, (quem dicitur conscripsisse ille contra quem dicti articuli dicuntur fuisse promulgati): Potentia per quam omnes formae sunt in materia est passiva et contradictionis, qua secundum Philosophum potest res esse et non esse; quod non est nisi quia in materia potest induci aliquid quod est incompossibile formae primae. Quod autem facit materiam priori formae incompossibilem, non potest esse aliud quam quod facit necessitatem eidem ad oppositam formam. Ex hoc concludo quod, cum nihil stat cum suo incompossibili, una forma corrumpitur per introductionem alterius formae; sequitur ergo de necessitate quod in corpore Christi mortuo alia forma fuit introducta.

(Nota quod per illud adiunctum *quamvis non nova assumptione vel unione verbo copulata* non intellexit ille formam illam novam ullo modo assumptam fuisse a verbo et ei copulatam, sed nullo modo assumptam aut copulatam. Dicit enim in tractatu praedicto: dico quod ponere talem formam in Christo de novo non est ponere aliud susceptibile, unde in hoc addito nihil video reprehensibile.)

Quod vero adiungitur articulo *Ex quo sequitur quod Filius Dei non fuerit tantum homo sed alterius speciei innominatae* credo quod non sunt verba articuli, sed damnantis ipsum et nitentis concludere hoc pro inconvenienti ex articulo, scilicet quod Filius Dei esset in morte alterius speciei. Quod revera non sequitur nisi ponendo quod verbum illam novam formam [per se] assumpisset, quod ille (negavit, ut dictum est) bene (tamen) concedit (quod illud corpus mortuum alterius fuerit speciei quam fuit vivum). Sic inconveniens corpus Christi est mutatum non tantum alteratum, sicut idem corpus non est sanum et infirmum, immo formaliter et substantialiter est mutatum. Manifestum est enim cuilibet quod corpus mortuum et vivum differunt specie, ergo forma, quia differentia specifica est a forma.

(Tertius articulus) Tertia quae (qui) talis est *In illam formam de novo introductam facta fuisset transubstantiatio panis virtute verborum sacramentalium, scilicet hoc est corpus meum, si in triduo mortis facta fuisset consecratio,* similiter sequitur directe et evidenter. Si enim virtute illorum verborum *Hoc est corpus meum* transsubstantiatio non fit nisi in corpus substantiale, quod non est nisi

compositum ex aliqua forma substantiali et materia et in triduo mortis non fuit in materia corporis Christi forma ulla substantialis nisi illa de novo introducta, sequitur ergo necessario quod in illam formam de novo introductam fuisset tunc facta transsubstantiatio. Unde dicit ille in (praedicto tractatu) praedicta quaestione: Supposito quod est corpus vivum dico quod transit forma panis in formam animae, non tamen unde anima sed unde forma corporea, nec de necessitate convertitur semper panis in animam, quia in illo triduo mortis Christi transisset in corpus non in animam, quia non fuit ibi anima, et ita non transisset totum in totum quod prius, sed transisset totus panis in totum corpus Christi mortuum.

(Quartus articulus qui) Quarta quae talis est *Modo, scilicet post resurrectionem Christi virtute verborum sacramentalium convertitur totus panis in totum corpus Christi vivum, ita quod materia panis in materiam corporis Christi et forma panis et formam corporis, scilicet in id quod est anima intellectiva secundum quod est forma corporis et dat esse corporeum, et hoc virtute verborum sacramentalium,* similiter evidenter sequitur, ut patet iam ex dictis de secutione tertii articuli.

(Quintus articulus) quinta quae talis est *Identitas fuit numeralis corporis Christi mortui cum eius corpore vivo tantummodo per identitatem materiae et dimensionum indeterminatarum et habitudinis ipsarum ad animam intellectivam quae immortalis est et ratione existentiae utriusque in eadem hypostasi verbi,* similiter evidenter sequitur. Si enim tantum anima rationalis est forma substantialis in corpore Christi vivo, illa separata in morte nihil eius quod prius erat in vivo mansit in mortuo nisi substantia materiae et dimensiones accidentales quantitatis interminatae cum aliis accidentalibus symbolis et suppositum verbi. Sequitur ergo necessario identitatem fuisse numeralem corporis Christi mortui etc., (ut dicit Augustinus). Et hoc totum continetur sparsim in (dicto tractatu) dicta quaestione quem Scriptor ordinis dicit fecisse doctorem illum quem sustinet.

(Sextus articulus) Sexta quam me apparet tetigisse quae talis est *Corpus cuiuscumque sancti . . .*

Heinrich hat den Text zweimal korrigiert. Zunächst brachte er die in runde Klammern gesetzten Änderungen an. Sie betreffen zum großen Teil die Quästion des Richard Knapwell, deren Titel und deren Inhalt. Darüber ist im folgenden noch mehr zu sagen. Später hat Heinrich dann den ganzen Passus gestrichen. Aus der Liste der verurteilten Artikel griff er lediglich den 6. heraus, der ihn in diesem Zusammenhang interessierte. Ursprünglich aber wollte er den Nachweis erbringen, daß alle christologischen Artikel aus dem achten, philosophischen folgen. Dieser verurteilte die Lehre von der Einzigkeit der Wesensform im Menschen. War dieser umfassende Nachweis bei der Veröffentlichung der Quodlibeta nicht mehr angebracht? Wir stellen die Beantwortung dieser interessanten Frage einstweilen zurück und wenden uns der 2. Auslassung zu.

*2. Cod. lat. Paris. 15 350, fol. 171*va *— Ed. Paris. 1518, fol. 412*v

Magistri vero XII theologicae facultatis, ut intellexi, in quadam littera sigillaverunt quod positionem quae ponit in homine non esse nisi unam formam ne-

sciunt suis temporibus in studio Parisiensi fuisse condemnatam tamquam erroneam et haereticam. Quod revera et ego nescio loquendo de dammatione per sententiam latam ab homine publice, qui potestatem habuit super haeresum damnatione; loquendo autem de damnatione per sententiam magistrorum, scio, quia interfui, quod iam X annis elapsis magistri omnes theologiae tam non regentes actu quam regentes qui haberi poterunt Parisius simul congregati ad examinandos quosdam articulos de mandato Domini Stephani episcopi Parisiensis et Domini Simonis legati, qui postmodum fuit papa Martinus. Inter quos articulos erat ille, quod in homine non erat forma substantialis nisi anima rationalis. Omnes unanimiter uno ore duobus exceptis dixerunt quod dicere in homine non esse formam nisi animam rationalem falsum erat.

Iterum autem anno praecedente omnes magistri theologiae tam regentes actu quam non regentes qui haberi poterunt congregati Parisius ad examinandum quosdam articulos de mandato Domini Honorii papae. Intererat articulus praedictus de unitate formae substantialis in homine. Omnes unanimiter duobus exceptis et quodam alio dubie respondente dixerunt idem. Quod (si aliquis dicat) et licet dixerint falsum esse dictum, quod in homine non est forma substantialis nisi anima rationalis, non tamen dixerunt illud esse erroneum. Sed quia illud non dixerunt esse falsum tantum, quia visum fuit eis quod redundaret in doctrinam fidei quo ad quosdam articulos fidei circa corpus Christi naturale et circa sacramentum Eucharistiae, quod ego testificor qui interfui. Procul dubio in eo quod illud probabant esse falsum ex tali causa, in hoc iudicabant ipsum erroneum et esse damnandum, ut quicumque ipsum pertinaciter conaretur defendere, publice censeretur esse haereticus, secundum quod patet ex differentia praedicta inter falsum et erroneum; et hoc, quod amplius est, si priusquam ab homine damnetur talis articulus vel consimilis, ex sollicita et longa investigatione per disputationes magistrorum sic clarescat, quod redundet in doctrinam fidei et contrarietur articulis fidei, ut lux veritatis ex hoc contrariantes oculos tenebret; quod etiam in temporibus nostris factum esse existimo. Timendum mihi videtur, quod tamen miro, ne de cetero dictum illud pertinaciter defendentes haeretici sint omnibus hominibus et Deo manifesti. An etiam ab homine qui potestatem habuit articulus ille damnatus fuerit, rationabiliter dubito.

Iam enim X annis cum quidam notati fuerint Parisius, quasi posuissent quod in homine non esset forma substantialis nisi anima rationalis, et ego eodem tempore in dubio reliquissem in prima disputatione mea de quolibet, quaestione an plures formae ponendae essent in homine vel unica tantum. Vocatus a Domino Simone, tunc legato, et requisitus in praesentia Domini Stephani, tunc episcopi Parisius et domini Ranoldi, nunc episcopi Parisius et magistri Johannis Aurelianensis, tunc cancellarii Parisius et nunc fatris Ordinis Praedicatorum, quid ego sentirem, an quod in homine essent plures formae substantiales, an quod unica tantum, et cum respondissem quod potius sentirem quod plures, ipse Dominus Simon post modicam consultationem cum praedictis personis me tracto in partem mihi dixit: „Volumus et praecipimus tibi, quod publice determines in scholis tuis quod in homine sint formae substantiales non sola anima rationalis, ne scolares de cetero super hoc manent in dubio." Et quia, secundum quod mihi visum fuit, suspicabatur, ne satis efficaciter mandatum suum in hoc exsequerer comminando additit: „Sis sollicitus, ut clare et aperte determines plures formas substantiales esse in homine, quia in causa fidei nemini parcerem." Ex quo visum est mihi ipsum sensisse quod in determinando an plures formae substantiales vel tantum unicam sint in homine, agitur causa fidei. Visum est etiam mihi, quod dicere tantum unicam formam esse in homine de consilio dictorum virorum damnatum, licet non publice. Quid autem in hoc veritatis sit, melius, ut credo, sciunt Dominus

episcopus Parisius Renaldus et frater Johannes Aurelianensis, qui adhuc vivunt et de praedictis fidele testimonium perhibere poterunt.

Bei der Überarbeitung des Quodlibets hat Heinrich von Gent diesen ganzen Bericht über die kirchliche Verurteilung der Lehre von der Einheit der substanzialen Form unterdrückt und damit auf die Rechtfertigung seines über 10 Jahre vertretenen Standpunktes verzichtet. Die Redaktionsarbeit bedeutete eine Revision seiner Meinung. Im revidierten Text ist an keiner Stelle mehr davon die Rede, daß die Einheitsthese auch in Paris als Häresie zu gelten habe. Er lehnt sie zwar als falsch und unbegründet ab; er nimmt die Väter und die Theologen der Vorzeit einschließlich Hugo von St. Viktor für sich und seine Auffassung in Anspruch; er erhebt aber nicht mehr den Vorwurf der Häresie. Wie anders lautet ein revidierter Text! An einem weiteren Beispiel mag dies deutlich werden.

3. Der 1. verurteilte Artikel der Londoner Sentenzen von 1286 besagt, daß im Leichnam nicht dieselbe Wesensform verbliebe wie im lebendigen Leib[16]. In dieser allgemeinen Formulierung ist aber der Artikel höchst unglücklich, denn niemand kann sinnvollerweise die These von der Totalidentität behaupten. Die lebendige und die tote Leiblichkeit unterscheiden sich formal. Der 1. Artikel wird nur vom 8. her verständlich. Wenn nämlich nach der Einheitslehre die Geistseele die einzige Wesensform ist, dann kann nach der Trennung von Leib und Seele im Tode (nach der Meinung der Gegner) überhaupt nicht mehr von einer Identität des Leichnams mit dem lebendigen Leib gesprochen werden. An und für sich ist der 1. Artikel unnötig; von der Einheitsthese her ist er einigermaßen berechtigt. Heinrich von Gent schrieb und korrigierte später[17]:

Quare si ille articulus, quod non manet eadem forma in corpore hominis mortuo quae erat in vivo, simpliciter fuit damnatus in Anglia, et ex quacumque causa hoc posset poni, proculdubio (indiscreta fuit damnatio) non fuit opus salva pace damnantis. Non sic forte de damnatione illius, quando ponitur ex causa secundum quam sequitur ex dicta opinione de unitate formae in homine. Quae revera, etsi nondum sic fuerit damnata usque ad tempora ista, quin sustineri poterit (et potest adhuc) pro opinione, secundum quod dixi alias et adhuc dico, mihi tamen videtur et diu visum est, quod

(Tilgung) merito damnabilis tamquam erronea et redundans in doctrinam fidei, maxime ad corpus Christi naturale et sacramentale, ut patet ex iam supra determinatis et multo amplius ex determinatis in aliis quolibet, sed quod plus est, Primas Angliae dictos octo articulos (in quibus principaliter est ille de unitate

[16] Primus articulus est quod corpus Christi mortuum nullam habuit formam substantialem eandem quam habuit vivum. Vgl. F. Pelster, Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magisters Richard Knapwell O. P.: ArchFrPraed 16 (1946) 85.

[17] Heinrich von Gent, Quodl. X q. 5, ed. Paris. 1518, fol. 412^{v}, Cod. lat. Paris 15 530, fol. 171va.

formae in homine) in sua sententia pronuntiavit esse haereses damnatas in se vel in suis similibus. Quod revera bene credo, licet pertractatio nondum fuerit declarata Parisius, ut pro erroribus publice Parisius teneri debeant.

dicta copiosa sanctorum et sacrorum doctorum concordanter explicant, quod Christus erat perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens.

In der ursprünglichen Fassung erlangte die Gedankenfuge dadurch ihre Beweiskraft und Schlüssigkeit, daß die Einheitsthese als verwerflich, irrig und häretisch erachtet wurde. Sie impliziert nach der Meinung des Heinrich von Gent Irrlehren bezüglich des corpus Domini. Der korrigierte Text merzte weithin die Zensuren aus und stellte die Meinungsfreiheit wieder her.

Dieser Wandel der Dinge muß auf den ersten Blick sehr überraschen. In dem Jahr, in dem durch unbedachtes Vorgehen des Johannes Peckham der theologischen Wissenschaft in Oxford unberechtigte Grenzen gezogen wurden, stellte die Universität Paris die volle Freiheit der Forschung und der Lehre in dieser Frage wieder her. Heinrich von Gent mußte öffentlich zugeben, daß er 10 Jahre einen irrigen Standpunkt vertreten habe, als er auch in Paris die Lehre von der Einheit der Wesensform als kirchlich verurteilt hinstellte. Über diese bedeutsame Entwicklung von 1276 bis 1286 haben wir nun genauere Nachrichten, die im folgenden näher erörtert werden sollen (1). Dabei fällt auch auf gewisse Vorgänge und Auseinandersetzungen, die sich im Raum von Paris abspielten, ein klärendes Licht. Die Wiederherstellung der Lehrfreiheit ist die Frucht der Selbstkritik im Streit der Fakultäten (2).

II. Neue Nachrichten über die Pariser Auseinandersetzungen um die thomasische Formlehre zwischen 1276–1286

1. Im Advent 1286 disputierte Heinrich von Gent das 10. Quodlibet. Er konnte dabei bereits auf eine zehnjährige Lehrtätigkeit als Magister der Theologie zurückblicken. Wie bei vielen anderen Disputationen wurde dem angesehenen Magister das Formproblem als Thema vorgeschlagen[18]. Mit diesem Vorschlag hatte es aber seine besondere Bewandtnis. Wie erinnerlich hatte Johannes Peckham am 30. April d. J. die These von der Einheit der Wesensform und eine Reihe davon abgeleiteter theologischer Sätze als häretisch verurteilt. Diese Maßnahme schien den Standpunkt Heinrichs zu bestätigen, nach dem auch in Paris diese Sätze längst als verurteilt zu gelten

[18] Quodl. X q. 5 1518, fol. 403v—413r. Cod. lat. Paris. 15350, fol. 165r. Über die Formlehre des Heinrich von Gent vgl. P. Baierschmidt, Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine Philosophie- und dogmengeschichtliche Studie (BeitrGPhThMA 36, 3—4), Münster 1941.

hätten. In dem nämlichen Jahr stellte aber ein Beschluß der theologischen Fakultät ausdrücklich fest, daß die Magister nichts von einer solchen Verurteilung in Paris wüßten[19]. Es kann nicht wundernehmen, daß die Universität Paris endlich von ihrem Magister aus Gent ein klärendes Wort hören wollte.

Dieser gab in der öffentlichen Disputation einen geschichtlichen Rückblick, der sein Verhalten rechtfertigen sollte. Er mußte diese historische Vergewisserung allerdings mit der Feststellung einleiten: „Sofern von einer Verdammung durch offenkundiges Urteil dessen, der zur Verurteilung der Häresien zuständig ist, die Rede ist, so weiß (auch) ich in der Tat nichts davon; spricht man aber von einer Verurteilung durch die Sentenz der Magister, so weiß ich wohl, weil ich dabei war, daß vor 10 Jahren alle Magister der Theologie, sowohl die regierenden wie die vortragenden, soweit sie in Paris zu erreichen waren, auf Weisung des Herrn Stephanus, Bischof von Paris, und des Herrn Legaten Simon zur Prüfung gewisser Artikel versammelt waren. Unter diesen Sätzen befand sich auch jener (der besagt), daß im Menschen nur eine Wesensform sei, nämlich die Geistseele. Mit Ausnahme von zweien haben alle einstimmig erklärt, daß die These, im Menschen sei keine andere Form als die Geistseele, falsch wäre.“[20] Das Stimmenverhältnis in diesem Lehrurteil ist für den Lehrstandpunkt an der Pariser Universität sehr bezeichnend. Offensichtlich haben sich lediglich die beiden Magister aus dem Dominikanerorden dem Fakultätsvotum nicht angeschlossen. Die anderen Mitglieder der Fakultät lehnten die aristotelisch-thomasische Formlehre ab. Da sie aber lediglich auf *falsum* erkannten, kann auf keinen Fall von einer Zensur die Rede sein. Der Eindruck einer kirchlichen Verurteilung konnte also lediglich dadurch entstehen, daß die magistrale Sentenz von Bischof Tempier und dem päpstlichen Legaten Simon de Brie angefordert wurde.

Dieser Eindruck einer kirchlichen Zensurierung verstärkte sich für Heinrich von Gent durch ein weiteres Ereignis, das er ebenfalls auf 1276 datiert, eine Audienz beim päpstlichen Legaten. In Gegenwart des Pariser Bischofs Stephan Tempier, seines späteren Nachfolgers Ranoldus und des Kanzlers der Universität, Johannes von Orleans, der später in den Predigerorden eintrat, fragte ihn der Legat nach seiner Meinung in dieser strittigen Frage[21]. Als Heinrich seinen Standpunkt von der Pluralität der Formen mit einer gewissen Zurückhaltung — potius sentirem quod plures[22] — vorgetragen hatte, beriet

[19] Vgl. o. S. 183 f.
[20] Vgl. zum folgenden den Text S. 183—185.
[21] Ebd.
[22] Ebd.

sich der Legat kurz mit den genannten Persönlichkeiten und legte dann den Magister auf die These der Pluralität der Formen fest: „Wir entscheiden und befehlen dir, du sollst öffentlich in deiner Schule (Vorlesungen) das Lehrurteil fällen, daß im Menschen (mehrere) Wesensformen seien, nicht nur die Geistseele, damit künftig hin die Scholaren darüber nicht mehr im unklaren wären." [23] Ja, als der Legat den Eindruck gewann, der Magister sei sich über die Natur und Tragweite dieser Anweisung nicht völlig klar, fügte er hinzu: „Sorge für eine klare und offene Entscheidung, daß im Menschen mehrere Wesensformen seien. In einer Sache des Glaubens möchte ich niemanden schonen." [24] Dieser Lehranweisung entnimmt Heinrich zweierlei: Die Formphilosophie berührt die Glaubenslehre, darum handelt es sich bei der These von der Einheit der Wesensform um eine causa fidei. Wenngleich wir aus dem Text die nach der Meinung des Legaten aus der Formlehre folgende Gefährdung der Glaubenslehre nicht erfahren, so gehen wir doch in der Annahme nicht fehl, es handle sich um christologische bzw. eucharistische Wahrheiten. Der Zusammenhang der Formphilosophie und der Christologie bzw. Eucharistielehre wurde in den siebziger Jahren immer wieder erörtert [25]. Ferner interpretierte Heinrich von Gent die sehr schroffe Anweisung im Sinne einer kirchlichen Zensurierung der Pluralitätsthese. Es schien ihm, der Legat habe nach der Beratung mit dem Bischof und Kanzler die These verdammt, „allerdings nicht öffentlich" [26]. Für seine Darstellung berief sich Heinrich auf die 1286 noch lebenden Augenzeugen der Vorgänge von 1276, Bischof Ranoldus und Frater Johannes Aurelianensis [27].

Warum es zu keiner öffentlichen Verurteilung der thomasischen Formlehre kam, erklärte Heinrich von Gent in dem geschichtlichen Rückblick nicht. Eine Andeutung zur Klärung dieser bis zur Stunde nicht voll aufgehellten Tatsache enthalten die Worte des päpstlichen Legaten. Wenn dieser erklärte, er könnte in Glaubensfragen nieman-

[23] Ebd.

[24] Ebd.

[25] Vgl. Heinrich von Gent Quodl. I (1276) q. 4: Utrum corpus Christi in sepulchro habuit aliquam formam substantialem qua informabatur anima eius ab ipso separata. Quodl. II (1277) q. 2: Utrum anima Christi separata remansit aliqua forma in ipso corpore eius; q. 3: Utrum caro Christi viva et mortua erat univoce caro; q. 4: Utrum corpus consecratum in triduo mortis Christi fuisset vivum an mortuum.

[26] Ebd.

[27] Die biographischen Nachrichten über den Frater Johannes Aurelianensis, der 1276 magister artium und Kanzler der Universität war, später aber (jedenfalls vor 1286) in den Predigerorden eintrat, werfen neuerdings die Frage nach der Person des Johannes von Paris auf. Aus der Empfehlung des Frater Johannes von Paris, anläßlich seiner Vesperien, kennen wir bereits einen Magister dieses Namens, der vor seinem Eintritt in den Orden „famosus magister in artibus in vico straminum" war. Vgl. F. Pelster, Zur Datierung der Correctoria und der Schriften des Johannes von Paris O. P.: DivThom 30 (1952) 432—34.

den schonen, so kann diese Wendung sinnvollerweise nur auf Thomas von Aquin bzw. dessen angesehene Verteidiger oder Anhänger bezogen werden. Das Ansehen des an der Pariser Universität gefeierten Magisters Thomas, das durch die Verteidigung Alberts, des früheren Bischofs von Regensburg, noch gestiegen war, hielt Legat und Bischof vor der Verurteilung zurück. Oder besagt das Vorgehen des päpstlichen Legaten, das wir nun genauer kennen, einen ersten Schritt zur Untersuchung der Frage an der Curia Romana? Aus dem bekannten Brief des Johannes Peckham an den Kanzler und die Magister von Oxford vom 7. Dezember 1284 wissen wir, daß 1276/77 einige Lehrmeinungen des Thomas auch in Rom geprüft wurden[28]. Ferner berichtet Heinrich von Gent in den erwähnten Mitteilungen, daß 1285 Papst Honorius IV. neuerdings zusammen mit anderen Thesen die Formtheorie durch die Pariser Magister prüfen ließ[29]. Daraus muß man doch folgern, daß während des ganzen ersten Jahrzehnts nach dem Tode des Thomas einige Lehrsätze in Rom „angezeigt" waren. Aber auch an der Römischen Kurie wurden die Sätze niemals formell verurteilt, ja es wurde nicht einmal der Prozeß eröffnet.

In der ganzen Auseinandersetzung um die Formphilosophie des Thomas waren Wissen und Glauben, Philosophie und dogmatische Theologie in einer Weise verknüpft, die doch allen Beteiligten zu denken geben mußte. Sollten nicht auch diese Bedenken übereilte Schritte verhindert haben? Die philosophisch-theologische Kontroverse um die Formlehre ist für den Streit der Fakultäten überaus aufschlußreich. Die Lehre von der Einzigkeit der Wesensform ist zunächst eine philosophische Frage, eine Grundfrage. Sie steht nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der dogmatischen Glaubenslehre. Heinrich von Gent, Simon de Brie, Johannes Peckham u. a. stellten allerdings ein Junktim her. Sie folgerten aus der thomasischen These eine Reihe von glaubenswidrigen Sätzen über den lebendigen, toten und eucharistischen Herrenleib. Diese Folgesätze waren aber weder als solche berechtigt, noch waren ihre theologischen Aussagen über das corpus Domini unbedenklich. Die weitgehende Ineinssetzung des aus der Jungfrau geborenen und am Kreuze geopferten Leibes des Herrn mit dem im Grabe ruhenden Leichnam, mit dem verklärten Leib und dem eucharistischen corpus Domini stellt ein schwieriges Problem dar.

Heinrich von Gent war bei seiner ersten Disputation 1276 in seinem Urteil über die philosophische Formlehre sehr zurückhaltend[30]. Er hielt, wie er ausdrücklich versichert, mit seiner Entscheidung zurück.

[28] Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Paris. I, 625. Vgl. F. Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts: ZKathTh 13 (1889) 172—93.

[29] Vgl. o. S. 184.

[30] Ebd. Vgl. Heinrich von Gent, Quodl. II q. 2 ed. 1518, 29v.

Im Verlauf der Auseinandersetzung bezog er aber einseitig den Standpunkt, den ihm der Legat angab. Im 4. Quodlibet (q. 13) bezeichnete er die These von der Einzigkeit der Wesensform des Menschen als „falsch und glaubenswidrig“ [31]. Die Falschheit begründete er aber gerade aus der Glaubenswidrigkeit. Zwar folgte für Heinrich auch aus der Vielschichtigkeit menschlichen Seins und Handelns die These von der Pluralität der Formen, „klarer aber erhellt die These daraus, was wir gläubig im Heilsgeschehen über den lebendigen und toten Leib Christi und über das Sakrament des Altares festhalten“ [32]. Umsonst hatten sich die Anhänger und Vertreter der aristotelisch-thomasischen Formlehre bemüht, die philosophische These an und für sich zu begründen und die mit der Formlehre zusammenhängenden theologischen Sätze zu differenzieren. Ägidius von Lessines schrieb in diesem doppelten Anliegen den Traktat De unitate formae [33]. Er wies die absurden theologischen Folgerungen und Vorstellungen über ein gänzlich formloses corpus Domini, die von der Gegenseite aus der thomasischen Formlehre gezogen wurden, entschieden zurück. Er stellte die für alle Richtungen so schwierige Analyse des Toten-Leibes unter den zweifachen Gesichtspunkt: ratione subiecti — ratione individui [34]. So wie der lebendige Leib Leib der Seele ist, ist der Leichnam Leichnam der fehlenden Form. Er ist dem Mangel, der Nichtigkeit der privatio unterworfen. Die „Fehlform“, unter der sich Heinrich nichts vorstellen kann oder will, ist die verwirkte, verlorene Form und als solche durchaus ein Prinzip. Ratione subiecti ist der lebendige und der tote Leib numerisch derselbe, so wie habitus und privatio Selbigkeit bedeuten. Sofern aber der Leichnam ein Naturding ist, eignet ihm eine vom lebendigen Leib unterschiedliche Form. — Gewiß erstehen der thomasischen These von der Einzigkeit der Wesensform des Menschen durch die Grenzfrage nach der Form des Leichnams schwierige Fragen, aber man muß feststellen, alle diese Probleme wurden von den Schülern des Thomas besser analysiert und gelöst als von der Gegenseite, für die sich angeblich aus der Pluralitätsthese keine Fragen ergeben. Thomas von Aquin, Albert d. G., Ägidius von Lessines haben aber diese Überlegungen umsonst angestellt. Sie überzeugten Heinrich von Gent nicht. Bei der Ausarbeitung von Quaestio 13 des 4. Quodlibets führte er diese Gedankengänge an; aber er fertigte sie sehr sophistisch ab [35].

[31] Ed. 1518, fol. 110r.

[32] Ebd. 109v.

[33] Phil. Belg. I, Le Traité „De unitate Formae“ de Gilles de Lessines, ed. M. de Wulf, Louvain 1901. Die Abfassung wird auf 1278 datiert.

[34] Ebd. 85. Diese Unterscheidung liegt auch den Ausführungen des Thomas S. th. III q. 50 a. 5 zugrunde.

[35] Ed. 1518, fol. 110r. Heinrich von Gent übernahm z. T. wörtlich die Ausfüh-

Wie wenig die Anstrengungen und Bemühungen um die thomasische Formphilosophie fruchteten, zeigt der Correctorienstreit, d. h. die Auseinandersetzung der älteren Thomistenschule (des Richard Knapwell, Johannes Quidort, Wilhelm von Macclesfield und Robert Orford) mit dem Correctorium fratris Thomae des Wilhelm de la Mare O. M.[36].

Diese Auseinandersetzung fällt eben in den Zeitraum, den die neuen Nachrichten des Heinrich von Gent umspannen, d. h. zwischen 1276 und 1286. Die Nachrichten über die Pariser Verurteilung sind für das Verständnis des literarischen Streites um das Correctorium außerordentlich wichtig. Der gelehrte Oxforder Dominikaner D. A. Gallus hat jüngst in einer Rezension der Edition des Correctorium corruptorii „Quaestione" nachgewiesen, daß das Correctorium des Wilhelm de la Mare bereits einige Jahre vor 1279 anzusetzen ist[37]. Ich halte diese Annahme für gut begründet. Die in Artikel 27 des Correctoriums erwähnten Magisterbeschlüsse über die Glaubenswidrigkeit der Formlehre sind nachweislich die Beschlüsse von 1276. An das Verurteilungsdekret des Robert Kilwardby ist einfach deshalb nicht zu denken, weil Wilhelm ausdrücklich von einer Verurteilung durch die Magister spricht[38]. Wenn aber diese magistrale Verurteilung als „jüngst" (nuper) geschehen bezeichnet wird, so darf die Redaktionsarbeit des Wilhelm auf 1276 bzw. 1277 angesetzt werden. P. Glorieux datierte die Erwiderungen der Dominikanertheologen auf die Jahre 1282—1284[39]. Auch diese Grenzziehung entspricht den Gegebenheiten. 1285 haben die Magister der Theologie in Paris einhellig und öffentlich bezeugt, daß es sich bei der magistralen Sentenz von 1276 um keine Zensur oder Verdammung handelte, sondern lediglich um ein Lehrurteil. Von 1286 an herrschte an der Universität Paris völlige Klarheit darüber, daß die Formlehre nie verurteilt war. Nach diesem Zeitpunkt konnten sich die Dominikanertheologen sinnvollerweise nicht mehr mit einer vorgängigen Verurteilung und Verdammung der Formlehre durch die Magister auseinandersetzen. Vor diesem Termin war diese Auseinandersetzung sehr, sehr notwendig. Aus diesem Grunde teile ich die Bedenken, die Glorieux gegen eine spätere Datierung des Correctorium corruptorii „Quare" durch F. Pelster anmeldete[40].

---

rungen des Ägidius von Lessines. Dieser führte im Traktat De unitate formae aus (p. III c. 5, ed. 88): Nec propter hoc dicimus quod tota substantia panis conversa sit in materiam puram, quia corpus Christi, licet habeat rationem materiae respectu animae, tamen cum hoc habet rationem subiecti quae plus dicit quam materia. Heinrich übernahm diese Aussage a. a. O.: Sed tamen forte non propter hoc dicet *quod tota substantia panis conversa sit in materiam puram* ... Forte enim dicet, quod materia *licet habeat rationem materiae respectu animae, tamen cum hoc habet rationem subiecti*, quod *plus dicit quam materia.* Diese Bezugnahme beweist, daß sich Heinrich von Gent mit Ägidius von Lessines über die thomasische Formlehre auseinandersetzte.

[36] Zum Correctorienstreit vgl. P. Glorieux, Les premières polémiques thomistes: II. Le Correctorium corruptorii „Sciendum" (BiblThom 31), Paris 1956, bes. Einführung.

[37] D. A. Gallus, Rez. zu J. P. Müller O. S. B., Le Correctorium corruptorii „Quaestione": BullThom 9 (1954—56) 643—655.

[38] J. P. Muller, Le Correctorium corruptorii „Quaestione" (Stud.Ans. 35) Herder, Rom 1954, 131 Anm. 2 notiert zu der ihm unbekannten magistralen Verurteilung die Sentenz des Robert Kilwardby.

[39] Vgl. Anm. 36.

[40] F. Pelster, Zur Datierung der Correctoria und der Schriften des Johannes von

Wilhelm de la Mare bezeichnete in mehreren Artikeln die thomasische Formlehre „als von den Magistern als glaubenswidrig verworfen" (art. 27)[41]. Die These von der Einheit der Form widerspricht dem Glauben; sie widerstreitet der Philosophie und der Heiligen Schrift (art. 31)[42]. Im folgenden 32. Artikel werden weitere häretische Sätze aus der thomasischen Position abgeleitet [43]. Der Korrektor der Theologie des hl. Thomas konnte sich nicht genug tun, die abgrundtiefe Gefahr dieser Lehre aufzudecken. Richard Knapwell, der das Correctorium Corruptorii „Quare" verfaßte, zieht das Factum der magistralen Verurteilung nicht in Zweifel, er setzte sich aber sehr kritisch mit ihm auseinander. Seine „Absicht ist es, zu zeigen, daß aus der These weder Falsches noch Häretisches folge" [44]. Er zerstreute im einzelnen die philosophischen und die theologischen Beweisgründe der Gegenseite. Er differenzierte im Anschluß an Thomas die Aussagen über die Leiblichkeit des Lebenden und des Toten. Von einer totalen Identität kann keine Rede sein. Auf der Gegenseite folgerte man daraus, daß der Leichnam eine neue Form erhielte, so daß in der Christologie sogar von einer neuen Annahme der Toten-Leibnatur durch Christus die Rede war. Diesen Irrtum wies Knapwell gründlich zurück. „Wenngleich der Leib durch den Tod verändert wird, so folgt doch daraus nicht, daß Christus im Tode eine neue Natur angenommen hätte." [45] Dies bedeutete am Ende eine weitere „Fleischwerdung" des ewigen Logos. — Ich erwähne diese Ausführungen aus dem Correctorium corruptorii „Quare" ausdrücklich, weil sie in der Londoner Verurteilung von 1286 eine Rolle spielten und weil sie Heinrich von Gent in seinem Kommentar zu den Londoner Artikeln (Quodl. X q. 5) eigens Richard Knapwell zuschrieb[46]. Ich halte auch aus diesem Grunde die Autorschaft des Richard Knapwell an diesem Correctorium corruptorii für begründet[47]. — Ebenso wie Knapwell wiesen auch die übrigen Autoren der Streitschriften gegen das Correctorium des Wilhelm de la Mare dessen Vorwürfe zurück. Überraschenderweise überging der Autor des Correctorium corruptorii „Sciendum" in den erwähnten Artikeln geflissentlich die Pariser Verurteilungssentenz der Magister[48]. Wie Glorieux nachwies, wurde dieses Correc-

Paris: DivThom 30 (1952) 417—438; P. Glorieux, Les Correctoires. Essai de mise au point: RechThAncMéd 14 (1947) 286—304.

[41] P. Glorieux, Les premières polémiques thomistes: I. Le Correctorium corruptorii „Quare" (BiblThom 9), Paris 1927, 115.

[42] Ebd. 135. [43] Ebd. 144. [44] Ebd. 135. [45] Ebd. 136. [46] Vgl. o.

[47] F. Pelster, Zur Datierung der Correctoria und der Schriften des Johannes von Paris O.P.: DivThom 30 (1952) 417—438 hat Bedenken gegen die Autorschaft des Richard Knapwell begründet und das Correctorium „Quare" Thomas von Sutton zugewiesen.

[48] Vgl. P. Glorieux, Les premières polémiques thomistes: II. Le Correctorium Corruptorii „Sciendum" (Bibl.Thom 31), Paris 1956, 118 (art. 27), 137—144 (art. 31), 191 (art. 47), 329 (art. 2 in qu. quodl.)

torium in England verfaßt[49]. Er hält Wilhelm von Macklesfield für den Autor, D. A. Callus schlug Robert von Oxford vor[50]. War die Auseinandersetzung mit der Pariser Sentenz in Oxford nicht notwendig? Oder war sie durch die Vorgänge von 1285/86 bereits überholt? Diese Fragen müssen noch eingehender untersucht werden. Jedenfalls zeigt der Correctorienstreit ebenso wie die zwischen 1275 und 1285 verfaßten Formtraktate, daß sich die Universität Paris nicht mit der angeblichen Zensur der thomasischen Formlehre abfand. Wie kam es aber zur endgültigen Bereinigung dieser für die Universität so belastenden Situation?

2. Die historische Tatsache und die Rechtmäßigkeit dieser Verurteilung und Verdammung durch die Magister mußte näher geklärt werden. Die sachliche Klärung, die der Aufdeckung der quaestio facti vorausging, betraf die nähere Differenzierung der Prädikate falsum — erroneum — haereticum. Das undifferenzierte und damit höchst unkritische Verständnis dieser Prädikate hat die Kontroverse heraufbeschworen bzw. in Gang gehalten. Das ungenügend differenzierte Wahrheitsverständnis der in den sogenannten Averroistenstreit verwickelten Theologen ist längst als entscheidender Faktor dieses Streites der beiden Fakultäten erkannt. Die unkritische Beurteilung einer philosophischen oder theologischen These als falsch (falsum) im Sinne von irrig, glaubenswidrig (erroneum) bzw. häretisch war noch unheilvoller als die Verwechslung der philosophischen und theologischen Wahrheit. Um diese Klärung ging es in dem berühmten Jahrzehnt nach dem Tode des hl. Thomas.

Liest man des Thomas klare Unterscheidungen über falsum und fidei contrarium, die er bei der Behandlung einer trinitarischen Frage vorträgt (S. th. I q. 32 a. 4), und bedenkt man den Spielraum, den er auch der theologischen Meinung und These einräumt, so versteht man die Empörung seiner Schüler über die Verdächtigung der Lehre ihres Meisters. Es spricht sehr für die Sache, daß der lauteste Protest nicht einmal von den Ordenstheologen erhoben wurde. Ägidius von Rom, Schüler des Thomas während dessen letzter Pariser Lehrtätigkeit (1269—1272), trat für seinen Lehrer auf und brandmarkte das Vorgehen Heinrichs von Gent. Für die Biographie und für die Interpretation der Formtraktate des Ägidius sind die Nachrichten über die Pariser Ereignisse von 1276 bis 1286 von erheblicher Bedeutung. Die Traktate über die Formlehre müssen auf diesem Hintergrund neu gelesen werden[51]. Über die Gründe seiner Verbannung von Paris zwi-

[49] Ed. Einf.

[50] Ebd. D. A. Callus, Rezens. zu J. P. Muller, Le Correctorium corruptorii „Quaestione": BullThom 9 (1954—56) 643—655.

[51] Ägidius von Rom hat zwei verschiedene Traktate De pluralitate formarum

schen 1278 und 1285 kann kaum noch ein Zweifel bestehen[52]. Bereits die Daten deuten den Zusammenhang mit den Pariser Ereignissen an. In seinem Traktat Contra gradus et pluralitates formarum schreibt er[53]:

„Es gibt Leute, die sehr eilig behaupten, die Aussagen jenes Gelehrten, durch den die Kirche erleuchtet und der katholische Glaube erhellt wurde, seien irrig. Nicht ohne Gefahr für den Glauben unterliegen sie einer Täuschung! Die Ausführungen dessen, der uns den Weg der Wahrheit wies, brauchen den freien Tadel, die freie Kritik, nicht die üble Verdrehung! Niemanden ist der Weg zur gegenteiligen Meinung verwehrt, wo immer wir ohne Gefahr für den Glauben das Gegenteilige vertreten können. Ja, nicht einmal die Schüler sind gehalten, in allem die Worte ihres Meisters festzuhalten, denn unser Verstand ist nicht zum Gehorsam gegenüber Menschen, sondern in den Gehorsam Christi gefangen (1 Kor 10,5).

Zu sagen, daß die Darlegungen eines so großen Gelehrten irrig wären, macht hinlänglich deutlich, welche Gefahr dem Glauben von der Schwachheit unseres Verstandes unmittelbar droht. Es müßte offenkundig und vollkommen klar sein, daß dies als Irrtum zu gelten hat, weil die Schwachheit unseres Verstandes selbst gegenüber dem von Natur aus völlig Offenbaren so groß wäre, daß morgen als trügerisch erscheint, was heute als Beweis dünkt.

Jeder kann verschiedenen Meinungen folgen, solange dies für den Glauben keine Gefahr bedeutet. Wenn aber heute etwas als glaubenswidrig bezeichnet wird, was morgen für katholisch gehalten wird, was heißt dies dann anders, als zuzugestehen, daß der Glaube keinen festen Grund hat, sondern daß hinfällige Meinungen der Menschen und wechselnde Annahmen Platz haben. Die so urteilen, sollen lieber schweigen! Und wenn sie eine andere Meinung als die des Gelehrten festhalten, so sollen sie die gegenteilige nicht als Glaubensirrtum anprangern, denn sie müßten wissen, daß solches Gebaren nur die Schwachheit des eigenen Verstandes offenbart. Während sie sich darin selbst und nicht andere zu erhöhen wähnen, stellen sie sich als kleine Geister offen, weil sie zwischen Beweisgrund und Trugschluß, zwischen schwachem und tragendem Grund nicht zu unterscheiden vermögen."

Diese mutigen Sätze, die noch vor 1278 gesprochen wurden, sind ein gültiges Zeugnis der Selbstkritik der Theologie in diesen entscheidenden Auseinandersetzungen zwischen der philosophischen und der theologischen Fakultät. Nicht nur die Artistenfakultät forderte von der Theologie ein differenzierteres Verständnis des (wissenschaftlichen) Wahrheitsbegriffes; namhafte Theologen trugen dieser Forderung Rechnung und forderten eine Abgrenzung zwischen der dogmatischen Wahrheit und der philosophischen These. Diese Kritik von außen und von innen konnte auf die Dauer nicht überhört werden. 1285 war die theologische Fakultät der Universität Paris auf

---

geschrieben. Lediglich der im Venediger Druck von 1502 veröffentlichte wird gemeinhin beachtet. Cod. lat. 532, fol. 294r—332va der Universitätsbibliothek Erlangen überliefert einen anderen Traktat.

[52] H. Denifle und P. Mandonnet äußerten bereits die Vermutung, daß die Verbannung von Paris in Zusammenhang stehe mit der Auseinandersetzung um die thomasische Formlehre. R. Zavalloni bestritt diesen Zusammenhang. Vgl. R. Zavalloni, Richard de Mediavilla. 489—491.

[53] Ed. Venet. 1502, fol. 206vb—207ra.

Weisung des Papstes Honorius IV. neuerdings mit der Prüfung der thomasischen Formlehre beschäftigt. Wiederum erkannten die Magister fast einhellig auf *falsum;* zwei waren anderer Meinung, einer antwortete ausweichend[54]. Unterschieden aber dabei die Theologen zwischen falsum und erroneum? Heinrich von Gent, der Mitglied dieser Versammlung war, verneint die Frage. Weil die Theologen die philosophische These mit dem Hinweis auf ihre Gefahr für die Glaubenslehre vom corpus Domini ablehnten, folgerte er, daß die Magister die Formlehre als glaubenswidrig und verdammenswert verurteilten. Die gemeinsame Beratung und der Mehrheitsbeschluß bilden für Heinrich von Gent die größere Gewähr für die Rechtmäßigkeit einer Glaubenssentenz. Er kann sich nur wundern, daß die hartnäckigen Vertreter der irrigen und gefährlichen Artikel über die Formlehre nicht überall als Häretiker betrachtet würden[55].

1286 besiegelte dieselbe Pariser Fakultät, sie wüßte nichts davon, daß die verdächtigte Lehre jemals (d. h. während der Amtszeit der 1286 lehrenden Magister) als glaubenswidrig und häretisch verurteilt worden wäre[56]. In Oxford wurde, wie Pelster mitgeteilt hat, ein gleichlautender Magisterbeschluß herbeigeführt[57]. Dieser war notwendig, weil durch die Propaganda bestimmter Leute (ad suggestionem quorundam) die Formlehre des Thomas als für den Glauben gefährlich verurteilt wurde und damit ein Präjudiz für ein gegebenenfalls notwendiges besseres Urteil geschaffen wurde[58]. Der Oxforder Magisterbeschluß muß selbstredend in Beziehung zu den Pariser Ereignissen gesehen werden. Die Klarstellung der Tatsachenfrage bedeutete für Heinrich von Gent eine empfindliche Bloßstellung. Er bekam sie in Paris sofort auch zu spüren. Gottfried von Fontaines brachte den Beschluß der Magister in Paris in seiner öffentlichen Disputation, Advent 1286, zur Sprache[59]. Dabei brachte er auch sein Befremden und Erstaunen zum Ausdruck, „daß ein Mann so öffentlich behauptete, jene Artikel seien als solche bzw. in ihresgleichen verdammt". Eben zu dieser Zeit leistete aber auch Heinrich von Gent seinen Widerruf. In Paris war damit die Freiheit der theologischen Lehrmeinung wiederhergestellt.

In Oxford hatte die Auseinandersetzung noch ein Nachspiel, die Verurteilung der Artikel durch Johannes Peckham. Die Londoner Verurteilung vom April 1286 darf nicht isoliert betrachtet werden.

[54] Vgl. o. S. 184. [55] Ebd. [56] Ebd.

[57] F. Pelster, Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O. P.: ArchFrPraed 16 (1946) 101.

[58] Ebd.... opinio nunquam fuit dampnata tamquam eretica secundum fidem, licet ad suggestionem quorundam, qui modum posicionis nesciunt, inhibita fuerit ipsius assertio temeraria in preiudicium sententie melioris, si qua fuerit.

[59] Quodl. III q. 5 ed. 207 f.

Sie ist, im Grunde gesehen, nur ein Nachspiel zu den Pariser Verurteilungen. Richard Knapwell, der bereits im Correctorium corruptorii „Quare" die Vorwürfe und Verdächtigungen gegen die thomasische Formlehre zurückgewiesen hatte, disputierte (wohl) in der Fastenzeit 1286 über die These, daß aus der Lehre von der Einheit der Wesensform keinerlei ungereimten oder glaubenswidrigen Sätze folgten. Er ging dabei im einzelnen die bekannten strittigen Thesen über das corpus Domini durch. Er konnte dies ohne Gefahr der Häresie tun, weil ihm einmal der Magisterbeschluß von Oxford bekannt war und weil er zum anderen seine Aussagen gegenüber den von Robert Kilwardby 1277 verurteilten Sätzen scharf abgrenzte. Pelster kam nach eingehenden Untersuchungen zu dem Urteil, daß sich Knapwell nicht gegen das von Kilwardby erlassene und von Peckham 1284 erneuerte Verbot verging[60]. Trotzdem sprach Johannes Peckham am 28. bzw. 29. April eine spezielle und am 3. April eine allgemeine Verurteilung der bekannten Artikel aus. Überschaut man die Nachrichten über die Pariser und Londoner Verurteilung, so kann kein Zweifel bestehen, daß Knapwells Disputatio lediglich der Anlaß der Verurteilung war; die Gründe hierfür liegen in Paris, in der nun schon seit 1276 anhaltenden Kontroverse um die theologische Tragfestigkeit der philosophischen Formlehre. Johannes Peckham vollstreckte das seit 1276 anstehende und für jeden augustinischen Theologen längst fällige Urteil. Tatsächlich war es aber schon überholt. Die Vorgänge in Paris hätten jedem Einsichtigen zeigen müssen, daß ein lehramtliches Vorgehen bereits überholt war. Selbst Heinrich von Gent, dem die Verurteilung aus dem Herzen gesprochen war, konnte nicht mehr restlos darüber glücklich werden. Ja, er mußte sogar die Frage offenlassen, ob alle Artikel in der Tat Häresien enthielten[61]. Lediglich im Blick auf die verfemte Formlehre fand er die Sätze berechtigt. Der theologische Lehrsatz, im toten Leib des Menschen verbliebe nicht dieselbe Form wie im lebenden, ist durchaus richtig. Der 1. Artikel der Londoner Verurteilung war darum salva pace damnantis nicht nötig[62]. Aus der philosophischen Annahme einer einzigen Wesensform wächst aber dem Lehrsatz Irrtum zu. Grotesker ließe sich das Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht darstellen. Die Weltweisheit wird so zum Prügelknaben der Theologie, und zwar einfach deshalb, weil sie ihrer Herrin nicht die Schleppe nachträgt, sondern das Licht vorausträgt. — Im übrigen demonstrierte die Londoner Verurteilung mit aller Deutlichkeit, daß ein bischöfliches Gericht nicht das geeignete Forum für Glaubensentscheidungen ist.

[60] F. Pelster, Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O. P.: ArchFrPraed 16 (1946) 103.
[61] Vgl. 185 f. [62] Ebd.

Die hormonale Behandlung der Schwangerschaftsphobie

Ein Beitrag zu ihrer moraltheologischen Beurteilung

Von Klaus Demmer M. S. C., Oeventrop

I

In der moraltheologischen Arbeit und Auseinandersetzung der jüngsten Zeit nimmt die Neubesinnung auf bisher allgemein anerkannte Prinzipien ärztlichen Handelns einen breiten Raum ein. Dabei werden nicht die Prinzipien selbst in Frage gestellt, wohl aber deren hinreichend nuancierte Formulierung, die den Gegebenheiten der heutigen ärztlichen Praxis nicht mehr genügend gerecht zu werden scheint. Es sei in diesem Zusammenhang nur an die vieldiskutierte Frage erinnert, ob die wesentliche Funktion der weiblichen Sexualstruktur schon mit der Empfängnisfähigkeit oder erst mit der Gebärfähigkeit als abgeschlossen zu betrachten ist und ob demgemäß, wenn man sich der zweiten Lösung anschließt, eine Tubenligatur bei noch erhaltener Empfängnis-, aber bereits zerstörter Gebärfähigkeit unter die von Pius XII. verurteilte direkte Sterilisierung zu fassen sei[1]. Im Verlauf dieser Diskussion werden der ärztlichen Therapie ohne Zweifel neue Grenzen gesteckt. Diese Grenzziehung muß jedoch metaphysisch wie heilsgeschichtlich gesichert sein[2], und es bleibt sowohl unter metaphysischem wie heilsgeschichtlichem Aspekt in mehreren Fällen erneut zu prüfen, wann eine Therapie und damit die Berechtigung zu einem ärztlichen Eingriff vorliegt und wann ein ärztliches Tun den Namen einer Therapie nicht mehr verdient. Diese Notwendigkeit einer Neubesinnung gilt auch in der moraltheologischen Diskussion um die Anwendung ovulationshemmender Mittel, die eine kontrazeptive wie therapeutische Anwendung gestatten. In der Mehrzahl der möglichen Fälle darf die moraltheologische Beurteilung in den Grundlinien zwar als einhellig und gesichert angesehen werden; das gilt sowohl für die Erarbeitung der allgemeinen Prinzipien als auch für deren sachgerechte Anwendung auf die von den

[1] Ansprache an den 7. Internationalen Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Hämatologie vom 12. September 1958: AAS 50 (1958) 732—740; vgl. Utz-Groner III nn. 5451/2. — Vgl. J. Fuchs S. J., Moraltheologie und Geburtenregelung: Arzt und Christ, 1963, Heft 2, 79.

[2] F. Böckle, Insemination, Sterilisation und moderne Methoden der Geburtenkontrolle: Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 20, Würzburg 1963, 111.

Fortschritten der medizinischen Forschung geschaffenen neuen Behandlungsmöglichkeiten[3]. Doch ungeachtet der durch die breitangelegte Diskussion gewährten Sicherheit für die Mehrzahl der möglichen Situationen ergeben sich noch immer Grenzfälle, die als bisher ungelöster Restbestand einer verbindlichen moraltheologischen Aufarbeitung harren. Deren bisherige spekulative Durchdringung wie demzufolge pastorale Bewältigung erscheinen für den Augenblick noch unterschiedlich. Der Hauptgrund für diese Gespaltenheit des Urteils liegt zunächst in der Schwierigkeit festzustellen, ob im jeweils vorgegebenen Fall eine therapeutische Indikation vorhanden ist — wie das zur Moralität des Einsatzes ovulationshemmender Mittel gefordert wird — oder nicht vielmehr eine antikonzeptionelle[4]. Aber auch wenn das Vorliegen einer therapeutischen Indikation nicht länger grundsätzlich in Zweifel gezogen werden kann, bleibt für den behandelnden Arzt noch immer die konkrete Absteckung ihrer materialen Grenzen, die nicht in jedem Fall leicht zu vollziehen sein wird[5].

Zu diesen, bisher nicht einhellig bewältigten Diskussionspunkten gehört die Frage der hormonalen Therapie einer bestehenden Schwangerschaftsphobie. Dabei wird durch die Verabreichung von Hormondrogen (Anovlar, Lyndiol oder andere Gestagen-Oestrogen-Kombinationen) eine Stillegung der weiblichen Ovarialfunktion und in deren Gefolge eine absolute Konzeptionsunfähigkeit erreicht. Mit Hilfe dieses körperlichen, sterilisierenden Eingriffs und der sich daraus ergebenden Folgen für die Gestaltung der ehelichen Begegnung soll, um die eigentliche Fragestellung dieser Arbeit zu umreißen, ein krankhafter psychischer Spannungszustand der Frau behoben werden, der sich aus dem Zusammenspiel verschiedener Faktoren wie Unverantwortbarkeit einer neuen Empfängnis und Unmöglichkeit einer Enthaltung bzw. Unmöglichkeit einer Zeitwahl ergibt. Bei Gegeben-

[3] Auf Grund der wachsenden Aktualität des Themas ist auch die Literatur hierüber in den vergangenen Jahren stark angeschwollen. Zur Orientierung sei verwiesen auf: G. Perico, Sterilizzanti ormonali: Aggiornamenti sociali 12 (1961) 279—294. — M. Thiéffry, Stérilisation hormonale et morale chrétienne: NouvRevTh 93 (1961) 135—168. — J. Fuchs S. J., Moraltheologie und Geburtenregelung: Arzt und Christ, 1963, Heft 2, 69—83. — L. Liebhart, Sterilisierende Drogen: ThPrQschr. 111 (1963) 188—203.

[4] Diese Schwierigkeiten ergeben sich aus der Abhängigkeit des sensiblen weiblichen Organismus von klimatischen, ökonomischen, psychologischen Einflüssen, die nicht leicht feststellen lassen, ob wirklich ein anomaler bzw. ein pathologischer Zustand gegeben ist, der einen ärztlichen Eingriff und die durch diesen bewirkte Unterbindung einer Organfunktion rechtfertigt.

[5] Als Illustration mögen die vielzitierten Anomalien post partum dienen. Auch wenn man zugesteht, daß die Natur für eine bestimmte Zeit nach der Geburt Sterilität intendiert und dementsprechend das Handeln des Arztes im Dienst der versagenden Natur als Therapie anzusehen ist, bleibt noch immer die Frage nach der Begrenzung des Zeitraumes, bei dessen Überschreitung das Tun des Arztes nicht mehr Therapie, sondern direkte Sterilisierung ist.

sein dieser Situation erkennen einige, nach dem Urteil B. Härings „sonst maßvolle und konservative Moraltheologen" — deren Meinung er sich anschließt — das Vorliegen einer therapeutischen Indikation an, auf Grund deren die Anwendung ovulationshemmender Drogen durch den behandelnden Arzt als eine echte Heilmaßnahme anzusprechen sei und aus diesem Umstand ihre moralische Rechtfertigung beziehe[6]. Dieses Urteil wird zunächst für den Rahmen der prinzipiellen moraltheologischen Geltung ausgesprochen, gleichfalls aber aus der Perspektive des faktisch vorliegenden therapeutischen „Erfolges" erhärtet. Als nähere Begründung wird angeführt, daß eine derartige Behandlung einen von der begründeten Furcht vor einer physiologisch möglichen Schwangerschaft befreiten und damit gelösten Ausdruck ehelicher Liebe gestatte und dadurch nicht nur eine bestehende Psychose zu beheben bzw. zu lindern imstande sei, sondern gleichermaßen auch die Sehnsucht nach einem Kind neu erwecken könne[7]. Die Behandlung stehe also faktisch im Dienst an der ehelichen Fruchtbarkeit. Neben diesen praktischen Gesichtspunkten wird für die prinzipielle Erhärtung der moralischen Unbedenklichkeit einer solchen Behandlung zunächst darauf verwiesen, daß bei Vorliegen einer Psychose der Tatbestand einer moralischen Unmöglichkeit, der Weckung neuen Lebens zu dienen, gegeben sei; das bedeute aber die Gegebenheit einer pathologischen Befindlichkeit, die die Sexualstruktur der betreffenden Patientin moralisch nicht mehr auf eine biologisch noch mögliche Empfängnis hingeordnet sein lasse[8]. Aus diesem Grunde liege in der hormonalen Sterilisierung kein Verstoß gegen die natürliche Fruchtbarkeit vor, vielmehr werde, wie die praktische ärztliche Erfahrung ausweist und dem Theologen zu bedenken gibt, durch eine temporäre Sterilisierung der Weg zu echter, freudig gewollter Fruchtbarkeit erst geebnet[9]. Eine weitere Begründung, die auf der gleichen Ebene liegt, geschieht aus der Überlegung, daß im vorgegebenen Fall nur ein Eingriff in das „opus naturae" vorliege, die Möglichkeit der Leistung des „opus personae" hingegen unversehrt belassen werde. Dieser Eingriff in das „opus naturae" könne aber gerechtfertigt werden aus der obengenannten moralischen Nichthinordnung der Gesamtpersönlichkeit der Patientin auf eine Empfängnis: Er sei demzufolge als in Einklang mit den Forderungen der Natur stehend anzusehen[10].

Wenn man in der moraltheologischen Verteidigung der hormonalen

---

[6] B. Häring, Naturgemäß-gottgewollte Wege verantworteter Elternschaft: Ehe und Familie, Heft 15, Wien 1962, 17.

[7] Ders. ebd. 18.

[8] Ders. ebd.

[9] Ders. ebd.

[10] Ders., Naturgemäße Wege verantworteter Elternschaft: Theologie der Gegenwart 6 (1963) 130.

Behandlung im Fall der vorliegenden Indikation nicht von der „Naturgemäßheit" auszugehen gewillt ist — vielleicht, weil man die verborgene Schwäche einer solchen Argumentation erkennt —, versucht man eine Legitimierung vom Ziel des Eingriffs her: Der Einzelakt der hormonalen Behandlung müsse zwar in sich als eine direkte Sterilisierung anerkannt werden; er gebe aber durch sein Eingehen in den umgreifenden Zusammenhang der ärztlichen Heilbehandlung die ihm außerhalb dieser Sinneinheit zukommende Hypostase auf und empfange von der therapeutischen Zielsetzung (finis operantis) des behandelnden Arztes sein endgültig bestimmendes moralisches Vorzeichen[11]. Im Rahmen eines komplexen Aktgefüges — das die ärztliche Behandlung darstellt — dürfe man nicht jeden Teil-Akt, losgelöst von der übergeordneten Sinneinheit des Ganzen, auf seine Moralität hin prüfen; vielmehr sei das Ganze im Blick zu behalten, und das verstehe der Arzt zweifellos als eine Heilbehandlung. Da nun der ärztliche Eingriff sein Ziel in der Rettung höherer Güter der Ehe sehe, sei die angegebene Handlungsweise des Arztes nicht als willkürlich anzusehen, als ob sie jenseits der Grenzen ärztlicher Verantwortlichkeit läge. Zumal wenn der feste Wille der Ehepartner gegeben sei, Verhütungsmittel in Anwendung zu bringen, könne die hormonale Ruhigstellung der Ovarien durch den Arzt als die Inkaufnahme eines geringeren Übels angesehen werden. Diese müsse aber, ungeachtet der bereits genannten therapeutischen Zielsetzung und der faktisch gegebenen Erfolgsmöglichkeiten, letztlich aus der heilsgeschichtlichen Bedingtheit christlicher Sittlichkeit angeleuchtet und interpretiert werden. Christliche Sittlichkeit dürfe nicht in der konkreten Formulierung ihrer Forderungen an den geschichtlichen, postlapsarischen Menschen der Versuchung eines endzeitlichen Perfektionismus verfallen, einer vollkommenen, konstruierten Engelmoral. Christliche Moral, die der Wirklichkeit ihres Adressaten Rechnung trage, sei vielmehr die Kunst der theoretischen Findung wie praktischen Erfüllung des in der konkreten Situation jeweils konkret Möglichen[12].

Die Aufzeigung der Problemstellung in ihrer Komplexität (die jedem in der seelsorglichen Arbeit Erfahrenen auch in ihrer menschlichen Problematik einsichtig ist) läßt bereits vermuten, daß der Versuch einer bewältigenden Antwort, der sich ausschließlich auf die klassische Lehre von den „fontes moralitatis" stützen würde, dem ver-

[11] Ders., Ehe und Familie, a. a. O. 18 und 20. — Vgl. Ders., Naturgemäße Wege verantworteter Elternschaft, a. a. O. 130.

[12] Ders., Ehe und Familie, a. a. O. 18. Naturgemäße Wege verantworteter Elternschaft, a. a. O. 130. — Die Position B. Härings steht im Gegensatz zu J. Fuchs S. J., Nota de aliquo casu recentiore „Sterilizationis therapeuticae": PerMorCanLiturg 50 (1961) 31—38. Vgl. Anm. 30.

wickelten Tatbestand nicht voll Rechnung trüge. Das soll jedoch nicht bedeuten, daß diese Lehre nun nicht mehr den tragenden Grundstock der Argumentation darstellen würde.

II

1. Die Frage nach dem Tatbestand einer echten Therapie

Die erste an das uns aufgegebene Problem gestellte Frage lautet: Ist in der Handlungsweise des behandelnden Arztes der Tatbestand einer echten Therapie erfüllt? Die Beantwortung verlangt nach einer exakten Analyse der konkreten Situation. Wenn diese Analyse es als sicher feststehend erweisen sollte, daß die bestehende psychopathische Befindlichkeit der Patientin ihre Ursache in der Anomalität des Zyklus, die eine Zeitwahl schwierig, wenn nicht gar unmöglich gestaltet, besitzt, wäre der Tatbestand einer therapeutischen Indikation leicht zuzugeben. In diesem Falle wäre die Verabreichung von Hormondrogen ein angemessenes und unmittelbar wirkendes Medikament und unerläßlicher Bestandteil einer psychotherapeutischen Behandlung[13]. Ihrer Anwendung dürfte dann auch moraltheologisch nichts im Wege stehen. An dieser Stelle muß jedoch eine genauere Unterscheidung einsetzen. Sie wird erweisen, daß der Begriff „Ursache" hier in einem nicht genügend differenzierten Verständnis verwandt wurde. Ursache im strengen Sinn des Wortes für die Psychose ist der von den beiden Partnern frei vollzogene geschlechtliche Verkehr unter der faktisch gegebenen Voraussetzung der körperlichen Dysfunktion. Die körperliche Irregularität ist Bedingung für das Wirksamwerden der Ursache. Zur moraltheologischen Bewältigung könnte nun die bereits gelöste Frage der Schutzsterilisierung bei begründeter Gefahr einer Vergewaltigung als Parallelfall herangezogen werden: Hier lag die Ursache des drohenden Übels für die Gesamtpersönlichkeit der Betroffenen im geschlechtlichen Verkehr; die Voraussetzung für das Wirksamwerden dieser Ursache in der körperlichen Funktion der Ovulation. Zum Wohl der Gesamtpersönlichkeit durfte diese Voraussetzung unterdrückt werden; es handelte sich um eine (prophylaktische) Therapie, die jedoch nicht den Namen einer Kausaltherapie im strengen Sinn verdient, da sie in ihren unmittelbaren Wirkungen in dem Vorfeld der Bedingung hängenbleibt. An diesem Punkt erhellt aber bereits die gesamte Fragwürdigkeit der gezogenen Parallele. Im Fall der (prophylaktischen) unvollkommenen, wenn darum auch nicht unechten Therapie ist die eigentliche Wirkursache in keiner Weise erreichbar. Aus dieser Unvollkommenheit des Tatbestandes erscheint die

[13] Vgl. M. Thiéffry, a. a. O. 151/2.

hormonale Behandlung als angemessenes Mittel zur Sicherstellung des angestrebten Effektes. Das gilt aber nicht für den Fall der Schwangerschaftsphobie. Deren Ursache ist erreichbar, wenn auch nicht dem behandelnden Arzt, so doch den Ehegatten selbst. Darum verliert der hormonale Eingriff als therapeutisches Mittel den Charakter der Angemessenheit: ein Mittel, das bei den Bedingungen verbleibt, wenn auf andere Weise die Ursache durchaus erreichbar ist, kann nicht als angemessenes Therapeutikum bezeichnet werden[14]. Nur wenn die Ursache nicht erreichbar wäre — wie das die moraltheologische Diskussion um die Gehirnchirurgie ergeben hat[15] —, könnte man den Tatbestand einer unvollkommenen Therapie zugestehen, gegen die von moraltheologischer Seite keine Einwände bestünden.

Neben diesen bisher dargelegten Fragen bleibt eine zweite, und wohl wahrscheinlichere Möglichkeit zu beachten: Sie besteht darin, daß die physiologische Irregularität nichts anderes darstellt als das Symptom, den Reflex eines bereits unabhängig von den körperlichen Befindlichkeiten bestehenden psychischen Syndroms. Der hormonale Eingriff des Arztes würde nur in den körperlichen Folgeerscheinungen eines seelischen Krankheitsbildes hängenbleiben. In Parallele zu den oben gemachten Ausführungen wäre auch hier wieder auf die Angemessenheit des zum Einsatz gebrachten Mittels hinzuweisen, was für die moraltheologische Beurteilung als von entscheidender Bedeutung erscheint. Nicht die hormonale Stillegung der Ovarien ist das zur Erreichung des Heileffektes angemessene Mittel; in dieser schafft der Arzt nur die biologischen Voraussetzungen für eine eheliche Vereinigung, die nach dem Willen der Partner steril bleiben soll[16]. Das dem angestrebten therapeutischen Effekt faktisch angemessene Mittel ist der ohne Sorge um eine mögliche Empfängnis vollzogene eheliche Verkehr: Dieses wird aber bezeichnenderweise nicht vom Arzt in Anwendung gebracht, sondern von den beiden Gatten selbst. Der behandelnde Arzt schafft mittels seines körperlichen Eingriffs nichts anderes

[14] Vgl. F. R. Faber, Der Gewissenskonflikt des Arztes in der Behandlung heutiger Eheprobleme: Arzt und Ehe, Köln o. J. (1962) 27 ff. Hier wird zwar nicht von der hormonalen Sterilisierung gesprochen, aber die Fälle, in denen das „Inkaufnehmen von Verhütungsmitteln" angeraten wird, und zwar als „psychotherapeutische Hilfe", sind grundsätzlich dem hier in Frage stehenden Fall gleichzustellen.

[15] Man könnte hier einwenden, daß eine echte Therapie nicht unbedingt eine kausale sein muß. Vgl. J. F. Groner, Die sittliche Problematik der Psychochirurgie: Hochland 48 (1955/6) 142—154, zumal 146. Der entscheidende Unterschied zur Psychochirurgie liegt jedoch in dem Umstand, daß dort mit dem Eingriff in das Symptom die Therapie abgeschlossen ist. Weiterhin ist die Ursache der Krankheit nicht erreichbar. Hier bildet der Eingriff in die Bedingung für das Wirksamwerden der Ursache, nämlich die Irregularität des Zyklus, die eine Zeitwahl erschwert oder gar unmöglich macht, nur die Voraussetzung für die freie Tat des verunstalteten ehelichen Verkehrs.

[16] Vgl. J. Fuchs S. J., Moraltheologie und Geburtenregelung, a. a. O. 78.

als die somatischen Voraussetzungen für eine Psychotherapie, die von den Gatten selbst getätigt wird. Diese, und nicht der Arzt, sind im eigentlichen Sinn als die Therapeuten anzusehen.

Die Frage der Angemessenheit des ärztlichen Tuns als auch der Handlungsweise der Ehegatten bedarf einer eingehenden Erläuterung. Das sei zunächst für den Arzt ausgeführt. Wenn in Betracht gezogen wird, daß die körperliche Dysfunktion, auf die seine Behandlung sich unmittelbar richtet und an der sie auch endet, den Reflex eines seelischen Krankheitsbildes darstellt, dann verdient seine Behandlung keinesfalls den Namen einer kausalen Therapie. Seine Behandlung richtet sich aber auch nicht auf die Voraussetzungen für das Wirksamwerden der Ursache des Krankheitszustandes, sie richtet sich einzig auf dessen Folgeerscheinungen. Deren Behandlung vermag aber keinen therapeutischen Einfluß auf die Krankheitsursache auszuüben, der dem eingesetzten Mittel entspräche. Um den gewünschten Erfolg zu erzielen, bedarf es keinesfalls einer hormonalen Therapie — durch ihre Anwendung wird nur der Anschein des Vorliegens einer therapeutischen Indikation gegeben und der wahre Tatbestand verfremdet; das Anraten eines gängigen Verhütungsmittels würde den gleichen, von Arzt wie Ehegatten gleichermaßen intendierten Effekt erzielen[17]. Das erhellt um so eindringlicher, wenn man sich vor Augen hält, daß die Ursache der Phobie in dem freien geschlechtlichen Tun der beiden Partner liegt, die eine biologisch mögliche Empfängnis infolge zu erwartender psychischer oder physischer Belastungen unter allen Umständen zu vermeiden suchen. Die Handlungsweise des Arztes verdient darum nicht den Namen einer Therapie, weil sie in den Folgeerscheinungen eines seelischen Krankheitsbildes terminiert, um den Ehegatten die Last einer ihnen durchaus möglichen kausalen Therapie, die in der geschlechtlichen Enthaltung bestehen würde, abzunehmen. — Für die Möglichkeit einer Beurteilung der Handlungsweise der Ehegatten unter dem Aspekt der Angemessenheit ist zu beachten, daß die eigentliche „Heilung" von diesen selbst allein durch den material verunstalteten ehelichen Verkehr geleistet wird. Die Anwendung von Hormondrogen kann, wie bereits angedeutet, nur als Verfremdung dieses an sich offenkundigen Tatbestandes angesehen werden. Wenn bedacht wird, daß die psychische Belastung der Patientin die Konsequenz eines freigewollten Tuns ist — in diesem Fall des ehelichen Verkehrs unter entsprechend widrigen Umständen —, dessen mögliche Folgen gefürchtet werden, dann ist die Forderung nach einer kausalen Therapie aufzustellen. Eine angemessene kausale Therapie kann aber nur in einem freien Tun der Gatten bestehen. Hier bleibt, ungeachtet

[17] In dem in Anm. 14 zitierten Artikel von F. R. Faber wird das in aller Ehrlichkeit ausgesprochen.

einer moralischen Bewertung, die Alternative zwischen einem verunstalteten ehelichen Verkehr oder einer entweder totalen oder doch zumindest zeitweiligen Enthaltung[18]. — Als Schlußfolgerung darf festgehalten werden: Dem ärztlichen Eingriff kommt hinsichtlich der Schwangerschaftsphobie keinesfalls der Charakter einer Therapie zu, ungeachtet dessen, ob er sich auf die irreguläre gonadotrope Funktion der Ovarien als auslösender Bedingung der eigentlichen Ursache oder als Reflex einer Psychose richtet. Er schafft in jedem Fall nur das körperliche Fundament für eine „therapeutische" Handlung der Gatten, die nun näherhin auf ihre Moralität hin zu prüfen bleibt. Die Moralität des ärztlichen Eingriffs steht und fällt mit der moralischen Angemessenheit des Tuns der beiden Gatten.

2. Die moralische Bewertung des von den Gatten eingesetzten Mittels unter dem Licht der Lehre von den „fontes moralitatis"

Für die Gatten stellt sich die Frage nach der moralischen Angemessenheit ihrer Handlungsweise unter dem Aspekt der Sinneinheit des von ihnen gesetzten komplexen Aktgefüges. Diese Frage wäre konkret so zu formulieren: Verliert der durch den hormonalen Eingriff seiner natürlichen Fruchtbarkeit beraubte eheliche Verkehr, der auf Grund der moralischen Nichthinordnung der Gesamtpersönlichkeit der Patientin auf eine physiologisch noch mögliche Empfängnis von Arzt wie Gatten als solcher intendiert wird, durch sein Eingehen in das Gesamt eines als Therapie gemeinten Aktgefüges seine außerhalb dieses Gesamt ihm zukommende Hypostase? Empfängt damit der Teilakt seine Moralität von dem von Arzt wie Gatten als Heilbehandlung verstandenen Ganzen? Es stellt sich aber diese Frage nach der Moralität einer Einzelhandlung im Rahmen eines umfassenderen Gesamtaktgefüges unter dem Licht der klassischen Lehre von den „fontes moralitatis". Konkret läßt sich die Problemstellung folgendermaßen bestimmen: Vermag die moralische Nichthinordnung der Gesamtpersönlichkeit der betreffenden Patientin auf eine biologisch noch mögliche Empfängnis als ein von außen hinzutretender Umstand (circumstantia extrinseca) das Objekt des „actus exterior", nämlich des verunstalteten ehelichen Verkehrs, wesentlich (essentialiter) zu verändern? Für die Beantwortung dieser Frage bleibt grundsätzlich zunächst festzuhalten: Die Moralität des „actus exterior", hier des ehelichen Vollzugs, leitet sich „primo et per se" vom „finis operis"

[18] Wenn die körperlichen Voraussetzungen für eine Zeitwahl nicht gegeben sind auf Grund einer pathologischen Irregularität des weiblichen Zyklus, können die gleichen Drogen, wie allgemein zugegeben wird, zur Regulierung des Zyklus und damit zur Ermöglichung der Zeitwahl angewandt werden.

her, d. h. in diesem Fall, von seiner materialen Verunstaltung. Wenn auch das Gesamtaktgefüge der sogenannten Heilbehandlung seine formale Moralität vom „finis operantis", d. h. von der therapeutischen Zielsetzung des Arztes, empfängt, so geht doch die Verunstaltung des „actus exterior" als materialer Defekt in das Gesamt ein und verunstaltet es gänzlich[19]. Der „debitus ordo ad finem", der für die Moralität des Gesamtaktgefüges entscheidend ist, bleibt hier nicht gewahrt[20]. Diese klassische Lehre kann grundsätzlich nicht bestritten werden. — Mit dieser Feststellung ist jedoch der konkrete Tatbestand noch nicht vollkommen durchleuchtet und erfaßt. Es bleibt die Frage bestehen, ob unter dem Gegebensein dieser konkreten äußeren Umstände der materiale Defekt im Rahmen des Gesamtaktgefüges nicht doch aufgehoben wird. Konkret auf unseren Fall zugeschnitten bliebe zu fragen: Bedeutet die Nichthinordnung der Gesamtpersönlichkeit der Patientin auf eine Empfängnis auf Grund der durch die Psychose bestehenden moralischen Unmöglichkeit, ein Kind zu empfangen und aufzuziehen, daß die Natur im gegebenen Fall Sterilität intendiert? Läge damit ein Parallelfall zu den vieldiskutierten Anomalien post partum vor? Könnte man deshalb auch hier die unmittelbare Wirkung des ärztlichen Eingriffs in der Sicherung der von der Natur selbst intendierten Sterilität sehen? Wäre damit die Handlungsweise des Arztes als Hilfeleistung für die versagende Natur anzusehen? Wenn diese Fragen positiv zu beantworten wären, beständen gegen die Er-

[19] Thomas Aq., Summa Theologica I/II 18, 4 ad 3: Ad tertium dicendum quod nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum deesse aliam; et secundum hoc contingit actionem quae est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa. — Vgl. I/II 20, 2c: ... ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. — Vgl. hierzu auch B. H. Merkelbach, Summa Theologiae Moralis I[3] 1938, 151; und J. de Finance, Ethica Generalis, Romae 1959, 233: Ne tamen dicamus verum valorem moralem unice ex fine desumi, ita ut media quaevis fine bono iustificentur. Actus enim voluntatis, quamquam per prius finem petit, tamen etiam in media fertur ... Unde si media intrinsece inhonesta adhibeantur, ipsa voluntas fit inhonesta, quamvis honestus sit eius finis.

[20] I/II 19, 7c: Praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti ... — Hinsichtlich der Bedeutung des äußeren Umstandes für die Moralität des „actus exterior" vgl.: I/II 18, 10 c: ... quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali, vel bono vel malo. Ad primum ergo dicendum quod circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quaedam conditio objecti ... et quasi quaedam specifica differentia ejus. — Vgl. auch I/II 18, 5 ad 4: Ad quartum dicendum quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur; et tunc potest dare speciem actui morali; et hoc oportet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam ...

laubtheit des ärztlichen Eingriffs keine ernsthaften moraltheologischen Bedenken, schon aus dem begründeten Sorgerecht für den zu vernünftiger und verantwortlicher Verwaltung anvertrauten physischen Organismus, gleichzeitig aber auch aus dem Sorgerecht für den moralischen Organismus der eigenen Familie wie auch die Person des zu empfangenden Kindes. Eine genauere Analyse des Begriffs „Natur", die Sterilität intendiert, läßt eine bejahende Antwort aber als sehr fraglich, wenn nicht gar als falsch erscheinen. Natur meint in diesem konkreten Sinnzusammenhang, wie das im Ablauf dieser Überlegungen schon des öfteren angeklungen ist, die Gesamtpersönlichkeit der Betroffenen. Wenn auch für die rein biologische Natur — als „ordo prior et stabilior" [21] — auf Grund der bestehenden physischen Konzeptionsfähigkeit [22] eine physische Hinordnung auf eine Empfängnis zuzugestehen ist, so hat diese doch, wenn sie Objekt einer moraltheologischen Beurteilung wird, durch ihr Aufgehen in das Gefüge der Gesamtpersönlichkeit, an deren Nichthinordnung teil. Dieses Aufgehen verweist auch den Moraltheologen bei der Bildung seines Urteils auf die Beachtung umfassenderer Zusammenhänge; sein Naturbegriff verlangt, und das gilt zumal im Bereich des Geschlechtlichen, seines einseitig physiologischen Charakters entkleidet und in die umgreifenden Zusammenhänge der menschlichen Person hineingestellt zu werden. Das verlangt aber gleichzeitig nach einer theoretischen wie praktischen Bewältigung der anstehenden Frage aus den gleichen Dimensionen. Das bedeutet: der ganzheitlich-personalen Diagnose muß notwendig auch die ganzheitlich-personale Therapie entsprechen, wenn sie noch weiter angemessen sein soll. Wenn daher die Gesamtpersönlichkeit Sterilität intendiert, dann wird für die Auswahl der Methoden, die diese Forderungen sicherstellen sollen, verlangt, daß sie deren Träger angemessen sind. Das bedeutet nun weiter: die äußeren Umstände würden nur dann den „finis operis" wesentlich verändern, wenn diese Änderung sich gleichzeitig ausdehnen würde auf die Wahl der Mittel zur Sicherstellung des „finis operantis". Wenn nur die biologische Natur Sterilität intendieren würde (ungeachtet dessen, daß auch das zum Wohl der Gesamtpersönlichkeit geschehen kann), wäre in der Wahl der hormonalen Behandlung der „ordo debitus ad finem" gewahrt. Die unmittelbare Wirkung des zum Einsatz gebrachten Mittels läge in der Wiederherstellung bzw. Sicherung eines biologisch naturgewollten Zustandes; wenn diese strikt therapeutische Zielsetzung zur moralischen

[21] Vgl. J. Fuchs S. J., Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin, Köln 1949, 115.

[22] Die Frage, ob die wesentliche Funktion des weiblichen Geschlechtsapparates sich in der Konzeptions- oder erst in der Gebärfähigkeit erfüllt, braucht in diesem Zusammenhang nicht gestellt zu werden. Sie ist für die Entscheidung des uns hier aufgegebenen Problems nicht von Bedeutung.

Rechtfertigung des Eingriffs nicht gefordert würde, hätte jede Frau das Recht, an den Tagen, an denen die Natur steril sein müßte, Verhütungsmittel zu nehmen. (Damit ist natürlich noch keine Aussage darüber gemacht, inwieweit ein solch naturgewollter Zustand allgemeinverbindlich fixiert ist bzw. sich überhaupt fixieren läßt[23].) In dem hier zur Diskussion stehenden Fall greift aber das eingesetzte Mittel nicht unmittelbar einen Krankheitszustand an; das tut vielmehr der auf Grund seiner materiellen Verunstaltung ohne Sorge vollziehbare und vollzogene eheliche Verkehr. Der „finis operis" des „actus exterior" erfährt durch die konkreten äußeren Umstände nicht eine für die moraltheologische Beurteilung wesentliche Veränderung: Die Gesamtpersönlichkeit ist zwar auf Grund der speziellen Situation, in der die Patientin sich befindet, nicht auf eine Empfängnis moralisch hingeordnet; das dem Träger dieser „natürlichen" Forderungen aber angemessene und grundsätzlich auch erreichbare Mittel, d. h. eine kausale Therapie, ist eine solcherart verantwortliche Gestaltung der geschlechtlichen Beziehungen, die auf den besonders gelagerten Zustand der Frau Rücksicht nimmt. Andernfalls läge eine ungerechtfertigte Ausweitung der Anwendung des Totalitätsprinzips vor; man würde dann in jedem Fall einem material verunstalteten ehelichen Verkehr seine wesenhafte Unnatürlichkeit absprechen müssen, wenn eine Empfängnis moralisch nicht verantwortbar erschiene, gleich aus welchem Grunde immer. Die Begründung unserer These ist letztlich folgende: Der bestehende krankhafte Zustand ragt in seinen Ursprüngen in ein zwischenmenschliches Verhältnis hinein. Zu seiner Heilung und Überwindung muß darum auch dessen Regelung und Sicherung in Anspruch genommen werden. Das kann aber einzig geschehen durch eine verantwortungsbewußte Gestaltung der geschlechtlichen Sphäre dieses Verhältnisses. Die Heilung darf darum nicht aus der Sicherheit, die der verunstaltete eheliche Verkehr bietet, erfolgen, sondern aus der Sicherheit, die aus der verantwortlichen Gestaltung der ehelichen Beziehungen erfließt. Das Totalitätsprinzip findet so in analogem Sinn seine Anwendungsmöglichkeit: Dem Wohl des moralischen Ganzen der menschlichen Person kann nur ein solcher Eingriff entsprechen, der an deren freie Entscheidung appelliert und diese in Anspruch nimmt, solange ein solcher „moralischer" Eingriff noch möglich ist. Andernfalls überschreitet der Arzt seinen Kompetenzbereich.

Dieses Prinzip ärztlichen Handelns gilt nur, solange eine gemeinsame Entscheidung beider Partner im Bereich des Erreichbaren liegt. Wenn aber nun eine „Therapie der gemeinsamen, verantwortlichen Gestaltung des geschlechtlichen Lebens" sich als undurchführbar er-

[23] Die vorgetragenen Meinungen hinsichtlich der naturgewollten Sterilität nach der Geburt variieren zwischen Angaben von sechs Wochen bis zu achtzehn Monaten.

weist, weil einer der beiden Gatten dazu nicht gewillt ist, erhebt sich die Frage einer hormonalen Schutzsterilisierung innerhalb der Ehe. In den meisten Fällen wird eine Schwangerschaftsphobie in der verantwortungs- und zügellosen Haltung des Mannes ihre Ursache suchen. B. Häring hat derart gelagerte Fälle im Auge: Die von ihm entwikkelten Prinzipien zur Bewältigung dieser Situationen wurden zu Beginn unserer Überlegungen bereits dargelegt[24]. Es erscheint jedoch befremdend, in solchermaßen gelagerten Fällen noch von einer Therapie sprechen zu wollen, auch wenn per accidens die berechtigte Selbstverteidigung einer Persönlichkeit, die moralisch nicht auf eine Empfängnis hingeordnet ist und die darum eine solche nicht verantworten kann, mit therapeutischen Wirkungen verbunden sein kann[25]. Zur Berechtigung einer solchen prophylaktischen Schutzsterilisierung bedarf es nicht erst, wie manche Autoren vertreten[26], des Vorliegens einer physischen Unmöglichkeit, einer Vergewaltigung der Rechte der Frau auf Leben und Gesundheit und der Rechte der Familie zu entgehen; es genügt eine moralische Unmöglichkeit, so daß der Fall einer moralischen Vergewaltigung ausreichen würde. In den von B. Häring angegebenen Fällen liegen solche Situationen moralischer Vergewaltigung vor; diese stellen die eigentliche Ursache der bestehenden Phobie dar. Hier ist die moralische Unmöglichkeit gegeben, die ehelichen Verhältnisse in gemeinsam vollzogener Entscheidung verantwortlich zu gestalten bzw. sich der Forderung des verantwortungslosen Mannes wirksam zu entziehen, ohne nicht noch größere Schwierigkeiten und Schäden, sei es für die eigene Person, sei es für die familiäre Gemeinschaft, gewärtigen zu müssen. Gleichzeitig müßte man eine moralische Nichthinordnung der Persönlichkeit der Frau bzw. des moralischen Organismus der Familie auf eine neue Empfängnis zugestehen. Wenn demgemäß eine gemeinsame Entscheidung der Gatten hinsichtlich der

[24] Es handelt sich um den Fall der Frau eines Trinkers, der sich ihr nur im Zustand völliger Trunkenheit nähert. Die Frau kann sich dieser Angriffe kaum erwehren; und das artet dann zu einer Schwangerschaftsphobie aus. — Daneben wird der Fall einer Seemannsfrau angeführt, die in acht Jahren ehelichen Lebens nur ein Jahr und sechs Monate mit ihrem Manne zusammengelebt hat. Aus den kurzen Zeiten ehelichen Beisammenseins stammen fünf Kinder. Bei einer neuen Möglichkeit des Zusammenkommens verlangt der Mann ehelichen Verkehr. Da die Frau in der fruchtbaren Periode war, wollte sie nicht hingehen, zumal sie auch durch die Zahl ihrer Kinder bis an den Rand ihrer Kräfte beansprucht war. Die Weigerung der Frau beantwortet der Mann mit der Androhung einer Scheidung, bzw. des ehebrecherischen Verkehrs. Da der Mann nicht zu überzeugen ist, nimmt der behandelnde Arzt eine hormonale Ruhigstellung der Ovarien vor. Aus dem daraus entstandenen gelösten Zusammensein hat der Mann Einsicht genommen und sich in Zukunft beherrscht. — Vgl. B. Häring, Ehe und Familie, a. a. O. 18 und 20.

[25] In dem Sinne des Vorliegens einer berechtigten Selbstverteidigung und nicht einer therapeutischen Indikation entscheidet sich ebenfalls L. Liebhart, Sterilisierende Drogen, a. a. O. 202.

[26] Vgl. J. Fuchs S. J., De castitate et ordine sexuali, Romae ^{3}1963, 93.

verantwortlichen Weckung neuen Lebens sich als unmöglich erweisen sollte, käme der Frau als dem verantwortungsbewußten Teil das Recht des prophylaktischen Schutzes der eigenen Person als auch des Ganzen der Familie zu. Dessen „ultima ratio" könnte dann auch in der Verweigerung derjenigen biologischen Elemente bestehen, auf die unter der Voraussetzung einer vernünftigen Forderung der Mann ein Recht besäße. Wann konkret der Rückgriff auf diese „ultima ratio" verantwortet werden kann, das zu entscheiden obliegt der Betroffenen nach eingehender Prüfung der konkreten Situation und der in ihr enthaltenen bzw. bereits ausgeschöpften Möglichkeiten. Als Grundregel dürfte gelten: Immer dann, wenn Recht oder Pflicht der Frau zur Verweigerung des ehelichen Verkehrs bestehen, diese Verweigerung aber physisch oder moralisch nicht möglich ist, erfließt für die Frau als „ultima ratio" die Berechtigung zur Verweigerung der zur biologischen Integrität des ehelichen Verkehrs von der Frau beizubringenden Elemente[27]. Die Naturgemäßheit der Handlungsweise der Frau bleibt gewahrt, wenn die biologische Natur in den umfassenden Rahmen der menschlichen Person erhoben wird. Nur besteht, ungeachtet der grundsätzlichen Sicherheit, die praktische Gefahr, daß man diesem „Ausweg" allzu leicht verfällt; ebenso darf das Vorgehen der Frau nicht zur einschlußweise formellen Mitwirkung mit dem Tun des Mannes werden, zumal in der Form des Gestattens eines derart seiner Fruchtbarkeit beraubten Verkehrs[28]. Das Aufsuchen des Mannes durch die Frau, wie das von B. Häring zumindest einschlußweise gestattet wird, wäre mehr als ein „non-resistere", das in diesem Fall einzig vertretbar erscheint[29].

3. Die Rechtfertigung des ärztlichen Handelns aus der Berufung auf die Lehre vom geringeren Übel

Die bisherigen Darlegungen legen den Gedanken nahe — und B. Häring macht ihn sich in seiner weiteren Argumentation zu eigen —, die Lösung des Problems aus der Anwendung jener Prinzipien zu ver-

[27] Es bleibt hier die Frage zu stellen, ob in diesem Fall vom Mann die eheliche Hingabe unvernünftig bzw. inopportun oder unrechtmäßig eingefordert wird. U. E. findet das im Ehevertrag erworbene „ius in corpus" seine Grenzen am „modus humanus" der Ausübung dieses Rechtes, so daß die Forderung des Mannes ausschließlich im Hinblick auf das „ius in corpus" als inopportun zu bezeichnen wäre; im Hinblick aber auf das grundlegendere Recht der Frau auf Leben, Gesundheit und einen ihren physischen wie psychischen Kräften angemessenen Abstand der Geburten als *ungerecht*.

[28] L. Liebhart macht darauf aufmerksam, daß die Frau den ehelichen Verkehr, der vom Manne verantwortungslos physisch oder moralisch erzwungen wird, weder wollen noch veranlassen darf. Ebenso muß sie ihren Mann wissen lassen, daß sie den ehelichen Verkehr aus rechtmäßigen Gründen ablehnt.

[29] Vgl. u. a. J. Fuchs S. J., De castitate et ordine sexuali, a. a. O. 88 ff.

suchen, die die „Inkaufnahme des geringeren Übels" regieren. (Dabei mögen an dieser Stelle die Ausdrücke „Inkaufnahme" wie „geringeres Übel" in ihrer Fraglichkeit bzw. mangelnden Nuancierung noch stehenbleiben. Sie werden am geeigneten Ort ihre notwendige Infragestellung bzw. ihre nähere Ausprägung erhalten.) Es erhebt sich, nun in konkreter Zuschneidung, die Frage, ob hier nicht die Notwendigkeit vorliegt, zwischen zwei unausweichlichen Übeln — materiale Verunstaltung der ehelichen Vereinigung einerseits und unverantwortlich herbeigeführte bzw. zugelassene Schwangerschaft andererseits — das als das geringer erscheinende wählen zu müssen; weiterhin, ob nicht der gesamte Problemkomplex aus dieser Sicht sich leicht und überzeugend zugunsten eines seiner natürlichen Fruchtbarkeit beraubten ehelichen Verkehrs als des geringeren Übels lösen lasse[30]. Ohne das Gesamt der Diskussion um das geringere Übel darlegen und auf diesen Fall hin untersuchen zu müssen, kann die Feststellung gewagt werden, daß die Gangbarkeit eines solchen Weges füglich in Zweifel gezogen werden kann. Es stellt sich nämlich als erstes die Grundfrage, ob die beiden angeblich einzig zur Wahl stehenden Übel wirklich verschiedenwertig sind; und die Analyse auf diese Verschiedenwertigkeit hin ist sowohl in qualitativem wie quantitativem Sinnverständnis vorzunehmen. In qualitativem Sinn zunächst gestellt, müßte diese Frage zu erforschen trachten, ob beide Übel der moralischen Ordnung angehören oder ob eines der beiden der physischen Ordnung zuzuschreiben ist. Ein Urteil nun, das in der unverantwortlich herbeigeführten Schwangerschaft ein Übel der physischen Ordnung erblickt, bleibt zu sehr empirischem Denken verhaftet. Es berücksichtigt nur den vorliegenden physischen Tatbestand in seiner Vereinzelung, ohne ihn in seiner Relation zu der ihn bewirkenden Ursache zu sehen, die diesen Tatbestand als Faktum doch wesentlich mitprägt. Dieses Tatbestandsurteil würde dann in das moraltheologische Urteil ausmünden, daß ein geringeres moralisches Übel um der Abwehr des als größer veranschlagten physischen Übels „in Kauf zu nehmen" sei. Zunächst zur Erhellung des Tatbestandes: Es scheint doch, daß beide Übel, nicht nur der material verunstaltete eheliche Verkehr, der moralischen Ordnung angehören. Beide sind entweder Ausdruck oder Ergebnis eines moralisch unverantwortlichen Tuns. Die ungerecht und unverantwortlich aufgebürdete Schwangerschaft ist zwar, in sich betrachtet, ein physisches Übel; ihre adäquate moraltheologische Beurteilung verlangt aber, wie bereits angedeutet, nach der Einbeziehung der Relation zu der sie bewirkenden freien Ursache. Dieses freie ursächliche Tun stellt ein

[30] B. Häring, Ehe und Familie, a. a. O. 19/20. H. handelt in diesem Zusammenhang nicht unmittelbar von der Phobie, sondern von dem Fall der Seemannsfrau (Anm. 24). Dies ist also eine thematische Ausweitung unsererseits.

moralisches Übel dar, in das sein Ergebnis, nämlich die Schwangerschaft, „per participationem" eingeht. Der Gesamtkomplex, den es zu berücksichtigen gilt, stellt ein moralisches Übel dar. Daraus erfließt die Unhaltbarkeit des zu Beginn angezeigten moraltheologischen Urteils. Wenn ausschließlich zwei moralische Übel zur Wahl stehen, besteht keine echte Alternative. Hier gilt das Axiom: „Ex duobus malis (moralibus) nullum est eligendum." [31] Weiterhin bliebe noch immer, wenn auch für unsere Position ohne praktische Bedeutung, die Schwierigkeit, wenn nicht gar Unmöglichkeit, einer quantitativen Schuldabstufung bestehen. — Würde man sich den bisher dargelegten Gedankengang nicht zu eigen machen und es vorziehen, bei der Doppelung von moralischem und physischem Übel zu verbleiben, erwiese sich der vorgeschlagene Weg gleichermaßen als nicht gangbar. Ein moralisches Übel, so gering es dem zur Entscheidung Aufgerufenen auch erscheinen mag, ist niemals legitimer Ausweg zur Vermeidung eines physischen Übels, so schwerwiegend dieses auch erscheinen mag [32]. Die Hierarchie der verschiedenen Wertordnungen ist in jedem Fall von Arzt wie Patienten zu beachten. „Peccatum non potest esse eligibile." [33]. Die konkreten Umstände, unter denen die Entscheidung vollzogen werden muß, heben die Schuldhaftigkeit des verunstalteten ehelichen Verkehrs aber nicht auf, wie die Ausführungen über die „fontes moralitatis" ausgewiesen haben. — Letztlich aber, und das kann nicht klar genug betont werden, besteht keinesfalls die Notwendigkeit einer Wahl zwischen zwei unausweichlichen Übeln, es sei denn im Fall eines perplexen Gewissens [34]. Das Vorliegen eines solchen „casus perplexus" kann vielleicht im Einzelfall für die betroffene Gattin zugestanden werden; für die Beurteilung des Falles durch den behandelnden Arzt wird ein solcher kaum in Betracht kommen, niemals aber für den zur Beurteilung angesprochenen Theologen. Als grundsätzlich offener dritter Weg einer moralisch vertretbaren Heilung von der Phobie steht noch immer die Enthaltsamkeit offen. Das gilt grundsätzlich auch dann, wenn dieses „Nicht-Tun" mit negativen Folgen gleich welcher Art verbunden wäre [35]. Hier liegt der einzig gangbare Ausweg aus der vermeintlichen Aporie.

Weiterhin bliebe zu beachten, daß nach der klassischen Lehre vom geringeren Übel zwar dessen Anraten (nicht aber dessen Ausführen,

[31] L. Bender O. P., Ex duobus malis minus est eligendum? PerMorCanLiturg 40 (1951) 259. Vgl. auch R. Bruch, Der Ausweg des kleineren Übels: ThPrQschr 111 (1963) 299.

[32] R. Bruch, a. a. O. 300 f.

[33] Ders., ebd. 301. Thomas Aq., Summa Theologica II/II 43, 7 ad 5.

[34] R. Bruch, a. a. O. 300.

[35] L. Bender, a. a. O. 260.

was nicht immer genügend beachtet wird) dann zu einer legitimen Möglichkeit wird, wenn der andere zum größeren Übel fest entschlossen ist und wenn gleichzeitig der Ratgeber über seine Ablehnung auch des geringeren Übels den Ausführenden nicht im unklaren läßt und er keinerlei Mitwirkung bei der Ausführung des geringeren Übels leistet[36]. Es fragt sich jedoch, in Zuschneidung auf unseren Fall, sofort, ob die von den Autoren aufgestellten Bedingungen in dieser Situation überhaupt anwendbar sind. Zunächst besteht, wie vordem festgestellt wurde, keine echte Alternative zwischen größerem und geringerem Übel; dann aber geht die therapeutische Tätigkeit des Arztes über die Grenze eines Anratens hinaus und nimmt den Charakter einer Mitwirkung an. Wer aber mitwirkt, setzt einen Willensakt, der ein moralisches Übel intendiert[37]. — Für die betroffene Frau aber wäre, wenn der Mann auf der Ausführung des „größeren Übels" bestehen würde, und zwar in der Form einer moralischen Vergewaltigung, nicht primär die Notwendigkeit der Wahl zwischen zwei Übeln gegeben, sondern das Recht des Selbstschutzes. Die Lehre vom geringeren Übel käme nur insofern sekundär zur Geltung, als aus schwerwiegenden Gründen von seiten der Frau ein moralisches Übel, nämlich das Tun des Mannes, der unverantwortlich fordert und der nun gleichzeitig zu dem von der Frau rechtmäßig frustrierten Verkehr eine unerlaubte Mitwirkung leistet, geduldet wird[38], aus der vorhergesehenen Zwecklosigkeit einer Zurechtweisung und aus der Notwendigkeit, einer ungerechtfertigten physischen wie moralischen Schädigung zu entgehen[39].

4. Die Rechtfertigung des ärztlichen Handelns aus der Einführung des Begriffes einer „Moral des Wachstums"

Der Versuch, dem uns aufgetragenen Problem unter Berufung auf die Lehre vom geringeren Übel zu begegnen — damit wird aber bereits einschlußweise die Handlungsweise des Arztes bzw. des Pa-

[36] Vgl. u. a. M. Zalba, Theologiae Moralis Summa I, Matriti ²1957, 768 f.

[37] L. Bender, a. a. O. 263. — R. Bruch, a. a. O. 303 weist in diesem Zusammenhang auf die Bedenklichkeit einer heute oftmals gebrauchten Formulierung hin, nach der der Arzt dem Patienten das „Inkaufnehmen" eines geringeren (moralischen) Übels anrät. Bei sich selbst kann man ein moralisches Übel nicht in Kauf nehmen, sondern ausschließlich bei anderen. Hier werden ungerechtfertigterweise Kategorien der physischen Welt auf die moralische übertragen. Diesem Fehler verfällt auch F. R. Faber, a. a. O. 28. Wenn man diese Terminologie zu begründen sucht aus der Intention sowohl des Arztes als auch der Ehegatten, die sich ja auf die Heilung richte, wird wiederum die Lehre von den „fontes moralitatis" außer acht gelassen.

[38] Vgl. R. Bruch, a. a. O. 304.

[39] Die Schwierigkeit, im Einzelfall das Vorliegen einer solchen Situation festzustellen, soll nicht verkannt werden. Die Möglichkeit mißbräuchlicher Auslegung muß hier in Kauf genommen werden.

tienten als ein moralisches Übel anerkannt, wenn auch als ein bagatellisiertes, da es ja „notwendig in Kauf genommen werden muß" —, erfährt seine endgültige Rechtfertigung in der Feststellung, daß die christliche Moral eine solche fortwährenden Wachstums sei[40]. Sie sei wesenhaft, gerade aus ihrer Einbettung in das geschichtliche Heilshandeln Gottes an dem der Geschichte als dem Durchgang vom Außersich-Sein zum Bei-sich-Sein unterworfenen Menschen[41] als die Kunst der Findung wie der Erreichung des in der jeweiligen konkreten Situation jeweils konkret Möglichen zu bestimmen[42]. Daraus wird die Folgerung gezogen, daß nur das jeweils Mögliche als das jeweils Verpflichtende anzusehen sei. (Ein solcher Satz verlangt jedoch, um keinen falschen Unterstellungen Anlaß zu geben, nach einer eingehenden Nuancierung.) Im Anschluß daran dürfte an die klassische Lehre von den „fontes moralitatis" und vom geringeren Übel die Frage zu stellen sein, ob diese der Geschichtlichkeit des Menschen und der damit gegebenen wesenhaften Unfertigkeit der menschlichen Natur genügend Rechnung tragen; ob sie nicht vielmehr eine endzeitlich vollendete Natur in dem Zustand ihres vollkommenen Bei-sich-Seins, ihrer „reditio completa", als notwendige Bedingung zu ihrer unbeschränkten Geltung voraussetzen, die nun in der Form einer theologischen Fiktion in die Gegenwart hineintransponiert und -projiziert wird. Damit verbindet sich eine zweite Frage, die zwar bei den Autoren anklingt, aber nicht ausdrücklich in diesem Zusammenhang gestellt wird, ob nämlich auf Grund dieser geschichtlichen Unfertigkeit, der dauernden Brechung ewiger Prinzipien durch die Zeit[43], die wesentlich an die Sünde gebunden ist, nicht im Einzelfall eine Abtrennung von „opus naturae" und „opus personae" zu rechtfertigen sei; d. h., ob in jedem Fall die ontische Naturordnung von der ontologischen Geistperson vollkommen durchleuchtet und ergriffen sein muß in der Form eines sittlichen Imperativs, oder ob nicht vielmehr der Zusammenklang beider Ordnungen, die aufeinander hingespannt sind, als ein eschatologisches Ereignis zu werten sei und damit der Mensch in der Vorläufigkeit des Zeitlichen noch nicht der Endgültigkeit eschatologischer Erfüllung des Gesetzes unterliege[44]. Diese Fragen erfließen aus der allgemeinen moralischen Forderung an den Arzt, daß sein Handeln nicht nur metaphysisch, sondern auch heilsgeschichtlich richtig sei[45].

---

[40] B. Häring, Ehe und Familie, a. a. O. 19/20.
[41] J. B. Lotz, Person und Ontologie: Schol 38 (1963) 343.
[42] B. Häring, Ehe und Familie, a. a. O. 20. Vgl. dazu auch W. Schöllgen, Konkrete Ethik, Düsseldorf 1961, 69.
[43] Vgl. J. B. Lotz, Geschichtlichkeit und Ewigkeit: Schol 29 (1954) 502.
[44] Ders., ebd. — J. Fuchs S. J., Moraltheologie und Geburtenregelung, a. a. O. 82.
[45] F. Böckle, a. a. O. 111.

Zur Ermöglichung einer Antwort bedarf es zunächst einer vertieften philosophisch-theologischen Besinnung auf den Naturbegriff des Moraltheologen, die an einer Einheit metaphysischen wie heilsgeschichtlichen Denkens orientiert ist. Dazu ist eine Metaphysik der Heilsgeschichte vonnöten, die aus ihrer Geschichtsbezogenheit auch den personalen Charakter der Metaphysik sicherstellt. Auf dem Boden der Forschungen von J. B. Lotz und J. B. Metz[46] legt sich folgende Formulierung nahe: Natur, mit der der Moraltheologe operiert, an der er seine Normen abliest, erschöpft sich — zunächst philosophisch gesehen — nicht einfachhin in einer objektivistisch vorgegebenen, festumrissenen oder doch zumindest festumreißbaren, statisch geschlossenen Größe (res), an der die Funktion eines rein ablesenden Erkennens terminiert. In den Kategorien einer personalistischen Ontologie läßt sich Natur in dieser klischierten Form nicht mehr vollgültig einfangen. Natur im umfassenden Sinnverständnis ist der Akt eines reflexiven Selbstvollzugs der höchsten Natur, nämlich der Geistperson, der an der ontisch vorgegebenen Welt oder ontischen Natur als der notwendigen Bedingung dieses Selbstvollzuges geschieht. Damit nicht genug: Natur als Geistperson ist Akt reflexiven Selbstvollzugs unter dem Aspekt der Transzendenzverwiesenheit dieses Vollzugs, in der echte Selbsterschließung erst möglich wird. Natur als dieser Letztakt der „reditio completa" ist Objekt des Moraltheologen. In heilsgeschichtlich-theologische Kategorien übertragen, bedeutet das: Natur ist der heilsgeschichtlich gezeichnete Akt dieses Selbstvollzugs, dessen fester Beziehungspunkt im geschichtlich-übergeschichtlichen Ereignis des Eschaton liegt. Sie erscheint so nicht mehr als eine statische Ding-Größe, sondern als eine heilsgeschichtliche, personal-akthafte Bewe-

[46] J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik, München 1962, 51: In Wahrheit aber sind „Welt" und „Mensch", „Objekt" und „Subjekt" gar nicht zwei ontologisch gleichrangige Ansatzpunkte, zwischen denen als Leitbild der Seinsvorstellung man wählen könnte. Vielmehr hat das menschliche Sein (in seiner transzendental dem Sein im ganzen erschlossenen Subjektivität: anima) einen sachlichen Vorrang, ... — Ders., ebd. 55: Die Subjektivität des Denkens bzw. des Menschen, der durch dieses Denken in seinem Sein ausgezeichnet ist, ist in ihrem ursprünglichen ontologischen Rang eingesetzt; sie wird zur primären Stätte der Seinserschlossenheit; Denken erscheint als eine Art Seinsvergegenwärtigung. Das Seinsverhältnis des Menschen ist deshalb notwendig Selbstverhältnis; denkende Seinserschließung ist Selbsterschließung des denkenden Menschen. — Ders., ebd. 111: ... er (Thomas) versteht sich nicht einfach als statische Weltvernunft, die selbstverloren bei den Dingen und ihren Ordnungen weilt, sondern als jenes originäre Selbstverhältnis (reditio completa), das zur Schwelle und zum Medium aller Seins-„Verhältnisse" wird. Grundgestalt des Ansichseins ist ihm nicht mehr einfach das dinglich Vorhandene und dessen gegenständliche Strukturen, sondern jenes unaufhebbare Selbstsein, wie es sich im menschlichen Geiste bekundet. — J. B. Lotz, Person und Ontologie, a. a. O. 350 f.: ... 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 ... dürfen wir davon sprechen, daß für die Person die allumfassende Kommunikation kennzeichnend ist.

gungsgröße, deren Zielpunkt, von dem einzig zu systematisieren gilt, in der Vollendung dieser Bewegung als vollkommener Transzendenz- und damit Selbsterschlossenheit liegt. Natur in dieser aufgewiesenen Komplexität erschöpft sich nicht darin, eine dem Wechsel des historischen Geschehens vorgelagerte, sich durchhaltende Größe zu sein, sie tritt vielmehr aktiv in diese Bewegung ein. Aus dieser Komplexität legt sich nun, eben weil die ontisch vorgegebene Natur ja nicht zu einer Funktion der erkennenden Person entwertet wird, sondern in der Hingespanntheit auf das Erkanntwerden durch diese steht, auch ein komplexeres Verständnis der aus der Natur erfließenden sittlichen Norm nahe. Gesetz im Vollsinn ist die Geistperson im Akt der „reditio completa", der aber in dieser Geschichtlichkeit niemals voll eingeholt wird; Gesetz im abgeleiteten oder analogen Sinn ist die Natur in der ontischen Vorgegebenheit, der nur „per participationem" Geschichtlichkeit zukommt. Dieses analoge Gesetzesverständnis fließt als integrierender Bestandteil in das Vollverständnis des Gesetzes ein. Natur als Norm aber in diesem Vollsinn konzipiert, tritt dem Theologen als eine offene Größe gegenüber, die sich auf ihre eigene zukünftige Vollendung hin auslegt[47].

Ein dermaßen konzipierter Naturbegriff verlangt nach einer Klärung des unterstellten Geschichtsbegriffs, um der naheliegenden Gefahr einer aktualistischen oder relativistischen Aushöhlung zu entgehen. Es legt sich, gerade anhand eines solchen Fehlverständnisses der Natur die Folgerung nahe — und sie wurde bereits andeutend gekennzeichnet —, daß die Lehre von den „fontes moralitatis" und „minus malum" eine vollendete Einheit-Gesammeltheit der Natur als Selbstvollzug voraussetzt, die diese aber in Wirklichkeit noch nicht besitzt; daß sie also einen unrealistischen moralischen Perfektionismus unterstellt, der nicht genügend beachtet, daß die menschliche Natur auf Grund ihres Eingetauchtseins in die Vielheit und Zerstreuung der Geschichte sich nur im Nacheinander auf ihre endzeitliche Einheit und Gesammeltheit hin auslegt und verwirklicht und darum in dieser Zeitlichkeit noch keine „reditio completa" und darum noch keine echte Natur gegeben ist. In heilsgeschichtliche Kategorien übersetzt, liegt damit die Folgerung auf der Hand, daß notwendig um der Erreichung eines noch ausstehenden guten „finis operantis" ein „malum morale" wenigstens vorläufig in Kauf genommen werden muß. Die formale Einheit und Selbstverfügbarkeit der Natur würde sich in punktuelle Aktvollzüge auflösen. Damit wäre dann die innere Einheit des Aktgefüges nicht mehr als eine vorhandene Größe anzusehen,

[47] K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 412: Weil der Mensch ist, indem und dadurch, daß er auf das Zukünftige hin wird, muß er um seine Zukunft wissen.

sondern als eine im heilsgeschichtlichen Ablauf sich verwirklichende; d. h. aber notwendig über das Schuldigwerden. Aus der heilsgeschichtlichen Notwendigkeit einer solchen Schuld folgt aber deren Bagatellisierung und ebenfalls die nur bedingte Geltung der Lehre von den „fontes moralitatis" und vom „minus malum". — Es wäre an dieser Stelle jedoch sogleich die kritische Frage zu stellen, ob man nicht voreilig ein einseitig empirisches Geschichtsbild unterstellt und demzufolge a priori jedwede konkrete Folgerung aus diesem als belastet anzusehen ist. So wichtig es auch erscheinen mag — und das gilt zumal gegenüber dem existenzialistischen Eschatologismus R. Bultmanns —, die Heilsgeschichte als eine lineare Bewegungsgröße zu sehen und damit einschlußweise die Brechung der Ewigkeit durch die Zeit als die Ermöglichung echter Geschichtlichkeit zuzugestehen, so erscheint es doch von gleicher Bedeutung, auf den Komplementärbegriff der intensiven Bewegung hinzuweisen. Das beiderseitige Sich-Fordern von linearer und intensiver Bewegung soll das Paradoxon des Ineinander von schon gegebener Erfüllung und ihrem gleichzeitigen Noch-Ausstehen sichtbar werden lassen. Im Prozeß der geschichtlichen Entwicklung ist der Zielpunkt ihrer Erfüllung bereits anwesend wirksam, ja dessen Anwesendheit macht eine echte Entwicklung in der Linearen erst möglich. Wie Geschichte — in philosophischem Zusammenhang — von der ihr abbildhaft innewohnenden Ewigkeit bewältigt und so an dieser teilhabend erst zu echter Geschichtlichkeit wird[48], so ist — nun in heilsgeschichtlichem Zusammenhang — das noch ausstehende Ereignis eschatologischer Vollendung zum bestimmenden Moment an der Gegenwart geworden[49], wenn auch noch unter dem Schleier des Geheimnisses glaubender Hoffnung verborgen. Ein reines Nacheinander, das nicht in jedem seiner Momente an seinem Strukturgesetz, nämlich an der ihm innewohnenden Vollendung wirksam gemessen wird, verflüchtigt sich zu einem wesenlosen Ablauf. Das bedeutet nun wiederum für die menschliche Natur, daß diese sich nicht in aufeinander folgende punktuelle Aktvollzüge auflöst; aus der wirksamen „An-

[48] J. B. Lotz, Geschichtlichkeit und Ewigkeit, a. a. O. 497: ... ist Geschichtlichkeit dadurch ermöglicht, daß in ihr die Zeit mittels der immanenten Ewigkeit an der transzendenten Ewigkeit teilnimmt.

[49] K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, a. a. O. 409: ... das verkündigte Eschatologische ist das Verborgenbleibende und umgekehrt: Das Verborgene kommt durch die Verkündigung zwar aus dem Modus des bloß Nichtgewußten, des Abwesenden und Übersehenen heraus, aber gerade so in den Modus der Anwesendheit als des Verborgenen ... — Ders., ebd. 411: Ist aber die Gegenwart des Daseins des Menschen seine Verwiesenheit auf die Zukunft, ist die Zukunft, sie als solche bleibend, nicht nur ein Vorausgeredetes, sondern ein inneres Moment an ihm und seiner aktuellen Gegenwart in seinem Sein, dann ist die Erkenntnis der Zukunft, soweit sie noch ausständig ist, ein inneres Moment des Selbstverständnisses des Menschen in seiner Gegenwart und — aus ihr heraus.

wesendheit" der Erfüllung dieses Nacheinander ist menschliche Natur als Kontinuum und damit als Voraussetzung für geschichtliche Entwicklung überhaupt erst gesichert. Die menschliche Natur, und zwar als dergestalt sich durchhaltende, ist damit auch sich selbst präsent und verfügbar. Damit wird aber ausgesagt, daß der Beziehungspunkt aller moraltheologischen Aussagen und Forderungen als gegenwärtig gesichert anzusehen ist[50]. Es liegt nahe, an dieser Stelle, in Anwendung auf die einer solchen Geschichtlichkeit unterworfene Natur, den von J. B. Lotz gebrauchten Begriff der Erst- und Vollkonstitution einzuführen[51]. Erstkonstitution der Natur wäre die im Ablauf der Geschichte sich durchhaltende Möglichkeit zu geschichtlicher Entwicklung, die sich im formalen Ineinander von Gegenwart und Eschaton ausspricht; Vollkonstitution aber der Letztakt der „reditio completa".

Die „Anwesendheit" eschatologischer Vollendung in der zeitlichen Unerfülltheit und gleichzeitig der formale Charakter dieser Aussage haben unmittelbare Folgen für die Geltung der sittlichen Prinzipien. Zunächst bleibt in dieser Feststellung einbeschlossen, daß die formalen Prinzipien sittlichen Handelns von unbedingter Geltungskraft sind. Nun handelt es sich aber in der Lehre von den „fontes moralitatis" und vom „minus malum" um die Aufstellung formaler Prinzipien, die auf Grund der aufgezeigten formalen Einheit-Gesammeltheit der menschlichen Natur unter der Gnade ohne Abstrich verpflichtend sind. Weiterhin gibt — und das tritt unter dem Licht eines personalistisch-aktualistischen Person- und Naturbegriffs erhellend genug hervor — die Geschichtsunterworfenheit der menschlichen Natur und Person nicht das Recht, klar erkannte materiale Forderungen wegen der erlebten eigenen Schwäche oder wegen zu erwartender negativer Folgen, gleich welcher Art diese auch sein mögen, als noch nicht verpflichtend anzusehen, wenn nur das Aktgefüge in seinem Nacheinander die Tendenz zur Erfüllung aufweist. Unbedingt verpflichtende Natur ist der Akt des Erkennens ihrer selbst als ganzheitlicher Selbstvollzug unter der Kraft der bewegenden Gnade[52]. Die unbedingte Verpflichtungskraft des klar als verpflichtend Erkannten wird hier eindringlicher in den Blickpunkt gerückt als in dem Verständnis einer

[50] Man könnte in diesem Zusammenhang das bekannte Wort des Thomas v. Aquin: „... lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus" (I/II 106, 1 c) eschatologisch ausdeuten, wenn Gnade nicht ausschließlich als der Natur vorgegebene Dinggröße gesehen wird, sondern als, wenn auch aus der Natur nicht ableitbarer, subjektiver Selbstvollzug der Person, der als eschatologisches Ereignis schon formal in diese Zeitlichkeit hineinragt. Gnade in einem derart anthropologisch-eschatologischen Verständnis wäre das eschatologische Ereignis der vollkommenen Ergriffenheit der Natur durch die Gnade.

[51] Person und Ontologie, a. a. O. 347.

[52] Vgl. die Ansprache Pius' XII. an die Mitglieder des Verbandes katholischer Hebammen Italiens vom 29. 10. 1951; Utz-Groner I, n. 1077.

Natur, die nur als eine dem Erkennen vorgegebene objektive Größe verstanden wird, auch wenn ein solches Verständnis, als Teil des umfassenden Ganzen, nicht aufgegeben wird. Gleichzeitig tritt aber auch klarer hervor, wie die materialen Prinzipien einer dauernden kritischen Überprüfung bedürfen. Hier gilt das Axiom: „Principia (materialia) semper reformanda“ [53]. In der von uns anvisierten Sicht macht man es sich, obzwar man an die Geschichtlichkeit des Menschen appelliert, mit dieser und der von ihr geprägten sittlichen Ordnung wohl zu leicht. Man bleibt in einer Empirie der Geschichte hängen; Wirklichkeiten, die nur einer Metaphysik der Geschichte zugänglich sind, werden nicht genügend berücksichtigt.

Aus der vorgegebenen Prämisse folgt ein zweites: Man kann nicht legitim auf Grund der Geschichtlichkeit des Menschen Person und Ontologie voneinander trennen, wenn auch nur vorläufig. Damit kann man auch nicht „opus naturae“ und „opus personae“ in diese Trennung einbeziehen. Aus der in die Zeitlichkeit hineinragenden Kommunikation der Person mit ihrer endzeitlichen Vollendung erfließt, wiederum zunächst in formaler Geltung, die Kommunikation der Person mit der untergeschichtlichen ontischen Natur, als dieser Geschichtlichkeit verleihend. Wenn die Person ein Fall des Seins ist, wenn auch dessen höchster, und wenn alles Sein in der Hinordnung auf die Person steht, dann ist das „opus naturae“ keine Fremd-, sondern eine Komplementärwirklichkeit für die Person, in dessen Erfüllung diese zu sich selbst kommt. Der Weg zur Personwerdung im Sinne der Vollkonstitution führt über das „opus naturae“, nicht an ihm vorbei [54].

III

Die unwandelbare menschliche Natur mit den ihr immanenten Bezügen ist die einzig gültige Norm ärztlichen Handelns [55]. Diese von Pius XII. eingeschärfte Forderung an die therapeutischen Bemühungen des Arztes besitzt zwar einen scholastischen Seins- wie Naturbegriff zu ihrer theoretischen Grundlage, die aber durch eine personalistisch-aktualistische und akzentuiert heilsgeschichtliche Fassung keine Leugnung, eher aber eine Vertiefung und Neubestätigung erfährt [56]. Damit

[53] Vgl. hierzu die Ausführungen von G. Ermecke, Die katholische Moraltheologie im Wandel der Gegenwart: ThGl 53 (1963) 353.

[54] Vgl. J. B. Lotz, Person und Ontologie, a. a. O. 347—349.

[55] Ansprache an die Teilnehmer des 8. Internationalen Ärztekongresses in Rom am 30. September 1954. AAS 46 (1954) 596 f. vgl. Utz-Groner, Soziale Summe Pius' XII., III, n. 5371 ff.

[56] J. B. Lotz, Person und Ontologie, a. a. O. 359: ... 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.

ist eine echt metaphysische wie heilsgeschichtliche Fundierung sittlicher Forderungen an den Arzt gefordert. Die Ausführungen lassen erkennen, daß diesen Forderungen in der zu Beginn gezeichneten Lösung des hier in Frage stehenden Falls nicht immer genügend entsprochen wird. Es liegt bei diesen Lösungsversuchen weder eine echte Therapie vor, weil deren theoretische Grundlagen in einer empirisch-geschichtlichen Ausschnittwirklichkeit des Menschen verbleiben, nicht aber dessen volle geschichtliche Wirklichkeit erreichen, die nur in metaphysischer Erkenntnis umgriffen werden kann; noch wird in ihnen den formalen wie einsichtigen materialen Prinzipien sittlichen Handelns Rechnung getragen. Weiter ergeben unsere Überlegungen, daß die bisher allgemein anerkannten Prinzipien ärztlichen Handelns sich für diesen Fall als hinreichend nuanciert erwiesen haben. Damit soll jedoch nicht die tatsächlich bestehende Schwierigkeit verkannt sein, die in der Bestimmung der konkreten materialen Grenzen einer echten Therapie gelegen ist: Diese Aufgabe muß in vielen Fällen der Kompetenz empirischer Forschung überantwortet werden, wobei die Möglichkeit der Diskrepanz eines Urteils durchaus gegeben sein kann. Niemals aber möglich ist eine solche Diskrepanz in der entscheidenden Frage, ob eine echte Therapie vorliegt oder nicht und welchen sittlichen Prinzipien ihre Durchführung sich zu unterwerfen hat. Hier sind die Grenzen für den Theologen wie für den Arzt gleichermaßen verlaufend und bindend.

Eine neue sprachlogische Schrift des Simon de Dacia

Von Jan Pinborg, Kopenhagen

I

In der Erforschung der mittelalterlichen Sprachlogik ist man wohl jetzt so weit gekommen, daß sich eine neue Fragestellung aufdrängt. Man kann sich nicht länger mit der bloßen Aufzählung der Manuskripte noch mit einer allgemeinen Darstellung der Hauptideen der modi significandi begnügen, sondern es muß versucht werden, eine Literaturgeschichte dieser Gattung zu begründen. Auch die inhaltlichen Unterschiede müssen berücksichtigt werden, damit eine relative Einordnung der Verfasser ermöglicht wird[1].

Dabei muß man aber mit großer Vorsicht verfahren. Es gibt in den Texten so viel Gemeingut, daß man sich allzu leicht zu verfrühten Folgerungen hinsichtlich der Identität und der Beeinflussung verleiten lassen kann. Man darf also nur aus wirklich charakteristischen Stellen schließen; aber um diese zu erkennen, muß man erst die ganze einschlägige Literatur untersuchen.

Um wenigstens einigen dieser Fehlerquellen zu entgehen, habe ich zuerst versucht, ein begrenzbares Feld zu untersuchen: die Martinus-de-Dacia-Kommentare. Es sollte hier möglich sein, durch eine Vergleichung der Texte, ihre relative Abhängigkeit nachzuweisen. Jedenfalls können die aus dem Text selbst entstandenen Streitfragen ohne Hinzunahme anderer Texte verglichen und auf ihre Gemeinsamkeit hin geprüft werden. Diese Analyse wird vielleicht nachher einen Ausgangspunkt für die Einbeziehung anderer Texte bieten.

Es handelt sich um folgende Texte[2]:

1. Der Kommentar des Magister Albertus Swebelinus „In libro ethicorum scribit philosophus: Bonum est quod omnia appetunt". 4 Handschriften:
   München, Clm 14 324, f. 1^{ra}—18^{va}
   Prag, Metropolitankapitel, cod. 1321, f. 17^{r}—45^{r}
   Prag, Metropolitankapitel, cod. 1390, f. 49^{r}—60^{r}
   Sankt Florian, cod. XI 264, f. 189^{r}—213^{v}
2. Der Kommentar des Magister Gentilis de Cingulo „Quelibet ars habet sua organa". 4 Handschriften:
   Venezia, Bibl. Naz. Marc. Cod. class. X 188, f. 1^{ra}—62^{va}

[1] Cf. H. Weisweiler S. J., Besprechung von Martini de Dacia opera: Schol 38 (1963) 115.

[2] Für die Handschriften siehe H. Roos S. J., Die modi significandi des Martinus de Dacia, 1952 (zitiert: Roos). Ich habe H. Roos S. J. für manche wertvolle Hinweise und Anregungen zu danken.

Montecassino, cod. 441 M, p. 107—179
Rom, Bibl. Ap. Vat., Vat. lat. 3028, f. 1—38r
Rom, Bibl. Ap. Vat., Barb. lat. 2162, f. 1r—46v

3. Der anonyme Kommentar „Anima est quodammodo omnia“ [3]:
Prag, Metropolitankapitel, Cod. 1321, f. 45v—65v

4. Der anonyme Kommentar „Turpe est ignorare“. 5 Handschriften:
Prag, Metropolitankapitel, cod. 1321, f. 1r—16v [4]
Berlin, Staatsbibl., Cod. lat. qu. 13, f. 185—200
Klagenfurt, Studienbibl. Perg-Hs. 13, f. 66r—108v
Brügge, Bibl. publ. Ms. 535, f. 64r—96r
Leipzig, Universitätsbibl. cod. 1356, f. 29ra—45rb

5. Der anonyme Kommentar „Scio neminem“. 2 Handschriften:
Melk, Stiftsbibl. cod. 181, p. 661—794
Eichstätt, Staatl. Bibl. Ms. 683, f. 158r—230v

6. Der anonyme Kommentar „Notandum quod subiectum“:
München, Clm 14 324, f. 18va—19vb

7. Der anonyme Kommentar „Clarissimus doctor noster Albertus“:
Napoli, Bibl. Naz., V C 13, f. 81ra—91vb

8. Der anonyme Kommentar „Sicut dicit philosophus x° ethicorum“:
Erfurt, Stadtbücherei, Ampl. Oct. 10, f. 90r—94v

9. Randglossen in der Martinus-Handschrift [M_2]:
Mainz, Stadtbibl. cod. 468, f. 1r—52r

10. Randglossen in der Martinus-Handschrift [R]:
Trier, Stadtbibl. Ms. 1104, f. 63r—90v

Schon eine erste Durchsicht dieser Texte läßt erkennen, daß die drei am weitesten verbreiteten Texte (1, 2, 4) auch inhaltlich die bedeutendsten sind. In der Tat zeigt es sich, daß alle Kommentare jedenfalls mittelbar „Turpe“ (4) benutzt haben. Ich hoffe, diese Erkenntnisse später näher begründen zu können. Hier soll versucht werden, die Autorschaft dieses wichtigen Kommentars zu bestimmen.

[3] Man hat bisher Gentilis de Cingulo diesen Kommentar nach dem Zeugnis des Prager Codex zugeschrieben: Am Anfang des Traktates steht mit einer anderen Hand: „Accessus Gentilis cum notabilibus super modos significandi.“ Ein kurzer Blick auf den Text zeigt aber, daß Gentilis dessen Verfasser nicht sein kann. So steht z. B. (f. 48va): „Modo dicit quidam expositor Gentilis nomine, quod ipse credat, quod non sit nisi septem partes orationis ... ego dico breviter sustinendo Donatum quod interiectio est distincta pars orationis.“ Diese Stelle läßt sich leicht in „Quelibet ars“ (2) verifizieren (Venezia, Bibl. Naz. Marc. cod. class. X, 188, f. 6ra). Im ganzen Kommentar wird Gentilis ausgiebig verwendet, oft ohne eigens genannt zu werden. Auch „expositor Swebelinus“ und „Symon“ werden mehrmals zitiert (cf. p. 224). Der Kommentar ist unvollständig und bricht mit Martinus n. 173 ab (Corp. Phil. Dan. II 77).

[4] Es zeigt sich, daß die Prager Handschrift nur den Accessus mit der Leipziger Handschrift gemeinsam hat. Sonst handelt es sich um einen neuen Kommentar zu Martinus, der nichts als eine treue Wiedergabe desselben ist.

II

Einen ersten Hinweis kann Albertus Swebelinus geben. Er zitiert mehrmals einen „expositor", und jedesmal kann man die genausten Entsprechungen in „Turpe" aufweisen, nur ist die Wiedergabe bei Albertus etwas verkürzt. An einer Stelle (Münchener Ms. f. 3^{rb}) nennt er diesen expositor beim Namen „Simon". In den Randglossen der Mainzer Handschrift (9), die aus Albert geschöpft sind, werden diese „expositor-Stellen" jedesmal mit der Bemerkung „Simon dicit" eingeführt (f. 6^{r}, 6^{v} [bis], 7^{r}, 7^{v}).

Alberts Kommentar ist vor 1325, vielleicht vor 1300 (Roos 29) geschrieben, also wohl nur eine Generation später als „Turpe". Albert scheint ein zuverlässiger Zeuge zu sein, wenn er die Auffassungen seiner Zeitgenossen zitiert. Seine Zitate aus Boetius de Dacia und Aegidius Romanus sind leicht verifizierbar. Deshalb ist es billig, ihm seinen Verfasserhinweis auch hier zu glauben.

Allen diesen „expositor-Stellen" ist gemeinsam, daß der Expositor Martinus vorwirft, er habe eine ungenügende Definition der Wortklassen gegeben. Jede Wortklasse muß mit zwei modi significandi definiert werden, einem modus significandi generalis und einem modus significandi specificus. Besonders bei den Indeklinabilien ist Martinus ungenügend; er gibt nie den modus significandi generalis an. Dieser wird von dem Expositor als „modus disponentis sive dispositionis" bestimmt. In dieser Auffassung folgt ihm Gentilis, während Albertus Swebelinus und der Verfasser von „Anima" sich ablehnend verhalten.

Es sei nur eine dieser „expositor-Stellen" hier angeführt:

Albertus Swebelinus
(München, Clm 14 324, f. 3^{ra}
Prag, cod. 1321, f. 20^{rb})

Unde notandum quod contra istum modum *Simon* expositor nititur instare, volens probare quod ille modus non sit sufficiens primo per rationem talem:

Sicut *imaginamur* in definitione logica, sic debemus imaginari in constitutione partis grammaticae. sed in definitione logica non sufficit pars materialis scilicet genus, sed oportet addi partem formalem, scilicet differentiam. ergo cum modus habitus definitionis sit materiale, oportet addi specificum sive formalem.

„Turpe est ignorare"
(Leipzig cod. 1356, f. 32^{ra})

Sicut *imaginamur* de constitutione speciei in logica, sic imaginandum est de constitutione speciei in grammatica. modo species in logica non constituitur per genus tantum, nec per differentiam specificam tantum, sed per utrumque. ideo in grammatica constitutio partis non erit per modum significandi generalem tantum nec per specificum tantum, sed per utrumque. credo igitur quod sufficienter et complete non definiri pronomen per unum modum significandi ...

Praeterea: sicut se habent principia ad principia, sic principiata ad principiata. sed comparando modos significandi nominis ad modum significandi pronominis, modus pronominis est pars integralis modi nominis. ergo pronomen est pars integralis nominis. consequens est falsum, ergo etc.

est ergo dicendum secundum eum: modus significandi pronominis est modus habitus et quietis et indeterminatae apprehensionis.

Probatio quod modus substantiae non sit tantum modus significandi formalis et specificus pronominis, quia contingit aliis a pronomine. modo ita est secundum auctorem quod modus habitus et quietis debetur etiam nomini. ergo etc. confirmatur illud ex hoc quod si modus habitus et quietis esset completus pronominis, sequeretur quod pronomen esset pars integralis nominis, quod est inconveniens, quia istae sunt partes ex opposito in specie distinctae. quod autem illud sequeretur probatio: quia sicut se habet modus pronominis ad modum significandi nominis, sic se habet ‹pro›-nomen ad nomen. quia secundum philosophum primo posteriorum, quae est comparatio principii ad principium, eadem est comparatio principiati ad principiatum. modo ita est quod modus habitus et quietis est pars integralis modi habitus cum determinata apprehensione. sequitur ergo quod totum in modo respectu nominis, quia totum in modo est universale sumptum sine determinatione. pars autem in modo est universale sumptum cum determinatione; dicendo „homo [est] albus" est pars in modo. simili modo esset hic modus habitus tantum universale sine determinatione, modus autem habitus cum determinata apprehensione est universale cum determinatione. sequeretur quod modus habitus tantum esset totum in modo ad modum habitus cum determinatione. unde quae est comparatio modi significandi ad modum significandi, eadem est partis ad partem; et ideo sequeretur, quod si pronomen constituitur per modum habitus tamquam per modum specificum, esset pars integralis nominis et etiam totum in modo respectu nominis, quod constituitur per modum habitus cum determinata apprehensione.

et ideo aliter oportet dicere, quod ad constitutionem pronominis concurrit modus essentialis generalis et hic est modus habitus vel modus essentiae vel modus fixi vel modus permanentiae. sed quis est modus specificus? ego dico quod iste est modus specificus pronominis, per

quem pronomen distinguitur a nomine, et hic est modus indeterminatae apprehensionis vel significare non cum qualitate.

instat ergo contra hoc: privatio nullius est causa. sed modus indeterminatae apprehensionis est quaedam privatio. ergo etc.

sed aliquis diceret quod hoc esset impossibile, quia effectus positivus debet habere causam positivam, quia oportet quod causa sit maioris entitatis quam effectus, quia omnis effectus dependet ex necessitate causae. modo pronomen est quoddam positivam; ergo debet habere causam positivum. sed significare sub indeterminata apprehensione, sine qualitate sunt quaedam privationes. ergo nec possunt esse causae pronominis. male ergo dixisti.

ad hoc dicendum: quod propter penuriam vocabulorum multoties circumloquor differentiam positivam et formalem per privationes ... sic cum pronomen sit pars in specie et differentiam formalem non habet expressam, circumloquor eam per differentiam privativam.

Ad hoc ego dico secundum philosophum: saepe propter penuriam vocabulorum differentias positivas circumloqueris per differentias privativas ... sic recte est in proposito: per istum modum significandi privativum, qui est significare sine qualitate, circumloquor modum significandi positivum, et iste apud antiquos numquam fuerit expositus et istum ego voco modum communis simpliciter.

(Diesen „modus communis simpliciter" kennt auch Thomas von Erfurt [p. 18a]. Er hat also wohl später als „Turpe" geschrieben.)

Andere „expositor-Stellen" sind: f. 4^{rb} = f. 32^{va}; 5^{ra} = 32^{vb}; 5^{ra} = 32^{vb} cf. p. 7); 5^{rb} = 33^{ra}; 5^{rb} = 33^{rb}.

Dieselbe Diskussion finden wir im anonymen Kommentar „Anima" (3) f. 51^{va}: „... et tunc in pronomine modus habitus erit modus generalis essentialis, sed modus indeterminate apprehensionis erit modus specificus, per quem distinguitur ab aliis partibus. sic ergo apparet quod modus indeterminate apprehensionis dicit aliquid positivum et est modus formalis in pronomine, sicut modus determinate apprehensionis est formalis in nomine et modus habitus est materialis in utroque. hec est positio Gentilis, qui concordat cum Symone quantum ad hoc. ipse tamen melius declarat, quam faciat Symon, et respondet ad rationem quando dicitur: privatio nullius est causa etc."

Auch f. 52^{vb} wird Simon erwähnt: „Modus significandi essentialis participii. alia est opinio Gentilis, qui est imitator Simonis, quod oportet addi modum formalem."

Daß wirklich ein „Simon" der Verfasser von „Turpe" ist, bestätigen definitiv die Randglossen der Trier-Handschrift (10)[5].

Randglossen
(Trier 1104, f. 64r)

De modo distantis a qua proprietate in re accipiatur magna est difficultas et numquam ad plenum intellexi. et ut cognitionem huius aliqualem habeas, dubitaret aliquis utrum verbum de suo modo significandi essentiali et formali sive specifico possit significare per modum distantis et videtur quod non. et *hoc quomodo, continetur ulterius in Symone.*

(f. 64v)

„Modus significandi essentialis generalis participii." in ista parte auctor determinat de modo significandi participii. qualiter autem participium de suo modo significandi generali et specifico significaret, superius visum fuit de verbo. unde sicut ibi dicebatur de verbo quod significaret per modum distantis, sic per oppositum est hic dicendum quod participium significat per modum indistantis. sed tamen circa hoc advertendum est quod de modo significandi participii fuit opinio quorundam antiquorum, quod participium significaret rem suam per modum substantie et cum hoc per modum fieri, ita quod esset compositum ex modo fieri et modo substantie. dupliciter affirmabant illud: per auctoritatem Prisciani qui dicit quod participium significat substantiam eius qui agit et qui patitur. per rationem sic: quia principiatum debet superare naturam suorum principiorum. modo participium est principiatum a nomine et verbo. ex hoc enim inducunt (?) rationem huius nominis „participium". ergo debet superare naturam nominis in eo quod significat per modum substantie, verbi in eo quod significat per modum fieri. ista opinio nulla est, *quod in Symone ulterius continuatur.*

Auch die anderen Simon-Zitate der Randglossen können in „Turpe" verifiziert werden: f. 63r = f. 31vb, l. 4 ff. f. 64v = f. 32va, l. 21 ff.

„Turpe"
(Leipzig 1356, f. 32rb)

De modo distantis a qua proprietate in re accipiatur est magna difficultas et numquam ad plenum intellexi. significatum (!) huius habitur aliqualem, dubitaret aliquis utrum verbum de suo modo significandi essentiali generalis et specifico et formali possit significare per modum distantis et videtur quod non. ad hoc suppono etc.

(f. 32vb)

„Modus significandi." in parte ista determinat auctor modos significandi participii. qualiter autem participium de suo modo significandi essentiali generali et specifico significaret, superius visum fuit de verbo. unde sicut ibi dicebatur, quod verbum significaret per modum distantis, sic per oppositum est dicendum quod participium significat per modum indistantis. sed tamen circa hoc advertendum est: de modo significandi fuit opinio quorundam quod participium significaret rem suam per modum substantie et cum hoc per modum fieri, ita quod esset compositum ex modo fieri et modo substantie. et dupliciter confirmabant hoc: primo auctoritate Prisciani qui dicit quod participium significat substantiam que agit et que patitur. per rationem sic: quia principiatum debet sapere naturam suorum principiorum. modo participium est principiatum a nomine et verbo. ex his enim supersit ratio huius vocabuli „participium". ergo debet sapere naturam nominis in eo quod significat per modum substantie et verbi in eo quod significat per modum fieri. opinio nulla est. unde advertendum est etc.

[5] Die Trierer Handschrift ist 1329 geschrieben (Roos 21). Die Randglossen sind vielleicht von derselben Hand, jedenfalls nicht wesentlich später.

III

Wer ist aber dieser Simon, den wir jetzt als Verfasser von „Turpe" kennengelernt haben und dessen charakteristische Auffassungen uns schon aufgefallen sind? Es liegt nahe, zu untersuchen, ob er nicht mit Simon de Dacia, den wir als Verfasser sprachlogischer Schriften am Ende des 13. Jahrhunderts kennen, identifiziert werden kann.

Zuerst wollen wir deshalb Parallelen zwischen „Turpe" und den jetzt erschienenen Schriften Simons de Dacia[6] suchen. Dieser Vergleich wird erschwert wegen des verschiedenen Charakters der drei in Frage kommenden Schriften. „Domus grammatice" hat einen mehr elementaren Zweck und steht wahrscheinlich am Anfang von Simons Schaffen. Die „Priscian-Quaestionen" behandeln nur die „modi significandi relative" und nicht die „modi significandi absolute", die wir bisher betrachtet haben. Ich habe mir aber doch einige Stellen notiert, die für die vorgeschlagene Identifikation sprechen.

In „Turpe" (f. 32^{vb}) wird unterschieden zwischen der Bedeutung des Participiums als dictio und als pars orationis, also zwischen seinem significatum und seinen modi significandi. Als dictio kann es eine Substanz bedeuten, als pars aber nicht. Diese Unterscheidung wird vorgenommen, um die Schwierigkeit im Verständnis des Participiums zu bewältigen, die wir oben dargestellt sahen. Der in „Turpe" vorgeschlagene Kompromiß folgt nicht der gewöhnlichen Modistentradition. So sagt Boetius de Dacia (Modi significandi qu. 95) einfach: „participium non significat substantiam" und später „si substantia significatur per participium, hoc accidit". Albertus Swebelinus, der auch diese „expositor-Stelle" anführt (f. 5ra) sagt geradeaus: „illud dictum in toto non est verum." Simons Lösung findet sich auch nicht in den anderen Martinus-Kommentaren. Doch scheint Simon Dacus sich etwas Ähnliches zu überlegen, wenn es in „Domus grammatice" (p. 46, 16) heißt: „significare per modum motus indistanter reponit participium sub specie partis ... si queratur quid significat participium, dico: significat actum unitum substantie per modum uniti propter substantiam ... sed utrum substantia sit de significato participii questio est. Dico ut in glosis nostris." Hier weist Simon Dacus wohl auf seine Glosse super librum doctrinalis hin, die er mehrmals in „Domus grammatice" zitiert[7].

In den „Priscian-Quaestionen" gibt Simon Dacus beiläufig eine Definition des Adverbiums, die mit den Theorien in „Turpe" überein-

---

[6] Simons Werke sind jetzt als Vol. III des Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi erschienen, herausgegeben von A. Otto S. J. Ich habe A. Otto S. J. zu danken, daß ich den Band in Korrektur habe einsehen dürfen. Auch für manche kritische Bemerkungen und gute Ratschläge bin ich dankbar.

[7] Corp. Phil. Dan. III p. XI.

stimmt (p. 117, 18): „hic adverbium construitur cum nomine, non per modum significandi suum essentialem, qui est importare dispositive per modum determinantis fieri etc.“ [8]

Es ist zwar möglich, mehrere Stellen zu finden, wo „Turpe“ und Simons de Dacia „Priscian-Quaestionen“ kongruent sind. Es handelt sich aber wohl meistens um loci communes, jedenfalls sind wenig prägnante Sondermeinungen unter ihnen zu finden. Ich begnüge mich deshalb mit einigen Hinweisen: Simon p. 98, 7 ff. (utrum grammatica sit prior loyca) ist bis auf die Worte identisch mit „Turpe“ f. 29^{rb} l. 22 ff. Über den Vokativ sind Simon Dacus (p. 116 ff.) und „Turpe“ (f. 38^{r} ff.) ganz einig, obschon es auch andere Grammatikermeinungen gibt. Dasselbe gilt vom Infinitiv, wenn es heißt, daß er nicht „privatio aliorum modorum“ sei (p. 142 = f. 40^{vb} l. 54 ff.), und daß er „tamquam materia aliorum“ ist (p. 144 = f. 40^{vb} l. 28 ff.).

Eine Stelle soll genauer angeführt werden:

„Turpe“ (f. 44^{vb} l. 34 ff.)	*Simon Dacus* (p. 114, 20 ff.)
... ad constructionem enim nominativi cum apposito requiruntur xii modi significandi. *primo* enim requiritur quod nominativus significat per modum habitus et substantie et per modum fixe esse et per oppositum ipsius verbi requiritur quod significat per modum fieri. *secundo* autem requiritur quod nominativus significat rem suam per modum per se stantis et modus correspondens sit modus inherentis alteri... *tertio* requiritur, quod appositum, id est verbum, significet rem suam per modum finitum (ad excludendum modum infinitivum), qui ex parte subiecti non requirit nominativum, sed requirit casum simpliciter, id est sibi respondet casus simpliciter, si enim modo finito corresponderet nominativus casus, tunc sequeretur quod verba impersonalia etiam construerentur cum nominativo, quod tamen falsum est. *quarto* requiritur quod nominativus significat rem suam ut quod est alterum, et per hunc modum nominativus formaliter est nominativus, et modus correspondens in verbo est modus ut ipsum est alterum. verbum enim per	... ad constructionem nominativi cum verbo personali requiruntur xii modi significandi, quorum sex sumuntur a parte verbi et sex a parte nominativi. *Primo* enim ex parte verbi requiritur modus fieri, cui ex parte nominativi correspondet modus entis vel habitus. *Secundo* ex parte verbi requiritur modus compositionis, que compositio per verbum inclinat actum ad suppositum, cui ex parte nominativi correspondet modus per se stantis. *tertio* ex parte verbi requiritur modus finitus, qui est qualitas illius compositionis, cui secundum quosdam correspondet nominativus casus, quod tamen falsum est, quia cum modus finitus sit etiam in verbis impersonalibus, impersonalia verba requirerent nominativum a parte ante, quod non videmus. Dicendum est ergo, quod sibi correspondet casus simpliciter et in genere. *Quarto* ex parte verbi requiritur modus enuntiabilis de altero ut ipsum est alterum, cui ex parte nominativi correspondet modus, ut de quo est alterum enuntiabile, ut quod est alterum.

[8] Auch in „Domus grammatice“ findet man den „modus dispositionis“ (p. 18, 17 ff., cf. diesen Text p. 8). Siehe auch Corp. Phil. Dan. III p. X.

hunc modum formaliter est verbum, et requirit suppositum in ratione nominativi casus et non in ratione alterius casus. *quinto* requiritur congruentia numeri cum numero, persone cum persona.

Quinto requiritur congruentia numeri utrobique. *Sexto* requiritur congruentia in persona utrobique.

Besonders der dritte Punkt hat Gewicht. Es handelt sich nämlich um eine Sondermeinung, worin Martinus und Simon einig sind, während Thomas von Erfurt und Gentilis diese Auffassung ablehnen.

Die Identifikation unseres Magister Simon mit Simon de Dacia wird aber wesentlich gestärkt, wenn wir eine andere Handschrift heranziehen, auf die H. Roos S. J. vor kurzem aufmerksam gemacht hat[9]. Im Uppsalaer Codex 672 findet sich ein anonymer Kommentar zu Donat „Quoniam humana natura duplicem indigentiam incurrit". Dort wird ein Donatkommentar eines Magisters Simon etwa zwanzigmal zitiert[10]. Dabei gibt es so große Übereinstimmungen mit Lehrmeinungen in „Turpe", daß sie kaum zufällig sein können. Die Definitionen der Wortklassen werden immer mit den beiden modi significandi, generalis und specificus gegeben, was wir ja als ein „Schibboleth" unseres Simons erkannt haben. So heißt es z. B. (f. 93ra):

Non enim determinat (sc. Donatus) de modis significandi essentialibus participii; et ideo dicendum est aliter secundum magistrum Symonem, quod primo ponit diffinitionem participii que datur de posterioris, secundo assignat accidentia participii ibi „participio quot accidunt". dicit ergo participium quedam est pars orationis partem capiens nominis etc. ecce quomodo ista diffinitio datur a posteriori sicut accipere partem a nomine et partem a verbo. et ideo ista diffinitio est accidentalis, et propterea si quis vellet participium essentialiter diffinire, debet sic dicere: participium est pars orationis significans rem per modum fieri indistantis, ita quod per modum fieri tangeret modum significandi generalem participii et per modum indistantis modum significandi specificum."

Man beachte auch die folgende Zusammenstellung:

Uppsala c. 672
(f. 80^{rb})

Respondetur secundum magistrum Symonem quod aliqua possunt esse vana sine aliquibus duobus modis. primo sic quod omnino sunt destructa. secundo pro tanto quod finem non attingunt vel etiam significatum determinatum non exprimunt. si aliqua sunt cassa et vana primo modo sine aliquibus, tunc talia sunt eis essentialia, et ideo cum

„Turpe"
(f. 31^{vb})

Advertendum quod pronomen esse cassum et vanum sine demonstratione et relatione potest intelligi dupliciter: uno modo quod pronomen sine hiis sit cassum et vanum, id est omnino destructum et nullum habens significatum. et sic propositio Prisciani esset falsa. sed sic non intellexit. quod autem sic non intellexit apparet ex eius intentione:

[9] Corp. Phil. Dan. II p. XV.

[10] Es handelt sich um einen Donat-Kommentar Simons, jedenfalls um Donatglossen. Cf. f. 78va „ut dicit magister Symon in quadam glosa super Donatum"; f. 78^{vb} „idem magister Symon et multi alii sic exponunt litteram". Magister Symon wird zitiert f. 78$^{va–b}$, 80^{rb}, 80$^{va–b}$, 84va, 86^{vb}, 87va, 88ra, 89^{vb}, 93ra, 99ra, 99$^{va–b}$.

dicitur, pronomina sunt cassa etc., dicendum est quod si intelligitur quod omnino sunt destructa, respondetur per interemptionem quod Priscianus intelligit isto modo, quod quando pronomina literatorie (?) scribebantur, tunc multum sunt infinita. videtur igitur quod non vult quod omnino sunt destructa. si tamen intelligitur quod finem suum non, id est certitudinem suppositi non attingunt, sic bene conceditur.

dicit enim quod si scribebantur pronomina vacantibus (?) nominibus antecedentibus sunt infinita, cum careant demonstratione et relatione. ecce qualiter vult quod absque relatione et demonstratione sunt pronomina etc. Secundo prout ita intelligitur non quod omnino sunt destructa, sed sic quod sine demonstratione et relatione pronomen sit cassum et vanum, id est ad nullum determinatum et distinctum pertinet significatum, ita quod sine demonstratione et relatione non importet aliquem distinctum et determinatum mentis conceptum. et si sic intelligas, bene verum est.

Ein Vergleich von f. 99va der Uppsalaer Handschrift mit „Domus grammatice" bestätigt, daß es sich bei diesem Simon tatsächlich um Simon de Dacia handelt:

Uppsala c. 672
(f. 99va—b)

Nota sufficientia partium orationis potest sic resumi secundum magistrum Symonem:

Omnis pars orationis aut significat rem aut dispositionem rei. si rem hoc est dupliciter: vel rem permanentem vel rem in fieri. si rem permanentem hoc est dupliciter: vel significat determinate vel indeterminate. si determinate sic est nomen, si indeterminate sic est pronomen.

si vero significat rem in fieri hoc est dupliciter: vel significat rem cum distantia, sic est verbum. si cum indistantia sic est participium.

si vero pars orationis significat per modum dispositionis, vel tunc per modum dispositionis permanentem vel fieri vel utriusque simul. si per modum dispositionis permanentem sic est prepositio, que deservit nomini. si per modum dispositionis fieri, hoc est dupliciter: vel significat per modum disponentis vel afficientis. si primo modo sic est adverbium. si secundo sic est interiectio. si vero significat per modum dispositionis utriusque, sic est coniunctio.

et ita secundum magistrum Symonem potest fieri recapitulatio et resumptio partium orationis secundum suos modos significandi.

Simon Dacus
Domus grammatice
(p. 18, 17 ff.)

Dictionum alia significat rem, alia modum ‹dispositionis› rei. si primo aut permanentem aut successivam. si primo modo aut qualificatam et sic est nomen, aut inqualificatam et sic est pronomen.

si successivam aut significat actum in subiecto coniunctum cum modo distantie et sic est verbum, aut cum modo indistantie et sic est participium.

si vero designat modum dispositionis rei aut dicit dispositionem omnium et sic est coniunctio. aut dicit dispositionem unius partis et hoc dupliciter: aut dispositionem substantie et sic est prepositio, que est retorsiva casualis ad actum; aut dispositionem actus et hoc dupliciter: aut absolutam et sic adverbium, aut respectivam et sic est interiectio.

alii dicunt aliter sed non ita probabiliter.

Diese Aufstellung der Sufficientia ist ganz im Geiste von „Turpe". Dort heißt es z. B. (f. 32va): „Partes declinabiles significant per modum rei, partes vero indeclinabiles significant per modum dispositionis rei." Der Zusammenhang mit den Wortklassendefinitionen braucht nicht eigens aufgewiesen zu werden. Eine analoge, aber deutlich unterschiedliche Aufstellung gibt Johannes Dacus (ed. A. Otto, S. J. p. 254—55). Noch ferner steht die Aufstellung „secundum auctorem et Swebelinum" im anonymen Kommentar „Anima" (3) (f. 54ra).

Auf den vorigen Seiten ist wohl mit größter Wahrscheinlichkeit erwiesen, daß der Verfasser des anonymen Martinus-Kommentars „Turpe" Simon de Dacia ist. Wie verhält sich aber diese Feststellung zu unserem bisherigen Wissen über Simon und Martinus?

Bis jetzt hat man geglaubt, daß Simon älter als Martinus sei[11]. Man hat sich besonders auf eine Bemerkung Gentilis' gestützt. Im Kommentar „Anima est quodammodo omnia", der aber, wie ich oben gezeigt habe, gar nicht von Gentilis geschrieben ist (Anm. 3), steht im Accessus: „Cui parti philosophie supponitur (sc. grammatica)? Ad hoc respondent aliqui quod rationalis. Hoc dicebat compilator operis quod sermocinalis imitando Symonem in questionibus suis super modos significandi. Tales non ponunt differentiam inter sermonem et rationem et per consequens volunt quod grammatica sit scientia rationalis, quod est de entibus factis a ratione. Hoc autem videtur inconveniens etc."

Das geht offenbar zurück auf eine Stelle bei Gentilis: „Cui parti philosophie supponatur? Dicendum est rationali quia ista scientia est de entibus factis a ratione nostra, et ideo ista scientia dicitur rationalis."

Man hat bisher diese Stelle in „Anima" so verstanden, daß Martinus („compilator operis") Simon nachgeahmt hat. Wenn man aber den Text näher studiert, bereitet diese Deutung unüberwindbare Schwierigkeiten. Martinus sagt nirgends, daß die Grammatik eine scientia sermocinalis sei; er erörtert das Problem überhaupt nicht. Eher scheint er der Meinung der „aliqui" zuzuneigen. Nur einmal findet sich bei ihm das Wort „sermocinalis" (p. 86, 20), und dort wird es als ein Synonym für „rationalis" verwendet. Zweitens ist die Argumentation, wie sie da steht, völlig unverständlich. „Aliqui" und „tales" müssen dieselben sein; aber dieser Zusammenhang wird von dem Satz „Hoc dicebat ..." ganz gestört. Diese beiden Schwierigkeiten fallen aber einfach weg, wenn man den Satz „Hoc dicebat ..." als eine Marginalnote versteht, die versehentlich in den Text geraten ist. Ihre Form ist ja auch die einer Marginalnote. Tatsächlich findet man oben auf den Manuskriptseiten ähnliche Inhaltsangaben.

[11] Roos 135; M. Grabmann, Gentile da Cingoli 62.

Wenn man den Text so liest, wird die Argumentation folgerichtig. Der „compilator operis" wird aber der unbekannte Verfasser des Kommentars sein, und „aliqui" meint vor allem Gentilis. Wir haben ja oben gesehen (Anm. 3), daß der Verfasser manchmal Gentilis kritisiert. Dann sagt aber diese Stelle nichts über das Verhältnis zwischen Martinus und Simon, sondern nur, daß der Verfasser von „Anima" Simon benutzt hat. Unter „Simon" ist wohl aber, wie anderswo im Kommentar (cf. p. 225), „Turpe" zu verstehen. Tatsächlich wird die Grammatik in „Turpe" als eine „scientia sermocinandi" bestimmt, im Gegensatz zu der Logik, die eine „scientia de intellectu et intellectis sei" (f. 29ra).

Schließlich glaube ich feststellen zu können, daß Simon in seinen „Priscian-Quaestionen" Martinus zitiert. Er schreibt (p. 138, 35): „Sed nomen significat per modum habitus et quietis ut patet per auctorem modorum significandi." Das ist zwar eine übliche Definition des Nomens, die nicht nur bei Martinus (p. 10, 20) zu finden ist. Ich glaube aber, daß „auctor modorum significandi" par excellence von Martinus ausgesagt wird. Daß er diesen Ehrennamen erhalten hat, erklärt sich aus der Tatsache, daß seine Schrift als Lehrbuch verwendet wurde; deshalb gibt es so viele Handschriften dieses Textes, und deshalb sind so viele Kommentare zu ihm geschrieben. Diese Benennung „auctor modorum significandi" finden wir erstens in den Martinus-Handschriften A, U, M_1 und in dem Napoli-Kommentar (7) f. 84^{rb}. Im Uppsalaer Codex 672 gibt es vier Zitate aus „auctor modorum significandi" (f. 71ra, 80va, 84^{vb}, 89ra), die alle bei Martinus zu verifizieren sind[12]. Auch bei Thurot finden sich zwei Hinweise (p. 486). Es handelt sich um einige Zitate aus einer Schrift des Petrus Stroza (15. Jahrhundert). Er sagt: „Secundum auctorem modorum significandi participium est illud quod significat rem suam per modum fieri indistantis ab substantia" (Martinus p. 16, 8). „Secundum auctorem modorum significandi verbum impersonale passive vocis est

[12] F. 71ra: „Notandum est quod auctor modorum significandi diffinit sic nomen: nomen est pars orationis significans substantiam cum qualitate, id est per modum substantie et per modum qualitatis, retorquet illam diffinitionem ad nomen negativum, quia non significant substantiam veram ... ex predictis potest nomen aliter diffiniri ut nomen est pars orationis significans per modum habitus et quietis, qui materialis nomini correspondet modo substantie, et per modum determinate apprehensionis qui est formalis nomini correspondet modo qualitatis" (Martinus p. 11, 5—19). F. 80va: „Secundum auctorem modorum significandi quod sicut accipiuntur accidentia nominis, scilicet genus, persona, casus, eodem modo accipiuntur accidentia pronominis. quia nomen et pronomen sumuntur a permanentia. et ideo sunt idem modi in pronomine et nomine" (Martinus p. 50, 15—18). F. 84^{rb}: „Secundum auctorem modorum significandi verbum est pars orationis significans rem suam per modum fieri distantis a substantia" (Martinus p. 13, 22—23). F. 89ra: „et ideo dicit auctor modorum significandi quod modus intelligendi actionem et passionem indifferenter facit verbum neutrum" (Martinus p. 56, 4—7).

illud quod significat per modum respectibilem ad substantiam ut a qua actus egreditur" (Martinus p. 55, 13).

Ein anderer Beweis für die Tatsache, daß die „Priscian-Quaestionen" später als Martinus geschrieben sind, ist die Definition des Nominativus. Bei Martinus wird er als „ut in quo" bezeichnet. In den Kommentaren und bei Thomas von Erfurt wird Martinus deshalb streng zensuriert (cf. Roos 134). Er hätte statt dessen „ut quod" sagen sollen. Boetius de Dacia sagt noch „ut de quo": Simon aber sagt „ut quod" (p. 124, 23).

Das Ergebnis dieser Untersuchungen ist also, daß unsere literaturgeschichtliche Kenntnis des Magister Simon de Dacia erweitert ist. Erstens hat es sich gezeigt, daß seine Schriften nach Martinus anzusetzen sind. Zweitens habe ich ein neues Werk aus seiner Hand gefunden, den Kommentar zu Martinus „Turpe est ignorare", der mit den von Grabmann und Lehmann vergebens gesuchten „modi significandi Simonis Daci" wohl identifiziert werden kann[13]. Ich werde diese gehaltvolle und bedeutende Schrift im Rahmen des Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi als ein Modell der verschiedenen Martinus-de-Dacia-Kommentare herausgeben.

[13] M. Grabmann, Thomas von Erfurt 89. P. Lehmann, Mitteilungen aus Handschriften VIII, 29. Cf. Roos 33.

Es sind noch andere Hinweise auf „Simon" oder auf „Simon Dacus" vorhanden, die uns aber in unserer Fragestellung nicht weiterhelfen. Sie seien der Vollständigkeit willen genannt:

1°. In den Martinus-Handschriften L und I, die auch den anonymen Kommentar (5) „Scio neminem" enthalten, heißt es im Accessus: „Causa efficiens dicitur fuisse quidam magister Simon Dacus vel secundum aliquos Martinus de Dacia." Der Kommentar ist von „Turpe" abhängig. Vielleicht kennt der Verfasser den Namen Simons aus diesem Kommentar oder aus Randglossen.

2°. In einer Breslauer Handschrift (cod. lat. IV Q 81 b f. 278r) findet sich eine Erörterung der persona in nomine, die mit den Worten schließt: „et ista sunt de intentione Simonis Dacii in suis modis significandi." Ich habe leider diesen Text mit „Turpe" nicht vergleichen können, da der betreffende Abschnitt, wie mehrere andere, in der Leipziger Handschrift fehlt. Die Breslauer Stelle hat aber große Ähnlichkeit mit Martinus de Dacia und könnte sich also aus einem Martinus-Kommentar herleiten.

3°. H. A. F. Haase (De medii aevi studiis philologicis, Vratislaviae 1856, cf. M. Grabmann, Thomas von Erfurt 28) hat diesen Breslauer Codex zuerst beschrieben. In ihm hat er ein Zeugnis gefunden, nach dem „testatur quendam Symonem Dacum de modis significandi scripsisse et magistrum Joannem Aurifabrum esse eius doctrinae praecipuum adversarium". Grabmann hat offenbar diese Stelle nicht gefunden. Ich habe leider noch nicht den ganzen Text einsehen können.

4°. Auch in einem späten Kommentar zur Massa grammatice (ed. Gansiniec, Metrificale marka z opatowca i traktaty gramatyczne XIV i XV wieku, Wrocław 1960, 182) wird ein „Simon grammaticus" zitiert: „Ad hoc respondet Simon grammaticus quod huiusmodi reguntur et hec sic probat: illud quod coartat diccionem stare in tali casu ita quod non in alio, hoc regitur." Es handelt sich um die Frage, ob der lokativische Genitiv absolut sei. Ich habe diese Stelle bei Simon nicht finden können; es gibt aber eine formale Parallele in den „Priscian-Quaestionen" (p. 132): „quicquid cogitur stare in tali casu ita quod non in alio, hoc regitur."

Die universelle Jurisdiktion des Bischofskollegiums nach der Theorie des Exjesuiten Gianvincenzo Bolgeni (1789)

Von Johannes Beumer S. J.

Die Theologie des 18. Jahrhunderts hat sich, wie an anderer Stelle gezeigt worden ist[1], ziemlich intensiv mit der Frage beschäftigt, die in unseren Tagen, zumal wegen der Diskussion auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wieder aktuell geworden zu sein scheint: Welche Befugnisse stehen dem Episkopat für die Gesamtkirche zu? Einen besonders anregenden und wertvollen Beitrag zu einer vertretbaren Lösung leistete der Exjesuit *Gianvincenzo Bolgeni* durch sein ausgedehntes Werk „L'Episcopato ossia delle potestà di governare la Chiesa, Dissertazione divisa in due parti“ [2]. Die dort vorgetragenen Anschauungen werden wegen ihrer Neuheit überraschen.

Grundlegend ist dabei die Unterscheidung zwischen der partikulären Jurisdiktion der Bischöfe für ihre Einzeldiözesen und einer universellen Jurisdiktion des Kollegiums für die Gesamtkirche. Die zweite Art der Jurisdiktion wird damit begründet, daß dem Episkopat als solchem die Nachfolgeschaft gegenüber dem Apostelkollegium in vollem Umfang zukomme. Der Haupttext, den wir hier in deutscher Übersetzung wiedergeben, führt das also aus:

In den Bischöfen muß man außer der Partikularjurisdiktion über ihre Diözesen eine Universaljurisdiktion über die ganze Kirche beachten. Das soll erklärt werden. Die Bischöfe, nicht ein jeder für sich betrachtet, sondern miteinander verbunden und immer in der Einheit und unter der Autorität des Papstes, ihres Hauptes, bilden das, was man Bischofskollegium nennt, das im strengen Sinne des Wortes auf das Apostelkollegium folgt. Es besitzt das Bischofsamt in seiner ganzen Fülle, Allgemeinheit und Oberhoheit, wie es von Jesus Christus eingesetzt und übertragen wurde. Tatsächlich ist ein Bischof, für sich betrachtet, zwar Richter des Glaubens, aber nicht unfehlbar in seinen Entscheidungen, und obschon er in der Kirchendisziplin Gesetzgeber ist, haben seine Gesetze doch außerhalb seiner Diözese keine Geltung und verpflichten dort nicht. Aber wenn man das ganze Kollegium der Bischöfe betrachtet, entweder rechtmäßig auf einem allgemeinen Konzil versammelt oder auch über die Kirche zerstreut, dann sind die Glaubensentscheidungen,

---

[1] Greg 45 (1964) 280—305.

[2] Die biographischen und bibliographischen Angaben finden sich bei C. Sommervogel S. J. (Bibliothèque de la Compagnie de Jésus I, Bruxelles—Paris 1890. 1611—1622). Danach wurde Bolgeni 1733 zu Bergamo geboren und trat 1747 in den Jesuitenorden ein. Nach seinem Studium war er als Professor der Philosophie und Theologie tätig. Papst Pius VI. machte ihn, als der Orden aufgehoben war, zu seinem Theologen an der Pönitenziarie zu Rom. Er starb daselbst 1811. Er verfaßte zahlreiche Schriften, von denen das Werk über den Episkopat zuerst 1789 in Rom erschien; spätere Ausgaben folgten, auch eine Übersetzung in das Spanische. Mauro Cappellari, der spätere Papst Gregor XVI., übernahm die Theorie Bolgenis unverändert in seinem Buche „Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori combattuti e respinti colle stesse loro armi“ (Rom 1799). — Von Bolgenis Werk ist hier die Erstausgabe benutzt (ohne Druckort und Erscheinungsjahr). Auf die Bedeutung von Bolgeni und Cappellari hat bereits E. Olivares S. J. kurz hingewiesen: Origen de la jurisdición conciliar (ArchTGran 26 [1963] 97—130, hier 123 f.).

die von diesem Kollegium ausgehen, unfehlbare Entscheidungen, und die Disziplinargesetze verpflichten die ganze Kirche[3].

In einer hierzu gehörenden Anmerkung erklärt Bolgeni näherhin, inwiefern das Bischofskollegium dem Apostelkollegium nachfolgt, und bringt auch einige Beweise dafür: Wenn vorher gesagt worden ist, die Bischöfe seien Nachfolger der Apostel in einem ziemlich eingeschränkten Sinne, so heißt das, daß sie denselben bischöflichen Charakter haben, den die Apostel hatten, nicht aber, daß sie dieselbe Fülle und Ausdehnung der Jurisdiktion besitzen. Diese Fülle und Ausdehnung haben die Bischöfe nur vereint und als Kollegium betrachtet, nicht aber getrennt und vereinzelt. Und das Kollegium der Bischöfe steht wirklich und eigentlich in der Nachfolgeschaft des Apostelkollegiums. Hören wir hierüber den Papst Cölestin I., der sich in einem Schreiben (Epist. XVIII. ap. Coustant) an das allgemeine Konzil von Ephesus klar ausspricht. Spiritus Sancti testatur praesentiam congregatio Sacerdotum ... Sanctum namque est pro debita veneratione Collegium (Sacerdotum), in quo utique nunc Apostolorum frequentissimae illius, quam legimus, congregationis, adspicienda reverentia est ... Docebat ille, qui in Apostolis suis se confirmat audiri. Haec ad omnes in commune Domini Sacerdotes mandatae praedicationis cura pervenit: haereditario namque in hanc sollicitudinem jure constringitur quicumque per diversa terrarum eorum vice nomen Domini praedicamus, dum illis dicitur: Ite, docete omnes gentes ... Advertit vestra Fraternitas quia accepimus generale mandatum: omnes etiam nos agere voluit quod illis omnibus in commune mandavit. Officium necesse est nostrorum sequamur auctorem. Subeamus omnes eorum labores, quibus successimus in honore. Agendum igitur nunc est labore communi, ut credita, et per Apostolicam successionem nunc usque detenta servemus. Diejenigen Schriftsteller unserer Zeit, die, um die bischöfliche Gewalt auf Kosten der päpstlichen zu steigern, mit großem Nachdruck behaupten, den Bischöfen liege auch jetzt noch die Sorge für die gesamte Kirche ob, werden in den eben zitierten Worten des hl. Cölestin Anlaß finden, eine grobe Zweideutigkeit, die sie sich zu schulden kommen lassen, zu verbessern. Es ist wahr, daß die Bischöfe nicht allein auf den Titel der Liebe hin, sondern auf den einer besonderen Verpflichtung, die ihrem Charakter innewohnt, gehalten sind, den Bedürfnissen der Gesamtkirche zu Hilfe zu kommen; aber wann und wie? Wenn sie ein vereintes Kollegium bilden und unter der Gewalt des Papstes, ihres Hauptes: Haec ad omnes IN COMMUNE domini Sacerdotes mandatae praedicationis cura pervenit: Agendum est LABORE COMMUNI. Dann sorgen die Bischöfe für die Gesamtkirche mit wahrer Gewalt und Jurisdiktion, dann übernehmen sie die Aufgabe der Glaubensrichter und der Gesetzgeber für die ganze Kirche, dann sind sie Nachfolger der Apostel in ganz eigentlichem und streng begrifflich gefaßten Sinne, dann Apostolorum congregationis adspicienda reverentia est, dann in hanc sollicitudinem haereditario jure con-

[3] Ma nei Vescovi, oltre la giurisdizione particolare sopra le loro Diocesi, dee considerarsi una giurisdizione universale sopra tutta la Chiesa. Mi spiego. I Vescovi considerati, non ciascuno da se, ma uniti insieme, e sempre nell'unione, e sotto l'autorità del Papa loro Capo, formano quello che si chiama Corpo Episcopale, il quale succede in tutto rigor de' termini al Collegio Apostolico, e il quale possiede l'Episcopato in tutta la sua pienezza, universalità, e sovranità, come fu istituito, e conferito da Gesù Cristo. Infatti un Vescovo considerato da se, benchè sia giudice della fede, non è tuttavia infallibile nelle sue secisioni; e quantunque sia legislatore nella disciplina, nondimeno le sue leggi non hanno vigore, e non obligano fuori della sua Diocesi. Ma quando si considera tutto il Corpo de' Vescovi ò adunato legittimamente a general Concilio, ò anche disperso per la Chiesa; allora le decisioni di fede emanate da questo Corpo sono decisioni infallibili, e le legge di disciplina obligano tutta la Chiesa (Parte I, cap. 7, nr. 95; ed. cit. 192—194).

stringuntur Episcopi, dann sind es die Bischöfe, die Apostolorum vice nomen Domini praedicant und die Unfehlbarkeit wie die Apostel besitzen. Daher entsteht für die Bischöfe die Pflicht, sich auf einem allgemeinen Konzil zu versammeln, wenn sie vom Papste dazu berufen werden, und wenn in anderen Diözesen Ärgernisse auftreten, welche die Kirche in Verwirrung bringen, sind die Bischöfe, die davon Kenntnis haben, gehalten, an den Papst zu rekurrieren, um so an dem Mittelpunkt der Einheit die Vereinigung herzustellen und untereinander das Kollegium zu bilden und damit der Kirche zu Hilfe zu kommen. Das ist die Art und Weise, wie sie immer von unseren Vätern bei neu entstehenden Irrlehren und bei Verkehrung der Gesamtdisziplin eingehalten worden ist, bekannt in der Geschichte aller Zeiten der Kirche, angefangen von der apostolischen, als man in Jerusalem die Apostel und den hl. Petrus über die Beobachtung der mosaischen Riten befragen ließ (Actor, XV.)[4].

Bis jetzt konnte Bolgeni wohl mit ungeteiltem Beifall rechnen. Die problematische Seite beginnt erst mit seiner Behauptung, die Universaljurisdiktion werde den Bischöfen insgesamt, also auch den Titularbischöfen, kraft ihrer Bischofsweihe durch den bischöflichen Charakter unmittelbar von Gott verliehen, und das im Gegensatz zu der andersgearteten Partikularjurisdiktion. Seine immerhin interessanten Erklärungen lauten:

Jeder einzelne Bischof tritt durch den Akt und in Kraft seiner Weihe als Glied in das Bischofskollegium ein und erhält infolgedessen das Recht, die ganze Kirche zu regieren und zu leiten, wenn er mit allen anderen verbunden ist und ein Kollegium mit ihnen bildet. Das ist das, was ich Universaljurisdiktion bei dem einzelnen Bischof nenne, die vollständig verschieden ist von der Partikularjurisdiktion über die Diözesen und das anvertraute Volk. Diese Partikularjurisdiktion wird unmittelbar vom Papst verliehen, die universale von Gott zusammen mit dem bischöflichen Charakter, mit dem sie verbunden ist. Die obenerwähnten drei Bischöfe Barse, Eulogius und Lazarus, die nur ehrenhalber geweiht wurden, waren wirkliche Bischöfe dem Charakter nach, obschon sie keine Partikularjurisdiktion über ein bestimmtes Volk hatten, und infolgedessen hätten sie an einem allgemeinen Konzil teilnehmen können, um mit den anderen Bischöfen Entscheidungen zu fällen und Gesetze zu erlassen. Und wir wissen tatsächlich aus den Akten der allgemeinen Konzilien, die vor längerer oder kürzerer Zeit stattgefunden haben, daß solche Bischöfe ohne Volk daran teilgenommen und wie die anderen als Richter und Gesetzgeber abgestimmt haben, und obgleich betreffs solcher Bischöfe unter einzelnen Personen diskutiert wurde, so genügt es jedenfalls für unseren Zweck, daß sie von der Ausübung ihres Rechtes durch das Bischofskollegium niemals ausgeschlossen wurden. Die Universaljurisdiktion ist also an den bischöflichen Charakter allein geknüpft und braucht nicht mit einer Partikularjurisdiktion über ein bestimmtes Volk verbunden zu sein[5].

---

[4] Ibd. not. (a); ed. cit. 193—194.

[5] Ciascun Vescovo nell'atto, e in vigore della sua ordinazione, entra ad esser membro del Corpo Episcopale, e per conseguenza entra in diritto di governare, e ammaestrare tutta la Chiesa, quando sarà in unione con tutti gli altri, e formerà Corpo cogli altri. Questa è quella che io chiamo giurisdizione universale in ciascun Vescovo, e che è distinta omninamente dalla particolar giurisdizione sopra le Diocesi, e il popolo assegnato. Questa giurisdizione particolare si conferisce dal Papa immediatamente: quella universale si conferisce da Dio insieme col carattere Episcopale, al quale va annessa. I tre Vescovi Barse, Eulogio, e Lazaro citati di sopra, i quali furono ordinati soltanto ad honorem, erano veri Vescovi di carattere, benquè non avessero giurisdizione alcuna particolare sopra qualche determinato popolo; e contuttociò avrebbero potuto sedere in un Concilio generale a dicidere, e a comandare come gli altri Vescovi. E sapiamo effettivamente dagli Atti de Concili generali e più lontani, e più vicini a noi, che v'intervennero di tali Vescovi senza

Bolgeni kennt die theologische Streitfrage nach dem Ursprung der bischöflichen Jurisdiktion, ist aber davon überzeugt, daß sie durch seine Unterscheidung zwischen universeller und partikulärer Jurisdiktion gelöst ist[6]. Jedoch steht noch eine Antwort auf die Einwände aus, die gegen seine Auffassung erhoben werden könnten. Nur einen einzigen berührt er kurz, inwiefern nämlich die an den Weihecharakter gebundene Universaljurisdiktion unter gewissen Voraussetzungen unwirksam sei; er findet hier einen Ausweg in der Behauptung, die höchste kirchliche Autorität der Kirche habe das Recht, die Jurisdiktion in ihrer Betätigung zu hindern[7]. Das sind die Hauptgedanken, die heute interessieren dürften. In dem zweiten Teil seines Werkes bringt Bolgeni noch eine Zusammenfassung, von der nun ein Auszug wiedergegeben werden soll:

Die Bischöfe sind nur in einem sehr eingeschränkten Sinne Nachfolger der Apostel ... Die Bischöfe folgen den Aposteln nach in dem Sinne, daß alle denselben bischöflichen Charakter haben, den die Apostel hatten ... Aber wir wollen nicht von der Weihegewalt, sondern von der Jurisdiktionsgewalt reden ... Es ist oft genug gesagt und bewiesen worden, daß die Fülle und Ausdehnung der Jurisdiktion über die ganze Kirche etwas Außerordentliches bei den Aposteln war und daß sie nicht auf die Bischöfe übergehen mußte, die deren Nachfolger heißen ... Wir haben einen anderen Sinn herausgestellt, in dem man nach Wahrheit und Recht sagt, daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind, und das trifft zu, wenn die Bischöfe betrachtet werden nicht getrennt voneinander, sondern als Kollegium und Körperschaft, in Verbindung mit dem Römischen Papste, ihrem Haupt. Die Körperschaft des Episkopats besitzt wirklich die Nachfolgeschaft gegenüber dem Apostelkollegium ... Von hier aus entsteht eine sehr wichtige Unterscheidung in der bischöflichen Jurisdiktion, die geteilt werden muß in Universaljurisdiktion über die ganze Kirche und in Partikularjurisdiktion über eine oder mehrere Diözesen ... Die Universaljurisdiktion wird nicht ausgeübt und kann nicht ausgeübt werden von den Bischöfen, es sei denn verbunden mit den andern und mit ihrem Haupte, dem Papst, entweder außerhalb oder innerhalb des Konzils; wir haben davon eine rechte Vorstellung bei einem souveränen Senat, in dem die Senatoren, getrennt betrachtet, keine Befehle der Republik geben und nicht geben können, wie sehr sie auch unabhängig befehlen, wenn sie den Senat bilden. Diese Universaljurisdiktion ist durch die Einsetzung Jesu Christi an den bischöflichen Charakter gebunden worden und wird jedem Bischof unmittelbar von Gott bei

---

popolo, e vi sederono giudici, e legislatori come gli altri: e quantunque sul punto di tali Vescovi nascessero delle dispute fra le particolari persone, basta tutta via al nostro intento che dal Corpo Episcopale non furono mai esclusi dall'esercizio del loro diritto. Dunque la giurisdizione universale va annessa al solo carattere Episcopale, e non ha bisogno di aver seco unita la particolar giurisdizione sopra qualche popolo determinato (Ibd. nr. 95; ed. cit. 194—195).

[6] Or la confusione fra le due giurisdizioni, universale, e particolare, io credo che abbia fatto nascere la quistione se i Vescovi ricevano la potestà di governo immediatamente da Dio, ò dal Papa? ed abbia in ciò diviso le opinioni de' cattolici ... Mi lusingo che schiarite, e ben distinte le idee di giurisdizione universale, e particolare, svanisca ancora la quistione suddetta (ibd. nr. 96; ed. cit. 195).

[7] Benchè l'universal giurisdizione spiegata di sopra voglia dirsi che da Dio si conferisce ai Vescovi immediatamente; tuttavia la sovrana potestà della Chiesa può legittimamente impedirne l'esercizio, sospendendo un Vescovo, ò deponendolo dal Vescovato. Di queste pene canoniche abbiamo molti esempi nell'antichità: in generale abbiamo veduto di sopra aver la Chiesa stabilito, che un Vescovo ordinato contro le regole non sia, e non si tenga per Vescovo. Di sopra abbiamo citato l'esempio di un Vescovo deposto, e privato di ogni giurisdizione dal gran Concilio Niceno, a cui tuttavia si lasciavano gli onori competenti alla sua dignità (ibd. nr. 97; ed. cit. 196).

seiner Weihe verliehen ... Das stellt den einzigen Sinn dar, in dem es wahr ist, daß Jesus Christus die Bischöfe in der Person der Apostel eingesetzt hat, weil er den Aposteln den Auftrag zu ihrer Einsetzung gab[8].

Eine objektive Kritik der vorgelegten Theorie wird die Vorzüge und die Nachteile auseinanderzuhalten haben. Anerkennenswert ist besonders der Umstand, daß Extreme jedweder Art vermieden werden und daß namentlich nicht einzig und allein das Recht der Bischöfe, sondern auch das des Papstes ungeschmälert gewahrt bleibt[9]. Bolgeni ist ja römischer Theologe, und man kann ihn sogar als „Kurialisten" ansprechen. Die Antwort auf die Frage, von wem die bischöfliche Jurisdiktion stamme, wirkt bestechend; denn eine unmittelbar von Gott an den Episkopat verliehene Gewalt wird aufrechtgehalten, aber das gilt nur für das Kollegium als solches und nicht für dessen einzelne Glieder, und ebenso besteht weiter die Abhängigkeit der Bischöfe von ihrem Oberhaupt, jedoch eingeschränkt auf die Ausübung der Universaljurisdiktion und den Empfang der Partikularjurisdiktion. Die ganze Darstellung bei Bolgeni hinterläßt trotz der Weitschweifigkeit den Eindruck einer geschlossenen Theorie, die sich nach ihren vornehmlichsten Linien gut an die Praxis und die Theorie der Kirche, zumal in deren Frühzeit, anlehnen kann[10].

Auf der anderen Seite lassen sich die Schwierigkeiten nicht leicht übersehen. Die positiven Beweise könnten jedenfalls gründlicher ausgebaut sein, und die naheliegenden Einwände hätten mehr Aufmerksamkeit finden müssen. Im besonderen drängt sich die Frage auf, ob die alte Kirche wirklich so scharf zwischen Universaljurisdiktion und Partikularjurisdiktion unterschieden und, was noch stärkere Bedenken erregt, jene unmittelbar in Gott und diese in der Vorrangstellung des Papstes gegründet hat. Auch wäre die praktische Folgerung zu beachten, daß nämlich nach der Theorie Bolgenis die Titularbischöfe genau dasselbe Recht auf Sitz und Stimme bei den ökumenischen Konzilien hätten wie die Diözesanbischöfe. Und schließlich wirkt es einigermaßen als Notlösung, wenn die Universaljurisdiktion des Episkopates zwar mit dem Weihecharakter gegeben sein soll und dann doch ohne weiteres von der obersten Gewalt in der Kirche an ihrer (gültigen?) Ausübung „gehindert" werden kann.

Aber vielleicht sind diese und ähnliche Schwierigkeiten nicht gerade unüberwindlich[11]. Vor allem ließe sich das Problem bedeutend dadurch erleichtern, daß man

[8] Parte II, cap. 1, nr. 164—165; ed. cit. 303—305.

[9] Siehe u. a. die folgenden Ausführungen: Anche questo è un punto deciso di fede cattolica, e i Cattolici tutti confessano concordemente, che la potestà di vera e propria giurisdizione conferita da Gesù Cristo a S. Pietro per lo governo della sua Chiesa, passa tutta intera nei Successori del medesimo Apostolo Vescovi della S. Chiesa di Roma. E questa è un altra differenza fra S. Pietro, e gli altri Apostoli, che la pienezza, e universalità del potere conferito a questi, era personale, e non transitoria nei Vescovi lor Successori; laddove il potere conferito a S. Pietro dovea, per ordinazione di Gesù Cristo, passare nei Pontefici Romani fino alla consummazione de' secoli in tutta la sua pienezza, universalità, e sovranitaà, affinchè la sua Chiesa avesse sempre un Capo visibile in terra, e si riducesse all'unità di un solo Ovile sotto un solo Pastore (Parte I, cap. 3, nr. 29; ed. cit. 59); Il Primato dunque de' Romani Pontefici sopra tutte le Chiese, e i Cristiani del mondo, è Primato di vera giurisdizione, e autorità di comando, essendo un punto di fede catolica, potrei quì dispensarmi dal provarlo coi sentimenti di tutta l'antichità (ibd. nr. 31; ed. cit. 63).

[10] Vgl. hierzu: W. de Vries S. J., Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa (ThPrQschr 111 [1963] 263—277).

[11] Insbesondere müßte die Frage nach den Vollmachten der Titularbischöfe von Grund auf historisch untersucht werden. Haben auch sie Sitz und Stimme auf einem ökumenischen Konzil? Wie war bisher die geltende Praxis? Auf welchen Titel hin wurden sie zum Konzil berufen? Das Kirchenrecht in seiner heutigen

ganz von der mehr theoretischen Frage absehen wollte, auf welche Weise die Universaljurisdiktion dem Episkopat und allen seinen Gliedern übertragen werde, um sich so besser auf die von Bolgeni ausgebildete Unterscheidung innerhalb der episkopalen Gewalt zu konzentrieren. Damit wäre allem Anschein nach ein gesicherter Ausgangspunkt für die Diskussion geschaffen, die heute im Anschluß an die Verhandlungen des Zweiten Vatikanischen Konzils einsetzt. Denn die Tatsache steht fest: Die Befugnisse der einzelnen Bischöfe sind territorial eingeschränkt, wie auch das Kirchenrecht bestimmt[12], während das Bischofskollegium, sei es nun über den Erdkreis zerstreut oder auf einem ökumenischen Konzil versammelt, weitergehende Vollmachten besitzt und für die Gesamtkirche mit verpflichtender Kraft zuständig ist[13], was kaum anders als durch die Formulierung „Universaljurisdiktion" erklärt werden kann. Die Primatialvorrechte des römischen Papstes verbleiben deswegen unangetastet, weil auch er diesem Kollegium angehört, und zwar als ein integrierender Bestandteil, eben als das Haupt der Kirche und als der Erste unter den Bischöfen. Allerdings müßte dann sein Anteil nicht etwa dahin gedeutet werden, daß er etwas von seiner obersten Jurisdiktionsgewalt und von seiner Unfehlbarkeit dem Bischofskollegium mitgäbe, eigens zu dem Zwecke, um es auf diese Weise erst aktionsfähig zu machen. Vielmehr ist der Episkopat, freilich nicht isoliert, sondern in Verbindung mit dem Papst, aus sich dazu imstande, Gesetze und unfehlbare Lehrentscheidungen für die Gesamtkirche zu erlassen. Das ergibt sich letzten Endes daraus, daß das Amt der Bischöfe als solches von Christus eingesetzt ist und dem Apostelkollegium nachfolgt.

Falls überhaupt die Frage nach der Herkunft der bischöflichen Universaljurisdiktion aufgerollt werden soll, möchten wir eine andere Antwort vorschlagen, die von der Bolgenis abweicht. Die Weihe an und für sich verleiht keinerlei Jurisdiktion, weder die partikuläre noch die universale, wie das Beispiel eines in der Häresie oder im Schisma (sakramental-gültig) geweihten Bischofs zeigt, sie legt nur die Grundlage in der sakramentalen Ebene für eine Jurisdiktionsgewalt. Der Diözesanbischof erhält beide Arten von Jurisdiktion zugleich oder, besser gesagt, die eine Jurisdiktion mit ihren beiden Aspekten, entweder schon vor der Weihe oder auch bei der Weihe selbst, indem er legitim (secundum canones) ein bestimmtes Territorium angewiesen bekommt und so die Verbindung mit der Gesamtkirche und (formell oder virtuell) mit deren Haupt aufnimmt. Das genügt, abgesehen von den neueren Vorschriften, die eine eigene Ernennung oder Bestätigung durch den Papst verlangen[14], um ihn dem Bischofskollegium einzugliedern und an dessen Universalrechten teilnehmen zu lassen.

Bezüglich der Titularbischöfe (vorausgesetzt, daß sie erwiesenermaßen die Universaljurisdiktion besitzen, und zwar auf Grund göttlichen Rechtes) würde sich folgende Konstruktion empfehlen: Durch die Weihe erhalten sie keine Jurisdiktion, weder die partikuläre noch die universale; nur dadurch, daß sie legitim in das Bischofskollegium eintreten, werden sie Träger der Universaljurisdiktion.

Form bestimmt nur: Etiam Episcopi titulares, vocati ad Concilium, suffragium obtinent deliberativum, nisi aliud in convocatione expresse caveatur (CIC can. 223, § 2). Es ist also nicht entschieden, obschon die Formulierung es nahelegt, daß sie nicht dasselbe Recht wie die Diözesanbischöfe besitzen, da sogar die Ordensgeneräle vor ihnen aufgezählt werden (can. 223, § 1, nr. 4).

[12] CIC can. 329, § 1; can 334, § 1; can. 335, § 1; can. 1326.

[13] Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate (CIC can. 228, § 1; can. 1323, § 2); Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur (can. 1323, § 1).

[14] Für die lateinische Kirche gilt allgemein, abgesehen von Sonderregelungen: Eos (episcopos) libere nominat Romanus Pontifex (CIC can. 329, § 2).

Besprechungen

Didascaliae. *Studies in Honor of Anselm* M. Albareda, Prefect of the Vatican Library. Presented by a Group of American Scholars. Edited by Sesto Prete. gr. 8° (XIV u. 233 S.) New York 1961, B. M. Rosenthal. 28.— Doll.

Zum 25. Jahrestag der Ernennung des jetzigen Kardinals Albareda zum Präfekten der Bibliotheca Vaticana haben 20 amerikanische Gelehrte mit zwei deutschen diese echt wissenschaftliche Festschrift herausgegeben. Sie überragt, um das gleich zu sagen, an Bedeutung weit das, was sonst vielfach in solchen Festschriften geboten wird, und ist dadurch eine Gabe, die sich den Festschriften für Albaredas Vorgänger, Ehrle und Mercati, würdig beigesellen kann. Ursprünglich hatten amerikanische und deutsche Forscher unabhängig voneinander den Plan einer Festschrift gefaßt. Als die deutschen, *Bernh. Bischoff* und *Wolfg. Schmid*, von dem amerikanischen Vorhaben hörten, traten sie zurück. Aber die amerikanischen Gelehrten nahmen die Beiträge der beiden Deutschen in ihre Festschrift auf.

Es ist nicht leicht, einen ersten Überblick über den Inhalt der Festschrift zu vermitteln; denn die Beiträge sind meistens sehr spezialisiert und aus den verschiedensten Gebieten und Zeiten genommen. Die Artikel mit handschriftlichem oder bibliothekarischem Hintergrund sind dabei, entsprechend der Festgabe, in der Mehrzahl. Der Herausgeber hat sie daher, wohl nicht mit Unrecht, nur alphabetisch nach den Namen der Verfasser geordnet. Freilich geht so der Blick für das Ganze leicht verloren. Es sei daher hier versucht, eine mehr systematische Ordnung herzustellen, soweit das möglich ist; denn fast alle Beiträge sind echte neue Untersuchungen, die sich als Artikel notwendig auf ein kleines Fachgebiet beschränken, um gerade dadurch Neues zu bringen. Aber in ein paar große Linien lassen sie sich doch in etwa einordnen.

Zunächst befaßt sich eine Reihe von Autoren mit Fragen der *lateinischen und griechischen Klassik*. Grundlegend erscheint dazu gleich der zweite Beitrag von *Bernh. Bischoff* (München): Hodoardus and the Manuscripts of Classical Authors from Corbie (39—57). Die Untersuchung geht aus von der Hs der Bibl. nat. in Paris Lat. 13381 aus der Mitte des 9. Jahrhunderts mit dem frühen Florilegium aus den Werken Augustins. Sie wird verglichen mit der vatikanischen Hs Regin. Lat. 1762, die ein Florilegium derselben Zeit als Autograph des Hodoardus aus Cicero und anderen Klassikern enthält (hrsg. von P. Schwenke, Philologus, Supplb. 5 [1889] 397—588). Der genaue Schriftvergleich durch B. zeigt, daß beide von derselben Hand geschrieben sind. Das ciceronianische Florilegium enthält Auszüge aus Ciceros De amicitia, De officiis, De oratore und De senectute. Dahinter stehen einige Auszüge aus Sallust, Macrobius und Servius, ein langer Auszug aus Macrobius' Somnium Scipionis und Stellen aus Martianus Capella und Publius Syrus. Wie die Auszüge aus Augustinus sich auf viele seiner Bücher erstrecken, so zeigen die Exzerpte in diesem Florilegium der Klassik, wie groß die Kenntnis des karolingischen Humanismus war. Für das ciceronianische „Leiden Corpus" hat Hodoardus den noch existierenden und aus Deutschland stammenden Cod. S. Marco 257 in Florenz benutzt, dessen unmittelbare Vorgänger Voss. Lat. F. 84 und 86 in Leiden sind. Für Cato maior ist die Hs Paris, Bibl. nat. Nouv. Acp. Lat. 454 (früher in St. Martin zu Tours) von Hodoardus benutzt worden. C. H. Beeson, der darüber forschte, hat nun kalligraphische Gleichheit zwischen der Hs und von S. Marco und der Pariser Hs festgestellt und mit E. K. Rand die Hs von S. Marco auch nach Tours, St. Martin, verlegt. B. stellt durch genauen Schriftvergleich nun fest, daß diese Hss „considerably" (48) von denen der Schule von Tours verschieden sind. Sie gehören aber zu einer auch sonst feststellbaren Gruppe, zu der eine Reihe von Hss, die Klassiker überliefern, zählt, so etwa Paris, Bibl. nat. Lat. 7714 (Rhet. ad Herennium), Vat. Lat. 3864 (Salustius, Orationes; Plinius, Epistolae), Paris, Bibl. nat. Lat. 8067 (Martialis) und Paris, Bibl. nat. Lat. 8051 (Statius, Thebais). Durch die Untersuchungen von Otto Homburger über die Schreibstube von Corbie

(1957) ist ein gutes Fundament für eine nähere Bestimmung gegeben. B. kann so feststellen, daß einige der ältesten Hss von Werken der frühen Autoren Corbie (Paschasius Radbertus, Ratramnus und Engelmodus) in diesem Stil geschrieben sind, und zählt eine Reihe dieser Hss auf. So ist B. in den Stand gesetzt, eine große Zahl weiterer Mss mit Klassikerüberlieferungen zu nennen — ich zähle 30 —, von denen er schreibt: „In the following list are assembled those manuscripts of classical authors which on the basis of their palaeographic characteristics can be assigned with certainty to the Corbie scriptorium of the middle and the third quarter of the 9th century, perhaps a few years thereafter" (52). Dazu kommen noch mehrere Hss, die früher mit Texten der Klassiker in Corbie geschrieben wurden. Es herrschte also eine äußerst rege Tätigkeit für die Überlieferung der Klassiker.

Über die wenigen Stücke, die uns von Sallusts Historiae aus dem im 5. Jahrhundert in Italien geschriebenen und im 7. oder 8. Jahrhundert im Kloster Fleury auseinandergenommenen und zu verschiedenen anderen Zwecken benutzten Codex erhalten sind (Vat. Lat. Regin. 1283 B in Doppelfolien, Orléans, cod. 192 (169) und Berlin, Staatsbibl. Lat. Qu. 364 (2 Doppelfolien) berichtet *Herb. Bloch*, The Scripture of Sallusts Historiae: The Evidence of the Fleury Manuscript (61—76). Es geht ihm vor allem um die mögliche Rekonstruktion des letzten Teiles von Buch 2. Karl Bauhofer, Die Komposition der Historiae Sallusts (1935), hatte gegen B. Maurenbrechers Aufstellung (1891/93) das Buch nicht mit dem Brief des Pompeius an den Senat abschließen lassen, der zu unbedeutend sei. Aber der in Orléans, cod. 192, enthaltene Teil scheint das paläographisch doch zu fordern, wie Bl. richtig ausführt. Und der Brief selber „is truly a master piece with its twofold objective: to bring home to the reader the dismal conditions and low morale in the camp of the general of the nobility, and to show off, at the same time, the arrogance of the young man ‚fair of face but dark within' who was so soon to turn against the corrupt regime for which he had been fighting in Spain (74 f.). So wird man Bl. zustimmen, wenn er gegen Bauhofer meint, daß uns in dem Brief doch das Ende des Buches 2 des Sallust erhalten ist.

Eine inhaltlich neue Interpretation der umstrittenen Tacitusstelle „Urgentibus Imperii fatis" gibt *Wolfg. Schmid* (Bonn): *Urgentibus Imperii fatis* (Tac. Germ. 33) (381—391). Sch. geht wieder mehr auf Reitzensteins ältere Interpretation (1914) zurück, nach dem Tacitus mit diesen Worten nicht auf den kommenden Untergang Roms hinweisen will, wie die Worte von Heinze (1938) und später z. B. von Pöschl und der Mehrzahl der Gelehrten verstanden wurden. K. Büchner (1910) hatte sich schon gegen Heinze gewandt. Nun nimmt Sch. die Frage erneut auf und führt Büchners Interpretation weiter. Er nimmt, wie es schon Reitzenstein tat, Rücksicht auf die Parallele bei Lucan 10,28, wo bei Beschreibung von Alexanders Überrennen der Staaten Asiens der gleiche Ausdruck angewandt ist: fatis urgentibus actus. Hat hier Alexander unter dem Schicksal gehandelt oder sind die Völker dem Schicksal zum Opfer gefallen? Das Wort „actus" zeigt das Aktive an, also die Handlung Alexanders selbst. Der Sinn ist daher, daß Alexander, vom Schicksal getrieben, seinen Siegeszug vollendete. So dürfte auch das parallele Wort bei Tacitus positiv zu deuten sein, dem Lucans optimistische Darlegung einen willkommenen Vergleich zwischen Alexanders und Roms siegreichem Schicksalszug bot.

Über die umstrittene Anordnung der Werke des Ausonius, die W. Brandes (1881) auf die Zeit von 340—393 verteilt hatte, schreibt *Sesto Prete:* The Vossianus Latinus III and the Arrangement of the Works of Ausonius (353—365). Es scheint P. unmöglich, eine volle chronologische Anordnung durchzuführen, vor allem, weil eine Reihe der Werke jeglicher zeitlichen Allusion entbehren. So sucht er eine logische Ordnung. Dafür bieten ihm die beiden Hauptsammlungen guten Anhalt, wie sie durch Voss. Lat. III bzw. Voss. Lat. Q 107 besonders repräsentiert sind. Dabei können auch die beiden kleineren Familien helfen, die im Cod. Parisiensis Lat. 8500 und dem Ms der Excerpta uns zur Verfügung stehen. Vor allem zeigt Voss. Lat. III eine gute logische Grundanordnung, in welcher die fehlenden Stücke aus den anderen diesem gut einzuordnen sind. Diesen Versuch macht der Artikel und kommt so zu einer neuen logischen Anordnung gerade anhand der frühen Überlieferung. Es bleiben natürlich auch so noch einige Fragezeichen, ob die frühe

Überlieferung ein festes Fundament bietet, also bewußt schon ganz logisch aufgebaut war, eine Frage, die sich nur deshalb stellt, weil ihr einige Schriften fehlen, die den Aufbau doch vielleicht hätten ändern können. Freilich macht P. die gute Feststellung, daß die in Voss. Lat. III sich relativ leicht einordnen lassen. Deshalb ist sein Urteil vom „only possible" arrangement „in the present state of Ausonian manuscript tradition" durchaus anzunehmen (366).

Die Hss, die Statius (Achilles Estaço 1524—1581) in seiner Tibullus-Edition 1567 benutzte, hat zum großen Teil *B. L. Ullmann* gefunden und hier veröffentlicht: Achilles Statius' Manuscripts of Tibullus (449—468). Von den 8 Hss, die Statius nennt, konnte C. Vat. Lat. 1609, Ottob. Lat. 1369, Florentinus Laur. 33,11, Brit. Mus., Burney 268 außer einer Hs des Angelo Colocci, die in die Vat. Bibl. kam, aber verlorenging, identifizieren. Doch konnte C. Spuren von der verlorengegangenen Hs in Frühdrucken des Tibullus noch feststellen. Der Artikel belegt durch viele Vergleiche zwischen Druck und Handschrift sehr gut die Richtigkeit der Funde.

Wenn wir nun zu den Beiträgen für die *Patristik* übergehen, so erscheint als wichtigster der Artikel *E. A. Lowe:* Greek Symptoms in a Sixth-Century Manuscript of St. Augustine and in a Group of Latin Legal Manuscripts (277—289). Die äußerst interessante Untersuchung geht aus von der Hs Lyon, Stadtb., früher Kathedralb. 478 (408) mit Augustinus, De Consensu Evangelistarum in Uncialschrift. Die Hs enthält eine ganze Anzahl von Eigenheiten, die sich sonst nur in griechischen Hss finden. Dieser Verschiedenheit griechischer und lateinischer Schreibweise überhaupt ist ein sehr lesenswerter eigener Paragraph gewidmet, wie ihn nur L. aus seiner weitgehenden Kenntnis haben kann. Unterschiede etwa im Kolophon, in den Hinweisen zur Kennzeichnung am Rande nachträglich beigefügter Auslassungen, große Anfangsbuchstaben auf jeder Seite, verschiedene Art der Buchstabenstriche, Zählung an verschiedenen Stellen des Blattes u. a. L. bringt eine Liste von 21 bekannten Hss, die er als Typ „B — R Uncial" bezeichnet und die alle eine solche griechische Schreibart des lateinischen Textes aufweisen. Das Besondere ist, daß sie meistens juristische Texte enthalten. Als typisch nennt L. den bekannten Florentiner Cod., mit den digesta Justinians. L. hält es für wahrscheinlich, daß die Heimat der Gruppe Konstantinopel ist, da kaum anderswo ein Interesse für das Schreiben solcher kalligraphischer Meisterwerke im juridischen Bereich bestanden haben dürfte. Mit Recht sieht er auch Alexandrien nicht als Ursprungsort an (287). Da der Augustinus-Cod. von Lyon zu dieser Gruppe zählt, dürfte er auch in Konstantinopel entstanden sein. Für das Entstehen in einem Land mit nicht-lateinischer Sprache spricht auch, daß F. Weihrich in seiner Ausgabe von De Consensu Evangelistarum in der Wiener Ausgabe 1904 von dem Text schreibt: „Folia scripta sunt ab homine barbaro latinae linguae prorsus ignaro." Also ein ungemein wertvoller Beitrag für das enge Verhältnis von Ost und West in der Bedeutung Augustins bis in die Schreibschulen hinein.

Herbert Musurillo S. J. beschäftigt sich in einer kleinen Note mit Gregor von Nyssas Hoheliedkommentar: A Note on Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Salomon, Homily IV (321—326). Er macht auf eine in der neuen Ausgabe von Langerbeck (1960) noch nicht festgestellten Parallele zwischen Sophokles, Oedipus Rex 1190, und Gregors 4. Homilie aufmerksam. Dadurch wird Gregors Gedankengang vertieft. Bei Sophokles bedeutet die Phrase τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν ein Doppeltes: Täuschung und Wahrheit im Lebensschicksal. So wird die Gottesliebe der Weltmenschen bei Gregor mit der gleichen Phrase bezeichnet. Sie lieben Gott nur scheinbar. Das fundamentale Verhältnis zwischen der sinnlichen Liebe der Braut und dem Verlangen der Seele nach dem Transzendenten ist bei Gregor vertieft durch die Spannung zwischen eingebildetem Glück und der Wirklichkeit, zwischen der äußeren Glückseligkeit und dem Besitz der göttlichen Wahrheit bei Sophokles.

Für die Karolingerzeit finden wir die überaus wichtige und wertvolle Untersuchung: *Luitpold Wallach,* The Unkown Author of the Libri Carolini: Patristic Exegesis. Mozarabic Antiphons and the Vetus Latina (469—515). W. setzt sich vor allem auseinander mit Ann Freeman, Theodulf of Orléans and the Libri Carolini: Speculum 32 (1957) 663—705. Nach ihren Feststellungen soll der unbekannte Verfasser der Libri Carolini (LC) Theodulf gewesen sein, der dazu ein

mozarabisches Antiphonar benutzt habe. W. weist nun überzeugend nach, daß den gleichen Stellen die Vetus Latina in fast allen Fällen zugrunde liegt. Dabei haben die LC vielfach noch mehr Text als das Antiphonar und dieses hat mehr Texte aus der Vetus Latina entnommen, als sie in patristischen Texten (etwa bei Ambrosius) oder in den altlateinischen Cantica oder in patristischen Catenen (etwa Ps-Augustinus, De divinis scripturis) uns noch zur Verfügung stehen. Soweit die mozarabische Liturgie vielleicht benutzt ist, kann das auch von anderen als Theodulf geschehen sein, etwa nach dem Zeugnis seiner anderen Schriften von Alkuin, den W. für den letzten Bearbeiter der LC hält. Der eigentliche Verfasser ist nach W. wahrscheinlich unter anderen Autoren der Karolingerzeit zu suchen. Zwei Tafeln aus dem Urexemplar des jetzigen Cod. Vat. Lat. 7207 lassen deutlich die zahlreichen Rasuren erkennen und geben damit einen guten Einblick in die Überarbeitung, der das Urexemplar noch nach der Niederschrift unterworfen wurde: also eine sehr wertvolle Arbeit. Am Schluß sind auf Grund der bisherigen Forschung sehr wichtige Hinweise für eine dringend notwendige Neuedition gegeben.

Aus dem Problemkreis der eigentlichen *Scholastik* sei zunächst auf zwei Editionen hingewiesen: *Marshall Clagett*, A Medieval Treatment of Hero's Theorem on the Area of a Triangle in Terms of its Sides (77—95) und *Pearl Kibre*, Cardinal Domenico Grimani, ‚Quaestio de intensione et remissione qualitatis': A Commentary on the Tractate of that Title by Richard Suiseth (Calculator) (147—203). Die erste Arbeit veröffentlicht zum ersten Male textkritisch einen Beweis, der im Mittelalter verbreitet war, in zwei Formen. Die erste war bereits 1883 von M. Curtze gedruckt, aber nur nach der Dresdener Hs. Cl hat einige Bedenken gegen die Zuteilung der Schrift an Jordanus de Nemore, wie P. Duhem es wollte. Die 2. Edition enthält einen Kommentar von Kardinal Grimani. Es ist interessant, daß bis ins 15. und 16. Jahrhundert das Interesse für Richard Suiseth, den Calculator, noch lebendig war. Das Werk Grimanis war zwar schon bekannt, aber nun erst zeigt K., daß es sich um einen Kommentar Grimanis zu des Calculators Werk über die Qualitäten handelt, also eine ganz moderne Frage. Man kann darum die Erstedition nur sehr begrüßen.

Zu diesem Kreis scholastischer Werke gehört auch die Untersuchung von *Charles J. Ermatinger*, Additional Questions on Aristotles Physics, by Siger of Brabant or his School (97—120). E. gibt einen ersten Hinweis auf eine Reihe unedierter Quaestiones zur aristotelischen Physik. Es gibt davon bisher zwei Überlieferungen im Vat. Lat. 6758 (Va) und in Erfurt (E), F 349 (14. Jahrh.). Beide sind anonym. In einem 1. Kapitel untersucht E. die Beziehungen dieser beiden Überlieferungen zu den Noten Gottfrieds von Fontaines, des wahrscheinlichen Schüler Sigers (Paris, Bibl. nat. Lat. 16297). Die beiden in Parallele gesetzten Texte zeigen tatsächlich eine enge Verwandtschaft der Kommentare, so daß E. zwar nicht an eine direkte Abhängigkeit denkt, wohl aber an zwei „reportatores" der gleichen Vorlage (103). — In einem 2. Kapitel vergleicht E. die beiden Hss (VaE) mit den „Quaestiones" Sigers von Brabant zur Metaphysik des Aristoteles in der Hs von Cambridge, Peterhouse 152 (C). Die in beiden Kommentaren behandelte Quaestio de necessitate et contingentia causarum dürfte wirklich zeigen, daß der Cambridger Kommentar „an expansion and in part also a revision" (107) der in E überlieferten Darlegung ist. Der in E von Va abweichende Text ist viel enger mit C verbunden. — Im 3. Kapitel wird die Beziehung zwischen E und Sigers „impossibilia" untersucht, die in Va fehlen. Der gedruckte Paralleltext dürfte auch hier die Schlußfolgerung von E. bestätigen: „We have one more instance of a fairly close textual agreement with an authentic work of Siger" (118). Es ist daher wohl sicher, daß die Quaestiones irgendeine enge Verbindung mit Siger aufweisen. Eine andere inhaltliche Untersuchung wird zur näheren Bestimmung der Art dieser Verbindung noch notwendig sein. E. hat schon selbst darauf hingewiesen, daß vielleicht die Schule Sigers in Frage kommt. „Wether by Siger or by a close student, the *quaestiones* would seem to represent a substantial addition to our sources for the history of an interesting development at the University of Paris in the second half of the thirteenth century" (120).

Bemerkenswert ist hier auch der Beitrag von *Lynn Thorndike*, Manuscripts of Michael Scot's Liber introductorius (425—447). Es werden vier Manuskripte des Liber introductorius des Michael Scot, des Gefährten Roger Bacons, untersucht.

Sie sind alle unvollständig, so daß Th. annimmt, daß das Werk nicht vollendet wurde. Außerdem zeigen die Manuskripte große Ungleichheiten (Zusätze, stilistische Abschweifungen, Wiederholungen). Es handelt sich um die Handschriften Paris, Bibl. nat. 1401, fol. 11—128, Escorial f. III. 8, München CLM 10268, Bodley 266 (15. Jahrh.). Die genaue Inhaltsangabe der Mss läßt ahnen, wie groß die Arbeit einer Edition sein wird. Aber durch die Untersuchung von Th. sind wir jetzt bereits in der Lage, vielfach festzustellen, ob die betreffende Frage genügend sicher überliefert ist.

Anselm Strittmatter O.S.B. bringt zwei wichtige Bemerkungen zu des Leo Tuscus Übersetzung der Chrysostomus-Liturgie: Notes on Leo Tuscus' Translation of the Liturgy of St. John Chrysostom (409—424). Die erste weist auf die bis heute unbeachtet gebliebene Tatsache hin, daß Raimund de Monte Catano, der die Übersetzung anregte, Raimund de Montcada war, der im Auftrag von Alfons von Aragón in Konstantinopel weilte, vielleicht auch 1173 bei der Gesandtschaft war, die um die Hand Eudokias anhielt. Es ist aber nicht erstaunlich, daß er bei seinem von Leo Tuscus bezeugten Interesse für die in der Kirche von Konstantinopel gefeierten Liturgie diesen damals um eine lateinische Übersetzung bat. Der Name Raimundus steht in der Kolmarer Hs von 1540, während die Pariser Hs von 1560 fälschlich Raynaldus liest. Aus der Kolmarer Hs konnte St. in seiner zweiten Note das Datum der Übersetzung selbst näher bestimmen. A. C. Swainson hatte ca. 1200 dafür angenommen. Das hat F. E. Brightman mit „um 1180" genauer umschrieben. So ganz überzeugend dafür sind die Texte meines Erachtens aber noch nicht. Die Kolmarer HS hat nun bei den Kommemorationen eine für den Patriarchen Michael; in der Pariser Hs steht dafür Nicolaus Papa. Dies hält St. mit Recht für eine Anpassung an lateinische Verhältnisse. Michael war Patriarch von Konstantinopel von Januar 1170 bis März 1178. Außerdem wird an dieser Stelle der Patriarch Leontius von Jerusalem genannt, der in den letzten Monaten von 1173 oder 1174 oder 1175 Patriarch wurde. Da sicher nur lebende Patriarchen genannt sind, muß die Übersetzung zwischen Ende 1173 und 1178 gemacht sein. Das stimmt also mit der Anwesenheit von Raimund von Montcada 1173/74 in Konstantinopel gut überein.

Eine weitere sehr lehrreiche Studie aus dieser Zeit bringt *Gerhard B. Ladner*, The Gestures of Prayer in Papal Ikonography of the thirteenth and early fourteenth Centuries (245—275). Die Papstbilder von Innozenz III. bis Benedikt XI. zeigen eine deutliche Entwicklung von der Gebetshaltung der ausgebreiteten Hände zu der der gefalteten. Die guten Bilder der Papstdarsteller dieser Zeit belegen das. Wichtig ist die Deutung, die L. dieser Entwicklung zu geben und mit Hinweisen auf die franziskanische (römische) Liturgie und die eindrucksvolle Frömmigkeit des hl. Franz zu unterbauen versucht. Er sieht in der ganzen Haltung der zusammengelegten Handflächen mit ausgestreckten, nicht ineinander gelegten und gekrümmten Fingern — eine Gebetshaltung, die erst gegen Ende des Mittelalters allgemein wurde — einen Ausdruck der Selbsthingabe an Gott. Thomas von Celano läßt z. B. Franz zu den Brüdern sagen: „Quando servus Dei orans aliqua nova consolatione visitatur a Domino, antequam exeat ab oratione debet ad caelum oculos sublevare et *iunctis manibus* Domino dicere: ‚Istam consolationem et dulcedinem mihi peccatori et indigno de caelo misisti, Domine, et ego remittam illam tibi, ut reserves eam, quoniam ego sum latro thesauri tui'" (270 Anm. 80). Zugleich dürfte der Gestus der Feudalübergabe maßgebend gewesen sein, wie sie sich auch in der Zeit der „professio in manus" zeigte.

Mehrere Beiträge befassen sich endlich noch mit der *Renaissance* und dem italienischen *Humanismus*. So schreibt *Oscar Halecki* über The Defense of Europe in the Renaissance Period (121—146). Es waren seine sich widersprechenden Grundhaltungen, welche die Politik gestalteten. In Süd-Europa war für das Verhältnis zu Moskau noch Konstantinopel bestimmend: religiöse Einigung und Verteidigung des Christentums. Bald stand die Vereinigung mit Moskau im Vordergrund, bald der Schutz gegen die Türken. H. schildert sehr konkret das Hin und Her der Bemühungen, das auch die übrigen europäischen Länder ergriff, sie bald einigte und bald wieder trennte, wenn die Interessen sich nicht vereinigen ließen. Es ist aber ein politisches Bild, das so häufig vor dem humanistischen der Zeit vergessen wird, voller Ernst im Ringen in politisch-religiösen Fragen der

Staaten. Der ganze Ernst der Entscheidungen für Europa und das Christentum in Europa geht aus den Darlegungen H.s deutlichst hervor und sollte als zum Teil heller, zum Teil recht düsterer Hintergrund der Renaissance nicht vergessen werden: die Kämpfe um die Stellung Österreichs, Ungarns, Italiens um die Einigung mit dem Osten und um die Verteidigung des christlichen Europa gegen die äußeren Feinde, besonders die Türken. Es ging wahrhaftig in dieser Zeit um mehr als bloß um die Erneuerung der Kultur; es ging auch sehr hart um deren bloße Erhaltung. Daher gehört dieser mehr geschichtliche Artikel wesenhaft in die Festschrift.

Paul *Oscar Kristeller* beschäftigt sich in dieser Gruppe von Beiträgen mit Sebastiano Salvini, dem Florentiner Humanisten: Sebastiano Salvini, a Florentine Humanist and Theologian, and a Member of Marsilio Ficino's Platonic Academy (205—243). Wie der Titel bereits verrät, geht es K. um die Feststellung der Verbindung von Humanismus und Theologie im Florenz des 15. Jahrhunderts. Salvini war der Vetter Ficinos und zugleich sein Schüler und Schreiber. So ist es natürlich, daß seine eigenen Schriften Ficinos Einfluß aufweisen. Aber sie sind doch auch eigenständig und sind so geeignet, einen Weg zu zeigen, nach dem Ficino und seine Platonakademie sich ausrichten. Im Vat. Lat. 5140 sind als wesentliches Werk Salvinis die Briefe von eigener Hand nach der Gewohnheit des Humanismus zusammengestellt (vielleicht 1483—1486). Dabei finden sich auch kleinere Abhandlungen theologischen Inhalts, die natürlich für das Anliegen K.s wichtig sind. So sind hier die drei Reden überliefert, die er vor den Theologen von Florenz hielt, als er selbst Magister theol. wurde, oder die er bei der Gradiatur anderer Magistri hielt. Erhalten ist hier auch eine Predigt über die Fußwaschung. Die längste Abhandlung geht aber über das Sakrament (De sacramento). In 8 Kapiteln wird mehr erbauend als streng theologisch über die Eucharistie gehandelt. Ein weiteres theologisches Werk ist eine Paraphrase der Psalmen. Ein anderes Werk Salvinis ist seine Übersetzung der weit verbreiteten Epistola Rabbi Samuelis mit einer Zusammenstellung alttestamentlicher Texte in ihrer Beziehung zum Christentum. Er wollte das „barbarische" Latein des Uphonius Bonihominis humanistischen Augen und Ohren tragbar machen. Daneben gibt es noch eine Reihe von Abhandlungen, Briefen usw. in der Landessprache. Man sieht schon aus der Aufzählung, daß Salvini Theologe war, aber weniger eigentlicher Dogmatiker. K. urteilt richtig: „His acquaintance with scholastic theology does not impress me as very close or extensive, although he is able to quote on occasion the standard doctrines and authorities" (229). Der Einfluß von Ficinos Platonismus scheint sich am meisten in der Gotteslehre bemerkbar zu machen. Gott ist der Archetyp aller Formen, das unendliche Licht, der universale Kreis usw. Bisweilen sind Ausdrücke gebraucht, die Ficinos Ideen wiedergeben, wenn sie auch nicht dessen Alleingut sind. Wenn Salvini dabei auch so weit geht, Jupiter etwa mit Gott zu identifizieren, so hat er doch bei den platonischen Lehren, die sich nicht mit dem Christentum vereinigen lassen, größeren Abstand gewahrt als Ficino. So ist er ein Beispiel der verschiedenen Wege, welche die Florentiner Humanisten im 15. Jahrhundert gingen. Mit Recht wendet sich K. daher am Schluß gegen falsche Verallgemeinerungen. Der einzelne Humanist ist erst zu prüfen. K. ist überzeugt, daß die Wahrheit oder Falschheit eines verallgemeinernden Urteils über Humanismus oder Platonismus oder über die Renaissance als Ganzes letztlich davon abhängt, ob es den zahlreichen konkreten und einzelnen Phänomenen gerecht wird, „and not on their agreement with the preconceptions of a school or of a generation of historians or philosophers" (237).

Zum Schluß sei noch auf einen Artikel über die *Bibliotheca Albana* hingewiesen, die sich zum größten Teil in der katholischen Universität in Amerika befindet (327—352). *Bernhard M. Peebles* beschrieb die Geschichte dieser wichtigen Sammlung, die vor allem durch Klemens XI. (1700—1721) und dessen Kardinal-Nepoten Annibale II. (1682—1751) bereichert wurde. Von den Beständen, die 1926 gekauft wurden, gehören 21 % dem 16., 38 % dem 17. und 35 % dem 18. Jahrhundert an. Außer anderen wertvollen Hinweisen untersucht P. die Geschichte der Kataloge der Sammlung, die bis 1761 zurückgehen und somit die innere Geschichte des Wachstums der Bibliothek zeigen. Aus ihrem Schatz hat *Francis J. Witty* aus vier der musikalischen Mss in der Festschrift seinen Beitrag veröffentlicht: Four Music Books at Washington from the Pontificate of Benedict XIII. (517—539). Es scheint, daß diese Mss in den Napoleonischen Wirren von Rom, wo sie unter der

Leitung der Direktoren des päpstlichen Chores unter dem Pontifikat Benedikt XIII. gebraucht worden sind, nach Urbino in die Bibliotheca Albana kamen. Jedenfalls sind sie im Katalog von 1803 dort deutlich verzeichnet. Nur Stücke aus Palästrina sind hier überliefert. So hat auch die Musica sacra ihren Beitrag in dieser weitausgreifenden Festschrift erhalten.

Es ist wohl überflüssig, dieses Werk noch einmal zu empfehlen. Gewiß enthält es manche „Beiträge", d. h. Arbeiten, welche die Forschung in der einen oder anderen Weise fördern, ohne zu abschließenden Urteilen zu führen. Aber gerade deshalb ist die Festschrift für die Forscher so wichtig, weil von ersten Fachleuten bisher ungelöste Probleme aufgegriffen und weitergeführt werden. Man wird die Festschrift bald in vielen solcher Fragen und Gebiete zu Rate ziehen. Daher sei großen Bibliotheken ihr Kauf sehr empfohlen, besonders da die Auflage auf 500 Exemplare beschränkt ist. Der weiten wissenschaftlichen Arbeit des nunmehrigen Kardinals Albareda ist durch sie ein eindrucksvolles und dankbares Gedenken gesichert.

H. Weisweiler S. J. (†)

Landgrebe, Ludw., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung.* gr. 8° (208 S.) Gütersloh 1963, Mohn. 24.— DM.

Der Band enthält acht Arbeiten L.s, die zu seinem 60. Geburtstag neu gedruckt worden sind. Leider ist nicht angegeben, aus welcher Zeit die einzelnen Stücke stammen. Nur mit einiger Mühe ließ sich feststellen, daß die beiden ersten Stücke in den Jahren 1939/40 erstmals veröffentlicht worden sind, als L. beim Husserl-Archiv in Löwen tätig war. Der 3. und der 4. Beitrag stammen aus der Zeit kurz nach dem Krieg (der 3. ist die Antrittsvorlesung L.s in Hamburg). Die restlichen vier Stücke sind in den letzten zehn Jahren erstmals veröffentlicht worden. In allen Beiträgen geht es um die Deutung der Phänomenologie Husserls und in zunehmendem Maß auch um ihre Weiterführung über Husserl hinaus.

Der 1. Beitrag behandelt *„Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung"* (9—39). Diese Motive sind verschieden bei den ersten Schülern Husserls aus seiner Göttinger Zeit und bei Heidegger. Die ersten Schüler haben Husserls Denken als „Wendung zum Objekt" mißverstanden und darum seine Deutung der Intentionalität als konstitutiv für das Objekt nicht mitgemacht. Heidegger dagegen kritisiert vor allem das bloß theoretische Hinsehen, die Haltung des unbeteiligten Zuschauers (32).

Das 2. Stück, *„Welt als phänomenologisches Problem"* (41—62), geht den Gedanken Husserls über die Welt als universalen Horizont nach, der aller Einzelerfahrung zugrunde liegt. Diese Welt ist nicht die Welt der Naturwissenschaft, sondern die „Lebenswelt". Auch sie ist tiefer liegenden konstitutiven Leistungen des Subjekts zu verdanken. Die phänomenologische Reduktion muß sich also auch auf sie erstrecken.

Der 3. Beitrag, die Antrittsvorlesung *„Das Problem einer absoluten Erkenntnis"* (63—73), stellt der Philosophie die höchste Aufgabe: „Das Wissen zum absoluten werden zu lassen ist ein Ziel, das für die Philosophie nicht aufgegeben werden darf" (73). Damit ist Metaphysik gefordert. Dem Problem, wie von der Phänomenologie her Metaphysik möglich ist, geht der umfangreiche 4. Beitrag nach: *„Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik"* (75—110). Metaphysik wird mit der abendländischen Überlieferung als Frage nach dem Sein und nach dem Urgrund des Seienden verstanden (81). Die phänomenologische Reduktion, die zunächst als Besiegelung des Verlustes des Seins erscheint, wird zum Ansatz seines Neugewinns (88). Der erste Weg führt über die Intersubjektivität der Welt. Die Welt wird von mir gemeint als etwas, was auch von anderen Subjekten erfahrbar ist (91). Vor der Erfassung von klar unterscheidbaren Gegenständen liege „die Erfassung des Du selbst als Zentrum eines eigenen Lebens" (94). L. spricht von einer Evidenz des Du (95), die in der Einfühlung gegeben ist (102). In einer Anmerkung (97) wird freilich darauf hingewiesen, daß sich dieser Weg, die Vorgängigkeit der Intersubjektivität nachzuweisen, bei Husserl nicht findet. Überraschend folgt dann der Übergang auf die „augustinische Einsicht" des Vorrangs der Erfahrung des göttlichen Du. Die Philosophie darf auf Aussagen über Gott nicht verzichten (105).

Gott offenbart sich in der menschlichen Existenz als der fordernde Gott (107). Die Metaphysik muß wieder den Mut haben, die Transzendenz als das Du des göttlichen Anrufs zu bezeichnen, und so über die unbestimmte Rede vom Absoluten hinauskommen (ebd.).

Damit dürfte der Höhepunkt des Buches erreicht sein. Die folgenden zwei Beiträge behandeln Fragen, die demgegenüber als Einzelfragen erscheinen: die *Lehre vom Empfinden* (111—123) und die *Unmittelbarkeit der Erfahrung* (125—141). Das Empfinden schließt nach Husserl das „Ich bewege mich" ein und ist damit abhängig von Aktivität (116 f.). Gegenüber den Gewaltsamkeiten Hegels und der Geringschätzung der Naturwissenschaften für das unmittelbar Gegebene sei es das Verdienst Husserls, wieder auf die Evidenz der Anschauung zurückgegriffen zu haben (135). Freilich wird auch auf die Schwierigkeit hingewiesen, daß die unmittelbar erlebte Wirklichkeit von uns im Medium einer bereits terminologisch fixierten Sprache ausgedeutet wird (137).

Im 7. Beitrag *„Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie"* (143—162) geht es wieder mehr um das Ganze des Husserlschen Denkens. L. legt hier die Lehre Husserls von den Seinsregionen dar, wie sie im 2. Band der „Ideen" ausgeführt ist; dieser Band wurde bereits im Jahre 1912 abgefaßt, aber erst 1952 aus dem Nachlaß veröffentlicht (4. Bd. der Husserliana). Husserl unterscheidet zunächst drei Regionen: die des Materiellen, die des organischen und seelischen Lebens, die des Geistes (148). Die beiden ersten Regionen erweisen sich als eng zusammengehörend; sie bilden zusammen die Natur, die dem Geist gegenübersteht. Natur und Geist stehen aber nicht gleichselbständig einander gegenüber. „Streichen wir alle Geister aus der Welt, so ist keine Natur mehr", sagt Husserl (157). Der Geist ist das absolute Sein, die Natur nur im Geist konstituiert (158). Es bleibt also die idealistische These. Ansätze zu ihrer Überwindung beim späten Husserl kommen nicht zum Zuge.

Der aus dem Jahre 1961 stammende letzte Beitrag *„Husserls Abschied vom Cartesianismus"* (163—206) behandelt die im 7. und 8. Bd. der Husserliana aus dem Nachlaß herausgegebenen Vorlesungen von 1923/24 mit dem Titel „Erste Philosophie", namentlich ihren systematischen Teil (8. Bd., 1959), der nur als ein erster Entwurf vorliegt, aber gerade so den Reiz bietet, den Philosophen am Werk zu sehen. Das Scheitern der Metaphysik des transzendentalen Subjektivismus vollzieht sich hier vor den Augen des Lesers (165). Husserl hält an der Leitidee einer apodiktisch gewissen Philosophie fest (167). Diese Gewißheit kann nur die einer absoluten Erfahrung sein, nicht wie bei Descartes auf angeborenen Ideen und den mit ihnen erschlossenen „ewigen Wahrheiten" beruhen (173). Husserl hält auch fest an der phänomenologischen Reduktion mit ihrer Ausklammerung der Weltgewißheit. Die Welt in ihrem realen Sein ist nur geglaubt (185). Auch die Wahrnehmung der Existenz anderer Subjekte ist „Interpretation" (177). Selbst die eigene Leiblichkeit und das eigene vergangene Leben sind nur in der Meinung gegeben, „unter Ausschaltung ihres Geltungsanspruches" (183). Freilich ist der Welthorizont gegeben, aber auch er nur als „vermeinter" (190). (Gewiß bedeutet dieses „Vermeinen" keineswegs ein „irrtümliches Vermeinen", aber es leugnet doch die unmittelbare Evidenz des bewußtseinsunabhängigen Seins.) So sieht sich der Philosoph mit seinem Anspruch auf apodiktische Gewißheit auf das transzendentale Subjekt zurückgeworfen. Dieses ist aber nicht ein absolutes Ich (196), es erweist sich als geschichtlich bedingt (186), als absoluter Fluß (200). Als in der Zeit identisches, als freies und zu seiner Verantwortung aufgerufenes ist es der Reflexion nicht erreichbar. So scheint die apodiktische Philosophie zu scheitern. „Philosophie als ... apodiktisch strenge Wissenschaft — der Traum ist ausgeträumt", schreibt Husserl in einer Reflexion aus dem Jahre 1935 (187).

Wie unser Überblick zeigt, sind der 4. und der 8. Beitrag bei weitem die wichtigsten. Aber hebt der letztere den ersteren nicht auf? L. selbst identifiziert sich freilich nicht einfachhin mit dem Husserl der „Ersten Philosophie". Dessen Fehler scheint ihm darin zu liegen, daß er nur das reflektive, vergegenständlichende Bewußtsein gelten läßt (204 f.). Er deutet eine andere Auffassung der Phänomenologie an, in der auch die eigene Leiblichkeit, der Welthorizont und das Sein des anderen Ich als unmittelbar gewußt gelten können (205).

Aber besteht hier nicht die Gefahr, daß die Phänomenologie in ihrem eigentlichen Sinn verfälscht wird? Wird sie hier nicht einfach zur bloßen Beschreibung der natürlichen Einstellung? Genügt es aber der Philosophie, die natürliche Gewißheit ungeprüft zu übernehmen? Oder ist es ihre Aufgabe, diese Gewißheit durch Rückführung auf „erste Prinzipien" zu reflexer Gewißheit zu erheben?

Der Fehler Husserls und der Phänomenologie überhaupt dürfte nicht darin liegen, daß sie letztbegründete Erkenntnis fordern, sondern darin, daß sie diese *allein* durch unmittelbare Schau oder „phänomenologische Erfahrung" erreichen wollen. Kann Metaphysik in einer „Lehre vom Faktum" (173) aufgehen? Warum scheut man so sehr vor der nüchternen Anerkennung der Tatsache zurück, daß menschliches Erkennen gewiß von unmittelbarer Erfahrung und Einsicht ausgehen muß, sich aber nur im Denken, im diskursiven Denken, vollenden kann?

J. de Vries S. J.

Desjardins, Claude, S. J., *Dieu et l'obligation morale. L'argument déontologique dans la scolastique récente* (Studia. Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les Facultés S. J. de Montréal, 14). gr. 8° (284 S.) Bruges 1963, Desclée de Brouwer. 200.— bfr.

Der Verf. beschränkt sich bewußt auf Kritik und verzichtet auf einen eigenständigen Versuch spekulativer Durchdringung der Problematik, zumal im Hinblick auf den formellen Aufbau eines Gottesbeweises aus dem Gewissen (11). Das hält ihn freilich nicht davon ab, im Verlauf der kritischen Rezension immer wieder, vor allem jedoch im Schlußteil des letzten Kapitels unter dem Motto „Perspectives d'argumentation" (206 ff.) und in der „Conclusion" (239 ff.), Hinweise positiver Art zu geben; die zentrale Anregung dazu verdankt er vorzüglich seinem Lehrer J. de Finance (16).

Die Einleitung unterrichtet über Problemansatz und Einteilungsprinzip: Es geht um das deontologische Argument in der scholastischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts und darin wesentlich um die Frage nach Sinn und Begründung der sittlichen Verpflichtung (10; vgl. 239); die verschiedenen Auffassungen des sittlichen Sollens bei den einzelnen Autoren dienen als Einteilungsprinzip. Es ergeben sich in Kap. 1 zwei fundamentale Typen, Extrinsezismus und Intrinsezismus (wir behalten diese erkünstelten Etiketten bei, knappe Übersetzung ist kaum möglich). Ersterer kann relativ oder absolut, letzterer eudämonistisch, „radikal", essentialistisch oder existentiell sein. Die betreffenden Typen werden nun in den Kap. 2—5 kritisch analysiert. Den „type extrinséciste absolu" vertreten hauptsächlich Billot und Lercher: die Erkenntnis des sittlichen Sollens setze die des göttlichen Willens und seiner absoluten Autorität voraus. Eine „relativ" extrinsezistische Theorie entwirft (neben Viva) Descoqs: schon die „unvollkommene" (d. h. aus dem Wesen des sittlichen Wertes erfließende) Verpflichtung ermögliche den Beweis Gottes als ihrer letzten Quelle. Ein mehr „indirekter" Extrinsezismus erscheint bei Hontheim, Rast u. a., insofern das Sollen als unausweichliche Forderung der „natura humana" oder des „ordo moralis" gedeutet wird, letztlich jedoch ebenfalls nur auf dem Willen Gottes (der auf die kategorische Einhaltung der sittlichen Ordnung nicht verzichten kann) beruht (26). Überall dort, wo das Sollen irgendwie „un point d'appui, une connivence et comme une complicité" im Menschen selbst findet (29) und nicht allein im Willen Gottes gründet (32), spricht der Verf. von „Intrinsezismus". Dieser ist eudämonistisch (wie bei Sertillanges), wenn er vom Naturstreben nach der „beatitudo" seinen Ausgang nimmt; „radikal", insofern die Verpflichtung allein auf die menschliche Natur (als notwendig zielgeordnete) zurückbezogen wird (31 Anm. 2), wie bei Mercier. Garrigou-Lagrange und Boyer repräsentieren einen essentialistischen oder intellektualistischen Intrinsezismus, weil sie das Sollen aus der spekulativen Idee der „natura humana" im Lichte von Gottes Wesen und Intelligenz ableiten, während der eher „existentielle" Typ, den Maritain und de Finance zeichnen, das Sollen aus lebendiger Erfahrung entspringen und in seiner unvergleichlichen Eigenart als Korrelat der Person, der Freiheit als solcher (und nicht nur als analoger Fall von Naturnotwendigkeit), sehen läßt (34). — Der Verf. selbst beurteilt die vorgelegte Einteilung mit einer gewissen Skepsis (34); sie trifft

jedoch entscheidende Leitgedanken und wird erst in den folgenden Kapiteln in ihrer ganzen Differenziertheit und Tragweite entfaltet.

Der Extrinsezismus stützt sich auf theologische, logisch-psychologische und ethisch-metaphysische Gründe. Als „absoluter" verfällt er der geläufig gewordenen Kritik, er setze das Wissen um Verpflichtung bereits voraus, wenn er Gottes Willen als bindend erkläre (49 ff., mit manchen feineren Unterscheidungen). Hontheim und Rast u. a. wird vorgeworfen, sie versuchten illogischerweise eine Deduktion des Begriffs des sittlichen Sollens (57). Descoqs hatte ebenfalls von einer Ableitung des Sollens als „besoin nécessaire du sujet en tant que nature" gesprochen (75). Der eudämonistische Intrinsezismus (87 ff.), besonders in den untereinander freilich auch divergierenden Thesen von Sertillanges, d'Hulst und A. Marc, wird zurückgewiesen mit dem fundamentalen, im Verlauf der Studie nuancierten Argument: es fragt sich gerade, ob es *sittlich* sei, der (auch unwiderstehlichen) Tendenz nach Glück und Seligkeit zustimmend zu folgen, sie zu bejahen; das beseligende Ziel muß erst selbst als höchster *sittlicher* Wert aufgewiesen werden (109 ff. 124 145 Anm. 2 198 f.). Überdies ist das Sollen auch in dieser Theorie nicht eine unmittelbare Gegebenheit, sondern eine aus dem expliziten Wissen um den Bezug auf Gott abgeleitete Gewißheit (123), was einen Rückfall in den Extrinsezismus bedeutet. Außerdem bezeugen diese Interpretationen des Sollens keinen Sinn für die offenbare Transzendenz der Freiheit über die Ebene der „Naturen" und „Wesenheiten" (130). Das qualitativ Neue einer möglichen Bindung von personaler Freiheit ist nicht gesehen.

Für den „radikalen" Intrinsezismus (131 ff.) typisch scheint u. a. die Formulierung von E. Elter: Da der Wille auf das Gute hingeordnet ist, ähnlich wie die Potenz auf ihren Akt, wäre es ein Widerspruch, wenn das Gute nicht notwendig getan werden müßte (149 Anm. 1): Aufgehen des Sittlichen im Ontologischen. Stufen auf dem Wege zu einem „existentiellen" Intrinsezismus erblickt D. (nach einer ausführlichen, scharfen Kritik an der Position von F. M. Schmölz) schon bei Labourdette, der die Deduktion des Sollens aus einer „Metaphysik der Wesenheiten" ablehnt, entscheidend aber bei Maritain und de Finance. Letzterer entwickelt thematisch das ursprünglich Neue, das darin liegt, daß hier nicht nur eine „Natur" nach ihrer ontologischen Erfüllung und Fülle strebt, sondern eine freie Person durch „adhésion et consentement" die Ebene der sittlichen Werte konstituiert (177, vgl. 164 f.). Die metaphysische Ordnung stellt die „Materie" des sittlichen Verhaltens. Was Maritain betrifft, so verschweigt der Verf. gewisse Bedenken nicht (186 ff.), wesentlich aber scheint ihm, daß auch er die „option fondamentale" als eine „expérience existentielle" kennt. Im Verfolg der Analyse dieser Erfahrung spricht D. sich dafür aus, den Sinn von Verpflichtung nicht vom sozial-juridischen Bereich her zu bestimmen (vgl. auch 225); es handelt sich vielmehr um eine Wesenseigentümlichkeit des sittlich Guten selbst — „une énergie propre de la valeur" (195 227). Der Akzent auf dem „Existentiellen" ist dadurch gesetzt, daß der so gefaßte sittliche Wert dem „Existentiellsten, was es auf Erden gibt" (205 209), zugeordnet wird, nämlich der in Freiheit vollzogenen Liebe zu etwas, letztlich zum „esse" selbst, um seiner selbst willen.

„Essentialistischer" Intrinsezismus erfährt seine letztmögliche Vertiefung bei Garrigou-Lagrange. Für ihn, wie auch für Boyer, fällt der Gottesbeweis aus dem Gewissen unter die *quarta via*. Zunächst wird das Sollen als unmittelbare Gegebenheit der inneren Erfahrung angesetzt (207), schließlich aber doch nur als höchste Form eines *Wesens*verhältnisses gedeutet: als Weise der notwendigen Bezogenheit einer Potenz auf ihren Akt, einer Tendenz auf ihr Ziel, ähnlich also wie bei Descoqs (210) oder auch Sertillanges (212 Anm. 4). Sittliches Verhalten ist geboten, weil sonst „ma raison d'être" verraten würde (214). Darauf hat der Verf. die Frage: Bin ich gehalten, mein Wesen, meinen Daseinssinn nicht zu verraten? Das sittliche Sollen ist daher irreduktibel, man kann es nicht zurückdenken auf ein Allgemeineres, auf den „ordre formellement différent de la raison théorique" (215). Auch die Argumentation Bruggers kann in den Augen des Verf. keine Gnade finden: dort werde ein Begriff der „obligatio" dialektisch konstruiert, anstatt sich resolut von einer wahrhaft konkreten, personalen Metaphysik inspirieren zu lassen (223).

Erst auf S. 224 („Perspectives d'argumentation") wird die Frage nach der Möglichkeit des deontologischen Gottesbeweises ausdrücklich gestellt. Vorher fielen nur diesbezügliche Einzelbemerkungen. Aber auch jetzt konzentriert sich das Interesse

doch wieder auf die eine große Voraussetzung des Beweises (oder dessen Maior), auf das Problem der sittlichen Verpflichtung, und zwar im Hinblick auf die Theorie von Tonneau, der anscheinend einer gewissen Skepsis gegenüber der „ratio recta" das Wort redet. Der Verf. besteht auf der Evidenz, daß die menschliche Vernunft kraft ihres Wesens als Vernunft, d. h. als geistige Fähigkeit, „saisie et libre amour" des Guten in sich selbst und um seiner selbst willen besagt (229). Die Schwierigkeit sei nun gerade, die „unzurückführbare" Gegebenheit (231) des sittlichen Werts und Sollens soweit rational aufzubereiten, daß sie als Ausgangspunkt eines eigentlichen Beweises fungieren könne. Darüber handelt er nicht weiter, er sucht nur noch einen Fingerzeig „sur l'avenir de l'argument déontologique" bei Maritain, J.-H. Walgrave und de Finance. Bei Maritain glaubt er bereits einen virtuellen Beweis zu erblicken; bei de Finance, und dies in Übereinstimmung mit Walgrave, noch schärfer gefordert und ausgearbeitet den Ansatz des Beweises in einer vollbewußt personalen Denkweise, die wiederum in einer reifen Metaphysik des thomasischen „esse" gründet (237). Um dieses letzten Zusammenhanges willen hält D. das Gewissensargument mit Recht für ein metaphysisches (242).

Obwohl die Abhandlung sich auf die neuere Scholastik beschränkt, wird man zugeben müssen, daß sie das zentrale Problem der sittlichen Verpflichtung in seiner ganzen Breite und Tiefe sichtet — soweit ihm metaphysische Relevanz zuerkannt wird. Positivistische, psychologistische, insbesondere psychoanalytische, aber auch existentiale Deutungsversuche (Heidegger, irgendwie sogar Marcel) bleiben außer Betracht. Es wäre also auf dem Wege zu einem entsprechenden Gottesbeweis noch viel weitere Arbeit zu leisten. Außerdem bliebe abzuwarten, ob es dem neueren Thomismus gelingt, seine Metaphysik des „esse" überzeugend durchzuführen (in Systemeinheit mit einer Metaphysik der Person!). Täte man also nicht besser daran, das Argument aus dem „Gewissensruf" davon unabhängig zu machen und „phänomenologisch" grundzulegen? Aber D. konzentriert sich auf Kritik. Und mit ihr dürfte er, so unerbittlich sie manchmal klingt, recht behalten. Die „eudämonistische" Tendenz, wenigstens in ihrer herkömmlichen Form, hat keine Chance mehr, obwohl der metaphysische und personale Sinn von „Glück" und „Seligkeit" und deren Stelle im Gesamt einer Seinsphilosophie noch immer nicht befriedigend bestimmt sind. Beglückung und Beseligung haben nun einmal den Charakter des „Letzten", und eine Ethik, die als höchste humane Aufgabe dies ansehen würde, Freude zu wirken und zu steigern (auch und zutiefst Freude in und aus der Erfahrung von Wahrheit, Gutheit und Schönheit), wäre nicht gegen eine Metaphysik des „esse" — „Sein" wäre zuletzt beglückende und beglückte Liebe. Was dann die Struktur des sittlichen Sollens selbst anbelangt, so ließe sich fragen: Wird zur Genüge herausgestellt, daß sittliches Sollen, ebenso wie überhaupt sittlicher Wert, als unzurückführbare Gegebenheiten auf unmittelbare *Intuition* zurückgehen? Im Prinzip wird es gesagt, und alle Bemühung, beides aus allgemeinen metaphysischen Reflexionen zu erheben, wie sowohl der Extrinsezismus als auch der intellektualistische Intrinsezismus es wollen, muß scheitern. Nur wird auch die Grundlegung in einer Metaphysik des „esse" daran nichts ändern. Wenn es S. 182 (vgl. 231) heißt, die ursprüngliche Unmittelbarkeit sei durch eine explizite Metaphysik zu vertiefen und zu einer „signification intelligible" zu erhöhen, dann bleibt daher das mögliche Mißverständnis, als ob explizite Metaphysik jene Unmittelbarkeit aufheben, überwinden könnte; sie vermag sie nur aufzuhellen, terminologisch explizit als solche zu fassen und zu bestätigen (und eben aus der Irreduktibilität der in Frage stehenden Gegebenheiten zu rechtfertigen).

Um noch einen Einzelpunkt herauszugreifen: Vielleicht scheint es dem einen oder anderen Leser des Werkes nicht nachvollziehbar, daß auch das „Ziel", selbst ein metaphysisch notwendig gegebenes und angestrebtes, erst noch geistig-personal zu bejahen, zu „wählen" sei, wofern es sittliche Bedeutung aufweisen solle (vgl. bes. 198 f.). Doch muß gerade diese betont werden, und das hochinteressante Kapitel über die „ratio recta" bei Thomas (169 ff.) ergibt analog, daß ihr Sinn nicht nur rechte Erkenntnis des „ordo moralis" ist, sondern dessen Mitkonstitution. Darüber hinaus wäre freilich die Notwendigkeit unmittellbarer Intuition des Gesolltseins selbst nochmals eigens zu unterstreichen.

Schließlich darf noch bemerkt werden, daß es dem Verf. selbstverständlich frei-

stand, aus der Gesamtproblematik die delikate Frage nach der Begründung des Sollens herauszuheben, auch wenn der Untertitel des Werkes einfachhin vom „argument déontologique" spricht. Hätte er dagegen nicht, um wenigstens den Haupttitel voll wahrzumachen, die Vermittlung des Schlusses auf Gott, also die Minor des Argumentes, gerade auch nach einer Maior im Sinne des „intrinsécisme existentiel", diskutieren sollen? Die Kritik der geschichtlich greifbaren Auffassungen enthielt immer nur kaum mehr als die Feststellung, ein Gottesbeweis sei bei der jeweiligen Grundlegung des sittlichen Sollens entweder möglich oder nicht. Den einschlägigen Gedanken Maritains scheint er nicht vorbehaltlos zu übernehmen (232 f.), und de Finance hat in seinem bisherigen Schrifttum das Argument nie durchgeführt — sein Entwurf eines Arguments aus der menschlichen Freiheit hat ja einen anderen Ausgangspunkt (vgl. La liberté créée et la Liberté créatrice: L'existence de Dieu [Cahiers de l'actualité religieuse, 16], 229 ff.). H. Ogiermann S. J.

Verra, Val., F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo (Studi e ricerche di storia della filosofia, 52). gr. 8° (XXXVIII u. 383 S.) Turin 1963, Edizioni di ‚Filosofia'. 4000 L.

Gemäß dem Programm einer früheren Studie (Jacobi e il rifiuto della filosofia, 1953) will V. zeigen, daß Jacobis Ablehnung der Philosophie eine durchaus philosophische Position darstellt, die in der Zeit anhebender Verabsolutierung der Philosophie ihr eigenes geschichtliches und spekulatives Interesse besitzt. Das geschieht im Rahmen einer umfangreichen, sachlich erschöpfenden, methodisch sehr gründlichen Monographie. Die Ausführlichkeit, mit der sich V. — nach einem Einleitungskapitel über die geistesgeschichtliche Situierung Jacobis, Tendenzen und Gegenwartsbedeutung seines Denkens (XI—XXVIII) — dem Romanautor Jacobi widmet (1—68), könnte die philosophische Problemspitze seiner Ausführungen vergessen lassen; tatsächlich aber war die Romanform für Jacobi das vermeintlich einzig gemäße Medium, die rational nicht faßbare Existenz des Menschen, zumal in seiner sittlichen Freiheit, zur Gegebenheit zu bringen.

Die Polemik gegen jegliche äußerliche — geschichtliche oder rationale — Begründung der Moral, die vielmehr in innerer intuitiver religiöser Erfahrung zu suchen ist, schlägt bereits unüberhörbar den Grundton an (44 f. 59 ff.). Die nächsten Untersuchungen, im Ausmaß einer speziellen Monographie (69—155), kreisen um den Spinozismus Lessings, den Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn und darüber hinaus die ganze Spinoza-Renaissance um 1800 und deren Vorgeschichte, wobei neben den genannten Protagonisten Bayle und Wolff, Hamann, Herder, Goethe und Hegel auftreten. Neben den beiden Schlußkapiteln über das Verhältnis Jacobis zum Deutschen Idealismus erfüllt dieses Stück die Ankündigung des Untertitels: Es wirft ein volles Licht auf die deutsche Denkgeschichte zwischen Aufklärung und Idealismus.

Dem Spinozismus, den Jacobi für das letzte und eigentliche Wort der Philosophie als bloßen Erkenntnisgeschäfts hält, stellt Jacobi die auf Grund des „Glaubens", später der „Vernunft" entwickelte Auffassung von dem freien und persönlichen Gott entgegen. Die unmittelbare Erfahrung des Göttlichen im Herzen der sittlichen Freiheit ist die Bedingung aller rational-reflexen Erkenntnis. Die Rationalität, rein für sich genommen, ist das Reich des Mechanismus und Fatalismus, weil der Identität und Notwendigkeit (vgl. 148 f.). Diese fundamentale Sicht des Verhältnisses von Intuition und Begriff, Gott und Welt, Geist und Natur entfaltet V. unter der Thematik „Die Philosophie des Glaubens" (157—194) und „Die göttlichen Dinge" (195—229). Von eher noch dichterem philosophischem Interesse sind die letzten zwei Kapitel (231—310), weil sie die Hauptthemen in der wechselseitigen Auseinandersetzung Jacobis mit Kant und dann mit Fichte, Schelling und Hegel ausfalten und abgrenzend verdeutlichen. Gegen Kant behauptet Jacobi die unmittelbare, ursprüngliche Grunderkenntnis des Metempirischen. Anderseits hält er mit Entschiedenheit gegen den Deutschen Idealismus an der durch dialektische Vermittlung nicht aufhebbaren Ursprünglichkeit des Unmittelbar-Gegebenen und damit an der Grenze alles Philosophierens fest. Gerade durch den sezierenden Scharfsinn hindurch, mit dem Hegel über Jacobi urteilt, läßt sich in Jacobi ein

Kritiker der Hegelianismen ante litteram erkennen (291; vgl. zu Hegel-Jacobi: 45 f. 231—233 238—240 264 288—294).

Und vielleicht darf man hinzufügen, daß V. seinerseits eben deshalb, weil er auch mit Hegel zu denken vermag, die Bedeutung Jacobis würdigen konnte. Er sieht sie darin, daß Jacobi zwar das diskursive Denken, dessen Notwendigkeit er in seiner späteren Entwicklung übrigens mehr und mehr anerkannte, in mancher Hinsicht unzureichend gewertet hat, daß aber zu Recht für ihn „jeder menschliche Reflexionsprozeß, insoweit er eine bewußte Konstruktion darstellt, ein Bezugsglied einschließt, das aus qualitativem, nicht bloß aus geschichtlichem oder psychologischem Grunde nicht zurückgeführt werden kann auf eine solche Konstruktion". Das sich stellende Problem: „Wie kann und muß eine Vermittlung, Reflexion, Diskursivität gefaßt werden, die ihre Bezüge zur Unmittelbarkeit annimmt und in keiner Weise danach strebt, sie zu unterdrücken oder zu bestreiten" (302). Diese Problematik erhält ihre Aktualität durch die Frage nach einer vorrationalen Grunderfahrung Gottes, die heute in steigendem Maße zur Diskussion steht (vgl. H. Ogiermann in Schol 37 [1962] 481—513 u. 38 [1963] 481—518).

Wäre nicht die das ganze Buch — in den Anmerkungsteilen — durchziehende überaus kenntnisreiche Auswertung der älteren und neuen Sekundärliteratur (vgl. die Bibliographie: 359—372), so würde allein schon das anhangsweise beigegebene Jacobi-Epistolarium (311—355) das Werk V.s zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für die Erforschung der Gestalt Jacobis auf der Folie des Jahrhunderts zwischen Aufklärung und Idealismus machen; es verzeichnet erstmals in 1291 Nummern die aus 48 Druckschriften nachgewiesenen Briefe von und an Jacobi. W. Kern S. J.

Mittelstaedt, Peter, *Philosophische Probleme der modernen Physik* (B.I.-Hochschultaschenbücher, 50). kl. 8° (152 S.) Mannheim 1963, Bibliographisches Institut. 3,80 DM.

M., Mitglied des Max-Planck-Instituts für Physik und Astrophysik in München, versteht Philosophie im Sinne Kants als Wissenschaft von den Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis, und die philosophischen Probleme der Physik entstehen für ihn dadurch, daß in der Relativitätstheorie und Quantenphysik eine Möglichkeitsbedingung physikalischer Erkenntnis, nämlich die Möglichkeit des Messens, selbst zum Gegenstand physikalischer Erkenntnis wird, weil die physikalischen Naturgesetze zugleich die Gesetze der Meßgeräte sind. Damit ergibt sich eine von Kant nicht vorhergesehene Situation; aber die transzendentale Deduktion Kants bleibt nach M. trotzdem gültig: *Wenn* Erkenntnis sich nach dem von Kant angenommenen Schema vollzieht, *dann* gelten für diese Erkenntnis alle von Kant abgeleiteten Sätze. Tatsächlich vollzieht sich aber die moderne physikalische Erkenntnis weitgehend nach einem anderen Schema, und infolgedessen wird die Deduktion Kants nicht falsch, aber weithin unanwendbar, während sich anderseits aus dem neuen Erkenntnisschema neue allgemeine Sätze deduzieren lassen. Ob man dies dann allerdings als eine „apriorische" Deduktion ansprechen kann, wie M. möchte, mag fraglich erscheinen; eine transzendental-apriorische Deduktion im kantischen Sinn würde wohl eher fragen, welches die gemeinsamen Voraussetzungen sowohl der alten als auch der neuen Erkenntnisschemata seien.

Die vorstehenden Gedanken, die sich grundsätzlich zum Teil schon bei C. F. v. Weizsäcker finden, werden von M. konkret auf die einzelnen Kategorien usw. angewandt: Die „Einheit der Zeit", d. h. die Zusammenfassung aller Geschehnisse in *einer* Zeitordnung, leitet Kant, wie M. aufweist, daraus ab, daß alle Geschehnisse in einem Kausalzusammenhang miteinander stehen. Soweit dies nach der Relativitätstheorie tatsächlich der Fall ist, gilt auch Kants Deduktion; soweit es nach der Relativitätstheorie nicht der Fall ist, dürfte nach Kant „niemals so etwas, als Erkenntnis ist, entspringen" (K.d.r.V. A 97), aber man kommt wohl nicht an der Feststellung vorbei, daß die relativitätstheoretischen Begriffe der Zeitordnung „sich ebensogut und unter Umständen sogar besser auf die Wahrnehmungen anwenden lassen als die Begriffe Kants" (41). Bei der Diskussion der Substanz-Kategorie trennt M., um Kant entgegenzukommen, die physikalischen Erhaltungssätze ganz von der Substanzerhaltung ab, obwohl Kant selbst doch ausdrücklich den Erhaltungssatz der Masse mit der Unveränderlichkeit des *Quantums* der Substanz

in Verbindung bringt (K.d.r.V. B 228) und sogar den Impuls-Erhaltungssatz als synthetisch-apriorisch bezeichnet (K.d.r.V. B 17). Die Physik weiß heute, daß diese Erhaltungssätze ihre „transzendentale" Wurzel an einer Stelle haben, die Kant gewiß nicht ahnen konnte: Sie ergeben sich, wie sich mathematisch zeigen läßt, aus der Forderung, daß die Naturgesetze immer und überall in gleicher Weise gelten; auf diesen Punkt geht M. jedoch nicht ein. Die Funktion der Substanz als des beharrenden Trägers der wechselnden Eigenschaften übernimmt nach M. in der Quantenphysik der Zustandsvektor (in der Heisenberg-Darstellung) — aber nur für jene Eigenschaften, welche gemäß der Quantenphysik gleichzeitig genau meßbar sind, während für die nicht-kommensurablen Eigenschaften das kantische Erkenntnisschema, nach dem *alle* Eigenschaften eines „Dings" sich auf eine Substanz beziehen, nicht gilt. In gleicher Weise gilt die kantische Kausalitäts-Deduktion nur für die kommensurablen Eigenschaften; für die anderen wird sie nicht eigentlich falsch, sondern eher unanwendbar. Es ist eben eine Tatsache, daß die Quantenphysik „zwar nicht Dinge und ihre Veränderungen" (im Sinne Kants) „in die Erfahrung bringt, aber immerhin Zusammenhänge, die durchaus noch den Charakter von Erkenntnissen haben können", nämlich „ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen" (K.d.r.V. A 97) darstellen (93).

Das letzte Kapitel widmet M. der aprioristischen Begründung der Logik. Diese geschieht im Anschluß an P. Lorenzen im Sinn der operativen Interpretation der Logik: Es wird eine Diskussion betrachtet, in welcher ein Proponent einen logischen Satz, d. h. einen Satz über eine Verknüpfung zwischen den Aussagen a, b, c ... vorlegt, während ein Opponent diesen Satz in Zweifel zieht. Ein logischer Satz ist dann als wahr erwiesen, wenn eine Diskussionstaktik angegeben ist, welche den Proponenten immer zum Sieg führt, gleichgültig, welchen Inhalt die verknüpften Aussagen a, b, c ... haben. Für eine derartige Begründung der klassischen Logik ist es wichtig, daß der Proponent eine Behauptung, welche der Opponent früher einmal aufgestellt hat, im späteren Verlauf der Diskussion seinerseits als bewiesen voraussetzen darf. Gerade das ist aber in der Quantenphysik nicht mehr der Fall und macht den Unterschied zwischen der „Quantenlogik" und der klassischen Logik aus. Denn wenn etwa der Opponent früher einmal behauptet hat, ein Teilchen habe einen bestimmten Ort, und wenn er diese Behauptung durch eine Ortsmessung bewiesen hat, so kann diese Behauptung von dem Proponenten im späteren Verlauf der Diskussion nicht mehr einfachhin als zutreffend vorausgesetzt werden; denn in der Zwischenzeit könnte an demselben Teilchen eine Impulsmessung vorgenommen worden sein, und damit wäre das Ergebnis der früheren Ortsmessung nach der Quantenphysik gegenstandslos geworden. M. untersucht, welche logischen Aussagen auch in dieser neuen Situation ihre Geltung behalten.

Das schmale und knappe Büchlein M.s gehört fraglos zu jener philosophischen Literatur über die moderne Physik, welcher wirkliche Bedeutung zukommt. Es wendet sich allerdings vornehmlich an den Physiker und ist darum für den physikalisch nicht wirklich vorgebildeten Philosophen kaum verständlich.

W. Büchel S. J.

Aristoteles Latinus III 1—4, *Analytica Priora.* Translatio Boethii (recensiones duae), Translatio anonyma, Pseudo-Philoponi aliorumque scholia, specimina translationum recentiorum edidit Laurentius Minio-Paluello (Corpus Philosophorum Medii Aevi). gr. 8° (LXXXVIII u. 503 S.) Bruges-Paris 1962, Desclée de Brouwer. 550.— bFr; geb. 670.— bFr.

Das Kernstück dieses Buches bilden die Texte der im Titel genannten lateinischen Übersetzungen der *Analytica Priora* des Aristoteles nebst dazugehöriger Scholien und die Wörterverzeichnisse. Die ausgedehnte Vorrede gibt die nötigen Aufschlüsse über die Überlieferung der Texte mit einer reichhaltigen Liste der Handschriften und der gedruckten Ausgaben. Die Verfasserfragen, das Verhältnis der Übersetzungen zueinander und die Verwandtschaft der Handschriften sind ebenfalls eingehend behandelt. Geboten ist auch ein kurzer Überblick der Geschichte der *Analytica Priora* bei Griechen und Syrern. Ein Wort über deren Schicksale bei Arabern und Juden des Mittelalters wäre sicher eine willkommene Ergänzung gewesen. Aber diese Unterlassung wird man gerne entschuldigen. Denn das, was im Buche geboten wird, ist schon überreichlich und hat Arbeit genug erfordert. Nur ein außergewöhn-

liches Maß von Kenntnissen und die durch langjährige Beschäftigung gewonnene Vertrautheit mit dem Stoff konnte ein solches Werk schaffen.

Wie die Dinge bei derartigen Textausgaben liegen, braucht man nicht mit allem einverstanden zu sein. So scheint uns die Schreibung habundans und noch weniger parallilus bei Boethius nicht berechtigt; G. Friedlein hat sie nicht in seine Texte aufgenommen. Das berührt aber den Sinn nicht. Auf die Beurteilung der vom Herausgeber angenommenen Fassungen b und B der Übersetzung des Boethius sei hier etwas näher eingegangen. S. XV sind zum Beweis, daß B viel besser sei als b, folgende Beispiele gebracht: 32b 6 διαλείπειν τὸ ἀναγκαῖον = diminutum a necessario b = deficit necessarium B; 12 σεισμόν = sonitum b = terrae motum B; 23 ἑπομένοις = submanentibus *(an pro* ὑπομένουσιν?) b = sequentibus B; 34a37—b5 κείσθω ... ὑπέκειτο ... ὑπέκειτο = maneat ... permanebat ... manebat b = ponatur ... positum erat ... positum erat B; 35a13—14 δι' αὐτῶν μὲν γὰρ εἰλημμένων οὐδαμῶς γίνεται τὸ ἀναγκαῖον = propter huiusmodi assumptiones nihil fit necessarium b = per ea quae sumpta sunt nullo modo fit necessarium B.

Auf den ersten Blick erscheint B als die bessere der beiden Fassungen der Übersetzung, allerdings unter der Voraussetzung, daß die griechische Vorlage beider die gleiche war. Ob das der Fall gewesen ist, wissen wir nicht. Damit erhebt sich natürlich die Schwierigkeit für ein richtiges Beurteilen der Übersetzung von b. Gerade aus den angeführten Stellen ergeben sich gewisse Unstimmigkeiten, die zur Vorsicht mahnen. Diminutum weicht nicht nur der Bedeutung, sondern auch der Form nach von διαλείπειν ab; 32b7 gibt diminui in b φθίνειν wieder, B hat minui. Auffallend ist doch auch der Wechsel bei der Wiedergabe von ὑπέκειτο permanebat ... manebat. Daß der Verfasser von b die richtigen Bedeutungen von ὑπόκειται kannte, geht klar aus anderen Stellen hervor. Aufschlußreich hierfür ist 24b26 u. 29, wo ὑποκείμενος jedes Mal mit subiectus wiedergegeben ist, B dagegen hat zunächst sumptus, dann subiectus — die Angaben darüber im Wörterverzeichnis sind ungenau und unvollständig. Die Übersetzung von αὐτῶν 35a13, wie 35a4, mit huiusmodi, was sonst neben talis für die Wiedergabe von τοιοῦτος gebraucht wird, ist auch etwas ungewöhnlich. Während 35a4 εἰλημμένων mit sumptis in B und b übertragen ist, steht 35a14 dafür assumptio in b — unter λαμβάνω im Index nicht vermerkt —, sumpta in B. Assumptio entspricht in b 24a23 u. 24b11 dem griechischen λῆψις, B hat hier sumptio, das auch 46a 1 und 61a 26 sich dafür in beiden Fassungen findet.

Diese Abweichungen beider Fassungen voneinander lassen sich ohne Schwierigkeit verstehen bei der Annahme verschiedener Vorlagen, was auch die Neuauflage der Übersetzung durch Boethius erklären würde. Um klarer zu sehen, müßte man planmäßig beide Texte daraufhin durchgehen und genau mit der griechischen Überlieferung vergleichen. Daß dabei manche Stelle gefunden würde, wo b den Sinn des Griechischen — unsere heutige Fassung vorausgesetzt — besser trifft als B, zeigen schon die vom Herausgeber angeführten Belege S. XII ff. Ob solche Stellen gegebenenfalls in den Text von B aufzunehmen seien, ist eine Frage, die wir hier nur aufwerfen können. Diese und ähnliche Fragen zu untersuchen ist jetzt leichter durch die gediegene Ausgabe, wofür wir dem Herausgeber aufrichtigen Dank schulden. Eine Freude ist es auch, das große Unternehmen des Aristoteles Latinus, das für das Verständnis des abendländischen Geisteslebens des Mittelalters von entscheidender Bedeutung ist, so rüstig voranschreiten zu sehen!

W. Kutsch S. J.

Burkert, Walt., *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 10). 8° (XVI und 496 S.) Nürnberg 1962, Carl. 58.— DM.

Farbenreich und zugleich widerspruchsvoll ist das Bild von Pythagoras, das uns die mit Zeller beginnende moderne Forschung entwirft. In einer kaum zu überbietenden Fülle hat Zeller das Material gesammelt und kritisch gesichtet (1—13). Vorliegende Habilitationsschrift, die man mit Recht zu den Arbeiten zählen darf, deren Studium fruchtbringend ist, unternimmt das Wagnis, über Leben, Werk und Wirken des Pythagoras von Samos die antiken Quellen zu befragen und die anfallenden Probleme unter Verwertung vieler fachwissenschaftlicher Arbeiten allseitig zu behandeln. Dabei geht es dem Verf. in erster Linie nicht um eine philosophische

Interpretation, die den Autor besser zu verstehen trachtet, als er sich selbst verstand, sondern um eine philologische Deutung, die zunächst das, was dasteht und vom Autor bewußt formuliert ist, verstehen und historisch einordnen will (237). Das vom Verfasser erarbeitete Pythagorasbild soll kurz und umrißhaft im folgenden dargestellt werden.

Die Untersuchung beginnt nicht mit der Analyse der ältesten Zeugnisse, sondern mit der Aufarbeitung der Tradition pythagoreischer Philosophie (12). Ein 1953 veröffentlichtes Speusippfragment macht eine alte Erkenntnis zur Gewißheit, daß wir es einmal zu tun haben mit einer platonisierenden Interpretation pythagoreischer Philosophie. Von hier aus vorplatonischen Pythagoreismus zu erkennen ist schwierig (14—26: Die platonische Ideenzahlenlehre). In diesem Problemkreis von dem Verhältnis der Mathematik zur Philosophie wird nämlich Platons bekannte Eigenart sichtbar, der vorhandene Denkformen dazu benutzt, die eigene Intuition begrifflich zu binden (Friedländer, Platon, 1, 26). Im Gegensatz zur platonisierenden Interpretation des Pythagoras steht das Zeugnis des Aristoteles, das eine vorplatonische Philosophie des Pythagoras sichtbar werden läßt (13; 26—46). Dabei ist allerdings zu beachten, daß Aristoteles nicht als unparteiischer Historiker seine Angaben über Pythagoras macht (26). Im ersten Buche der Metaphysik stellt er z. B. Platon und Pythagoreer gegenüber (28): beide nahmen die Zahlen als ἀρχαι an, der χωρισμός scheidet Platon von den Pythagoreern (29). Die Pythagoreer haben im Gegensatz zu Platon Zahl und Körper nicht unterschieden (30). Mit Zahlenbeziehungen suchten die Pythagoreer unsere Welt zu fassen; die alten kosmologischen Mythen wurden in die Sprache der Zahl umgesetzt (75).

Neben der aristotelischen Tradition über pythagoreische Philosophie steht noch eine andere, die Platon mit den Pythagoreern eng zusammenbringt (46—85: Die spätere Tradition im Widerspruch zu Aristoteles und ihre Quellen: Speusipp, Xenokrates, Herakleides). Platonschüler sind als Quelle der unaristotelischen Tradition zu vermuten. Während z. B. Aristoteles die Ableitungsreihen Punkt - Linie - Fläche - Körper zum Lehrgut der platonischen Philosophie und nicht zur pythagoreischen rechnet, sieht die spätere Tradition darin die Lehre des Pythagoras. Diese widerspruchsvollen Traditionen lassen von selbst die Frage erheben, welche nun historisch richtig ist. Grundlage einer historischen Rekonstruktion müssen aber vorplatonische Zeugnisse sein (86—95), da sie „der Zeit vorausliegen, in der das Pythagoreische in den Sog der Schuldebatten" hineingeriet (97). Die älteste Überlieferung verlangt, Pythagoras mit dem Orphischen im Zusammenhang zu sehen (109; 98—142: Seelenwanderung und Schamanismus). Sicher bezeugt ist die Seelenwanderungslehre: „Die Lehre vom Schicksal der Seele, die Erläuterung durchs Beispiel der eigenen Wiederverkörperungen und die Bestätigung durch eine rituell vollzogene Katabasis gehören zusammen. Pythagoras erscheint als einer jener wandernden καθαρται und γόητες von der Art des Epimenides, die den Menschen das vermitteln konnten, wonach sie verlangten: einen direkten Kontakt mit göttlichen Kräften" (141). Dies Wissen blieb aber nicht Alleinbesitz; von ihm löste sich Tradierbares ab (150). Die älteste Form, durch die die Lehre des Pythagoras weitergegeben wurde, waren die „Akusmata" (150—175). Diese Akusmata führen allerdings nicht in den Lehrgehalt ein, sondern sind gleichsam Vorspiele zu einer künftigen griechischen Ethik (175). Bei der Rekonstruktion des alten Pythagoreismus stößt man auch auf eine andere Gruppe, nämlich die der „Mathematiker" (187—202). Während die Akusmatiker Sätze ohne Beweise hinnahmen, vertraten die Mathematiker die strenge Wissenschaftlichkeit. Die Angaben der Tradition über Gruppenbildungen sind widersprüchlich. Das liegt in der besonderen Problematik des Pythagoreismus, die es nicht erlaubt, den Grundsatz anzuwenden, für Rekonstruktion und Interpretation den originalen Wortlaut zugrunde zu legen. Ob eine originale Aussage vorliegt, muß anhand der indirekten Zeugnisse erst nachgeprüft werden, da „die Masse dessen, was auf den Namen des Pythagoras und seiner Schüler gefälscht wurde, überwältigend groß ist" (203).

In der Pythagorastradition nimmt das Philolaosbuch (4. Jh. v. Chr.) eine Sonderstellung ein (202—221). Seine Existenz ist durch den Menon-Papyrus bewiesen (212). Mit der Philolaostradition stimmen die Angaben des Aristoteles über die Pythagoreer überein (218). Obwohl Aristoteles den Philolaos nie zitiert (219),

kann ihm doch dessen Buch vorgelegen haben (221). Die schriftliche Fixierung der Pythagoraslehre bedeutet allerdings einen Bruch mit der Tradition (223). Philolaos faßt seine Lehre als Explikation pythagoreischer Weisheit auf (256). Der Zugang zu den Philolaosfragmenten läßt sich nicht mit aristotelischen und platonischen Denkformen gewinnen. Ausdrucksweise und Denkstil weisen in den vorsokratischen Bereich (242). Er operiert mit Begriffen, die einer zeitgenössischen Philosophie entstammen: ἐόντα, κόσμος, ἄπειρον, φύσει καὶ οὐ νόμῳ (B 9). Die Seinsfrage klammert er aus, stellt statt dessen Relationen - Zahl, Harmonie - fest (247). Wissenschaftsgeschichtlich gesehen, zeigen die Philolaosfragmente nur ein Stadium vor Archytas, Eudoxos, Platon. Mit großer Einschränkung kann man nur von einer spezifisch pythagoreischen Wissenschaft vor Philolaos sprechen (252). Wenn über dem alten Pythagoreismus eine Lücke der Überlieferung festzustellen ist, dürfte diese kaum Zufall sein, sondern das ist nur so zu erklären, daß kein naturwissenschaftlich-philosophisches Lehrgebäude vorhanden war (276—277). Im einzelnen muß u. a. festgestellt werden, daß die Existenz einer hochentwickelten pythagoreischen Astronomie vor Philolaos nicht nachweisbar ist (278—301). Der Versuch, astralen Unsterblichkeitsglauben aus einer astronomischen Entdeckung des Phythagoras abzuleiten, ist nicht haltbar (335—347). Am Anfang steht eine vorwissenschaftliche Ordnung, schamanenhaftes Bescheidwissen über den Kosmos in der ältesten Schicht der pythagoreischen Überlieferung, d. h. Akusmata (346).

Ähnliches gilt von der Kenntnis der eigentlichen Zahlengesetze und der pythagoreischen Theorie über die Natur des Schalles (361). Die Spekulationen über die Entstehung der Töne im 5. Jahrh. z. B. sind nicht pythagoreisch, sondern Allgemeingut (361). Die Erkenntnis der Einheit von Ton und Zahl wie die von Ton und kosmischer Gliederung gehört vorwissenschaftlichem Ordnungsdenken an (362). Der Glaube an die pythagoreische Mathematik hat auch Widerspruch gefunden (381 383). Die Überzeugung vom pythagoreischen Ursprung der griechischen Mathematik hat als Quelle spätantike, neuplatonische und neupythagoreische Schultradition (384). Diese Schulen geben also keine Überlieferung weiter, sondern rekonstruieren auf Grund eines Dogmas, das besagt, Pythagoras gebe der mathematischen Wissenschaft ihren Halt (385 392). In ihrem Kern ist aber die griechische Mathematik nicht pythagoreisch (403). Gewiß haben sich Pythagoreer intensiv mit Zahlen beschäftigt. Fraglich ist aber, wann daraus eine strenge beweisende Wissenschaft entstand (404). Der sogenannte Lehrsatz des Pythagoras z. B. scheint von Babylon importiert zu sein, wo er „seit Jahrhunderten routinemäßig in Gebrauch" war (405). Zum vorwissenschaftlichen Bereich gehört die Zahlensymbolik. „Die pythagoreische Lehre, daß alles Zahl sei, erwächst unmittelbar aus archetypischer Zahlensymbolik, wie sie zumindest in Ansätzen weltweit verbreitet ist" (451).

Das Ergebnis seiner Studien gibt der Verf. in folgenden Worten wieder: „Die Tradition von Pythagoras dem Philosophen und Wissenschaftler ist, historisch gesehen, ein Mißverständnis. Doch bestand und besteht die Faszination, die den Namen des Pythagoras umgibt, im Grunde nicht in bestimmten wissenschaftlichen Erkenntnissen, auch nicht in der rationalen Methode der Mathematik, nicht einmal nur im Erfolg mathematischer Physik. Wirksamer ist die Ahnung von etwas Tieferliegendem, von einer Wissensmacht, die an den Kern der Welt rührt, die Wahrheit zugleich als etwas Beglückendes und Tröstendes erfaßt und den Menschen in einer universalen Harmonie geborgen sein läßt. In der Gestalt des Pythagoras ragt ein Stück vorwissenschaftlicher Welteinheit hinein in eine Epoche, in der die Griechen eben begannen, mit dem neuentdeckten rationalen Denken sich die Welt verfügbar zu machen, die Traditionen in Frage zu stellen, die überlieferten Zusammenhänge zu zerreißen" (456).

Abschließend sei zu den Studien des Verf. über Pythagoras folgendes kurz kritisch festgestellt: Es gehört zu ihren Vorzügen, daß sie deutlich erkennen lassen, wo weitere Forschung anzusetzen hat. Um das Bild des Pythagoras weiter zu erhellen, ist dringend eine Gesamtanalyse des platonischen Werkes und der Elemente des Euklid erforderlich. Im Vergleich zu den Zeiten Zellers ist die Bewältigung eines solch gewaltigen Stoffes heute bedeutend schwieriger und gibt deshalb viele Ansatzpunkte zur Kritik wegen der vielen vorhandenen Einzeluntersuchungen. Als Beispiel für viele sei nur hingewiesen auf die Ausführungen über die Verwendung

von geometrischen Mitteln für die Lösung der Kreisquadratur und der Würfelverdoppelung (400). Hier bedürfen die Ausführungen des Verf. einer dringenden Überprüfung. Das könnte geschehen durch die vorzügliche wissenschaftliche Untersuchung von A. D. Steele, Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik (1935). K. Ennen S. J.

Moretti-Costanzi, Teod., *Il senso della storia* (Ricerche Filosofiche, 4, Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, Sezione teoretica). gr. 8° (330 S.) Bologna 1963, Alfa. 3 300 L.

Die vorliegende Arbeit mit dem anspruchsvollen Titel „Der Sinn der Geschichte" ist die Frucht eines dreijährigen Vorlesungszyklus des Verf. an der Universität Bologna. Ausgehend von der antiken Auffassung der Heroen in der griechischen Dichtung und der frühen griechischen Geschichtsschreibung, führt der Verf. den Leser durch die Stadien des abendländischen Geschichtsverständnisses: die römische Geschichtsschreibung; die frühe christliche Geschichtsbetrachtung; Augustins Deutung der Geschichte im „Gottesstaat"; die Umwandlung seiner Ansicht in der mittelalterlichen und nachmittelalterlichen christlichen Theologie und Historie; die moderne Philosophie der Geschichte bei Vico, Kant, Schelling, Fichte (in dieser Reihenfolge!), Hegel — und Schopenhauers Korrektur daran. Die weiteren Etappen des Weges werden gekennzeichnet durch die Namen Eduard v. Hartmann, Thomas Carlyle, Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers, Martin Heidegger und Oscar Cullmann.

In der kurzen Einführung, in den Abschnitten über Augustinus und Schopenhauer, in dem sehr knappen Schlußwort und in einem als Anhang beigefügten Vortrag mit dem Titel: Die höchsten Werte, wir und unsere Zeit, findet der Leser die Antwort des Verf. auf die Frage, die der Titel des Buches wachruft. Kurz skizziert — und durch die Kürze notwendigerweise ein wenig vergröbert — lautet diese Antwort: Unter dem Schleier der Geschichte — so wie sie der Mensch im Alltagsverstande nimmt, mit ihren scheinbar so wichtigen Vergänglichkeiten — hat die Offenbarung in Christus dem gläubigen Menschen die wahre Geschichte entdeckt, die zugleich die wahre Wirklichkeit, das wahrhafte Sein vermittelt. Diese wahre, ihrem Wesen nach heilige und heilende Geschichte vollzieht sich im Überstieg über die „schlechte" Geschichte — etwa im Tode des Martyrers. Von seinem „dies natalis" her gewinnen alle Ereignisse seines Lebens — eben seine Geschichte — ihren Sinn, ihren Wert, ihr Sein. Ohne diesen „Geburtstag" wären sie leer, bedeutungslos, nichtig.

Beide Bereiche, die Heilsgeschichte und die „schlechte" Geschichte, unterscheiden sich nicht wie zwei Ebenen, sie sind nicht übereinandergelagert. Die wahre Geschichte oder Wirklichkeit — beide Worte braucht der Verf. zur Bezeichnung desselben — ist anwesend in, mit und durch die „schlechte" Geschichte. Letztere bildet gleichsam das Szenarium des eigentlichen Geschehens, in dem der Mensch wahrhaft und auf immer Mensch ist und seine Taten das Siegel ewiger Gültigkeit empfangen.

Man mag es bedauern, daß dieser interessante Ansatz nicht tiefer philosophisch und theologisch geklärt wird. Könnte z. B. nicht eine eingehendere Phänomenanalyse der „schlechten" Geschichtlichkeit zeigen, daß auch die Triebkraft dieser Bewegung das Verlangen nach dem Sein — in seiner Wahrheit und Heiligkeit — ist? Woher stammt diese Geschichtlichkeit überhaupt? Solches Fragen setzte freilich voraus, daß die Frage nach dem Menschen, dem Tod, der Zeit, der Geschichte selbst aufgegriffen würde. Ansätze dazu böten sich in den einzelnen Kapiteln genug. Der Abschnitt über Augustins Geschichtsverständnis bedürfte geradezu einer solchen Ergänzung. Der Verf. bezieht sich hier lediglich auf den „Gottesstaat" und läßt die Betrachtungen Augustins über Zeit und Sein in den letzten Büchern der „Bekenntnisse" gänzlich außer acht. Gerade von diesen Büchern her kann einem aber aufgehen, daß sich die civitas Dei nicht nur durch einen qualitativen Rangunterschied von der civitas terrena abhebt (101 f.).

Abgesehen von diesem allgemeinen Bedenken wäre kritisch anzumerken, daß die Ausarbeitung der einzelnen Kapitel eine wechselnde Sorgfalt spüren läßt. Einige Beispiele mögen das illustrieren.

Mit Sympathie hat der Verf. sich offensichtlich um den philosophischen Gedanken Schopenhauers bemüht. Er räumt ihm die Stellung eines großen Korrektors der

idealistischen Philosophie ein. Auch das Kap. über Jaspers zeugt von dem Willen, sich in die Problematik dieses Philosophen wirklich einzulassen. Schellings Beitrag zur Philosophie liest der Verf. dagegen allein aus einer Schrift seiner Frühperiode (System des transzendentalen Idealismus, 1800) ab. Die „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" werden ganz flüchtig erwähnt, über die ganze Spätphilosophie fällt kein Wort.

Die Darstellung der Hegelschen Geschichtsauffassung und ihre Kritik leiden unter einer mangelnden Genauigkeit im sprachlichen Ausdruck. Was soll es z. B. bedeuten, wenn Hegel angekreidet wird, für ihn gebe es Objektivität nur im Denken? (194). Die Charakterisierung des Hegelschen Denkens als „solipsistisch" (195) ist wohl verfehlt.

Trotz dieser Schranken dürfte das Buch — weniger in den historischen Darstellungen als in dem eigenständigen Ansatz des Verf. — eine Bereicherung des heutigen Gesprächs über die Geschichte und ihren Sinn bieten.

Pet. Hünermann

Auzou, Georg, *Als Gott zu unseren Vätern sprach. Geschichte der Heiligen Schriften des Gottesvolkes.* Übersetzt von *Sigr. Loersch.* 8° (400 S.) Freiburg 1963, Herder. 27.50 DM.

Das Buch möchte eine Entstehungsgeschichte der biblischen Bücher sein. Daher setzt es die übliche biblische Einleitungswissenschaft, die jeweils von den einzelnen Büchern ausgeht, voraus. Es überträgt deren Ergebnisse, Theorien und Hypothesen auf eine einzige Zeitlinie und schafft so eine fortlaufende literaturgeschichtliche Erzählung. Die politischen und kulturellen Zeitumstände werden in ihrer Bedeutung für die Entstehung der einzelnen biblischen Bücher sehr hoch gewertet. Deshalb verweilt die Geschichtserzählung des Buches bei diesen Dingen ungefähr genauso lang wie bei den biblischen Büchern selbst. So stellt das Buch im Grunde eine populäre und stark geistes-, religions- und literaturgeschichtlich orientierte „Geschichte des Volkes Israel und des beginnenden Christentums" dar. Dabei schöpft A. aus einer guten Kenntnis bibelwissenschaftlicher Sekundärliteratur und hält sich meist an die allgemein angenommenen kritischen Positionen. Er schreibt flüssig und interessant, und auch die Übersetzung ist besser als das, was uns sonst manchmal an Verdeutschung französischer theologischer Literatur angeboten wird. Kleine Irrtümer (etwa 56, Anm. 3: das Hebron der Patriarchen heiße heute Qirjat 'Arba), gewagte Einzelthesen (etwa 55: Haran als „Zweig- oder Tochterstadt von Ur"), putzige Formulierungen (etwa 36: Gilgamesch habe sich das Lebenskraut „dummerweise stehlen lassen") oder fragwürdige Pauschalurteile (etwa 227: die „Armseligkeit" der Sprache Kohelets) fallen nicht so ins Gewicht, daß sie daran hindern sollten, das Buch als gründliche Vulgarisation weiterzuempfehlen.

Allerdings gesteht der Rezensent, daß ihm bei der Lektüre dieses Buches zwei Gedanken kamen, die ihn ein wenig melancholisch stimmten. Der erste bestand in einer Erinnerung an das Grundanliegen der „Neuen Stilistik", daß nämlich eigentlicher Gegenstand literarischer Würdigung nicht die historischen, soziologischen, psychologischen, geistesgeschichtlichen Voraussetzungen eines Werkes sind, sondern das Werk selbst, in seiner objektiven literarischen Realität. A. hat sicher ein interessantes „Sachbuch" geschrieben. Ob er dagegen seine Leser wirklich näher an die Bibel herangeführt hat, und zwar an die Bibel als ein Wort, das diesen Lesern etwas zu sagen hat — dessen bin ich mir nicht so sicher. Eine zweite Überlegung trat hinzu. Wo Zeugnisse und Überreste in Menge vorliegen, kann die Geschichtswissenschaft ihre Ergebnisse ohne Schwierigkeit erzählend vermitteln. Doch unsere Vorstellungen von der Vorgeschichte und Entstehung der biblischen Bücher beruhen nur in Ausnahmefällen auf Zeugnissen. Im Normalfall sind sie aus den betreffenden Büchern selbst — durch innere Analyse und gegenseitigen Vergleich — extrapoliert. Oft muß eine ganze Reihe hypothetischer Prämissen eingeführt werden, um zu irgendeiner Gesamtanschauung von der Vorgeschichte eines Buches zu gelangen. Zwischen den Anschauungen über die Entstehung mehrerer biblischer Bücher herrscht dann noch gegenseitige Abhängigkeit, so daß das entstehende Gesamtbild in potenzierter Weise hypothetisch ist. Das ist in sich völlig normal und in keiner Weise beunruhigend. Mehr geben die uns zur Verfügung stehenden Quellen als Antwort

auf diese Fragen eben nicht her. Nur wäre zu wünschen, daß bei der popularisierenden Weitergabe solchen Wissens auch das Bewußtsein des jeweiligen Sicherheitsgrades mitvermittelt wird. A. ist sich darüber klar und weist deshalb immer wieder einmal auf den hypothetischen Charakter einzelner Aussagen hin. Aber es läßt sich nicht leugnen: ein gewisses Unbehagen bleibt. Woran liegt es? Mir scheint, die Technik historischer Aufreihung der Aussagen erzeugt im Leser eine unmittelbare Präsumption reiner Faktizität, gegen die gelegentliche reflexe Warnungen nicht ankommen. Die in der üblichen Einleitungswissenschaft gebrauchte Technik, von jedem biblischen Buch aus gesondert nach seiner Vorgeschichte und Entstehung zu fragen, macht dagegen durch sich selbst schon klar, wo eine Folgerung, wo eine Hypothese vorliegt. Die erkenntnistheoretische Reflexion ist also in der einen Darstellungsart impliziert, in der anderen erschwert. Möchte man um der Lesbarkeit und Breitenwirkung willen die Entstehung der biblischen Bücher nun doch „erzählen", dann wird man in Kauf nehmen müssen, daß uninformierte Leser naiv als sicher übernehmen, was einem selbst weithin als äußerst hypothetisch bewußt ist. A. hat diese Konzession gemacht, und vermutlich muß man sie machen, weil es eben einfach nicht anders geht. Und trotzdem wissen wir doch, daß die biblische Einleitungswissenschaft ständig im Fluß ist und daß nach einiger Zeit die Vorgeschichte vieler biblischer Bücher ganz anders zu schildern sein wird als heute.

So erhebt sich die bange Frage, ob wir nicht — sollten die Popularisierungen im Stile dieses Buches sich mehren und sollte vor allem diese Darstellungstechnik auch in die religiöse Unterweisung übergreifen — eine ähnliche Anhäufung von (sachlich unberechtigten, aber psychologisch dann verständlichen) Glaubensschwierigkeiten für die nächste Generation präparieren, wie sie diese jetzt lebende Generation im katholischen Raum zu bewältigen hatte, als nach „Divino afflante Spiritu" sich die z. B. bei A. vertretene Einleitungswissenschaft an die Stelle der alten, vorwissenschaftlichen Auffassungen von der Entstehung der biblischen Bücher setzte. In den Darstellungstechniken bibelwissenschaftlicher Vulgarisation liegen also religionspädagogische Probleme, die m. E. einmal gründlich durchdiskutiert werden müßten.

N. Lohfink S. J.

Reventlow, Henning Graf, *Das Amt des Propheten bei Amos* (Forsch. zur Rel. u. Lit. d. A u. NT 80). gr. 8° (120 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck u. Ruprecht. 12.80 DM.

In dieser Studie geht es weniger um Amos als um das Wesen des Prophetismus. Denn das bei Amos erzielte Ergebnis besitzt „eine beispielhafte Bedeutung für das Verständnis des prophetischen Amtes überhaupt" (115). Das sichert der Arbeit ein spezielles Interesse, zumal alle bisherigen Bemühungen „sich letzten Endes als Fehlwege erwiesen haben" (11). Der neue Weg R.s, der nun zum Ziel führen soll, heißt: Untersuchung der Prophetentexte selbst nach einer rigorosen form- und traditionsgeschichtlichen Methode. Er führt den Verf. etwa zu folgender These: Amos hat das Amt eines Kultpropheten beim Bundesfest inne. Dieses umfaßt als eine „im Rahmen des Kultes ausgeübte Funktion des Mittlers zwischen Gott und Volk" (55 112) „sowohl die Heils- wie die Unheilsverkündigung, sowohl die Botschaft an das eigene Volk wie an die Fremdvölker" (75). Es ist dabei in Inhalt und Form ganz gebunden an die Tradition der alten Bundesfestverkündigung, speziell an die Segen- und Fluchformulare (passim). So „ist Amos kein Neuerer", sondern schreitet „auf den wohlbekannten Bahnen einer Institution, in der er in der Nachfolge vieler Vorgänger steht", weiter (22 104). „Denn das Amt steht in einer fortwährenden Sukzession" (116) und kennt neben einer berufenden Designation durch Jahwe „vielleicht eine mit ganz äußerlichem Zeremoniell vollzogene Amtsübernahme" (30).

Den Nachweis für die Existenz und Art dieses Amtes versucht R. in der formkritischen Analyse von sechs Textgruppen des Amosbuches, auf die nur mit einigen Bemerkungen eingegangen werden kann.

Die beiden ersten Stücke (Am 7,10—17 und 3,3—8) hängen eng zusammen, weil sie vom prophetischen Bewußtsein des Amos zeugen. R. versteht 7,14 als Vergangenheit („ich *war* kein Nabi"). Dann distanziert Amos sich hier nicht von den Nabis, sondern bezeichnet sich selbst als solchen und ordnet sich so in die Sukzession der 2,11 f. erwähnten angefeindeten Nabis ein. Auch diese haben offensichtlich Un-

heil verkündet. Darum ist nach R. die übliche Unterscheidung zwischen heilverkündendem Nabitum und unheilverkündendem Prophetentum falsch. Sodann leitet R. aus der Wendung „Jahwe nahm mich hinter der Herde weg" (7,15) mit Hinweis auf 2 Sam 7,8 und 1 Kg 19,19 ff. ab, daß Amos in ein „regelrechtes Amt ... wie das Königtum ... mit einer ordentlichen Amtsnachfolge" (21) berufen wurde. Für diesen Schluß sind die beiden Hinweise sicher nicht ausreichend. Denn in 2 Sam 7,8 will die Formel lediglich die Größendistanz zwischen der früheren und der jetzigen Existenz Davids, zu der Jahwe ihn erhoben hat, aussagen, nichts aber über die besondere Art der Berufung und des Amtes Davids. Ebenso ist der in 1 Kg 19,19 ff. beschriebene Vorgang nicht mit der Berufung und Einsetzung des Elisäus zum „vollwertigen Propheten" und Nachfolger des Elias identisch. Er wird durch diesen Akt zunächst nur als persönlicher Diener des Elias engagiert; das Überwerfen des Mantels ist Zeichen der Eigentumsaneignung. „Vollwertiger Prophet" wird er anscheinend erst durch Empfang des Geistes 2 Kg 2. Dieser Nachweis eines Amtsempfangs bei Amos ist also kaum überzeugend. Doch R. sieht ihn bestätigt durch die ganze Art des Duells zwischen Amos und Amasja 7,10—17. Dieses ist in seiner Schärfe und in der Sicherheit des Auftretens des Amos nur zu verstehen als „Auseinandersetzung zwischen zwei Institutionen" (23), hier „das Amt des von Jahwe eingesetzten Propheten", dort das „vom nordisraelitischen König eingerichtete Amt des Oberpriesters" (23). „Der Ausweisungsbefehl wie die Entgegnung blicken auf das Amt, nicht auf die Person" (23). Woraus soll man das schließen? Der Ausweisungsbefehl trifft den Amos — trotz allen Mißbehagens, das Unheilsreden allgemein erwecken mochten (2,11 f.; 3,8) — nur wegen einer ganz individuellen scharfen Kritik am Königshaus und Gesamtvolk, wie 7,10 ff. absolut deutlich machen. Anderseits zielt die Antwort des Amos ganz exklusiv auf das persönliche Geschick des Amasja und seiner Familie, nimmt aber in keiner Weise auf das Priesteramt Bezug, wie Amos auch sonst in seiner wiederholten Kritik am Kult nie den Priester erwähnt. Die ganze Sicherheit und Schärfe des Amos versteht sich vollkommen aus der inneren Gewißheit seines Jahweauftrags. „Jahwe hat (zu ihm) gesprochen" — auf nichts anderes beruft er sich hier wie 3,8. So scheint mir der Textnachweis, daß „der Beruf des Amos sich nicht anders als in Auftrag und Formen eines festgefügten Amtes begreifen läßt" (22), nicht recht gelungen. Ich vermag für ein so charakterisiertes Amt in diesen Textabschnitten keine Anhaltspunkte zu entdecken. Die einzige Folgerung, die sich mir aus R.s Darlegungen (seine Auffassung von 7,14 vorausgesetzt) ergibt, ist, daß das Wort Nabi samt dem entsprechenden Verb im Amosbuch weder auf beamtetes noch auf exklusiv Heil verkündendes Prophetentum eingeschränkt werden kann und von daher jedenfalls kein Grund vorliegt, 2,11 f. als Glosse zu betrachten.

Um die Formen und Funktionen dieses „festgefügten Amtes" bemüht sich R. in den weiteren vier Abschnitten der Studie. Sie behandeln jeweils Textstücke, die in der formalen Struktur oder (und) in inhaltlichen Motiven feste Prägungen aufweisen. Sie sind nach R. als „Rituale" zu verstehen, die Amos bei kultischen Begehungen des Bundesfestes vorgetragen hat.

Es sind „die Visionen des Amos" (7,1—8; 8,1—2 mit 9,1—2, das im Anschluß an TM als reale Symbolhandlung des Propheten verstanden wird), dann „das Völkerritual" (1,3—2,6), „das Fluchritual" (4,6—11) und „das Segensritual" (9,13—15).

Bei den Visionen lehnt R. es ab, aus dem Aufhören der Fürbitte des Amos auf einen Bruch in seinem Berufsbewußtsein zu schließen, und hat damit zweifellos recht. Wenig überzeugend dagegen ist es, als Subjekt der Handlung in der Vision 1—3 nicht Jahwe selbst, sondern mit Berufung auf Zacharias eine Mittlergestalt einzuführen, da zur Zeit des Propheten Zacharias Mittlergestalten im Denken Israels schon eine ganz andere Rolle spielen als in der früheren Zeit des Amos. Zudem widerrät die straffe stilistische Korrespondenz zwischen Visionsschilderung und Ausdeutung, die es außerdem nicht erlaubt, bei der vierten Vision in dem Geschauten eine Handlung („Vorzeigen [?] des Korbes", 45) anzusetzen, um die Gleichartigkeit der Vorgänge zu erhöhen (was übrigens vorher von R. auch deutlich abgelehnt war, 42). Nun haben Visionsschilderungen, obwohl R. in ihnen eine auf eine höhere Ebene gerückte Darstellung einer „prophetischen, im Rahmen des Kultes ausgeübten Funktion" sieht (55), ebensowenig wie Drohsprüche über Völker (1,3 ff.)

an sich kaum etwas mit dem Kult zu tun. Aber das Gleichmaß der Form macht sie für R. sicher zu liturgischen Ritualen (s. u.).

In dem „Fluchritual" 4,6—11 liegt tatsächlich keine Fluchhandlung vor, aber die dort erwähnten Plagen werden als Umformung eines kultischen Fluchrituals (Lev 26; Dt 28) angesehen, das von der Zukunft in die Vergangenheitsform transponiert ist. Sie bezeichnen aber nicht Plagen, die Israel in jüngster oder auch fernerer Vergangenheit wirklich erlebt hat (80), sondern „hier wird auf ein abstraktes, von aller geschichtlichen Wirklichkeit grundsätzlich entferntes Schema zurückgegriffen" (88) als „Rückblick auf das vergangene Strafhandeln Gottes an seinem Volk" und die „Vergeblichkeit seines Handelns" (88). Dann entsteht allerdings eine seltsame Situation: Amos macht dann hier seinen Hörern viermal den Vorwurf, auf den Anruf imaginärer Plagen nicht mit Bekehrung reagiert zu haben, um ihnen daraufhin das radikale Gericht (V 12) anzudrohen (89)! Ob ihnen das imponiert hat? Nach Am 9,10 (vgl. auch Is 5,18 f.; Jer 5,12 f.) sind die angezielten Bösewichter aus härterem Holz. Sie lassen sich nicht einmal durch Ansage von Plagen in einer noch nicht überschaubaren Zukunft beeindrucken! Ein Rückverweis auf eine grundsätzlich (!) nicht stattgefundene „Vergangenheit" würde nur eine Reaktion wie Jer 5,13 voll rechtfertigen: „Die Propheten — nichts als Dunst!" Aber Amos macht sonst nie den Eindruck eines Illusionisten. R. braucht allerdings diese Deutung als kultisches Schema zum Nachweis, daß dieser Text nicht bloß Anklänge an Wendungen der Kultsprache übernommen hat, sondern selbst nach seiner Umwandlung des kultischen Formulars noch im Kult beheimatet ist. Denn nur dann ist er ein Beleg und ein neuer Aspekt für die kultische Funktion des Amos.

Auf ein anderes Problem, das sich sowohl bei dem Fluch- wie dem Segens-„Ritual" stellt, sei nur kurz hingewiesen. Einmal müssen an dem als echt anerkannten Amostext allerhand Eingriffe vorgenommen werden, um eine Urform herauszubringen, die in brauchbare Nähe zu entsprechenden Texten in Lev 26 und Dt 28 usw. gerückt werden kann, wobei dann immer noch Stücke, die dort als Fluch, bei Amos als Segen erscheinen und umgekehrt, in Anspruch genommen werden müssen. Sodann sind die Aussagen inhaltlich so allgemein (Hunger, Regen, Fülle oder Mangel an Getreide, Obst, Wein), daß schlechthin jeder, der zu Heil und Unheil in Israel im agrarischen Bereich etwas sagen wollte, notwendig von eben diesen Dingen sprechen mußte, ob er nun im Kult redete oder nicht. Läßt sich mit solchen manipulierten und inhaltlich zwangsläufigen Texten überhaupt noch ein formgeschichtlicher Nachweis für einen „entsprechenden Sitz im Leben" (9) für das konkrete Wort des Amos führen?

Das weist auf die grundsätzliche Frage der Methodik dieser Studie. Sie bedient sich der form- und traditionsgeschichtlichen Methode, deren Wert bei umsichtiger Handhabung außer Zweifel steht. Fragt sich nur, wie R. sie handhabt! Erfreulicherweise legt er das in der Einleitung deutlich fest. „Grundvoraussetzung form- und traditionsgeschichtlicher Untersuchung ist, daß zu einer geprägten Form auch ein entsprechender Sitz im Leben gehört. Im Augenblick, wo man mit der Übernahme und freien Verwendung anders beheimateter Stoffe durch die Propheten rechnet, bricht man mit diesem Prinzip ... Ein jeder Stoff weist auf die ihm entsprechende Institution, in der er seine Wurzeln hat ... Die Frage nach den prophetischen Formen bedeutet grundsätzlich die Frage nach dem prophetischen Amt. Denn da es sich hier um Personen handelt, besteht die Institution, der die Formen zugeordnet sind, in einem Amt" (9 f.).

Wir haben also nach R. eine zwingende Verkettung: geprägte Form = Sitz im Leben = Institution = Amt. Finden sich also bei Amos geprägte Formen, was bei 1,3 ff. und 7,1 ff. evident ist, so hat er nach dieser Methodik ohne weiteres ein Amt. Läßt sich für diese Formen oder Stoffe eine Verwendung im Kult nachweisen, so ist er ebenso sicher ein Kultbeamter. Da hilft ihm nichts, es sei denn, er weise für die übernommenen Stoffe und Formen einen neuen Sitz im Leben (= Institution = Amt) nach. Aber das dürfte ihm nicht leichtfallen. Denn selbst, wo die vorausgesetzten kultischen Formen bei Amos unleugbar gründlich umgeprägt vorliegen wie in 4,6—11, ist für R. damit noch keineswegs ein Zeichen ihrer Abwanderung vom Kult gegeben (s. o.). Schon die Annahme, diese neue feste Form „gehe auf die schöpferische Kraft des Propheten selbst zurück, (kann) keine Wahrscheinlichkeit

beanspruchen" (79 — zu 4, 6—11!). Leider sagt R. zu den freier gestalteten Teilen des Amosbuches, die doch auch eine erhebliche Formkraft des Autors verraten, kein Wort. Jedenfalls, eine freie und nur gelegentliche Verwendung kultischer Formen und Stoffe unabhängig vom Kult gibt es für R. prinzipiell nicht. Ebenso entstehen „geprägte Formen" überhaupt nur im Kult, wie es scheint, so daß zwischen ihnen und „kultischen Sitz im Leben" eine direkte Verbindung besteht. Denn so liest man zu den Visionen: „Was wir also an den Visionen formkritisch hervorheben müssen, ist gerade das Gleichmaß der Gestaltung. Dieses Gleichmaß weist zwingend auf eine liturgische Verwurzelung der Form" (53). Eine Begründung für diesen „Zwang" wird nicht gegeben, lediglich ein Hinweis auf das Fluchformular Dt 27. Aber die Identifizierung: Gleichmaß — Liturgie scheint für R. wirklich ein formkritisches Prinzip zu sein. Denn zu der „immer wieder unübersehbar durchbrechenden Einheitlichkeit der Form" bei den Völkersprüchen 1, 3—2, 6 heißt es genauso: „Eine solche Form kann nicht zufällig entstanden sein, sondern weist in ihrem Gleichmaß auf eine hinter ihr stehende liturgische Begehung" (62). So ist es allerdings leicht, jeden sprachschöpferisch begabten Propheten in den Kult hineinzumanövrieren! Aber Israel dürfte wenigstens im 8. Jahrhundert schon allgemein weit über diese einfache Alternative „zufällig oder liturgische Begehung" hinausgewesen sein in seinem literarischen Schaffen.

Mir scheint, jede Diskussion dazu erübrigt sich. Hier wird eine an sich wertvolle und notwendige exegetische Methode durch eine unwahrscheinlich einseitige und simplifizierende Überspitzung zu Tode geritten. Da R. zu Beginn seiner Darlegung der formgeschichtlichen Methode auf K. H. Bernhardt: Die gattungsgeschichtliche Forschung am Alten Testament als exegetische Methode, verweist (S. 9, Anm. 9), sei ausdrücklich vermerkt, daß dieser Autor solchen Rigorismus in keiner Weise vertritt.

So ist diese im ganzen sehr inhaltreiche, sorgfältige und anregende Studie in ihrer Hauptthese schwersten Bedenken ausgesetzt, ganz abgesehen davon, daß sie das in Frage stehende Amt des Propheten so beharrlich vom Bundesfestkult her aufhellen will, der für uns eine unvergleichlich hypothetischere Größe ist als das Prophetentum selbst. Dennoch ist diese Arbeit keineswegs wertlos. Ihre stete Diskussion heutiger Ansichten und Fragestellungen zum Prophetentum gibt viele Anregungen, die Formanalyse und Deutung der behandelten Perikopen enthält manches Neue und Gültige (z. B. zum Verkündigungscharakter der Visionen) und auch zum Prophetentum selbst wird vieles gesagt, was von der Hauptthese unbelastet ist und das Verständnis positiv fördert. So wird man das Buch, wenn man von den Einseitigkeiten zu abstrahieren vermag, mit Interesse und Nutzen durcharbeiten — aber gerade dafür muß man seine Grenzen klar sehen. J. Haspecker S. J.

Schnackenburg, Rud., *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung* (Biblische Handbibliothek, 1). gr. 8° (159 S.) München 1963, Kösel. 9.50 DM; geb. 11.80 DM. — Ders., *La théologie du Nouveau Testament. État de la question* (Studia Neotestamentica, Subsidia, 1). gr. 8° (123 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 135.— bFr.

Der Verfasser bietet in diesem Werk, dessen französische Übersetzung zwei Jahre vor der deutschen Originalfassung erschienen ist, nicht einen Abriß der neutestamentlichen Theologie, sondern befaßt sich mit der Problematik einer solchen. Er will, wie der Untertitel schon besagt, den Leser über den heutigen Stand der einschlägigen Forschung unterrichten. Zu diesem Zwecke spricht er im 1. Kapitel von der Problematik der neutestamentlichen Theologie im allgemeinen, d. h. von ihrer Möglichkeit und Berechtigung (12 ff.), von dem Verhältnis der Offenbarung zum Kerygma und Bekenntnis und zur Theologie (14—17), von der Einheitlichkeit und Differenzierung der neutestamentlichen Theologie (17 ff.), von der Anlage und dem Aufbau einer solchen (19—23) und schließlich von der neutestamentlichen Theologie und dem Fortschritt der Bibelwissenschaft (23 f.).

Das 2. Kapitel befaßt sich mit den Hauptströmungen und den Hauptwerken auf dem Gebiet der neutestamentlichen Theologie (25—43). Mit Recht betont der Verfasser, daß es nicht angeht, „die Exegese, sofern sie ihre Aufgabe erkennt, über die philologische und religionsgeschichtliche Erklärung hinaus zur theologischen Inter-

pretation im Lichte des Glaubens vorzudringen, unter die rein historischen Disziplinen einzureihen" (13), „da beide (die dogmatische und die biblische Theologie) vom sensus fidei geleitet sind und nach der ‚Analogie des Glaubens' (Röm 12,6) voranschreiten" (14), wie er in seinem Beitrag „Der Weg der katholischen Exegese" (BiblZ,NF 2 [1958] 161—176) ausführlicher gezeigt hat. Er erinnert daran, daß die Urkirche die Offenbarung nicht als bruta verba Jesu vor uns hinstellt, sondern zugleich ihr Glaubensverständnis zu erkennen gibt, und ebenso seine Taten nicht einfach referiert, sondern im Lichte des Christusglaubens darstellt (15).

Es ist schon so, wie der Verfasser sagt, daß die von Jesus gebrachte Offenbarung und die in seiner Person und in seinem von Gott verfügten Geschick selbst liegende Offenbarung der apostolischen, bevollmächtigten und vom Heiligen Geist geleiteten Interpretation bedurften, so daß „Offenbarung" und „Theologie" hier zum Teil zusammenfallen und nicht voneinander getrennt werden können (15). Insofern hinter der urkirchlichen „Theologie", d. h. hinter den in der urapostolischen Verkündigung enthaltenen theologischen Anschauungen und Aussagen, die Apostel als „Zeugen" und „Interpreten" der Offenbarung Jesu und ihrer Verkündigung stehen, der die Urkirche mit Bekenntnisformeln, Gebeten und Doxologien antwortet, möchte Sch. den mißverständlichen Ausdruck „Gemeindetheologie" vermieden wissen und lieber von „urkirchlicher Theologie" sprechen (16). Dabei ist die urkirchliche Theologie auch in ihrer ursprünglichsten (apostolischen) Form von der Verkündigung Jesu als unmittelbarer Offenbarung zu unterscheiden (16). Nur wer anerkennt, daß die einzelnen Zeugen sich dem gemeinsamen Bekenntnis verpflichtet fühlen, vermag aus dem mehrstimmigen Chor den harmonischen Choral der neutestamentlichen Theologie herauszuhören (18).

Für den Aufbau einer neutestamentlichen Theologie schlägt der Verfasser die Verbindung von historischen Gesichtspunkten mit thematischer und systematischer Darstellung vor (21). In der Frage, ob die Verkündigung Jesu selbst in die neutestamentliche Theologie hineingehört (Meinertz und Bonsirven) oder eher als Grundlage und Voraussetzung aller neutestamentlichen Theologie zu betrachten ist (Schlier), hält der Verfasser theologisch den letzteren Standpunkt für den richtigen. Da aber bei den Synoptikern und erst recht bei Johannes das Leben und Wirken Jesu als solches in ihre Theologie aufgenommen wird, müsse die Botschaft Jesu in einer neutestamentlichen Theologie nicht als Offenbarung, sondern schon als Theologie ihren Platz finden.

Dementsprechend beginnt Sch. im 3. Kapitel seinen Überblick mit der urapostolischen und urkirchlichen Paradosis (44—57); daran schließt sich im 4. und 5. Kapitel die Theologie der synoptischen Evangelisten in ihrem gemeinsamen Besitz (58—74) und nach ihren spezifischen Gedanken (75—83). Dann wird im 6. Kapitel die Theologie des Paulus (84—106), im 7. Kapitel die Theologie des Johannes (107—124) und im 8. Kapitel die Theologie der übrigen neutestamentlichen Theologen (125—133) entfaltet, die doch alle ihren Zusammenhang mit der ältesten Paradosis und ihre bleibende Bindung an das Bekenntnis der Gemeinde bezeugen (22 f.). Gerade die neutestamentliche Theologie, die bei aller Traditionsgebundenheit den Fortschritt der Bibelwissenschaften berücksichtigt, kann nach Sch. ein Modell dafür erstellen, wie sich historische und systematische Theologie verbinden und befruchten können (24).

In ruhigem Abwägen wird das Positive in den verschiedenen Strömungen auf dem Gebiet der neutestamentlichen Theologie hervorgehoben, z. B. das Berechtigte an der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise, die vor allem von E. Stauffer und O. Cullmann vertreten wird (30 f.). Wenn Sch. auch in der Existenztheologie R. Bultmanns als solcher eine Fehlinterpretation des urchristlichen Kerygmas sieht, betont er doch mit Recht, daß wir hinter der Erkenntnis nicht zurückbleiben können, daß die neutestamentliche Theologie mehr sein muß als eine historische Bestandsaufnahme des urchristlichen Glaubens und theologischen Denkens (32).

Nach einem Überblick über die heutige Stellung zu Kerygma und Theologie der Urkirche kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß die Offenbarung Jesu Christi nicht gesondert für sich überliefert, sondern in der apostolischen urkirchlichen Verkündigung dargeboten wird, die zugleich schon Interpretation *und* Theologie ist (54). Treffend wird festgestellt, daß man bei der Darstellung des Wirkens Jesu,

seiner Botschaft und Lehre in den synoptischen Evangelien drei Ebenen unterscheiden müsse: die „historische", auf der uns Jesus selbst mit seinen originalen Worten und Taten begegnet, die der „urkirchlichen" Paradosis, bei der die Evangelisten nur Tradenten des ältesten Kerygma von Jesus oder des „Evangeliums" sind, und die der „Evangelisten" selbst, die im Rahmen der ihnen verbleibenden Möglichkeiten ihre eigenen theologischen Anschauungen zu Geltung bringen (58).

Im letzten Kapitel (134—147) würdigt der Verfasser Darstellungen über Teilgebiete der neutestamentlichen Theologie: über die neutestamentliche Christologie, die Ekklesiologie, die Lehre vom Heilsstand der Christen, über Ethik und Aszetik und über die Eschatologie.

Natürlich können die einzelnen angeschnittenen Fragen im Rahmen des vorliegenden Werkes nicht erschöpfend behandelt werden; aber das war auch gar nicht beabsichtigt. Jedenfalls bietet Sch. eine ausgezeichnete Orientierung über den heutigen Stand der neutestamentlichen Theologie, und eine reichhaltige Bibliographie, die allerdings nicht den Anspruch macht, vollständig zu sein, ermöglicht es dem Leser, sich im einzelnen weiter umzusehen. In der deutschen Ausgabe, die zwei Jahre nach der französischen erschien, hat der Verfasser den ursprünglichen Aufbau im wesentlichen beibehalten, aber er hat doch die Gelegenheit benutzt, das Werk durch Verbesserungen und weitere Literaturangaben auf den heutigen Stand der wissenschaftlichen Forschung zu bringen. Sie hat bei ungefähr gleichem Schriftspiegel 36 Seiten mehr als die französische Ausgabe. Bei aller Aufgeschlossenheit für neuzeitliche Fragestellungen ist das besonnen abwägende Urteil des Verfassers im Vergleich zu manchen anderen Veröffentlichungen wohltuend. B. Brinkmann S. J.

Bini, Luigi, S. J., *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione Bultmanniana* (Analecta Gregoriana, 114). gr. 8° (XIX u. 316 S.) Roma 1961, Pont. Univ. Gregoriana. 3000.— L.

Die vorliegende Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zu der heutigen Auseinandersetzung mit dem Schriftverständnis R. Bultmanns und mit seiner Forderung nach Entmythologisierung des NT. Als einer der ersten hatte O. Cullmann in seinem Werk „Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung", Zürich 1946; ²1948, kritisch zu Bultmanns Auffassung Stellung genommen und dessen existentialer Erklärung des NT die heilgeschichtliche gegenübergestellt. B. sieht seine Aufgabe darin, die Grundlinien der Auffassung Cullmanns und seine Lösung des von Bultmann aufgeworfenen Problems darzulegen und kritisch zu würdigen. Cullmann geht nach ihm davon aus, daß man nicht, wie Bultmann es wolle, auf ein philosophisches „apriori" hin den zeitlichen Charakter der Botschaft des NT ablehnen dürfe, um zu ihrem Kern vorzudringen.

Im 1. Teil gibt der Verf. einen guten Überblick über den Werdegang der neutestamentlichen Exegese Cullmanns im Rahmen der Gedankenwelt des zeitgenössischen Protestantismus und zeigt, wie nach ihm die existentiale Deutung der neutestamentlichen Botschaft das Unternehmen Bultmanns von vornherein aussichtslos macht. Gegen Bultmann wolle Cullmann exegetisch nachweisen, daß die Zeitlichkeit als Verlaufszeit ein wesentliches Element der Boschaft ist, während Bultmann im existentialen Sinne nur das je jetzt der Botschaft als des göttlichen Anrufs zur Glaubensentscheidung gelten läßt.

Im 2. Teil verfolgt der Verf., besonders an Hand des Werkes „Christus und die Zeit", das Bemühen Cullmanns, der zeigen will, daß die Botschaft in einer linearen und christozentrischen Heilsgeschichte besteht. Dabei ist nach Cullmann Mythus ein heilsgeschichtliches, aber kein historisches Ereignis. Hierher gehört nach ihm z. B. die Ur- und Endgeschichte, aber auch die jungfräuliche Geburt Jesu (190 f.). Für ihn ist Heilsgeschichte in ihrer Gesamtheit Prophetie, die jenseits des Gegensatzes von Historie und Mythus steht (194). Bultmann unterscheidet sich nach B. dadurch von Cullmann, daß er nicht nur eine teilweise Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft fordert, sondern dasselbe Kriterium der Entmythologisierung auf die gesamte Heilsgeschichte anwendet (193), für die nach ihm historische Begebenheiten als solche bedeutungslos sind, weil sie nicht in einer zeitlichen Abfolge von historischen Ereignissen, sondern in dem jeweiligen existentiellen Anruf Gottes durch die neutestamentliche Botschaft besteht. Allerdings kann auch

nach Cullmann der Historiker als solcher aus dem historischen Verlauf des Lebens Jesu die heilsgeschichtliche Bedeutung nicht erkennen, sondern das ist dem Glauben vorbehalten. Aber der Historiker sollte nach ihm hier die gleiche neutrale Haltung bewahren, wie gegenüber irgendeiner Geschichtsphilosophie (208 f.).

Im 3. Teil stellt der Verf. die Frage, wieweit ein Dialog zwischen Cullmann und Bultmann überhaupt möglich ist, und kommt zu dem Ergebnis, daß die Grundvoraussetzungen dafür fehlen, weil dieselben Worte bei beiden nicht dasselbe bezeichnen und weil beide von verschiedenen philosophischen Voraussetzungen ausgehen. Hier bringt der Verf. wertvolle Gesichtspunkte für das richtige Verständnis der beiden verschiedenen Standpunkte. Dabei hätte man allerdings gewünscht, daß er Bultmann mehr aus seinen eigenen Schriften als aus der Polemik Cullmanns gegen ihn hätte zu Wort kommen lassen, die Bultmann nicht in allem gerecht werden dürfte. Wenn Cullmann z. B. in der existentialen Auffassung Bultmanns von der neutestamentlichen Botschaft Subjektivismus und Psychologismus sieht (22), kann dieser sich mit Recht dagegen verwehren, denn nach ihm ist die neutestamentliche Botschaft ein reales Handeln Gottes in bezug auf den Menschen. Dazu kommt, daß der Unterschied zwischen historisch und geschichtlich, den Bultmann macht, sich im Italienischen schwerlich wiedergeben läßt und wohl auch von Cullmann nicht überall hinreichend beachtet worden ist. Wenn z. B. Cullmann von Heils*geschichte* spricht, müßte man das, jedenfalls soweit es sich um historische Ereignisse handelt, in der Terminologie Bultmanns eher Heils*historie* nennen. B. sieht einen wesentlichen Unterschied zwischen Bultmann und Cullmann in der verschiedenen Auffassung vom Mythus. Nach Bultmann mache der historische Charakter eines transzendenten Ereignisses dieses zum Mythus, während nach Cullmann gerade das Fehlen des historischen Charakters eines transzendenten Ereignisses dieses als Mythus kennzeichne (227). Aber nach Bultmann besteht doch der Mythus nicht in dem historischen Charakter eines transzendenten Ereignisses, sondern darin, daß ein transzendentes Ereignis als historisch vorgestellt wird, ohne es zu sein. Das ist im Grunde genommen dasselbe, was Cullmann unter Mythus versteht.

Bei der Frage, wieweit die Auffassung Cullmanns sich mit der katholischen deckt, betont der Verf. mit Recht vor allem den Unterschied in der Auffassung von dem normativen Wert der Tradition und von der Rolle der Vernunft. Hier teilt Cullmann noch ganz die gewöhnliche protestantische Auffassung. Eine ausführliche Zusammenfassung (285—308) bildet den Abschluß des Werkes, das trotz der kleinen Beanstandungen zweifellos seinen Wert behält. B. Brinkmann S. J.

Amiot, Franç., *Die Theologie des heiligen Paulus.* gr. 8° (297 S.) Mainz 1962, Matthias Grünewald. 17.80 DM.

Dieses ursprünglich von dem Verf. unter dem Titel „Les idées maîtresses de Saint Paul" erschienene Buch wurde von *H. Radau* ins Deutsche übersetzt. Es gibt eine gute Zusammenfassung der paulinischen Theologie für weitere Kreise. Die zwei ersten Kap. sind einleitender Natur: Ein Überblick über die Lebensgeschichte, die Berufung und das Werk des Apostels (11—27), eine Würdigung des Briefschreibers Paulus, der Eigenart seines Stils, der geistigen Wurzeln seiner Schriftstellerpersönlichkeit (28—39).

Es folgt dann in systematischer Weise die Zusammenfassung seiner Theologie, und zwar im ersten Teil (43—102) die Grundzüge des theologischen Gehaltes seiner Briefe unter dem Begriff *„das Heil durch Christus"*. Hier geht Verf. aus von der Wirklichkeit des Heils, wie es sich bei Paulus darstellt: als Befreiung durch Christus von der Sünde und dem Zorne, vom Tode und der ewigen Verwerfung, positiv als Beschenkung mit den verheißenen Heilsgütern der Gerechtigkeit und des Lebens, in den beiden Phasen des (hier) begonnenen und des (einst) vollendeten Heils (43—48). Dies Heil, aus dem ewigen Ratschluß und Liebeswillen Gottes hervorgehend und daher unverdientes Gnadengeschenk, umfaßt Juden und Heiden, die ganze Welt (49—57). Der Verwirklichung geht voraus die Wartezeit: Adam, durch den das Unheil kam; Abraham, durch den die Rechtfertigung im Glauben vorgezeichnet wurde; Moses, dessen Gesetz nach Erfüllung in Christus rief (58—75). Dann folgt die Skizzierung der Gestalt Christi: Der Präexistente, der Menschgewordene, der als Hoherpriester uns durch sein Kreuz mit Gott versöhnte und

erlöste, der als Auferweckter und Erhöhter die Welt mit der Kraft seines Opfers durchdringt (76—102).

Der zweite Teil (105—149) beschäftigt sich mit der *aktuellen Teilnahme am Heil durch den einzelnen.* Diese Teilnahme wird begriffen als Ablegen des alten Menschen und Anziehen des neuen, als Wiedergeburt, als neue Schöpfung, als Zustand, der dynamisch zur Vollkommenheit des Lebens drängt, der eine innere Wirklichkeit ist und keine rein äußere Rechtsprechung (105—111). Weg dazu ist der Glaube und die Taufe (112—125). Im Heil ist man „in Christus", ihm zugehörig, ihm verbunden, aufgenommen und aufgerufen zur Angleichung an ihn, zur Teilnahme an seinem Leben (126—132). Die umgestaltende Kraft in der Verbindung mit Christus: Die Gnade, der Geist (133—149).

Der *Gemeinschaftscharakter des Heilszustandes* wird im dritten Teil herausgearbeitet (153—202). Dem Heil begegnet man nicht in der Vereinzelung, sondern in der Gemeinschaft derer, die durch Glaube und Taufe mit Christus und untereinander verbunden sind zum neuen Gottesvolk, zum Volk des Neuen Bundes, das alle Menschen, Juden und Heiden umfaßt. Alle sind „einer in Christus" (Gal 3, 28). Dieser Einheit dienen auch die Charismen, insofern die einzelnen Glieder dadurch von einem Geist ausgestattet werden für den Dienst am Ganzen (153—160). Darauf kommt Verf. zu sprechen auf die paulinische Lehre vom mystischen Leibe Christi. Er sieht darin eine „leibhaftige Vereinigung der Christen mit dem persönlichen Leib des auferstandenen Christus", worin es zur Teilnahme am Leben Christi komme (161—171). Die Bedeutung der Eucharistie für die Vereinigung mit dem Leibe Christi stellt der folgende Abschnitt heraus (172—180). Darauf wird die Kirche als die Wirklichkeit des Leibes Christi betrachtet, ihre innere Gnadenfülle, ihre wesentlichen Eigenschaften (Allgemeinheit, Einheit, Apostolizität), ihre hierarchische Ordnung, ihr Dienst an der unfehlbaren Darbietung des Evangeliums (181—194). Im letzten Abschnitt dieses Teiles betont Verf. noch die Bedeutung der Menschheit Christi als Mittel der Erlösung und als Mittel zur Austeilung der Erlösungsfrüchte; hier tritt wieder die Anschauung vom „Leibe Christi" als der Vereinigung der Glieder mit dem physischen, verklärten Leib Christi hervor. Angefügt werden noch einzelne paulinische Lehren, z. B. über die Reinheit des Christen, über Ehe und Jungfräulichkeit, über die Wirkung Christi auf den Kosmos, auf die himmlischen Mächte u. a. (195—202).

Im letzten Teil (205—256) handelt Verf. über *„die Vollendung des Heils"*, also über die paulinische Eschatologie, in sechs Kapiteln: Die christliche Hoffnung (205—209), Tod und Gericht (210—218), Auferstehung (219—227), Parusie (228—243), jetzige Weltzeit und zukünftige Weltzeit (244—250), „Zur Ehre Gottes des Vaters" (251—256).

Es ist keine Frage, daß dies Buch geeignet ist, in die theologische Gedankenwelt des Völkerapostels einzuführen. Es hat auch den Vorteil, sich eng am Text zu halten. Es wirkt weitaus wie ein Gewebe aus paulinischen Texten. Bei dem sachlichen Ineinandergreifen der einzelnen Themen waren Wiederholungen, die hie und da bemerkbar werden, wohl kaum zu vermeiden. — Entsteht nach Paulus die Einheit des Leibes Christi wirklich dadurch, daß die Glieder leibhaftig mit dem verklärten, physischen Leib Christi verbunden werden? Wird auf diesem Wege wirklich das Wort des Apostels: „Ihr seid einer in Christus Jesus" (Gal 3, 28) erklärt? Wenn ich in diesem Punkte Bedenken anmelde, soll damit der Wert des Buches als handliche und theologisch sichere Einführung in die paulinische Theologie nicht geschmälert werden. K. Wennemer S. J.

van der Horst, Fid., O. F. M. Cap., *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil* (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, 7). 8° (348 S.) Paderborn 1963, Bonifacius-Druckerei. 22.50 DM.

Nach manchen bisher erschienenen Vorarbeiten, unter denen die von H. Schauf „De Corpore Christi Mystico sive De Ecclesia Christi Theses, Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader (Freiburg 1959)" besondere Erwähnung verdient, legt nunmehr der Verfasser eine zusammenhängende Untersuchung vor, die sich mit den 10 ersten Kapiteln des für das Erste Vatikanische Konzil hergestellten Schemas befaßt. Stärker, als das sonst zutrifft, ist hier die Vorgeschichte des Schemas

mit seiner Verwurzelung in der katholischen und auch in der protestantischen Theologie (z. B. die Lehre der Fundamentalisten und der Anglikaner über die Einheit der Kirche und die Stellungnahme der Katholiken) herangezogen. Das macht unbedingt einen großen Vorzug des Buches aus.

Im einzelnen kommt zur Darstellung, was das Konzilsschema über die Kirche lehrt, welchen Zweck es mit dieser Lehre verfolgt, wem es seine Lehre verdankt und wie die Konzilsväter das Schema beurteilt haben. Das 1. Kapitel (17—43) untersucht, inwiefern bei den damaligen offiziellen kirchlichen Stellen, die unmittelbar an der Vorbereitung des Konzils beteiligt waren, von einem wirklichen Bedürfnis nach einer Konstitution über die Kirche die Rede sein kann. Das 2. Kapitel (44—64) beschreibt die Geschichte des Konzilsschemas, seine wichtigsten Mitarbeiter (Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin), seine Anfertigung und sein weiteres Schicksal. Das 3. Kapitel (65—114) beschäftigt sich mit der Lehre des Konzilsschemas über das Wesen der Kirche (als mystischer Leib Christi, als Gesellschaft). Das 4. bis 7. Kapitel besprechen die Darlegung, die das Schema den Eigenschaften der Kirche widmet (Die Kirche ist eine vollkommene und übernatürliche Gesellschaft: 116—166; Die Sichtbarkeit und die Einheit der Kirche: 167—208; Die Heilsnotwendigkeit der Kirche: 209—256; Die Indefektibilität und die Unfehlbarkeit der Kirche: 257—290). Im 8. Kapitel (291—318) ist die Lehre des Schemas über die Vollmachten der Kirche Gegenstand.

Alles das erfährt bei dem Verfasser eine gründliche und leicht übersichtliche Darstellung. Sein Urteil zeichnet sich durchweg wegen seiner Reife und Mäßigung aus. Die neuere Literatur (bis zum Sommer 1962) ist gut eingearbeitet und läßt keine Lücke erkennen. Freilich besagen die Ergebnisse keine Überraschung. In der zusammenfassenden Beurteilung des Schemas vernehmen wir: „Es ist erfreulich, daß das Schema die Kirche als den mystischen Leib Christi darstellt. Seine Verfasser haben diese Umschreibung gewählt, weil sie ihrer Meinung nach das wahre Wesen der Kirche am besten zum Ausdruck bringt. Die Idee vom mystischen Leib Christi hat sich vorteilhaft auf das ganze Schema ausgewirkt ... Durch diese Umschreibung hebt sich das Konzilsschema auch günstig von den damaligen Handbüchern ab, deren Betrachtungsweise der Kirche fast ausschließlich soziologisch ausgerichtet war ... Positiv zu bewerten ist auch, daß das Schema im dritten Kapitel kurz die Aitiologie der Kirche behandelt, indem es auf den trinitarischen Ursprung der Kirche hinweist. Die Behandlung der Heilsnotwendigkeit der Kirche verdient gleichfalls besondere Beachtung. Zwar ist ihre Darlegung im Schema in erster Linie als eine Stellungnahme gegen den Indifferentismus zu betrachten. Jedoch zeigt die Ausführlichkeit ihrer Behandlung ..., daß die Konzilstheologen bestrebt waren, bestehende Mißverständnisse bei Nichtkatholiken zu beheben ... Die formale Darlegung ist zu wenig biblisch und manchmal zu scholastisch ... Die Einteilung des Schemas ist nicht genügend durchsichtig ... Es wäre auch besser gewesen, wenn die Verfasser des Schemas die Heilsnotwendigkeit der Kirche in einem einzigen Kapitel behandelt hätten ... Inhaltlich steht das Schema stark unter dem Einfluß einer soziologisch ausgerichteten Ekklesiologie ... Was die Behandlung der Struktur der Kirche angeht, weist das Schema erhebliche Lücken auf. Die Stellung der Bischöfe und der Laien innerhalb der Kirche wird übergangen, während der Papst als eine eigene Größe neben der Kirche und — so könnte man in gewissem Sinne sagen — losgelöst von ihr behandelt wird ... Das Schema trägt einen stark apologetischen Charakter, der durch folgende Besonderheiten gekennzeichnet ist. Zunächst ist es antiprotestantisch eingestellt. Eine Konfrontation mit der orthodoxen Ekklesiologie fehlt, ebenso eine Stellungnahme gegen den modernen biblischen Rationalismus ... Der Syllabus ... wird in den ersten zehn Kapiteln nur einmal zitiert ... Das Vatikanische Schema ist von zwei Seiten her beeinflußt. Zunächst und vorherrschend spürbar ist der Einfluß der nachtridentinischen Ekklesiologie, wie sie von Bellarmin und Suárez geprägt worden war ... Speziell macht sich jene Ausrichtung der Ekklesiologie bemerkbar, die in der Auseinandersetzung mit Böhmer und anderen protestantischen Juristen und unter dem Einfluß des Systemdenkens der Aufklärung entstanden war. Sie kam durch den Einfluß Schraders ins Schema. Das Schema ist ferner durch die neuen Ideen Möhlers und der Römischen Schule beeinflußt. Dieser Einfluß offenbart sich vor allem in der Tatsache, daß es die Kirche als den

mystischen Leib Christi darstellt ... Das Konzilsschema über die Kirche auf dem Ersten Vatikanischen Konzil ist zweifelsohne ein wichtiges Dokument. Allerdings beweist gerade die moderne Ekklesiologie, daß es in vieler Hinsicht unvollkommen war. In diesem Sinne darf man wohl sagen, daß auf dem Ersten Vatikanischen Konzil ‚die Zeit der Kirche' noch nicht gekommen war" (319—324).

Diesen Feststellungen wäre nicht viel hinzuzufügen, nur gelegentlich scheint eine kritische Bemerkung angebracht. 1. Des öfteren weist der Verfasser darauf hin, daß die Darstellung der Kirche als Herrenleib vor allem dem Einfluß Möhlers zu verdanken ist. Das trifft sicher zu, aber daneben sollte die Einwirkung von seiten der Französischen Schule, die aber nur ab und zu erwähnt wird, nicht gering angeschlagen werden, da selbst Möhler von ihr abhängig ist. 2. Über M. D. Koster (Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940) hören wir nur, daß nach ihm „die Konzilsväter das erste Kapitel (des Schemas) negativ beurteilt haben" (108, Anm. 193). Hier ist wohl die Stellungnahme des Verfassers zu nachsichtig, und die ungerecht scharfen Worte Kosters hätten eine entschiedenere Zurückweisung verdient. 3. Von J. Kleutgen und dem aus seiner Hand stammenden Neuentwurf wird gesagt: „Er lehnt in seinem Schema die vorherrschende Stellung des mystischen Leibes klar ab, und zwar auf Grund der Väterkritik" (109). Ist das ganz richtig? Kleutgen erklärt doch: „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" (Mansi 53, 319); und weiterhin: „Scriptura ... ecclesiam non modo regnum vocat, sed domui quoque spirituali, templo et ovili assimilat, *praecipue* autem corpus esse docet, cuius caput quidem Christus, membra vero fideles sunt" (Mansi 53, 309). Kleutgen will also bloß das unvermittelte und einseitig betonte Auftreten der Leib-Christi-Vorstellung vermeiden; außerdem wäre zu beachten, daß er immer den Zusatz „mystisch" unterläßt. 4. Die Vorgeschichte der Lehre, welche die allgemeine Heilsnotwendigkeit der Kirche zu mildern versucht, ist, wie man es gut verstehen kann, kurz gehalten. Aber wenn schon Albert Pigghe (? Pigge) und Franz von Vittoria (? Vitoria) genannt werden, warum nicht auch der zeitlich frühere Robert Holkot? Die Berufung auf Augustinus erregt in diesem Zusammenhang Bedenken: „So findet man bei Augustinus einen Text (Ep. 43, 1), in welchem er der Sache nach die formellen Häretiker von den materiellen unterscheidet und nur die ersteren als eigentliche Häretiker betrachtet" (226). Eine derartige Interpretation würde der ekklesiologischen Gesamtanschauung des Heiligen eindeutig widersprechen. Besser ist die Stelle dahin zu erklären, daß die gutgläubigen Häretiker nicht endgültig Häretiker bleiben und schließlich doch zum Heil in der alleinseligmachenden Kirche gelangen.

Abgesehen von diesen Einzelheiten befriedigt die Arbeit durchaus. Ihren Platz in den „Konfessionskundlichen und kontroverstheologischen Studien" kann sie mit Recht behaupten, weil sie die zur Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils bei Katholiken und Protestanten erörterten Fragen der Ekklesiologie geschickt in das Thema einordnet.

J. Beumer S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre (Initiation théologique). Hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. 1. Bd. Die Quellen der Theologie. Gott und die Schöpfung. Übertragen von *Lilo De' Negri* und *Herb. Vorgrimler*. 8° (XXXII u. 796 S.) Freiburg-Basel-Wien 1959; 3. Aufl. 1961, Herder. 48.— DM; — 2. Bd. Moraltheologie. Übertragen von *Georg Muschalek, Anni Kraus* u. a. 8° (XXIV und 1080 S.) ebd. 1960; 3. Aufl. 1961. 59.— DM; — 3. Bd. Die Heilsökonomie. Übertragen von *Maria Wahl* und *Christine Mathesius*. 8° (XIX und 784 S.) 1.—3. Aufl. ebd 1961. 53.— DM. Bei Abnahme aller 3 Bände 42.— DM; 55.50 DM; 49.50 DM. — Es muß als ein rechtes Wagnis erschienen sein, diese große Initiation théologique aus dem Französischen zu übersetzen. Es handelt sich ja keineswegs um eine erste Einführung, wie man vielleicht aus dem französischen Titel vermuten könnte. Vielmehr wird ein tief- und weitgreifendes Instrument zum theologischen Studium dargeboten, das eine Fülle von Material in straffer Systematik und zugleich auch Anweisungen zur Weiterführung auf dem Weg der persönlichen Vertiefung bietet. Man könnte wirklich nur wünschen, daß dieses Werk von vielen benutzt werde. Tatsächlich scheint sein Erfolg auf die Verwirklichung dieses Wunsches hinzuweisen. — Es ist hier nicht möglich, eine ins einzelne gehende Besprechung des Werkes zu liefern. Man müßte jeden einzelnen Abschnitt dann zum Gegenstand einer eigenen Rezension machen. Denn sie sind von verschiedenen Fachleuten, daher nicht alle in gleicher Weise, aber doch alle zuverlässig und gründlich gearbeitet. Beim einen oder anderen allerdings, wo sich die Themen ein wenig überschneiden und Gleiches von verschiedenen Autoren unter verschiedenen Gesichtspunkten angegangen werden mußte, blieb eine letzte Harmonisierung aus. Vielleicht aber wurde das bewußt zugelassen, da es ja nun einmal auch im Bereich der Theologie in vielem Raum genug für verschiedenartige Betrachtungsweise gibt. — Aufgebaut wurde das Werk nach der Systematik der theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin. Das hat ganz gewiß große Vorteile. Sie werden in einer eigenen Darlegung im ersten Band zur Rechtfertigung dieses Aufbaues dargelegt. Vor allem findet von da her die Moraltheologie ihren Zusammenhang mit der Glaubenslehre wieder, die ihr sonst so oft verlorengeht, und zwar nicht nur zu ihren eigenen Ungunsten, sondern auch zum Schaden der Dogmatik selbst, die schon dadurch, daß sie von der Sittenlehre getrennt wird, gar zu leicht als reine Tätigkeit des Erkennens, nicht aber als Teilvollzug christlichen Lebens erscheint. Man wird aber nicht verhehlen können, daß der Aufbau dieses Werkes nach dem der Summe des hl. Thomas für das heutige theologische Empfinden doch auch Nachteile hat, die einen fragen lassen, ob man sich nicht doch besser ein wenig davon frei gemacht hätte. Die Begründung nämlich, warum man sich so entschieden habe, die auf den Seiten 240 ff. des ersten Bandes gegeben wird, ist, relativ gesehen, gewiß einigermaßen stichhaltig. Die Frage ist nur, ob es nicht auch Gründe gibt, die Wahl nicht nur im Sinne der Auswahl unter bereits fertig vorliegenden Ordnungsgefügen zu treffen, sondern doch auch manches in einer Weise aufzubauen, die von allem das Beste übernimmt, aber sich auch nicht scheut, die Grundstruktur aus dem Ergebnis theologischer Arbeit und Erkenntnisse zu gestalten, die bis in unsere Zeit reichen. Es geht uns vor allem um das Zurückdrängen des ausdrücklich Christologischen und Heilsökonomischen in den dritten Band. Gewiß heißt das nicht, daß in den beiden vorigen Bänden von Christus und der übernatürlichen Heilsökonomie nicht die Rede sei. Aber wie bei Thomas, so ist die ausdrückliche, thematische Behandlung der in Christus begründeten Heilsökonomie dem dritten Band aufbewahrt. Das ist sowohl für die dogmatischen Stoffe des ersten Bandes wie aber vor allem auch für die Moraltheologie des zweiten Bandes eine Gefahr. —

Im Unterschied zur Summe des hl. Thomas besitzt dieses Werk ausführliche Darlegungen über die Quellen der Theologie, die mehr als ein Drittel des ersten Bandes einnehmen und für die man sehr dankbar sein muß. Aber dankbar ist man aufrichtig für das ganze Werk, in dem eine Fülle von Wissenschaft investiert und in einer anregenden Weise ausgebreitet ist. O. Semmelroth

Van der Meer, F., Das Glaubensbekenntnis der Kirche (Herder-Bücherei, 145/146). Kl. 8° (382 S.) Freiburg-Basel-Wien 1963, Herder. 4.80 DM. — Das Werk ist eine allgemeinverständliche Gesamtdarstellung der katholischen Glaubenslehre. Es ist zuerst dargelegt, was Glaube besagt und dann — dem Wortlaut des Apostolischen Glaubensbekenntnisses folgend —, was zu glauben ist. Dabei werden die wichtigsten Fragen des Glaubens in ihrer inneren Beziehung zueinander gesehen. Schulstreitigkeiten sind angedeutet, aber nicht breit ausgeführt; auf eine letzte Stellungnahme ist dabei häufig verzichtet. — Die ganze Darstellung ist einfach, ansprechend und verständlich. Manche Einzelaussagen in sich können aber falsch verstanden werden oder sind nicht ganz richtig, so z. B.: „Für sich allein ist der Mensch kein Ganzes" (53); — „Gott hätte die Sünde nicht zugelassen, wenn er nicht die Macht gehabt hätte, das Böse in das Gute zu verwandeln" (76); — „Aber noch mehr: in der freiwilligen Annahme ihres Leidens erlösen sie sich selbst und die andern" (81); — Paulus „verdiente den zwölften Thron" (239); — „Alle Getauften gehören zur Kirche" (246); — Die „Eheleute sind zu einem besonderen Priestertum geweiht" (247); — „So weihten ... die Vorsteher zu Antiochien die ersten Missionsbischöfe der Heiden, Paulus und Barnabas" (301). — Das Konzil von Chalkedon war nicht 450, wie irrtümlicherweise angegeben ist (102); es wurde erst am 8. 10. 451 eröffnet. — Der Verf. entfaltet die Glaubenslehre vor allem aus der Heiligen Schrift und der Liturgie. Die Zitation ist bisweilen in Wortlaut und Stellenangabe ungenau, so z. B.: Mt 10,29 f. (58); — Joh 10,17 (124); — Apg 10,41 (232); — 1 Joh 2,20 (123). — Das vorliegende Werk ist trotz dieser genannten Mängel wertvoll. R. Lachenschmid

Vizmanos, Franc. de B., S. J. — Riudor, Ign., S. J., Teología fundamental para seglares (Biblioteca de autores cristianos, 229). 8° (XII u. 960 S.) Madrid 1963, La Editorial Catolica. 125.— Pes. — In dieser spanischen Fundamentaltheologie für Laien kommen alle die Fragen zur Sprache, die überhaupt zum Thema gehören: Einleitung in die Theologie; Die natürliche Religion und die christliche Offenbarung (Die natürliche Religion, Die Offenbarung philosophisch gesehen, Die historische Tatsache der Offenbarung und die Kritik der Quellen, Die Gottesgesandtschaft Christi, Das Wort Gottes als soziales Phänomen); Die Kirche Christi (Die Kirche in den Weissagungen und als Werk Christi, Die Kirche als Fortsetzung der Wahrheit Christi in der Zeit, Das göttlich-menschliche Wesen der Kirche). Der zuletzt genannte Abschnitt geht über die Apologetik hinaus und bringt schon dogmatische Gesichtspunkte herein, was sich, methodisch betrachtet, wohl nicht sehr empfiehlt. Sonst ist der Gedankengang klar aufgebaut, und die Beweise werden solide durchgeführt. Der deutsche Leser muß sich aber nicht wenig darüber wundern, was alles dem spanischen Laien zugemutet werden soll; denn das Werk steht als ganzes kaum einer wissenschaftlichen Fundamentaltheologie nach, auch nicht im Umfang, in den behandelten Kontroverspunkten und in den Literaturhinweisen. Das könnte beinahe wie ein Lob klingen, ist indes nicht genauso gemeint. Von einer Laientheologie würde man eher etwas anderes erwarten, nämlich eine lebendige Darstellung, die bei aller Klarheit der Begriffe und bei aller Gründlichkeit der Beweise mehr die heilsgeschichtliche Sicht hervorheben könnte, also eine „Verkündigungstheologie" in dem besten Sinne des Wortes. Dazu käme noch die Gefahr, daß allzu viele Einzelheiten (z. B. die Frage nach einer vorchristlichen Kirche) den Blick von der Hauptsache leicht ablenken. Jedoch wird ein endgültiges Urteil aus der Ferne vorsichtig sein müssen, weil die geistige Lage sich vielleicht bedeutend von der unsrigen unterscheidet. J. Beumer

Pruche, Ben., O. P., Histoire de l'homme mystère de Dieu. Une Théologie pour les laïcs. 8° (452 S.), Bruges 1961, Desclée De Brouwer. 240.— bFr. — Das

vorliegende Werk ist eine Theologie für Laien. In fünf großen Teilen gruppiert der Autor die Glaubenslehre: Der lebendige Gott — Der Mensch als Sünder — Das Geheimnis Christi — Gott-Werden — Israel Gottes. Er ist dabei von den Schriftkommentaren des hl. Thomas stark inspiriert, wie er selbst sagt (19) und was im ganzen Werk spürbar ist. — Anliegen des Autors ist es, von der existentiellen Not unserer Zeit her und auf sie hin die Glaubenslehre darzustellen. Wertvoll sind die Indices, vor allem der ausführliche analytische Sachindex (401—438), der ein systematisches Studium der einzelnen Glaubensfragen gut ermöglicht. — Der 2. Teil — Der Mensch als Sünder — ist auf dem Gegensatz Bild und Ebenbild Gottes aufgebaut, wobei das Bildsein auf die Natur des Menschen und das Ebenbildsein auf seine übernatürliche Erhebung bezogen ist. Diese Einteilung kann gewählt werden; der Autor kann sich dabei aber nicht auf Gn 1,26 stützen, wie er es versucht (102 120). — Die Lehre von den Sakramenten ist zum größten Teil beim Geheimnis Christi und im Kapitel über das Gott-Werden behandelt; nur Taufe und Weihesakrament sind in Beziehung zur Kirche gesehen. Dadurch ist die innige Verbindung der Sakramente mit Christus aufgezeigt; ihre innere Abhängigkeit von der Kirche ist aber vernachlässigt. — Bei der Eschatologie sollte vielleicht die Lehre von der Gottesschau und vom Fegfeuer der Lehre von der Auferstehung vorangehen.

R. Lachenschmid

XIX Semana Española de Teología (18—23 Sept. 1959). Algunas cuestiones sobre la fe teologal, Otros Estudios. gr. 8° (298 S.) Madrid 1962, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco Suárez. — Etwas spät erscheinen diese Referate der Spanischen Theologischen Woche von 1959 im Druck. Die Titel lauten (in deutscher Übersetzung): *Bern. G. Monsegú C. P.*, Die heutige Problematik in der Theologie vom Glauben (15—42); *Domi. Fernández C. M. F.*, Die Notwendigkeit des Glaubens nach dem Tridentinum und dem Vaticanum (43—78); *Ram. Lóp. Gallegro*, Grundlage und Umfang der Übernatürlichkeit beim Akt des Heilsglaubens (79—96); *Mig. Nicolau S. J.*, Die Funktion des Willens in bezug auf die Sicherheit des christlichen Glaubens (97—116); *Bart. M. Xiberta O. C.*, Die spezifische Funktion, die innerhalb des christlichen Glaubens der aktuellen Gnade zukommt (117—128); *Basilio de San Pablo C. P.*, Die Bedeutung des Gefühls bezüglich des Glaubensaktes (129—167); *Alv. Huerga O. P.*, Die Erkenntnis durch den Glauben und die Erkenntnis durch die Geistesgaben (169—217); *Cris. de Pamplona O. F. M. Cap.*, Die Zulassung des moralisch Bösen (221—231); *Ric. Franco S. J.*, Zwei Kongresse zum Thema „Buße" (233—260); *Melqu. Andr. Martín*, Allgemeine Charakterisierung der theologischen Humanistengeneration in Spanien (261—274); *Fel. Gil de las Heras*, Ist die sakramentale Lossprechung ein richterlicher Akt? (275—286). Man sieht, daß die meisten Referate sich die Frage nach dem Wesen des Glaubens gestellt haben. Aus der reichen Fülle des Gebotenen sei hier die Arbeit von Basilio de San Pablo herausgegriffen. Sie verfolgt das Problem der nicht-rationalen Elemente im Glaubensakt zunächst historisch (Vaticanum, Scholastik, Irenäus und Augustin, Thomas von Aquin) und geht dann besonders auf die antiintellektualistischen Richtungen ein (Protestantismus; Rationalismus bei Lessing, Schleiermacher, Ritschl, Sabatier; Moderne Philosophie von Descartes bis zum Existenzialismus; Modernismus; Die sogenannte „Neue Theologie"). Dieser geschichtliche Rückblick ist gewiß wertvoll; nur will einem die mit Berufung auf B. Xiberta (Introductio in Sacram Theologiam, Madrid 1949, 92—120) zusammengestellte Liste der charakteristischen Vertreter der „teología nueva" nicht sonderlich gefallen: Chenu, Charlier, Soiron (!), Koepgen, Danielou (= Daniélou), Bouillard, De Lubac, Fessard, v. Balthasar (155). Die am Schluß gebotene systematische Darstellung vermeidet die Extreme des „intelectualismo" und des „sentimentalismo" und hält sich an die von Thomas hervorgehobene Norm: Lumen fidei est quasi sigillatio quaedam Primae Veritatis. Unde hoc lumen sufficit ad iudicandum. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis (In Boetium De Trinitate q. 3, a. 1, ad 4.). Eine gute Ergänzung hierzu bringt die Untersuchung von Nicolau, der sich für einen direkten Einfluß des Willens auf die Sicherheit des Glaubensaktes einsetzt.

J. Beumer

Latourelle, René, S. J., Théologie de la Révélation (Studia, Recherches de philosophie et de théologie publiées par les facultés S. J. de Montréal, 15). gr. 8° (512 S.) Bruges 1963, Desclée De Brouwer. — 330.— Fr. — Seit dem (leider zu wenig bekannten) Werk von N. Niebecker (Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung, Freiburg 1940) ist bisher keine zusammenfassende Arbeit mehr über das vorliegende Thema erschienen. Indes kann man eine solche kaum entbehren, da die vielen in den letzten Jahren veröffentlichten Einzeluntersuchungen den Überblick erschweren und da auch das Thema in sich, ganz abgesehen von der dringend notwendig gewordenen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Abarten des protestantischen Offenbarungsbegriffes, eine höchst aktuelle Bedeutsamkeit aufzuweisen hat. — Der Verf., ein kanadischer Jesuit und jetzt Dekan und Professor der theologischen Fakultät an der Gregoriana zu Rom, unterzieht sich der gewaltigen Aufgabe mit Umsicht und Eifer. Die einschlägige Literatur ist trotz ihrer mannigfaltigen Fülle im allgemeinen gut erfaßt, die Problematik der vielen Fragestellungen tritt deutlich hervor, und die gesamte Ausführung gewinnt den Leser durch eine klare und leicht verständliche Sprache. Die Ergebnisse erscheinen, was nur zu begrüßen ist, jeweils am Schluß der Kapitel als „conclusions". Wichtig ist vor allem das betonte Endresultat: „Il faut reconnaître la diversité des aspects de la révélation, selon qu'on la considère en Dieu, dans son terme temporel ou dans sa prise sur l'homme. On peut ainsi distinguer, nous semble-t-il, quatre aspects essentiels de la révélation: elle est action de Dieu, événement de l'histoire, connaissance, rencontre. Tous ces aspects de la révélation doivent être réunis dans une présentation synthétique et harmonieuse" (472). — Die vier ersten Abschnitte des Werkes sind historisch gehalten: I. Notion biblique de révélation (19—79), II. Le thème de la révélation chez les Pères de l'Église (81—153), III. La notion de révélation dans la tradition théologique (bis heute; 155—257), IV. Notion de révélation et magistère de l'Église (259—330).

Die Darstellung des biblischen Offenbarungsbegriffes (getrennt für das Alte und für das Neue Testament) ist ausgezeichnet, befriedigen kann auch die der patristischen Lehre, obschon sie sich auf die Hauptvertreter (Apostolische Väter, Justin, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Brief an Diognet, Klemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Tertullian, Cyprian und Augustinus) beschränkt. Dasselbe läßt sich schwerlich von der Wiedergabe der Scholastik und der nachtridentinischen Theologie sagen; denn wir erhalten nur einige wenige „Stichproben": Bonaventura, Thomas von Aquin, Cano und Báñez, Suárez, de Lugo, die Karmeliten von Salamanca, Möhler, Denzinger, Franzelin, Newman und Scheeben (bei dem letzteren ist zudem ausschließlich dessen „Dogmatik" berücksichtigt). Gewiß wäre hier eine Vollständigkeit überflüssig und sogar unmöglich gewesen, weil alle Theologen ohne Ausnahme die Offenbarung heranziehen und weil die erzielten Fortschritte größtenteils nicht entscheidend sind. Trotzdem machen sich manche Lücken einigermaßen bemerkbar, so bezüglich der Vor- und Frühscholastik (der Sprung von Augustinus zum 13. Jahrhundert hätte wenigstens durch die eine oder die andere summarische Angabe überbrückt werden sollen), des Duns Scotus, der Kontroverstheologie des 16. und 17. Jahrhunderts mit Bellarmin an der Spitze, der neben Möhler nicht zu vergessenden anderen Tübinger, des französischen Traditionalismus. Aus der Literatur seien zum Nachtragen angeführt: J. de Ghellinck, Pour l'histoire du mot „revelare". RechScRel 6 (1961) 149—157; M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin (Mainz 1961); N. Hötzel, Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus (Münchener Theologische Studien II, 24) (München 1962); W. Stolz, Theologisch-dialektischer Personalismus und kirchliche Einheit (Studia Friburgensia, N. F. 6) (Freiburg [Schweiz] 1953) (für die Darstellung der Offenbarungslehre bei Emil Brunner). Damit soll aber keineswegs behauptet werden, daß die Ergebnisse eine wesentliche Einbuße erlitten hätten; höchstens wäre das Fehlen der durch den Traditionalismus in den Mittelpunkt gerückten Idee der Uroffenbarung so zu werten (jedoch wird die grundlegende und geradezu erschöpfende Untersuchung von Hötzel dem Verfasser noch nicht zugänglich gewesen sein). Die bei den modernen protestantischen Theologen maßgebenden Offenbarungstheorien sind, obgleich zutreffend, recht knapp geschildert (224—226); namentlich möchte

man mehr über den ohne Zweifel vorliegenden Einfluß auf die Entwicklung der katholischen Ansichten erfahren. — Ungemein wertvoll und anregend ist hingegen wieder der fünfte und letzte Abschnitt: Réflexion théologique (331—480). Die Überschriften der einzelnen Kapitel können schon einen Einblick in den reichen Inhalt vermitteln: 1. La révélation comme parole, témoignage et rencontre (336—350); 2. Histoire et révélation (L'histoire, lieu de la révélation: L'histoire de la révélation; La révélation par l'histoire; Les implications d'une révélation dans et par l'histoire; Conclusion; 384—402); 5. Révélation et lumière de foi (404—415); 6. Miracle et révélation (417—434); 7. Église et révélation (435—453); 8. Révélation et vision (454—463); 9. Finalité de la révélation (464—471); 10. Unité et complexité de la révélation (472—480). Aus der weitverzweigten Problematik bleibt kaum etwas unberührt. Insbesondere verdienen die Ausführungen zu dem Thema „Geschichte und Offenbarung" alle Anerkennung. Mit Recht erklärt der Verfasser: „Si la révélation, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, nous vient dans l'histoire et par l'histoire, c'est que la parole de Dieu, par essence, est une parole efficace, toujours active. Elle opère ce qu'elle dit; elle accomplit ce qu'elle promet. Si donc Dieu révèle à l'humanité son plan de salut, il opère en même temps ce plan. L'ordre noétique s'accompagne d'un ordre d'action et de vie. La parole vient toujours dans la puissance de l'Esprit" (382). Auch sonst wirkt das ausgeglichene Urteil überzeugend.

J. Beumer

Benoit, Pierre, O. P., Révélation et Inspiration, selon la Bible, chez Saint Thomas et dans les discussions modernes: RevBibl 70 (1963) 321—370. — Die nahe verwandten Begriffe „Offenbarung" und „Inspiration" bedürfen sicher heute einer neuen Klarstellung. Der Verfasser beginnt mit der Lehre des hl. Thomas, kehrt dann zur Bibel zurück und endet mit einer Auseinandersetzung, die den modernen Theorien gilt (*Th. Calmes*, Qu'est-ce que l'Écriture Sainte, Paris 1899; *I.-M. Vosté*, De divina Inspiratione et veritate Sacrae Scripturae, Romae ²1932; *H. Höpfl*, Tractatus de Inspiratione Sacrae Scripturae, Romae ²1929; *A. Bea*, De Scripturae Sacrae Inspiratione, Romae ²1935; *S. Tromp*, De Sacrae Scripturae Inspiratione, Romae ⁵1953; *H. Lusseau*, Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire, Paris 1930; *A. Deroches*, Jugement pratique et jugement spéculatif chez l'Écrivain inspiré, Ottawa 1958). Der Vorschlag des Verfassers geht dahin, die für die Inspiration notwendige Erleuchtung des spekulativen Urteils auf das Charisma der Offenbarung zu beziehen, das dann aber nicht mehr ein passives Aufnehmen von göttlichen Erkenntnissen besagt, sondern ein übernatürliches Urteil des aktiven Menschengeistes unter dem Lichte Gottes; dementsprechend seien Offenbarung und Inspiration nicht zwei aufeinander folgende Stufen, die sich gegenseitig ausschlössen, vielmehr meistens gleichzeitig und „imbriquées dans une étroite interaction d'où résulte la présentation concrète, adaptée, relative que Dieu veut donner aux hommes de son absolue vérité" (369). Der Grund zu dieser irgendwie neuen Theorie liegt wohl vor allem darin, daß so der weite Offenbarungsbegriff der Bibel, der jede persönliche Manifestation des Schöpfer- und Erlösergottes umfaßt, besser gewahrt bleibt. Man könnte nur fragen, ob alles das nicht nur eine organische Weiterentwicklung der Gedanken des hl. Thomas ist, sondern sich auch auf diese als Grundlage berufen darf.

J. Beumer

De Scriptura et Traditione. Hrsg. von der Pontificia Academia Mariana Internationalis. gr. 8° (XI u. 742 S.) Romae 1963, Pontif. Acad. Mariana Intern. — Veranlassung dieses Sammelbandes war das Schema über die Quellen der Offenbarung, das dem II. Vat. Konzil vom 14.—21. November 1962 vorlag, aber dann vorläufig zurückgestellt wurde, weil noch weitere Vorarbeiten erforderlich waren. Seitdem wurde von verschiedenen Seiten zu der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition Stellung genommen. Um sie weiter zu klären, hat der Vorsitzende der Internationalen Marianischen Akademie, *C. Balić O. F. M.*, Theologen aus aller Welt zu einem Symposion eingeladen, dessen Ergebnis hier vorgelegt wird. Einleitend spricht *Alb. Michel* (Frankreich) vom Begriff der Tradition. Mit Recht betont er, man solle besser nicht von „Glaubensquellen", sondern von der Offenbarung bzw. der Glaubenshinterlage (depositum fidei) als der einzigen Glaubens-

quelle sprechen, deren Inhalt auf zweifache Weise weitergegeben wird, durch die Schrift und durch die ungeschriebene Überlieferung (3). Nach ihm sind nicht alle zu glaubenden Wahrheiten ausdrücklich (gemeint ist offenbar formell ausdrücklich) oder virtuell oder auch nur einschlußweise in der Schrift enthalten (6). Aber was ist mit diesem „einschlußweise" gemeint; denn auch die virtuell enthaltenen Wahrheiten sind einschlußweise enthalten, und ebenso ein Teil der formell enthaltenen Wahrheiten. Sind etwa diese letzten damit gemeint? Aber dann ließen sie sich durch ein Schlußverfahren aus zwei formell geoffenbarten Wahrheiten eindeutig ableiten. Darum soll mit dem „einschlußweise" offenbar gesagt sein, daß sie in anderen formell in der Schrift enthaltenen geoffenbarten Wahrheiten objektiv zwar einbegriffen sind oder wenigstens in ihnen ihr Fundament haben, daß darüber aber unabhängig vom unfehlbaren Spruch der Kirche keine Sicherheit besteht, sondern höchstens ihre Angemessenheit aus anderen Wahrheiten ersichtlich ist. — Wertvoll ist der Beitrag von *Joh. Beumer S. J.*, De statu actuali controversiae circa relationem inter Traditionem et Scripturam (17—43). B. vertritt selbst eine vermittelnde Ansicht, nach der alle geoffenbarten Wahrheiten ausdrücklich oder wenigstens einschlußweise *formell* in der Tradition und *im wesentlichen* (substantialiter) auch in der Schrift enthalten sind, so daß alle geoffenbarten Wahrheiten nach den Worten Bellarmins wenigstens auf diese in der Schrift enthaltene Substanz zurückgeführt, wenn auch nicht aus der Schrift bewiesen werden können (23), oder, wie es an anderer Stelle heißt, daß alles in der Schrift sein Fundament hat (26). Wenn der Verfasser in diesem Zusammenhang mir die Hypothese zuschreibt, daß die Festlegung des Schriftkanons weder der göttlichen Offenbarung in sich betrachtet noch folgerichtig der diese weitergebenden mündlichen Überlieferung zugeschrieben, sondern nur als „dogmatische Tatsache" behandelt werde (30 f.), dann ist das irreführend. Nach mir ist die Kanonizität der heiligen Bücher, d. h. zunächst ihr normativer Charakter für Glaube und Sitten, mit ihrer Inspiration gegeben, die nach dem Glaubensbewußtsein der ersten christlichen Jahrhunderte, das letztlich nur auf einer Offenbarung beruhen kann, durch ihren apostolischen bzw. prophetischen Ursprung bedingt ist. Wenn die Kirche also Bücher in den Kanon aufnimmt, sagt sie damit, daß es geoffenbarte Wahrheit ist, daß diese Bücher inspiriert und infolgedessen kanonisch, d. h. normativ für Glaube und Sitten, sind, weil sie von Aposteln bzw. Propheten als solchen geschrieben sind. Die dogmatische Tatsache, die sie dabei ohne neue Offenbarung feststellt, ist die Tatsache, daß diese Bücher von Aposteln bzw. Propheten als solchen geschrieben sind. Also die Festlegung des Kanons geht auch nach mir auf eine Offenbarung zurück, nur nicht der Umfang des Kanons als solcher (vgl. Schol 33 [1958] 208—233; besonders 229 ff.). — Die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition behandeln anschließend noch systematisch unabhängig voneinander: *C. Journet, Joach. M. Alonso C. M. F., Bern. Monsegú C. P., Joh. Brinktrine, Alb. Lang, Mich. Labourdette O. P.* und *Gulielm. Baraúna O. F. M.*, deren Darlegungen sich zum großen Teil überschneiden. Eine ausführliche Bibliographie über das Verhältnis von Schrift und Tradition beschließt diesen 1. Teil (85—112). — Die im 2. Teil zusammengefaßten Beiträge befassen sich mit der Schrift und Tradition nach Johannes, Paulus und den heiligen Vätern. Hier sind zu nennen: *Andr. Feuillet, Beda Rigaux O. F. M., Rudolph. Bandas, Hadr. Malò O. F. M., Ign. Ortiz de Urbina S. J.* und *Henr. Holstein S. J.* — Im 3. Teil werden die katholischen Theologen und die Konzilien nach ihrer Auffassung von Schrift und Tradition befragt von *Aloys. Ciappi O. P., Leo Rosato O. F. M., Barthol. M. Xiberta O. Carm., Joach. Salaverri S. J., Jos. Besutti O. F. M., Aug. Trapé O. S. A, Jos. M. Delagado Verela O. de M., Godefr. Geenen O. P., Jac. Ramírez O. P., Claudius a Solesino O. F. M. Cap., Daniel Iturrioz S. J., Gulielm. Bartz, Herm. J. Brosch, Georg. Dejaifve S. J.* und *Alex. Kerrigan O. F. M.* — Der 4. Teil behandelt das Verhältnis von Schrift und Tradition bei den Reformatoren *(Ed. Stakemeier)*, bei einigen neueren Protestanten *(Ren. Beaupère O. P.)*, bei den getrennten Orientalen *(Bern. Schultze S. J.)* und bei den Anglikanern *(Günter Biemer)*. Der 5. Teil befaßt sich mit dem Sonderfall von Schrift und Tradition in der Mariologie. Hier finden sich Beiträge von *Domin. Bertetto S. D. B., Jos. de Aldama S. J., Theod. Koehler S. M.* und *Henr. Rondet S. J.* — Im Schlußteil versucht der Herausgeber, *C. Balić O. F. M.*, das mehr oder weniger gemeinsame Ergebnis der verschiedenen

Beiträge kurz zusammenzufassen. Dabei macht er sich persönlich die Ansicht von H. Lennerz S. J. zu eigen, daß die Abänderung des „partim — partim" in ein „et" auf dem Konzil von Trient wesentlich nichts geändert habe (680). Aber das gilt auch, wenn man mit der Abänderung die Frage nach der materiellen Zulänglichkeit der Schrift offenlassen wollte; denn auch in diesem Falle wird den Protestanten gegenüber nicht nur die formelle Unzulänglichkeit der Schrift betont, sondern auch gesagt, daß nicht nur die Schrift, sondern auch die ungeschriebene Überlieferung geoffenbarte Wahrheiten enthält, ohne daß genauer bestimmt wird, wie sie in Schrift und Tradition enthalten sind. Über das „wie" sagt ja auch das „partim — partim" noch nichts aus. Etwas anders läge die Sache, wenn das Konzil gesagt hätte „et — et". Schrift und Tradition sind, wie Balić sagt, Organe derselben Offenbarung (712); besser würde man wohl sagen, daß sie zwei verschiedene Arten der Weitergabe ein und derselben Offenbarung sind. Das umfangreiche Sammelwerk kann in der augenblicklichen Lage als eine wirkliche Orientierung dienen.

B. Brinkmann

Häring, Bernh., Das Konzil im Zeichen der Einheit (Herder-Bücherei 144). kl. 8° (124 S.) Freiburg 1963, Herder. 2.50 DM. — Der bekannte Moraltheologe aus dem Redemptoristenorden legt in diesem kleinen, für weitere Kreise bestimmten Büchlein seine Gedanken über das gegenwärtige Zweite Vatikanische Konzil und die von ihm angestrebte ökumenische Einheit nieder. Alles zeugt von einer gründlichen Sachkenntnis und überdies von einem beneidenswerten Optimismus. Der Leser wird sicher der Schrift viele Anregungen entnehmen. Nur schade, daß manche Einzelheiten recht kurz gestreift werden müssen, was bereits die Kapitelüberschriften andeuten: Glaubensbekenntnis im Zeichen des Geheimnisses der Einheit; Die sittliche Botschaft der Kirche und das Geheimnis der Einheit; Liturgie als Geheimnis des Glaubens und Geheimnis der Einheit; Das Bischofskollegium und das Geheimnis der Einheit; Heiligkeit des Klerus im Lichte des Geheimnisses der Einheit; Das Volk Gottes und das Geheimnis der Einheit; Ehe und Familie als Liebes- und Heilsgemeinschaft; Die soziale Botschaft der Kirche und Völkergemeinschaft. Was z. B. von der Mischehe auf knapp zwei Seiten (89—90) gesagt wird, gipfelt in der etwas unbefriedigenden und selbstverständlichen Feststellung: „Mit der Hilfe Gottes wird sich ein Weg finden lassen, der sowohl den innersten Erfordernissen der katholischen Glaubenswelt wie der Sorge um die Wiedervereinigung aller Christen entspricht" (90). Mit einigem Recht warnt der Verfasser vor einem gewissen „Integralismus", daß „sich Katholiken an Zeitbedingtes klammern oder meinen, zeitbedingte, keineswegs letzthinnige Aussagen der Theologie gerade so glauben zu müssen wie die unfehlbar vorgelegten Glaubenswahrheiten" (116), und der damit verbundenen Einengung; aber hat eine konservative Haltung des gläubigen Volkes nicht auch seine guten Seiten, und müßte nicht das Konzil ein pastorales Anliegen darin sehen, die Traditionsgebundenheit zwar zu lockern, indes auch gegen eine verwirrende und allzu plötzlich eintretende Fülle von Neuerungen zu schützen? Selbst das wäre dann ein Dienst an der Einheit der Kirche.

J. Beumer

de Vries, Wilhelm, S. J., Der Episkopat auf den Synoden vor Nizäa: ThPrQschr 111 (1963) 263—277. — Die neue theologische These von der kollegialen Gewalt der Bischöfe und ihrem Anteil an der Leitung der Gesamtkirche scheint in ihren geschichtlichen Grundlagen noch nicht genug durchforscht zu sein. Der Verfasser liefert hier einen wertvollen Beitrag dazu, indem er auf die ältesten Bischofssynoden (vor dem ersten allgemeinen Konzil zu Nizäa) zurückgeht. Er legt überzeugend dar, daß diese Bischofsversammlungen spontan zusammengekommen sind und wie selbstverständlich Autorität über die Einzelkirchen und deren Vorsteher beanspruchen; die Bischöfe fühlen sich also von vornherein solidarisch, in Gemeinschaft verantwortlich für die ganze Kirche, weil sie ein Kollegium bilden, das als solches an die Stelle des Apostelkollegiums getreten ist; für die Wahl des Vorsitzenden bestehen weithin keine festen Regeln, während nur in Ägypten, in Nordafrika und vor allem in Italien der Vorsitz einem bestimmten Bischof eingeräumt wird (dem von Alexandrien, dem von Karthago und dem von Rom); die Autorität des Papstes hinsichtlich der Gesamtkirche hat sich in diesen ersten Zeiten

noch nicht bewußt bei den Bischöfen durchgesetzt. — Man wird keine wesentlichen Einwände vorbringen können, höchstens daß die gegenteilige Auffassung etwas vergröbert erscheint, wenn der Verfasser schreibt: „Ist die Kollegialität in der Kirchenleitung ... mit dem Tode der Apostel geschwunden, und ist an ihre Stelle eine rein monarchische Regierungsform getreten, die jede Kollegialität ausschließt, so daß der Papst als Nachfolger Petri nunmehr über unter sich völlig gleiche, isolierte Einzelbischöfe regiert, die in keiner Weise ein Kollegium sind und die an sich keinen Anteil an der Leitung der Gesamtkirche haben, wenn der Papst ihnen nicht, etwa durch die Berufung eines Konzils, Anteil daran gibt?" (263 f.) Außerdem dürfte der anerkannte Unterschied zwischen Apostelkollegium und Bischofskollegium nicht bagatellisiert werden. J. Beumer

Klein, Laurentius, O. S. B., und Meinhold, Pet., Über Wesen und Gestalt der Kirche. Ein katholisch-evangelischer Briefwechsel (Herder-Bücherei 160). kl. 8° (124 S.) Freiburg 1963, Herder. 2.50 DM. — Das interkonfessionelle Gespräch, das L. Klein, jetzt Abt des Benediktinerklosters St. Matthias in Trier, und P. Meinhold, Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Kiel, in einem Briefwechsel geführt haben, liegt nun gedruckt vor. Die zwanglos gewählten Themen (Die Autorität der Bischöfe; Kirche und Heilige Schrift; Göttliches und Menschliches an der Kirche; Die katholische und die evangelische Aussage zum Wesen der Kirche; Was heißt: „In-Christus-Sein"?; Taufe und Einheit der Christen; Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft; Die Kirche als Wirkungsstätte Christi und des Heiligen Geistes) kreisen mehr oder weniger um das, was der Titel des Büchleins anzeigt. Ungemein wohltuend wirkt der von beiden Seiten bekundete Geist der Verständigung, ohne daß dabei indes die grundsätzlichen Positionen preisgegeben würden. Es ist wirklich ein Vorbild echter ökumenischer Gesinnung im Zeichen des gegenwärtigen Konzils. Nur an einer einzigen Stelle scheint ein Vorbehalt nicht unberechtigt. Klein schreibt nämlich: „Wenn auch heute praktisch die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Katholiken, Orthodoxen und Evangelischen nicht die vorhandene Einheit zum Ausdruck bringen kann, so könnte sie doch als vollwertiger Ausdruck des Willens zur Einheit gelten ... In bezug auf die evangelische Christenheit wird freilich von unserem Standpunkt aus gerade bei dieser Frage nochmals das Problem der Weihe aktuell. Es gibt jedoch gute Gründe für die Annahme, daß bei einer Genehmigung der Abendmahlsgemeinschaft auch eine ‚Sanatio' (um im kirchenrechtlichen Sprachgebrauch zu bleiben), eine ‚Heilung' der evangelischen Ordination im Sinne einer ökumenischen Erfüllung, gegeben werden könnte" (110). Darüber möchte man gerne mehr erfahren, aber vorläufig scheinen uns die entgegenstehenden Schwierigkeiten (nicht nur kanonistischer, sondern auch dogmatischer Natur) unüberwindlich groß. J. Beumer

Santos Hernández, Angel, S. J., Iglesias de Oriente, II. Repertorio Bibliografico (Bibliotheca Comillensis). 8° (742 S.) Santander 1963, Editorial Sal Terrae. 85.— Pts. — Der Verfasser fügt mit dem vorliegenden Werk einen zweiten Band zu dem bereits erschienenen ersten (Iglesias de Oriente, I. Puntos específicos de su Teología, Santander 1959; siehe Schol 35 [1960] 589 f.) hinzu. Dieses Mal wird eine sozusagen vollständige Bibliographie (mit 2243 Nummern) der in den verschiedenen westeuropäischen Sprachen abgefaßten Bücher und Zeitschriftenartikel (letztere in gut überlegter Auswahl) gebracht, soweit sie sich mit den orthodoxen Kirchen oder mit den katholischen Kirchen des orientalischen Ritus oder mit der ökumenischen Frage beschäftigen. Die Einteilung ist systematisch (nach den drei genannten Punkten, aber auch innerhalb dieser), und jedem Abschnitt geht eine sehr instruktiv gehaltene Übersicht voraus. Der Hauptwert wird mit Recht bei den einzelnen Nummern, die gewöhnlich nur eine Drittel- oder Viertelseite füllen, auf die gedrängte Wiedergabe des Inhaltes gelegt, wobei indes die kritischen Bemerkungen nicht fehlen. Übersetzungen des betreffenden Werkes in andere Sprachen sind gegebenenfalls eigens erwähnt. — Der Verfasser hat eine ungemein mühevolle wie allgemein nutzbringende Arbeit auf sich genommen, die mit einer ungeteilten Dankbarkeit rechnen kann. Er bietet ein für das gewählte Forschungsgebiet und für jede größere Bibliothek unentbehrliches Nachschlagewerk,

zugleich aber auch eine wertvolle und anregende Einführung in den gesamten Komplex der ostkirchlichen Fragen. Eine Lücke haben wir nirgends entdecken können. Nur das eine wäre einigermaßen zu befürchten, daß nämlich die spanische Sprache einer weiteren Verbreitung des Werkes nicht gerade förderlich sein wird.

J. Beumer

Meinhold, Pet., Ökumenische Kirchenkunde. Lebensformen der Christenheit heute. 8° (652 S.) Stuttgart 1962, Kreuz-Verlag. 24.— DM. — Was der bekannte Kieler Theologe hier unter dem Titel „Ökumenische Kirchenkunde" vorlegt, ist nicht einfach ein anderer Name für „Symbolik" oder „Konfessionskunde". Das Beiwort „ökumenisch" will deutlich machen, unter welchem Gesichtspunkt hier von der Vielheit und Gespaltenheit der christlichen Bekenntnisse gehandelt wird. Es geht nicht nur um Beschreibung, sondern um Weckung der gemeinsamen Verpflichtung, die Stunde vorzubereiten, in der Jesu Gebet um die Einheit seiner Jünger sich erfüllt. Diese ökumenische Zielsetzung sichert dem vorliegenden Werk sein Eigenrecht an der Seite ähnlicher Darstellungen der verschiedenen christlichen Konfessionen und Denominationen. Meinhold geht dabei so voran, daß er nach einem Abschnitt über die „Ökumenische Kirchenkunde als theologische Disziplin" (15—38) zunächst die allen christlichen Gemeinschaften gemeinsamen Themen behandelt (39—124): Spaltung und Einheit der Christenheit; Die ökumenische Bewegung; Die formale Abgrenzung von Kirche, Freikirche, Gemeinschaft, Bewegung, Sekte; Kirche und Bekenntnis; Das kirchliche Amt... Dann gibt er eine Beschreibung der einzelnen Kirchen und Gruppen: Die orthodoxe morgenländische Kirche, die römisch-katholische Kirche, die evangelisch-lutherische und die reformierte Kirche, die anglikanische Kirchengemeinschaft, die altkatholische Kirche. Es folgen die Freikirchen, die Missions- und Unionskirchen und endlich in einem zusammenfassenden Kapitel die Gemeinschaften, Bewegungen, Sekten. Schon diese Aufzählung zeigt, vor welch schwierige Fragen die Behandlung des Themas stellt. Was bedeutet beispielsweise die Aussage, daß in den Freikirchen „sich die Kirche in der Gemeinde darstellt"? (7). Wie grenzt man „Sekte" von Kirche ab? Es entspricht der vornehmen Gesinnung des Verfassers, wenn er den letzten Abschnitt mit „Gemeinschaften, Bewegungen, Sekten" überschreibt. Er will dadurch vermeiden, daß „einzelne der hier bezeichneten Gruppen als ‚Sekten' bezeichnet werden, obwohl einzelne unzweifelhaft die Merkmale der Sekte an sich tragen" (8). Es war dem Verfasser eine Gewissenssache, nach bestem Vermögen von den einzelnen Gemeinschaften ein solches Bild zu bieten, das auch deren Selbstverständnis entspricht. Das war nur dadurch möglich, daß er sich um die beste Literatur bemühte, mehr noch aber dadurch, daß er seit langem ausgedehnte persönliche Kontakte gepflegt hat. Daß die gestellte Aufgabe unsagbar schwierig ist, weiß Meinhold selbst am besten. Aber auch wo er hinter seiner Zielsetzung zurückbleibt, kann niemand ihm den Vorwurf der Leichtfertigkeit oder Unredlichkeit machen. — Besonders bedenkenswert scheint uns das zu sein, was eingangs über die Stellung der Christenheit in der Welt gesagt ist (40—44). Verfasser betont mit Recht, daß hier nicht die Zahlenverhältnisse ausschlaggebend sind; viel wichtiger ist, daß das Christentum als ganzes in eine Krise geraten ist. Es ist nicht mehr, wie noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die Religion der „führenden Völker". Vielmehr steht es heute im Weltbewußtsein als die Religion des weißen Mannes da, die durch ihre Zerrissenheit ihren Kredit einzubüßen droht. Die Kräfte des Widerstandes gegen das Christentum sind viel stärker und viel konzentrierter geworden. In den nichtchristlichen Religionen ist ein „früher nicht für möglich gehaltener Missions- und Expansionsdrang aufgebrochen" (44), ganz zu schweigen von dem fanatischen „Missionseifer" des Kommunismus. Dieser Drang ist verankert in dem neu erwachten Selbstbewußtsein der afrikanischen und asiatischen Völker, die sich nicht länger bevormunden lassen mögen. Aber es geht nicht einmal mehr um die Fragen Christentum oder nichtchristliche Religionen. Was wir heute erleben, ist die radikale Absage an alle Religionen, ist der ganz neue Typ von Atheismus, der nicht mehr Sache verwegener Einzelgänger ist, sondern mehr und mehr den Lebensstil der breiten Massen prägt; und der auch nicht mehr eine Flucht in die Unmoral ist, sondern im Gegenteil sich als die einzig konstruktive Moral und den einzig gültigen Humanismus versteht.

Vor diesem Zeithintergrund hat alle Besinnung auf die ökumenische Situation der Kirchen zu geschehen. Es ist gut, daß Meinhold diese Erkenntnis so nachdrücklich an den Anfang seines Buches stellt. Von der Trennung und von der aufgegebenen Einheit der Christen sprechen erweist sich dadurch als etwas, was nicht akademischer Unverbindlichkeit überlassen bleiben darf, sondern als das zentrale Anliegen christlicher Existenz begriffen sein will. — Es ist hier nicht der Raum, um zu den einzelnen Kapiteln des Werkes Stellung zu nehmen. Nur dies sei zusammenfassend bemerkt, daß die „Ökumenische Kirchenkunde" wegen ihrer vorbildlichen Sachlichkeit und verständlichen Diktion ein Informationsmittel von unschätzbarem Wert darstellt, das man in die Hand aller Theologen und Seelsorger wünschen möchte. Die beigefügte Bibliographie (626—636) bietet Anregungen zum persönlichen Weiterstudium, und die beiden Register am Schluß des Werkes erleichtern den raschen Umgang mit seinem reichen Inhalt. H. Bacht

Bodmer-de Traz, Cécile und Jean-George, New Delhi. La troisième Assemblée du Conseil OEcuménique des Églises 19. November bis 5. Dezember 1961. Reportage et documents. 8° (171 S.) Genève 1962, Labor et Fides 1962. — Die 3. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Neu-Delhi (19. November bis 5. Dezember 1961) nimmt innerhalb der Geschichte der Ökumenischen Bewegung aus einem doppelten Grund einen wichtigen Platz ein. Einerseits bedeutet sie extensiv wie intensiv einen unüberschätzbaren Fortschritt in der ökumenischen Arbeit; *extensiv* durch die Aufnahme von 23 neuen Kirchen, darunter die orthodoxen Kirchen Rußlands, Bulgariens und Rumäniens, desgleichen durch die nun abgeschlossene Fusion des Internationalen Missionsrates mit dem Weltkirchenrat; *intensiv* durch die trinitarische Präzisierung der Glaubensgrundlage, auf der die Gliedkirchen sich im Weltkirchenrat zusammenfinden. Gegenüber der früheren Formel heißt es nun: „Der Ökumenische Rat ist eine brüderliche Assoziation von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus als Gott und Erlöser gemäß der Schrift bekennen und sich bemühen, gemeinsam ihrer gemeinsamen Berufung zu entsprechen zur Ehre des einzigen Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes." Auf der anderen Seite stand Neu-Delhi im Zeichen des angekündigten II. Vatikanischen Konzils und der von Papst Johannes XXIII. eröffneten neuen Phase interkonfessioneller Begegnungen, die sich durch die erstmalige Anwesenheit von fünf offiziellen römischen Vertretern bekundete. Es ist wiederholt darauf hingewiesen werden, daß Neu-Delhi auf den Ablauf des II. Vaticanums Einfluß gehabt hat, nicht nur deshalb, weil die Erfahrungen über die technische Durchführung solcher Riesenversammlungen, wie sie in Neu-Delhi gemacht worden waren, neidlos den katholischen Brüdern zur Verfügung gestellt wurden (ich erinnere nur an die Bewältigung der Probleme von Presse, Rundfunk, Fernsehen usw.), sondern mehr noch dadurch, daß in Neu-Delhi die entscheidenden Voraussetzungen für das ökumenische Klima geschaffen oder befestigt wurden, das in den beiden Sitzungsperioden des Konzils zu spüren war. All das zeigt, wie wichtig es ist, sich mit dem, was in Neu-Delhi vor sich gegangen ist, vertraut zu machen. Gewiß wird dabei der offizielle Bericht des Sekretariats des Weltkirchenrates, der schon bald nach Neu-Dehli erschienen ist, die zuverlässigste Unterlage bilden. Aber solche Dokumente vermögen die Atmosphäre einer solchen Zusammenkunft nicht wiederzugeben, zu deren Erfassung mehr gehört als nur ein zuverlässiges Tonband oder ein kompletter stenographischer Bericht. Hier haben Bücher wie das vorliegende ihre besondere Wichtigkeit. Die beiden Verfasser sind als Journalisten, die von dem Anliegen der Ökumenischen Arbeit begeistert sind, in Neu-Delhi „dabeigewesen". Sie sind keine „Routiniers", die von Kongreß zu Kongreß reisen, sondern ihre frisch aufgebrochene Liebe zu der großen Sache hat sie in Bewegung gebracht. Und nun erzählen sie „à chaud" (d. i. brühwarm), was sie alles erlebt haben. Sie bieten zunächst ein kurzes Kapitel über den „indischen Rahmen" der Versammlung und fügen klugerweise ein paar knappe Kapitel über das Wesen der Ökumenischen Bewegung und ihrer Arbeiten und Tagungen bei. Dann lassen sie den „Film der 3. Vollversammlung" ablaufen, immer lebendig und spannend und doch so, daß die kritische Reflexion nicht zu kurz kommt. Ein dritter Teil zeigt die großen Leitideen, unter denen die Arbeit in Neu-Delhi stand: Einheit — Zeugnis — Dienst — Laienschaft —

Die Kirchen angesichts der rassischen und politischen Spannungen. Das Buch schließt mit einem Wort über die Botschaft von Neu-Delhi. In die Schilderungen sind jeweils Stücke aus den Reden und Proklamationen eingeblendet, so daß auch das Interesse an zuverlässiger Dokumentation nicht zu kurz kommt. Die Begeisterung für die Sache macht die Verfasser nicht blind für die gewaltigen Probleme, die trotz allem noch zu bewältigen sind; es sei nur auf die Ausführungen über die „Interkommunion" hingewiesen. Aber es ist den Verfassern zu danken, daß sie nicht in melancholischem Pessimismus machen, sondern überall die positiven Ansätze und Kräfte aufzeigen. Ein wirklich gutes Buch, das allen empfohlen sei, die für das ökumenische Anliegen aufgeschlossen sind. H. Bacht

Wittram, Heinr., Die Kirche bei Theodosius Harnack. Ekklesiologie und Praktische Theologie (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 2). 8° (189 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck & Ruprecht. 19.80 DM. — Die Persönlichkeit und das religiöse Schaffen des Mannes, dessen Lebenswerk hier zum ersten Male eine vollständige Darstellung und Würdigung findet, werden dem katholischen Theologen weniger bekannt sein, im Gegensatz zu seinem Sohne, Adolf v. Harnack. Höchstens dürfte die Schrift „Luthers Theologie" (Erlangen 1862 und 1886, Neuauflage: München 1927) weitere Kreise erfaßt haben. W. sieht aber seine Aufgabe darin, Harnacks eigentliches Fachgebiet, die Praktische Theologie mit der Kirche als Mittelpunkt, hervorzuheben. Dabei treten die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, die Verwandtschaft mit Adolf Harleß und die Vermittlungsversuche zwischen der „kollegialistischen" Auffassung Fr. W. Höflings und dem hochkirchlichen-hierarchischen Typus des sog. Neuluthertums (Kliefoth, Münchmeyer, auch Stahl), sowie die Verwurzelung seines Werkes im kirchlichen Leben des baltischen Luthertums klar hervor. Wir erfahren die wichtigsten Daten: Harnack wurde am 3. Januar 1817 (alten Stils) zu Petersburg geboren, stand während seines Studiums zu Dorpat unter dem Einfluß von K. F. Busch und C. Chr. Ulmann, wurde sehr früh Privatdozent für Praktische Theologie in Dorpat, das er nur für kurze Zeit (1853—1866) verließ, um den Lehrstuhl in Erlangen einzunehmen, kehrte dann nach Dorpat zurück und starb dort 1889. Zum Schlusse (187—189) ist eine „Bibliographie Theodosius Harnacks" zusammengestellt (mit 47 Publikationen). Die Hauptteile der vorliegenden Untersuchung widmen sich aber dem Kirchenbegriff Harnacks und seiner Beziehung zur praktischen Theologie: I. Harnacks Verständnis der Kirche und ihres Handelns im Rahmen seines theologischen Entwicklungsganges (19—46); II. Die Kirche (Grundzüge des Kirchenverständnisses. Die notae ecclesiae. Das Amt der Kirche: 47—103); III. Die Lebensfunktionen der Kirche (Der Ansatz der Praktischen Theologie aus den ekklesiologischen Voraussetzungen. Die unmittelbaren Ausprägungen kirchlichen Handelns. Ordnung und Verfassung der Kirche: 136—180). Die behandelten Einzelfragen können hier nicht sämtlich aufgezählt werden; am meisten werden indes interessieren die Abschnitte über Harnacks Forderung, Abendmahlsgemeinde und Taufgemeinde zu unterscheiden (160—169), und über seinen Kampf gegen das Staatskirchentum (169—180). Die mannigfachen Ergebnisse gipfeln in der Feststellung, daß Harnack unter den Lutheranern des 19. Jahrhunderts relativ sehr stark auf Luther selbst zurückgeht und maßgebende Gesichtspunkte aus dessen Theologie lebendig zu machen versteht. Anerkennung verdient vor allem die gründliche Art, wie der Verfasser das Thema meistert, und auch die unaufdringliche Form, wie er die aktuellen Probleme in der evangelischen Ekklesiologie von heute heranzieht. — Berührungen Harnacks mit dem Katholizismus scheinen nicht vorzuliegen, wohl aber mit der Herrenhuter Brüdergemeinde und mit der Orthodoxie. Bemerkenswert ist wohl auch seine Ablehnung der „Preußischen Union". J. Beumer

Mörsdorf, Klaus, Persona in Ecclesia Christi: ArchKathKR 131 (1962) 345—393. — Diese Arbeit des bekannten Kanonisten bringt beachtenswerte Ausführungen über den Begriff der Person im Kirchenrecht mit dem Blick auf die kirchliche Gliedschaft. Zumal die Kontroverse mit H. Schauf (Zur Frage der Kirchengliedschaft: ThRev 58 [1962] 217—224) dürfte allgemein interessieren. Zutreffend sagt M.: „Bei aller Verschiedenheit der Meinungen ... herrscht heute in

der katholischen Theologie Übereinstimmung darüber, daß sich die Frage nach der Kirchengliedschaft allein auf die sichtbare Kirche bezieht, und daß es nicht mehr angeht, zwischen einer Zugehörigkeit am ‚Leibe' und an der ‚Seele' der Kirche zu unterscheiden ... Bei dem Problem der Kirchengliedschaft geht es darum, die äußeren Kennzeichen der Zugehörigkeit zu der einen wahren Kirche aufzuzeigen. Wenn dabei zwischen Kirchengliedschaft ‚in re' und ‚in voto' unterschieden wird, ist wohl zu beachten, daß sich letztere nicht auf die innere Gnadengemeinschaft, sondern auf das Begehren nach der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche bezieht. In der Gliedschaftslehre ist damit ein bedeutsamer Fortschritt in der theologischen Erkenntnis und zugleich eine entscheidende Annäherung an das Recht der Kirche erreicht, das sich naturgemäß allein mit der sichtbaren Gestalt der Kirche zu befassen hat. In der Gliedschaftsfrage ist dadurch eine feste Grundlage gewonnen, die wir der in ‚Mystici Corporis Christi' vorgetragenen Lehre von der Kirche verdanken" (353). Auf der anderen Seite hält der Verf. an seinen bisherigen Anschauungen fest, denen eine dogmatische Ekklesiologie, auch vom geschichtlichen Standpunkt her, nicht immer zustimmen kann. Insbesondere scheint es uns unannehmbar, daß sich „in der Tradition zwei verschiedene Gedankenreihen" vorfänden, von denen die eine sage, „daß die Taufe den Menschen zum Gliede der Kirche mache", während nach der anderen „Getaufte, die in rechtlich greifbarer Weise der Apostasie, der Häresie oder dem Schisma verfallen sind, außerhalb der Kirche" ständen (358). In Wirklichkeit ist es doch nur immer die eine Taufe, die entweder summarisch oder in ihren Teilaspekten gesehen wird. Es ist schade, daß die Mißverständnisse zwischen Kanonisten und Dogmatikern noch nicht sämtlich aus dem Wege geräumt sind. J. Beumer

Diverrès, Franç., L'excommunié est-il séparé de l'Église?: ScEccl 15 (1963) 39—57. — Man findet hier die Lehre von der kirchlichen Gliedschaft getreu nach der Enzyklika „Mystici Corporis" dargelegt, nur glaubt der Verf., den Ausschluß des Exkommunizierten auf den Fall des excommunicatus vitandus einschränken zu können: „Chez l'excommunié toléré il ne demeure qu'une petite partie de l'expression extérieure voulue par Dieu, mais qui est, néanmoins, un lien visible avec l'Église, si tenu soit-il ... Il demeure membre de l'Église par cette petite partie de l'expression extérieure, qui est un lien visible, et par une certaine puissance très ‚affaiblie' par rapport à l'expression totale. C'est le dernier degré de l'appartenance (au sens strict) à l'Église" (55). Obschon hiermit die Meinung vieler Ekklesiologen wiedergegeben wird, scheint uns manches dagegenzusprechen, und dies nicht nur vom Standpunkt des Kirchenrechtes, das dem Unterschied zwischen dem excommunicatus vitandus und dem excommunicatus toleratus keine so tiefgreifenden Wirkungen zuschreibt, sondern auch vom Standpunkt der Dogmatik. Denn das Verbleiben eines sichtbaren Bandes in irgendeiner Form trifft für alle Getauften zu und bedeutet noch nicht die kirchliche Gliedschaft; zu dieser aber gehört, daß sämtliche Bedingungen erfüllt sind („Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu"), und bei jedem Exkommunizierten fehlt offenbar die communio sacramentalis. Außerdem wird sonst etwas in die offiziellen Dokumente (die der Liturgie eingeschlossen) hineingetragen, was dort nicht ausgedrückt ist. Man kann jedoch zugeben, daß der excommunicatus toleratus sich in nächster Nähe zur Kirche befindet und daß er von den Getrennten die meisten kirchenbildenden Momente aufzuweisen hat. J. Beumer

Kemmeren, Claud., O. F. M., Ecclesia et Jus. Analysis critica operum Josephi Klein (Studia Antoniana, 20). gr. 8° (XVI u. 138 S.) Roma 1963, Pont. Athenaeum Antonianum. 1500.— L. — Auf den ersten Blick wird der Leser dieser Dissertation etwas durch deren Ansatzpunkt befremdet, da er den Schriften des (früher katholischen) Kanonisten J. Klein kaum eine so überragende Bedeutung zuschreiben dürfte. Aber schon das Wort von G. Steck: „Joseph Kleins ‚Skandalon' ... ist heute als der wichtigste Beitrag zur protestantisch-katholischen Kontroverse zu betrachten" (Evangelische Theologie 20 [1960] 356), läßt einen aufhorchen. Zudem begnügt sich der Verf. nicht damit, die katholische (I. Pars: Structura iuridica Ecclesiae) und die protestantische Periode (II. Pars: Juridificatio Ecclesiae) Kleins

anhand seiner Werke darzustellen, sondern fügt einen III. Teil bei, der mehr das Grundsätzliche hervorheben soll und den Titel trägt: Ecclesia et Jus canonicum (97—138). Allerdings werden nun die einschlägigen Themen (Elementa iuridica conceptus Ecclesiae scripturistici, Relatio inter sacramentum baptismi et ius canonicum, Natura propria elementi iuridici in Ecclesia) recht kurz abgemacht; so müssen z. B. nicht viel mehr als drei Seiten dazu ausreichen, das Verhältnis von Charisma und Autorität in der Kirche darzulegen (126—129). Insbesondere würde die an und für sich notwendige Auseinandersetzung mit R. Sohm, der auch nach dem Urteil von K. hinter J. Klein steht, unbedingt einen breiteren Raum und eine größere Tiefe beanspruchen. Immerhin ist die Hauptlinie gut getroffen: Das Kirchenrecht kann als lebendige Funktion der Kirche nur aus deren Wesen erkannt und gewürdigt werden, wie am Schluß gesagt wird: „Sicut Ecclesia ipsa, ita et ius Ecclesiae ‚sacramentum' est, expressio nempe et medium vitae internae, spiritualis et supernaturalis Ecclesiae, Corporis Christi, animati et vivificati per ipsum Spiritum Christi" (138). — Diese lateinisch abgefaßten Dissertationen machen deutlich, wie ungemein schwer es ist, die modernen Ausdrücke in einer toten Sprache wiederzugeben; so soll „iuridificatio" das deutsche „Verrechtlichung" anzeigen.

J. Beumer

Winklhofer, Alois, Über die Kirche. Das Geheimnis Christi in der Welt. 8° (350 S.) Frankfurt 1963. Knecht. 16.80 DM. — Das vorliegende Buch darf in Wahrheit eine Ekklesiologie, ein Lehrbuch über die Kirche genannt werden. Es hat allerdings die Eigenart, den Stoff nicht im Sinne einer theologischen Systematik auszubreiten, sondern eine Ausdeutung der verschiedenen, einander ergänzenden biblischen Aussagen über die Kirche zu geben. So kommt es, daß von den sieben Kapiteln fünf das Wesen und den Sinn der Kirche von den einzelnen biblischen Vorstellungen her beschreiben, darin immer auch schon die Tätigkeit und Heilsaufgabe der Kirche besprechend, während nur zwei Kapitel das Heilswirken der Kirche zum ausdrücklichen Thema haben. Gerade weil aber die Darstellung der Kirche als Gemeinde der Erlösten, als neues Volk Gottes, als die neue Menschheit, als die Braut des Lammes und als Leib Christi gar nicht umhin können, das, was damit gemeint ist, durch Darstellung des Heilswirkens der Kirche zu erläutern, kann die Wirksamkeit der Kirche zugleich mit der Darstellung ihrer Sakramentalität und priesterlich-hierarchischen Struktur wie auch ihrer wesensgemäßen Einheit in einem Kapitel besprochen werden, dem sich noch ein letztes über das Weltverhältnis der Kirche anschließt. Die Darstellungsweise ist derart, daß die Lesung des Buches nicht nur theologische Kenntnis vermittelt, sondern zur Meditation über das Geheimnis der Kirche anregt. Der theologisch-wissenschaftlichen Vertiefung werden außerdem die Wege gebahnt durch den theologischen Anhang, der sowohl mit weiteren Fragen wie vor allem auch mit der einschlägigen Literatur vertraut macht.

O. Semmelroth

2. Geschichte der Theologie

Testimonia. Schriften der altchristlichen Kirche, hrsg. von *Ed. Stommel* (†) u. *Alfr. Stuiber* in Verbindung mit *Theod. Klauser:* 1. Band: Aurelius Augustinus, Enchiridion de fide, spe et caritate (Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe). Text u. Übersetzung mit Einleitung u. Kommentar hrsg. von *Jos. Barbel.* 8° (255 S.) Düsseldorf 1960, Patmos. 19.80 DM. — 2. Band: Novatianus, De Trinitate (Über den dreifaltigen Gott). Text u. Übersetzung mit Einleitung u. Kommentar hrsg. von *Hans Weyer.* 8° (219 S.) ebd. 1962. 19.80 DM. — 3. Band: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ ΛΟΓΟΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΙ (Gregor von Nazianz, Die fünf Theologischen Reden). Text u. Übersetzung mit Einleitung u. Kommentar hrsg. von *Jos. Barbel.* 8° (301 S.) ebd. 1963. 36.— DM. — Mit diesen drei Bänden ist nun auch für den deutschen Sprachbereich eine doppelsprachige Väterreihe eröffnet, die im selben Stil durch zwei andere deutsche Verlage in Zusammenarbeit mit dem Patmosverlag weitergeführt werden soll. Das Neue an der Sammlung ist also gegenüber der bekannten Kösel-Ausgabe, daß der Originaltext der patristischen Werke und

außerdem ein fortlaufender Kommentar beigegeben wird. Damit empfiehlt sich die Sammlung von selbst, die zudem in sehr ansprechender Form aufgemacht ist. Leider wird bei dem Mangel an Herausgebern und Übersetzern nicht mit einem allzu schnellen Fortgang der Reihe zu rechnen sein.

Im 1. Band gibt *Jos. Barbel* zunächst eine kurze Einführung in das Handbüchlein des hl. Augustinus, das wohl an zwei Laien gerichtet war, seine Abfassungszeit (wohl 421 und nicht erst 423/424), seine Gliederung und seinen Inhalt. Für die Wertung dieses Büchleins weist B. hin auf die Urteile der bekannten deutschen protestantischen Dogmengeschichten, die ihren „Katholischen" Charakter betonen, da darin besonders die Trinität, die Zweinaturenlehre, die Ekklesiologie (kurz), die Taufe, das Verdienst, die Werke der Liebe, die Genugtuung, der Unterschied in der Schwere der Sünden, die Unterscheidung von Räten und Geboten, der Sühnewert des Meßopfers, des Gebetes für die Verstorbenen, der Reinigungszustand, Engel, Jungfräulichkeit der Gottesmutter zur Sprache kommen. Der Leser des Büchleins fühlt freilich sofort, wie Augustinus alles auf seine Ebene hebt und den Bezug zum Menschen herzustellen vermag. Die Einleitung gibt weiterhin eine Übersicht über Ausgaben, Übersetzungen und Abhandlungen. Die neue Ausgabe druckt den Mauriner Text mit Berichtigung der Druckfehler ab. Im Text selber werden nur einzelne Varianten aus den Maurinern und der Ausgabe von J. G. Krabinger hinzugefügt. Die Eigenarbeit von B. liegt in der Übersetzung und in den umfangreichen Anmerkungen, die durch ausführliche Exkurse (203—242) ergänzt werden. Eine sehr praktische Arbeit hat B. am Schluß des Werkes angefügt: eine Tabelle zu allen Augustinus-Schriften (im Anschluß an verschiedene Vorbilder) mit drei verschiedenen Datierungssystemen, dem Titel, den Ausgaben und Übersetzungen. In einer Neuausgabe wäre es gut, auch die Neudrucke des Corpus Christianorum in einer eigenen Spalte und nicht bloß in den Anmerkungen aufzuführen und die inzwischen erschienenen Texte der Patrologia Latina Supplementum — in Anmerkungen — anzugeben. In den Exkursen bespricht B. ausführlich die Erbsündelehre Augustins (204—209), ferner die Lehre von der Notwendigkeit der Gnade (209—215), die Inkarnationslehre (215—223, Exkurs 59 u. 60, mit Einschluß der Mariologie), den Glauben an die Dreifaltigkeit (223—224. Hier wäre ein Hinweis am Platz auf die vorzüglichen Kommentare von Mellet-Camelot, Agaësse-Moingt in: Œuvres de S. Augustin, Paris 1955, 15 u. 16, sowie auf das wichtige Werk: A. Malet, Personne et Amour dans la Théologie de S. Thomas d' Aquin, 1956, wo Augustinus' Standpunkt sehr gut gekennzeichnet wird. Dem Anliegen Malets, den Unterschied zwischen griechischer und lateinischer Trinitätsauffassung nicht zu sehr zu betonen, entspricht auch B. schon einigermaßen durch seine vorsichtige Formulierung [223]); dann folgen Exkurse über die Erlösungslehre (224 f.), über den Pelagianismus (225 bis 227, wo man einen Hinweis auf die Forschungen von G. de Plinval erwarten würde), die Vergebung der Sünden (227—229), die sog. misericordes (Unterbrechung oder Milderung oder Aufhebung der Höllenstrafen, 229—231), den Läuterungszustand (231—232), die Ehe (232—235), die Auferstehung (235—236), die Vorherbestimmung (236—238), den ersten Menschen (238—240), die Hölle (240—242, wo der Exkurs über die misericordes nochmals aufgenommen wird). Man hätte noch einen Hinweis auf die Bedeutung des Enchiridions für die theologische Systembildung anfügen können (vielleicht in der Einleitung [7]). Auch die Anmerkungen enthalten noch zahlreiche, z. T. ziemlich ausführliche Erklärungen zum Text. Die Übersetzung liest sich flüssig und gibt — soweit Rezensent nachprüfen konnte — den Urtext sehr gut wieder. Das Buch ist also, um das Schlußwort Augustins selbst — bei ihm ein Wunsch — zu wiederholen, „ebenso dienlich wie umfangreich" (201) geworden.

Im 2. Bande bespricht *Hans Weyer* in der Einleitung 1. das Leben Novatians und die Geschichte des novatianischen Schismas, 2. das Buch De Trinitate, die Autorschaft Novatians, die Entstehungszeit (vor 251, vermutlich um 240), die Textüberlieferung und den Inhalt des Buches, mit Angabe der Einteilung. Vorzüglich ist die Würdigung dieses Werkes und Novatians selbst als Theologen und seiner Stellung im 3. Jahrhundert: „Novatian ist der erste lateinische Schriftsteller der römischen Kirche. Sein Werk gibt in kunstvoller Form und straffer Systematik den bis dahin erarbeiteten Ertrag der abendländischen trinitarischen Theologie" (27). Dann

folgt eine Kennzeichnung von Sprache und Stil Novatians und seines Bibeltextes (28—31), der von allen sonst bekannten lateinischen Texten abweicht, aber nicht in selbständiger Übersetzung erarbeitet, sondern übernommen ist. Leider sind bis jetzt keine Handschriften von Novatians De Trinitate aufgefunden worden. Es ist nur in Drucken des 16. Jahrhunderts überliefert, und zum letzten Male von W. Y. Fausset (1909) herausgegeben. In den alten Drucken sind aber verschiedene Varianten bezeugt. W. zieht sie alle heran, zusammen mit den alten und neuen Konjekturen. So ist sein Text ohne Zweifel ein Fortschritt über die letzte Ausgabe hinaus. Zum ersten Male ist das Werk ganz in die deutsche Sprache übersetzt. Zum Schluß gibt W. neben dem Verzeichnis der Bibelstellen noch ein solches der theologisch wichtigen lateinischen Wörter sowie ein Namens- und Sachverzeichnis. Die Anmerkungen geben unter vorzüglicher Verwertung der Literatur eine sehr reichhaltige Einführung in das Werk Novatians, seine Textprobleme, die zeitgenössische Geschichte des trinitarischen Dogmas und den geistesgeschichtlichen Hintergrund (Stoa). S. 110, Anm. 66 wäre wohl eine genauere Darstellung des Verhältnisses von dispensatio und dispositio bei Tertullian notwendig. W. scheint hier vorauszusetzen, daß beide Ausdrücke bei Tertullian einfach synonym sind. Sie sind es aber nicht, und in ihrer Verschiedenheit spiegeln sie ein wichtiges trinitätstheologisches Problem bei T. wider, das auch bei Novatian zu untersuchen wäre. Dieser scheint das Wort dispensatio — nach Ausweis des Index nicht zu verwenden. Vgl. zur Sache: K. Wölfl, Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian, Rom 1960. Auch die guten und knappen Angaben über „persona" könnten bereichert werden (118, Anm. 70). Dabei wäre nicht nur der dogmengeschichtliche, sondern auch der philosophiegeschichtliche Hintergrund von einiger Bedeutung. Vgl. jetzt R. Braun, „Deus Christianorum". Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien (Paris 1962) 207—242. Es ist wohl in etwa mißverständlich, wenn W. 118 f., Anm. 70 sagt, daß persona zweimal die Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christus besage. Es geht wohl um die Bezeichnung des Menschgewordenen, aber persona wird hier nicht zur *Deutung* der Einheit von Gott und Mensch in Christus gebraucht. Bis zu einer solchen Verwendung des Wortes ist in der lateinischen Theologie noch ein ziemlich langer Weg. Diese kleinen Hinweise sollen keine Schmälerung des Eindrucks der vollen Kompetenz sein, den W. in den Anmerkungen und im ganzen Werk bekundet.

Im 3. Bande bietet *J. Barbel* wieder eine meisterhafte Einführung zum 2. Werk, das er in der neuen Reihe übernommen hat: Leben, literarisches Werk Gregors, Ausgaben, Übersetzungen, Literatur und schließlich die nähere Einführung in die fünf theologischen Reden (5—36). Wem die Zeit des alten Christentums nur in hellem Lichte erscheint, sollte diese Seiten lesen. B. übernimmt den bei Migne PG 36 abgedruckten Text mit Einarbeitung älterer (Mauriner) und neuerer Textvorschläge in einzelnen Fällen. Die Anmerkungen bieten bei aller Kürze eine Fülle von ausgezeichneten Beobachtungen zur Trinitätslehre und Christologie oder begriffsgeschichtlicher Art. Zur Affäre „Sasima" könnte man hinweisen auf St. Giet, Sasimes une méprise de Saint Basile (Paris 1941). Zum Problem der Benennungen Gottes ist wichtig: A. Orbe, La Epinoia (Romae 1955), wenn auch darin auf Gregor v. Naz. nicht unmittelbar Bezug genommen ist, wohl aber auf Basilius u. Gregor v. Nyssa. Der Verweis im Index auf ein anderes Werk von A. Orbe hat fälschlich 248 statt 244. Die Übersetzung ist wiederum sehr genau und leserlich zugleich.

Die Testimonia versprechen also ein vorzügliches Instrument für das Studium der Väter zu werden, dies vor allem durch die Verbindung von Urtext, Übersetzung und ausführlichen Kommentaren. Solche Väterausgaben könnten vor allem als Grundlage für Seminarübungen dienen. Aber auch jede interessierte Väterlesung wird dadurch sehr gefördert. A. Grillmeier

Sprüche der Väter. Hrsg. und übers. von *P. Bonifatius O. S. B.* (Geist und Leben der Ostkirche, 3). kl. 8° (258 S.) Graz-Wien-Köln 1963, Styria. 19.80 DM. — Von Anfang an ist das kirchliche Mönchtum geprägt von seiner Bindung an die Heilige Schrift, die den Mönchen *die* Regel des Lebens war, und an die Überlieferung der Väter. Wer der Welt entsagte und Mönch wurde, tat es nicht „auf eigene Faust", sondern suchte Anschluß bei denen, die vorher diesen kühnen Weg der Christusnachfolge gegangen waren. Aus der wachsenden Schar der Anachoreten

und Cönobiten hoben sich einzelne Gestalten ab, deren Wandel beispielhaft war und deren Aussprüche sorgsam gesammelt wurden. Galten sie doch als Ausdruck höherer Weisheit, wie sie nur den „Geistesträgern" (pneumatophoroi) zugänglich ist. Wenn man diese Aussprüche „Apophthegmata" nannte, haben wir diese Bezeichnung nicht an den Parallelen in der hellenistischen Philosophie zu messen, sondern an die Bedeutung zu denken, welche das Wort „Apophthegma" in der Inspirationsprophetie hatte. Diese Vätersprüche gingen lange Zeit von Mund zu Mund, veränderten bei ihrer Wanderung oftmals ihre Gestalt und noch öfters die Angaben von Urheber und Umstand, von wo sie ausgegangen waren. Schließlich wurden sie niedergeschrieben, abgeschrieben und in die verschiedenen Sprachen der alten christlichen Welt übersetzt. Begreiflich, daß so ein literarkritisches Problem entstanden ist, an dessen Lösung sich schon mehr als ein Meister versucht hat. Es sei nur an das posthume Werk von W. Bousset erinnert. Heute ist es vor allem der französische Jesuit J. C. Guy, der sich um die Schaffung eines kritischen Textes bemüht. Solange eine solche Edition noch nicht vorliegt, bleiben wir an die bei Migne gebotenen Ausgaben verwiesen. In PG 65,71—440 ist die erstmals von Cotelier im Jahre 1617 edierte griechische Fassung zu lesen. Die Apophthemata sind dort in alphabetischer Reihenfolge nach den Namen der Mönche, von denen sie stammen, zusammengestellt. Eine systematische Anordnung bietet PL 73,851—1022; es sind die seinerzeit von H. Rosweyde edierten lateinischen „Verba seniorum". Diese beiden Quellen liegen auch der hier zu besprechenden deutschen Auswahl zugrunde; nur an wenigen Stellen sind von Guy beigebrachte Vätersprüche aufgenommen worden. Somit haben wir nun zum ersten Male eine umfangreichere Auswahl aus diesen unschätzbaren Zeugnissen des frühen Mönchtums in deutscher Übersetzung in Händen. Übersetzer und Verlag haben sich damit ein Anrecht auf den herzlichen Dank all derer erworben, denen so der Zugang zu einem der kostbarsten Kleinodien der asketisch-mystischen Literatur eröffnet ist. Es wäre dringend zu wünschen, wenn der Auswahl baldmöglichst eine Übersetzung des gesamten Urtextes folgen könnte. Allerdings sollte dazu die Mitarbeit von Fachleuten auf dem Gebiet des alten Mönchtums stärker hinzugezogen werden (was auch von einer Neuauflage der vorliegenden Auswahl gilt), damit manche Fehlübersetzungen vermieden würden. So ist S. 40 (Antonius 37) nicht vom Vertrauen „auf die eigenen *Werke*" die Rede (als ob es hier um Vorwegnahme eines kontroverstheologischen Themas ginge), sondern „auf das eigene *Werk*": d. h. auf die dem einzelnen Mönch eigene Weise der Askese. Andernfalls hätte der Nachsatz mit dem Zitat aus Deut 32,7 keinen Sinn: Es geht um die Unbelehrbarkeit dieser Mönche! — S. 43 (Arsenius 6) muß es statt „rhomäische und hellenistische Bildung" besser „lateinische und griechische Bildung" heißen; so hatte es die Übersetzung in PG 65,90 schon vorgezeichnet. Ferner ist das griechische „agroikos" mit „einfacher Mann" kaum wiedergegeben. — S. 72 (Achilas 5): Hier ist eine der Stellen, die zeigen können, was unter „meletao" in den frühen Mönchszeugnissen zu verstehen ist: nicht „betrachten" oder „nachdenken über . . .", sondern „hersagen, rezitieren"; vgl. H. Bacht ‚Meditatio' in den ältesten Mönchsquellen: Geist und Leben 28 (1955) 360—373. — S. 88 Mitte ist aus Versehen „Joannes" statt „Joseph" geschrieben. — S. 99 (Zacharias 4): „praktikos" ist mit „Asket" unzulänglich wiedergegeben. Alle diese Mönche waren Asketen, aber man unterschied zwei Stufen (seit Evagrius bzw. Origenes): den „Tätigen", der noch ganz in der Beherrschung seiner Leidenschaft und Triebe aufgeht, und den „theoretikos", der bereits zur „Beschauung" gelangt ist. — S. 100: Statt „Pelusien" besser „Pelusium". — S. 105 (Theodor 2): Richtiger muß es heißen: „Geh hin, demütige deinen Sinn (dadurch daß du) dich dem Gehorsam unterstellst und mit anderen zusammenlebst." Der Bruder soll nicht einfach zurückkehren in seine Einsamkeit, sondern er soll in eine Gemeinschaft eintreten. H. Bacht

Festugière, André-J., O. P., Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orients. kl. 8° (VI u. 152 S.) Freiburg-Basel-Wien 1963, Herder. DM 14,80. — Wir haben in Schol 37 (1962) 126—128 ausführlich auf das französische Original dieses Buches hingewiesen, mit dem der bekannte Erforscher der griechisch-hellenistischen Kultur sein umfangreiches Werk über die „Mönche des Ostens" einleitet. Erstaunlich rasch ist nun die deutsche

Übersetzung erschienen — ein Zeichen, daß die Studie große Beachtung gefunden hat. Was zum Inhaltlichen des Buches zu sagen ist, braucht nicht wiederholt zu werden. So können wir uns auf einige Hinweise auf die Übersetzung beschränken. Die deutsche Ausgabe hat den Originaltitel zum Untertitel gemacht und statt dessen einen neuen Haupttitel geschaffen, der in seiner größeren Allgemeinheit zwar kommerziell wirkungsvoller sein dürfte, aber leider das, worum es in dem Buch geht, nicht sichtbar werden läßt. Natürlich gehört das frühe orientalische Mönchtum zu den Ursprüngen christlicher Frömmigkeit, aber F. hat nun einmal nur *einen* Aspekt an diesem Mönchtum behandelt, nämlich die schmerzlich scharfe Spannung zwischen Bildung und Heiligkeit. — Die Übersetzerin stand vor keiner leichten Aufgabe, da Festugière mit souveräner Stoffbeherrschung seine lateinischen und griechischen Quellen zu Wort kommen läßt. Offensichtlich setzt er voraus, daß seine Leser hinreichend Latein und Griechisch können, so daß er die Texte unübersetzt läßt. Ich frage mich, ob es nicht doch geratener gewesen wäre, der deutschen Ausgabe auch eine Übersetzung der zitierten Quellen beizufügen? An vielen Stellen ist es glücklicherweise geschehen; dann hätte man den Rest auch noch bewältigen können. — An manchen Stellen ist die Übersetzung unbefriedigend, bisweilen sogar irreführend. Einige Beispiele seien genannt: S. 1 Anm. 1: Der letzte Satz verfehlt den Sinn. Das im Text genannte Augustinuswort findet sich nicht „in" seiner Schrift „De ordine" (sondern in den Retract., wie zu Eingang der Anmerkung richtig gesagt wird), es ist vielmehr im Blick auf (à propos du) dieses Werk geschrieben. — — S. 2: „Civilisation rationaliste" ist wohl kaum dasselbe wie „rationalistische Kultur" (wiewohl zuzugeben ist, daß es schwer ist, eine passende Übersetzung zu finden); denn im deutschen Wort „Rationalismus" steckt eine abwertende Nuance, die dem Französischen an sich nicht innewohnt. Später betont Festugière ja ausdrücklich, daß der „Rationalismus" Platons keineswegs identisch ist mit dem Rationalismus der modernen Aufklärung. — S. 2: In der Anmerkung hätte vermerkt werden müssen, daß die deutsche Übersetzung aus C. J. Perl, Aurelius Augustinus, Die Größe der Seele (Paderborn 1960) entnommen ist. — S. 4: „justement" bedeutet hier „zu Recht" (nicht: direkt). Sodann: Ciceros berühmte Disputationen heißen im Deutschen „Tusculanen" (nicht: Tusculanes); „Lateiner" wird man kaum als rechte Übersetzung für das Französische „Latin" verwenden können, weil es für uns zu sehr linguistischen Akzent trägt. — S. 6: Die Übersetzung hätte besser die Einzahl stehenlassen sollen: Die oberste Idee des Schönen, Guten, Einen. — S. 6 unten ist der Ideenablauf undurchsichtig geworden. Festugière schreibt Platon eine doppelte katharsis zu: die eine betrifft die Seele und ist identisch mit der Übung der sittlichen Tugenden, die andere ist eine Läuterung des Verstandes durch die Übung der Dialektik. Die Übersetzung tut so, als ob die „Katharsis der Seele durch die Beseitigung alles Sinnenhaften" und „die Übung der moralischen Tugenden" die beiden Weisen der platonischen Läuterung wären. — S. 8: „appelé à gouverner" bedeutet nicht: „zum Herrschen berufen", sondern die Berufung zur Übernahme von Regierungsämtern. — S. 9: Das Wortspiel „regieren" und „redigieren" klappt im Deutschen nicht, weil wir mit Redigieren etwas anderes meinen als die Franzosen. — Statt „Prinzenspiegel" wird man besser „Fürstenspiegel" sagen. — S. 12: „sensibilité" und „sensualité" ist mit „Empfindsamkeit" und „Sinnengebundenheit" kaum richtig wiedergegeben; gemeint ist „Sinnengebundenheit" und „derbe Sinnlichkeit". — S. 17: Joh 17,17 verlangt in diesem Kontext die Übersetzung: „Heilige sie in der Wahrheit." — S. 21 Anm. 11: Lies: Jahrbücher — S. 40: Welcher Leser weiß, daß „Seeck, P. W. I A 1189—1193" bedeuten soll: „Seeck bei Pauly-Wissowa Realencyklopädie ... II. Reihe Bd. I Sp. 1189—1193"? — S. 58 Anm. 1: Statt auf die französische Übersetzung hätte man auf die Übersetzung von L. Schade in der Bibl. d. Kirchenväter 2. R. Bd. 16 S. 105—109 verweisen sollen. — S. 104: lies: Gallienus. — Wir müssen uns mit diesen Hinweisen begnügen. Die gebotenen Beispiele zeigen erneut, wie dringend notwendig es ist, daß die Verlage darauf achten, daß die Übersetzer nicht nur die nötigen Sprachkenntnisse besitzen, sondern daß sie auch die entsprechenden Sachgebiete beherrschen. Sonst erlebt man es in dieser Zeit der Übersetzungs-Hochkonjunktur immer wieder, daß die Übersetzungen unbefriedigt lassen.

H. Bacht

Festugière, A.-J., O.P., Les Moines d'Orient. Bd. III. Les Moines de Palestine: Heft 1: *Cyrille de Scythopolis,* Vie de Saint Euthyme. Heft 2: *Cyrille de Scythopolis,* Vie de Saint Sabas. gr. 8° (157 bzw. 154 S.) Paris 1962, Editions du Cerf. 16,50 bzw. 18.— Fr. — Die ersten beiden Bände des umfassenden Übersetzungswerkes „Les Moines d'Orient" wurden in Schol 37 (1962) 126 ff. gewürdigt. Das hohe Lob, das wir damals aussprachen, verdient auch der vorliegende dritte Band. Wenn *ein* Autor eine Übersetzung verdient hat, dann ist es Cyrill von Skythopolis (ca. 524—558). Nicht als ob er in seinen Mönchsviten Werke geschaffen hätte, die vor dem unerbittlichen Blick moderner Geschichtskritik allerwegen bestehen könnten; dafür war er viel zu sehr Kind seiner Zeit mit ihrer Vorliebe für das Wunderbare und Außergewöhnliche. Aber er schreibt als Augenzeuge oder wenigstens aus allernächster Nähe der Ereignisse, er bemüht sich redlich um zuverlässige Quellen und um korrekte Datierungen. Dazu ist seine Sprache frisch und lebendig, wiewohl die Klischees nicht fehlen, die sich gerade in der geistlichen Literatur so rasch eingebürgert hatten. Hinzu kommt noch, daß wir gerade von seinen Mönchsviten die kritische Ausgabe von E. Schwartz besitzen, die nicht nur einen zuverlässigen Text bietet, sondern darüber hinaus von dem Altmeister der Patrologie und Konzilienforschung mit einer Fülle von philologischen und kirchengeschichtlichen Anmerkungen und Indices versehen worden ist (Texte und Untersuchungen, 49,2; vgl. dazu E. Stein: AnalBoll 62 [1944] 169—186). Aus den Mönchsviten des Cyrill umfassen die vorliegenden beiden Hefte des 3. Bandes der „Moines d'Orient" die beiden umfangreicheren Viten des *Euthymius* (377—473), der als „der Große" in die Kirchengeschichte eingegangen ist, und seines bedeutendsten Schülers *Sabas* (439—532). Die fünf kleineren Viten sind einem späteren Heft vorbehalten. Der wirklich meisterlichen Übersetzung geht eine ausführliche Darlegung der Lebensdaten Cyrills von Skythopolis und eine Übersicht über die von ihm benutzten Quellen voraus, ferner eine Zeittafel zur Geschichte des palästinensischen Mönchtums zwischen 364 und 557, und eine Zusammenstellung grammatikalischer und stilistischer Besonderheiten Cyrills. Eine Notiz über das byzantinische Palästina und die Mönchswüste (von *M. du Buit O. P.*) beschließt die Vorrede. Der Übersetzung sind ausführliche Fußnoten beigegeben, die fast einen zusammenhängenden Kommentar ersetzen, zumal wenn man die verschiedenen Indices mit den Karten und Bildern hinzunimmt. — Auf S. 56 von Heft 1 ist der Verweis auf Röm. 5,2 eine Zeile zu tief.

H. Bacht

Hammerschmidt, Ernst, Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien (Studia Delitzschiana, 7) gr. 8° (XV und 82 S.) Stuttgart 1963, Kohlhammer. 18.— DM. — Daß bei den Äthiopiern der Sabbat seit eh und je eine wichtige Rolle spielt, war längst bekannt. Den abendländischen Missionaren, die sich im 16. und 17. Jahrhundert um Rückgewinnung der äthiopischen Monophysiten (übrigens zeitweise mit sehr ungeschickten Methoden und darum auch ohne Erfolg) bemühten, erschien dieses Festhalten am Sabbat (zusätzlich zum Sonntag) als Rückfall in jüdische Gesetzlichkeit und als Verrat am echten Christentum. Für diesen Rückfall in das Judentum schienen ja auch noch andere Eigentümlichkeiten der äthiopischen Christen zu sprechen. Im übrigen verwiesen die einheimischen theologischen Autoren zur Rechtfertigung ihrer Sabbatgebräuche ausdrücklich auf die alttestamentlich-jüdischen Quellen. Die vorliegende Untersuchung, die aus einer Habilitationsschrift an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes hervorgegangen ist, bemüht sich darum, zwei Fragen zu klären: 1. Inwieweit gleicht die Sabbatfeier in Abessinien derjenigen der Juden? 2. Woher stammt diese scheinbar so ganz unchristliche Hochschätzung des Sabbats? Als Unterlagen dienen dabei die Kirchenordnung des Königs Zar'a Ya'qob, das pseudo-apostolische Schrifttum in äthiopischer Überlieferung, die sog. Confessio Claudii (= Kaiser Claudius III [1540—1559]) u. ä. m. Anhand dieser Quellen zeigt Verfasser, daß die Begehung des Sabbats in Äthiopien interessante Abweichungen vom jüdischen Brauch kennt; vor allem ist das Verbot von Arbeitsverrichtungen am Sabbat keineswegs so nachdrücklich wie im Talmud; vielmehr werden alle Verrichtungen gebilligt, die dazu beitragen, dem Sabbat ein Festgepräge zu geben. Wichtiger noch ist die andere Feststellung: Hinter dem Festhalten am Sabbat (zusätzlich zum Sonntag) steht keines-

wegs ein Rückfall ins Judentum, sondern einfach die Überzeugung, daß das, was Gott nach dem AT bezüglich des Sabbats eingesetzt hat, von Menschen nicht rückgängig gemacht werden kann. Zu Recht weist Verfasser darauf hin, daß auch im ägyptischen Christentum der Frühzeit der Sabbat neben dem Sonntag durch liturgische Begehungen und durch die Eucharistiefeier ausgezeichnet war. Dafür bietet vor allem die Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums aufschlußreiche Belege. Auf diese wäre bei einer etwaigen Erkundung der Wege, auf denen es zur äthiopischen Sabbatbeobachtung gekommen ist, besonders zu achten. Soweit ich sehen kann, hat die Erforschung des frühen Mönchtums auf diesen Fragenkomplex bislang noch keinen Bezug genommen. Hier können also scheinbar sehr weit voneinander entfernt liegende Disziplinen einander wertvolle Hilfe leisten. Dem Buch sind dankenswerterweise ausführliche Namen- und Sachregister sowie eine Übersicht über das einschlägige biblische, apokryphe und rabbinische Schrifttum beigegeben. H. Bacht

Antike und Orient im Mittelalter. Vorträge der Kölner Mediävistentagungen 1956—1959. Hrsg. von *Paul Wilpert* unter Mitarbeit von *Willeh. Paul Eckert* (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln, 1). gr. 8° (XIII und 274 S.) Berlin 1962, de Gruyter. 32.— DM. — Der Titel dieses Buches ist gewiß nicht eindeutig, und es hätte nichts geschadet, ihm einen erläuternden Untertitel beizufügen, wofern es möglich ist, die im Buche vereinigten 15 Beiträge unter einem passenden gemeinsamen Stichworte zusammenzufassen. Am ehesten gibt uns einen Begriff von dem, was damit gemeint ist, das Inhaltsverzeichnis, das hier in etwas gekürzter Fassung folgen möge: *Karl Bosl:* Die germanische Kontinuität im deutschen Mittelalter (Adel—König—Kirche). — *Heinr. Dörrie:* Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin. — *Gér. Verbeke:* Saint Thomas et le Stoicisme. — *Paul Wilpert:* Philon bei Nikolaus von Kues. — *Heinr. Hüschen:* Antike Einflüsse in der mittelalterlichen Musikanschauung. — *Jos. E. Hofmann:* Vom Einfluß der antiken Mathematik auf das mittelalterliche Denken. — *Kurt Vogel:* Der Anteil von Byzanz an Erhaltung und Weiterbildung der griechischen Mathematik. — *Heinr. Schipperges:* Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts. — *Marie-Thérèse d'Alverny:* Survivance de la Magie Antique. — *Rich. Walzer:* Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen. *Georg. Anawati:* Théologie Musulmane au Moyen Age. — *Rich. Konetzke:* Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter. — *Pierre Michaud — Quantin:* Collectivités médiévales et institutions antiques. — *Jürg. Sydow:* Gedanken über die Auctoritas in der Kanonistik des frühen 13. Jahrhunderts (bis 1234). — *Beryl Smalley:* Problems of Exegesis in the fourteenth Century. — Wie man aus dieser Übersicht ersehen kann, lassen sich die Aufsätze nach zeitlichen und stofflichen Gesichtspunkten leicht zu Sondergruppen vereinen. Nur zwei bleiben allein für sich vereinzelt stehen: der von *Kurt Vogel* über byzantinische Mathematik, der besondere Anerkennung verdient, weil er in ein Gebiet führt, dem die philosophiegeschichtliche Forschung bislang ungebührlich geringe Aufmerksamkeit geschenkt hat. Der andere ist der von *K. Bosl* über das Nachwirken germanischer Art. Trotz der wegen ihres sprachlichen Ausdrucks theologisch ungenauen Ausführungen (7) über den Personbegriff verdient diese Abhandlung höchste Beachtung. Mit vollem Recht hebt der Verfasser (25) hervor, man habe bei richtiger Würdigung des Wandels, der etwas grundlegend Neues im Frühmittelalter erstehen ließ, nicht nur die von außen wirkenden und anregenden Kräfte fremder Kultur aufzuzeigen, sondern auch die ohne Unterbrechung weiterwirkenden Eigenwerte und Mächte zu berücksichtigen. Diese Forderung ist doch sehr wichtig. Es liegt nahe, sie weiter auszudehnen, z. B. auf den Bereich des Keltentums, das doch zum Werden des Abendlandes nicht wenig beigesteuert hat. So kann man nur wünschen, daß auch dieses Gebiet gründlich durchforscht werde und ein Gegenstück zur Untersuchung Bosls entstehe. Dies würde neben einem Beitrag auch über das Wirken jüdischer Gelehrter im Westen das Bild vom mittelalterlichen Geistesleben des Abendlandes, wie es das vorliegende Buch entworfen hat, abrunden und vervollständigen. W. Kutsch

Jackson, Ken. — Hunter Blair, Pet. — Colgrave, Bertr. — Dickins, Bruce — Taylor, Joan und Har. — Brooke, Christ. — Chadwick, Nora K., Celt and Saxon. Studies in the early British Border. 8° (VIII und 365 S.) Cambridge 1963, University Press. 50.— Sh. — Dieser dritte Band einer Studienreihe (der zweite wurde besprochen Schol 34 [1959] 601—602) unter der rühmlich bekannten Herausgeberschaft von Frau *Nora K. Chadwick* wendet sich wiederum der immer noch weiter zu erhellenden Epoche englischer Frühgeschichte zu, für die nur geringes und äußerst bedachtsam zu interpretierendes Quellenmaterial bereit liegt: die Zeit zwischen dem Ende der römischen Herrschaft und der Konsolidierung der neuen anglo-sächsischen Reiche auf der britischen Insel. Was überhaupt an Autorität noch vorhanden war, lag in keltischer Hand. Mit den ersten Kontakten dieser Interimsherren mit den Angelsachsen beschäftigt sich vorliegende Untersuchungsreihe. Nach den bewährten von Frau Chadwick im 2. Bd. einleitend entworfenen methodischen Regeln können die Mitarbeiter, mitunter mehr als mühsam, aus den zumeist ja aus angelsächsischer Feder stammenden Quellen (Annalen, Biographien) Nachrichten sicherstellen für eine sonst nur monumental sprechende Zeit. Für unsere kirchengeschichtliche Forschung ist die Untersuchung des frühesten Gregorius-Lebens eines Mönches von Whitby ertragreich (von *Bertr. Colgrave*, 119—137). Die Vita gründet auf mündlicher Überlieferung, die über Canterbury (wie verständlich) nach dem Norden wanderte. Auf dem Kontinent war sie übrigens stets besser bekannt als in England selbst, wo Beda offensichtlich unabhängig (wenn auch aus gleicher Überlieferung = Canterbury) von Gregor d. Gr. berichtet hat. Die Herausgeberin selbst beschäftigt sich mit den Quellen zur Bekehrung Northumbriens (Beda, nochmals Vita S. Gregorii, Vita Wilfridi, Vita s. Oswaldi, Annales Cambriae, u. a.) und macht die etwas resignierte Feststellung, daß, wie häufig genug, auch hier diese Quellen mehr von Zeit und Kultur der Epoche berichten, in der sie entstanden, als von den Vorgängen, die sie eigentlich darstellen wollen. Indes wird durch die minutiöse Absicherung und kritische Abwägung jeder einzelnen Nachricht und den Vergleich mit den monumentalen Quellen doch Schritt für Schritt unser Wissen erweitert. Zwei weitere Beiträge der Herausgeberin über Die Schlacht von Chester, wiederum eine eigentliche Quellenstudie (167—185), und über Beda, St. Colmán und die irische Abtei von Mayo (186—205) sind zu nennen. Einen Überblick über die vor-normannischen Kirchen im Grenzgebiet zwischen dem angelsächsischen England und den keltisch gebliebenen Gebieten (literarische Zeugnisse und die Ergebnisse der Grabungsarbeiten zusammenstellend) bringen *J. und H. Taylor* (210—257), ohne einer historischen Darstellung selbst vorgreifen zu wollen. Für die frühenglische Kirchengeschichte bringt also dieses Buch sehr viel gut gesichertes Material. H. Wolter

Southern, R. W., Saint Anselm and his biographer. A study of monastic life and thought (1059—c. 1130). 8° (XVI u. 389 S.) Cambridge 1963, University Press. 50.— Sh. — Ders. (Hrsg.), The Life of S. Anselm, Archbishop of Canterbury by Eadmer. Edited with Introduction, Notes and Translation. 8° (XXXVI u. 179 Doppelseiten) London u. Edinburgh 1962, Thomas Nelson and Sons Ltd. 50.— Sh. — Die Birbeck-Lectures (1959) am Trinity-College (Cambridge) gaben R. W. S. Gelegenheit, seine genaue und umfassende Kenntnis der frühen anglo-normannischen Zeit, vor allem ihrer monastischen Elemente, in einer Art von Doppelmonographie vorzulegen. In zwei fast gleichlangen Teilen widmet er seine Aufmerksamkeit zunächst dem Erzbischof und Theologen von Canterbury und dann dessen Biographen Eadmer. Die Vita sancti Anselmi hat er fast gleichzeitig in der angesehenen Reihe der Medieval Texts (Nelson) kritisch ediert, erläutert und ins Englische übersetzt. Damit erreicht Verf. in glücklicher Ergänzung von Quellenschrift und Darstellung sowohl für sich selbst wie für seine Leser eine doppelte Sicherung der wissenschaftlichen Aussage. Das Prinzip der Ergänzung hat er auch in seinen Birbeck-Vorträgen selbst angewandt, indem er durch die gleichzeitige Behandlung von Anselm und Eadmer eine kräftigere Profilierung beider Gestalten ermöglichte. Durch Eadmer, den er in seiner monastischen Umgebung von Canterbury, deren Geschichtsschreiber er war, zeichnet, wird das monastische Moment in Anselm stärker betont; durch Anselms Wirkung auf Eadmer aber dessen theo-

logische Interessen und kirchengeschichtliche Arbeiten in verständlichere Perspektive gerückt. Verf. begnügt sich nicht mit den historischen Daten im Leben des Mönches in Le Bec (Normandie) aus dem fernen Aosta und des Erzbischofs, der mit Heinrich I. den englischen Investiturstreit austrug, sondern versucht auch, obwohl er nicht Fachtheologe ist, eingehende Analysen der Hauptwerke Anselms. Dabei liegt sein Hauptanliegen indes bei den literarhistorischen und geistesgeschichtlichen Elementen. Die Analyse von ‚Cur Deus homo' (77—121) wird so zu einem meisterlichen Kernstück des Buches. Als Gegenstück dazu mag das Kapitel über Eadmers Vita S. Anselmi gelten (314—343). Besonders wertvoll erscheint uns auch die Schilderung des Konventes von Canterbury und seiner Geschichte im Übergang von der angelsächsischen zur normannischen Zeit unter der Leitung Lanfrancs und Anselms. Ein Überblick über das vielseitige literarische Schaffen Eadmers (Hagiographisches, Theologisches, Historiographisches) läßt das hohe Niveau des geistigen Klimas dieser führenden (als Kathedralkapitel fungierenden) Benediktinerkommunität erkennen. Unter den Schülern Anselms erhält Honorius Augustodunensis einen eigenen Abschnitt gewidmet, in dem die Ergebnisse der immer noch nicht abgeschlossenen Honorius-Forschung verwertet worden sind. H. Wolter

Magna Vita Sancti Hugonis (The Life of St. Hugh of Lincoln), edited by *Decima L. Douie* and Dom *Hugh Farmer O. S. B.* 2 Bände 8° (LV u. 133; X u. 240 Doppelseiten) London u. Edinburgh 1962, Thomas Nelson and Sons. 50.— Sh. u. 60.— Sh. — Die beiden Herausgeber haben sich sowohl bei der Einleitung wie bei der Textgestaltung die Arbeit geteilt, so daß für die Übersetzung D. L. D., für die kritische Edition des lateinischen Textes und die Anmerkungen Dom. H. F. verantwortlich zeichnen konnten. In der Einleitung berichtet der gelehrte Benediktiner über Verfasser und Inhalt der Vita, die englischen Kartäuser sowie über die handschriftliche Überlieferung und die früheren Ausgaben, während D. L. D. ein umfangreiches Kapitel (XXVIII—XLIX) über das bischöfliche Wirken des hl. Hugo in Lincoln beisteuert. Der Verfasser der Vita war der Benediktiner Adam von Eynsham, der als bischöflicher Kaplan während der letzten drei Lebensjahre des Bischofs (gest. 1200) sich beste Kenntnisse hatte erwerben können. Er schrieb das Leben im Auftrag der Kartäuser, die mit Hugo ihren einzigen Vertreter im englischen Episkopat besessen hatten. Hugo selbst war Burgunder von Geburt (in Avalon bei Grenoble um 1140 geboren) und war zunächst Augustinerchorherr in Villarbenoît gewesen, um dann 25 Jahre alt sich der Gemeinschaft der Großen Kartause anzuschließen. König Heinrich II. von England erbat ihn sich 1179 als Prior von Witham, der nicht recht sich entfaltenden Kartäusergründung (von 1177) in Somerset. Der König hat ihn dann auch 1186 zum Bischof von Lincoln wählen lassen, wo er durch seinen apostolischen Eifer und seinen zähen Einsatz für die Freiheit der Kirche gegenüber dem Einfluß der Krone in eine geschichtliche Front mit Thomas Becket von Canterbury und dessen bedeutenden Nachfolger Stephan Langton eingereiht zu werden sich würdig machte. Die Vita selbst wird gerühmt hinsichtlich ihrer Zuverlässigkeit und des Reichtums ihres Details „to be almost unsurpassed in medieval hagiography" (I, VIII). Allerdings bringt sie wenig über Hugo als Bischof und Erbauer der Kathedrale von Lincoln. Diese Lücke wird in der vorliegenden Ausgabe durch das Kapitel über den Episkopat Hugos (I, XXVIII bis XLIX) vor allem unter Bezugnahme auf die beiden Leben des Heiligen aus der Hand des Giraldus Cambrensis (Opera omnia VII, 39—42 67—147) ausgefüllt, wo auch die berühmte theologische Schule von Lincoln (Wilhelm de Montibus, Johannes von Cornwall, Robert von Melun u. a.) erwähnt wird. Die Magna Vita in der vorliegenden vorbildlichen Edition, Übersetzung und Ausstattung (Karten der Diözese Lincoln, der Reisen des Bischofs in Frankreich sind beigegeben) läßt sich als eine wesentliche Bereicherung der von uns bereits mehrfach gepriesenen Nelson-Reihe mittelalterlicher Quellentexte kennzeichnen. H. Wolter

Oberman, Heiko Augustinus, The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. 8° (XV u. 495 S.) Cambridge (Mass.) 1963, Harvard University Press. 9.25.— Dol. — An Gabriel Biel denkt man meistens in Verbindung mit Martin Luther, an den Nominalismus gleicherweise als an den

Wegbereiter reformatorischer Theologie. O., ein Schüler Maarten van Rhijns und jetzt Vertreter der Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät von Harvard, versucht aus dieser ihm zu eng erscheinenden Bindung herauszukommen und das literarische Werk des Tübinger Theologen im Zusammenhang zwischen der Hochscholastik und dem Konzil von Trient zu verstehen und es in ihn einzuordnen. Daher wählte er auch für den Titel das von Huizinga her bekannte Wort vom Herbst, womit er aber nicht Verfall, sondern Reife und Sammeln der Frucht verstanden wissen will. Der vorliegende Band ist eine Synthese, die Gesamtinterpretation der Werke Biels, deren kritische Edition er weiteren Bänden, die noch ausstehen, anvertrauen wird. Nach einer sorgfältig gearbeiteten Lebensskizze Biels, wo man nur einen Hinweis auf die Ausstrahlungsfelder der Bielschen Theologie vermißt (man denke daran, daß es sogar in Salamanca und Alcalá de Henares eigene Lehrstühle für sie gab), setzt die Interpretation ein. In den Prolegomena (30—56) werden Fragen der theologischen Erkenntnislehre und Anthropologie behandelt, das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Fragen der natürlichen Gotteserkenntnis, des Verhältnisses von menschlichem Geist (Erkennen/Wollen) und göttlicher Macht (die Unterscheidung von potestas absoluta und potestas ordinata), von Natur und Gnade. Die spezifisch theologische, nicht philosophische Grundstruktur des Nominalismus wird überzeugend behauptet. Die großen Hauptthemen, die als Richtweiser der Interpretation zugrunde liegen, heißen: Glaube und Einsicht (57—89), Naturrecht als Gottesordnung (90—119), Fall und Erlösung des Menschen (120—145), Der Prozeß der Rechtfertigung (146—184), Das Geheimnis der Prädestination (185—248), Christus und die Eucharistie (249—280), Mariologie (281—322), die Mystik im Nominalismus (323—360), Heilige Schrift und Heilige Kirche (Tradition/Schrift/Kirche; 361—422). Als Zusammenfassung folgt ein Kapitel mit der Überschrift: Der Nominalismus ist katholisch (423—430). Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (432—456) von großer Fülle und vor allem für die letztvergangenen Jahrzehnte von umfassender Vollständigkeit geht einem dankenswerten Glossar nominalistischer Termini voraus (459—476), wobei uns einige Erklärungen nicht eindeutig und verständlich genug vorkommen (z. B. distinctio formalis S. 466; fides acquisita als habit of faith acquired by natural means, S. 468; statt forus ist forum gebräuchlicher, S. 470, etwa forum internum/externum). — Die Theologie Biels wird immer im Vergleich mit den theologischen Aussagen des Aquinaten, des Duns Scotus, vor allem auch denen Wilhelms von Occam, Robert Holcots, Peters d'Ailly, Gersons und Gregors von Rimini interpretiert. Dadurch wird einmal die Kontinuität der scholastischen Denkbewegung bis in diese Spätphase hinein sichtbar, zugleich aber auch jener Neuansatz mit der vertieften Einsicht in die Zusammenhänge von Schrift, Tradition und Kirche, wie sie im 15. Jahrhundert angebahnt wurde und über die Reformation hinaus den Weg frei machte für die Trienter Konzilsberatungen und Beschlüsse. Dadurch erweist sich der spätmittelalterliche Nominalismus als ein lebendiges Glied zwischen der Hochscholastik und der nachtridentinischen Theologie. Die grundsätzliche Katholizität des vielgeschmähten Nominalismus wird nachgewiesen und kraft des inneren Zusammenhangs dieser Theologie mit den Grundaussagen der Devotio moderna sowie genuin mystischen Elementen, die sich in ihm finden, glaubhaft dargestellt. Dabei erweisen sich die mariologischen Themen der immaculata conceptio, der assumptio, der Maria corredemptrix als besonders aufschlußreich. Allerdings werden hier zugleich auch Einseitigkeiten der Aussage festgestellt, die sich vielfach aus der Eigenart des Quellenmaterials erklären lassen. O. zieht nämlich mit Recht auch das Predigtwerk Gabriel Biels vollständig heran. Von besonderer Aktualität ist heute sicher das Kapitel über Schrift, Tradition und Kirche, wo u. a. Biels weise Mittelstellung zwischen den Extremen des Papalismus und Anti-Kurialismus vor allem bei der Frage nach dem Lehr- und Jurisdiktionsprimat des Papstes erkennbar wird. Die Beziehungen der Bielschen Theologie über Bartholomäus Arnoldi von Usingen zu Luther und zur reformatorischen Lehre überhaupt werden in diesem Band nicht behandelt, sondern einem eigenen, noch folgenden überlassen. Festzustellen bleibt zum Schluß, daß Gabriel Biel natürlich nicht *der* Nominalismus ist. Das wesentliche Ergebnis dieser mit großer wissenschaftlicher Aufrichtigkeit und unter dem weiterführenden Gesichtspunkt der Kontinuität der theologischen Gedankenbewegung durch die Jahr-

hunderte von Thomas bis Trient geführten Untersuchung ist eine Aufwertung der spätmittelalterlichen Theologie, die nicht als Desintegration gesehen werden darf. Occam und Biel sind zwar einer Meinung betreffs aller grundsätzlichen philosophischen und theologischen Aussagen, aber Biel ist theologisch stärker beteiligt als Occam. — Zwar bleibt seine Lehre von der Rechtfertigung, wie wir heute sagen, semipelagianisch, sie muß aber im Kontext der Zeittheologie, nicht nach den Maßstäben nachtridentinischer Formeln gewertet werden. Sie versuchte mit ihren Thesen ein volles Augustinus-Verständnis zu gewinnen, ohne damit recht Erfolg zu haben. Anders verhält es sich mit Biels Lehre vom Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche; in ihr liegen Bausteine für kommende tridentinische Konstruktionen bereit. Nicht umsonst hat Jakob Laínez sich während des Konzils auf Biels Autorität berufen können. Von hier aus mag man des Verf. abschließende These begreifen, welche der spätmittelalterlichen Theologie, die sich in Gabriel Biel ihre letzte umfassende Gestalt gegeben hat, grundsätzliche Katholizität zuspricht. Es ist ein wohldurchdachtes, ungemein anregendes, streng systematisch gebautes Buch, das hier in eine Welt denkerischen Bemühens einführt, von der man sich bisher vielfach nur dank überkommener Urteilsklischees ein Bild hatte machen können. H. Wolter

Walz, Ang., O. P., I Domenicani al Concilio di Trento. 8° (XVI u. 438 S.) Rom 1961, Herder. 3500.— L, 28.— DM. — Zum Jubiläum von Trient (1963) bietet sich diese Zusammenstellung der Konzilsteilnehmer aus dem Dominikanerorden handlich an. Es war mit einem Blick auf die Einberufung des Vatikanum II. geschrieben und bedient sich der bekannten Quellenedition der Görres-Gesellschaft sowie der Forschungen Hubert Jedins vor allem, um den Anteil der Dominikanertheologen an den Arbeiten der berühmten Synode aus dem 16. Jahrhundert herauszupräparieren. Verf. legt den zeitlichen Ablauf des Konzils und seiner dogmatischen vor allem, weniger der disziplinär beschäftigten Sitzungen, seiner Darstellung zugrunde. Dadurch erhält das Werk einen stark additiven Charakter, und der Verf. verzichtet schließlich auf eine Synthese, welche systematisch den Beitrag der (vor allem natürlich spanischen) Dominikanertheologie herauszustellen vermocht hätte. Trotzdem ist eine solche Zusammenstellung schon wegen der bibliographischen Hinweise von großem Nutzen. Sie läßt ohne weiteres den maßgebenden Einfluß der theologischen Mitarbeit der Dominikaner erkennen, als wichtig dürfte auch der Anteil der deutschen Dominikaner anzusehen sein, unter denen das Mitglied des Frankfurter Konvents (Ambrosius Pelargus-Storch) hervorragt. Mit einem Hinweis auf den Dominikanerpapst Pius V. und seinem großen Anteil an der Verwirklichung der Trienter Reformbestrebungen kann der Verf. seine Erhebungen abschließen. Sie stellen in ihrer eindrucksvollen Geschlossenheit gleichsam ein Monument dar für den dominikanischen Beitrag zur tridentinischen Epoche.
H. Wolter

Newman, John Henry, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern. Eingeleitet und hrsg. von *H. Tristram.* 8° (XXXII u. 460 S.) Stuttgart 1959, Schwabenverlag. 23.80.— DM. — Die Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten, der wir schon so viele Übersetzungen Newmanscher Werke verdanken, legt uns hier, drei Jahre nach dem Erscheinen des englischen Originals, eines der wichtigsten Werke zum Verständnis des großen englischen Kardinals vor. Eigentlich ist der deutsche Titel ein wenig irreführend. Man erwartet eine zusammenhängende Autobiographie. In Wirklichkeit handelt es sich um eine Vielzahl von Stücken, die zu sehr verschiedenen Zeiten von Newman geschrieben worden sind und aus der Verschiedenheit ihrer Zielsetzung und ihrer zeitlichen Umstände ein jeweils anderes Bild seines Wesens, wie es vor ihm selber stand, bieten. Da ist eine „Autobiographie in Miniatur", die auf einer einzigen Seite die Zeit zwischen 1812 und 1884 umgreift (6), sodann sind da „Zwei autobiographische Skizzen" (10—14), von denen die eine für ein Nachschlagewerk gedacht war, während die andere Materialien für einen Beitrag in einem biographischen Lexikon bietet. Viel ausführlicher ist das „Autobiographische Memoir" aus dem Jahre 1874 (34—131). Newman hatte später bei erneuter Durchsicht einige Abschnitte herausgeschnitten, aber zum Glück nicht vernichtet. So konnten die Herausgeber diese Seiten im An-

hang beifügen (117—130). Daß die Reise nach Sizilien und die Krankheit, die ihn damals überfiel (1833/34), für Newmans innere Entwicklung eine besondere Rolle gespielt hat, war längst bekannt. Weniger bekannt dürfte sein, daß er diesen Lebensabschnitt in einem eigenen Dokument festgehalten hat, das ebenfalls übernommen ist (152—175). Am ergreifendsten sind naturgemäß die Tagebücher, welche die Zeit zwischen 1804—1876 umfassen. Wiewohl Newman später manche Eintragungen gelöscht, manche Seiten entfernt hat, so ist doch genug übriggeblieben, um dem Leser eine Rekonstruktion seines inneren Weges zu ermöglichen (176—356). Den Beschluß bildet Newmans „Memorandum über meine Beziehungen zur katholischen Universität" (385—423). — Die Lektüre von Tagebüchern und ähnlichen autobiographischen Notizen stellt vor ganz eigene Probleme, zumal wenn es sich um Aufzeichnungen eines Mannes wie Newman handelt, der mit einer solchen Feinfühligkeit die „Witterungen" seiner Seele registriert. Nur zu sehr bleibt sein Blick bei dem haften, was ihn bedrückt und belastet, während anderes in seinem Leben und Charakter zu kurz kommt. Insofern ist der „Geschichtswert" dieser Aufzeichnungen durchaus begrenzt. Wer die einzelnen Eintragungen isoliert, kann leicht irregeführt werden. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß der deutschen Ausgabe nicht nur ausführliche Erklärungen beigegeben sind, sondern daß *W. Becker*, der bekannte Newman-Forscher aus dem Leipziger Oratorium, in seinem Geleitwort zur deutschen Ausgabe (VII—XIX) ausdrücklich auf diese Problematik zu sprechen kommt. Man sollte sich nicht an die Lektüre des Buches machen, ohne dieses Geleitwort gut gelesen zu haben. H. Bacht

Newman, John Henry, Kardinal, Entwurf einer Zustimmungslehre (Ausgewählte Werke, 7). Hrsg. von *W. Becker, M. Laros* u. *J. Artz*. Übersetzt von *Th. Haecker*. 8° (XII u. 428 S.) Mainz 1962, Matthias-Grünewald-Verlag. 28.80 DM. — Während die meisten Schriften Newmans schon sehr bald nach ihrem Erscheinen durch Übersetzungen der deutschen Leserschaft zugänglich gemacht worden waren, ist sein eigentliches Hauptwerk, an dem ihm auch am meisten lag, lange unübersetzt geblieben. Im Jahre 1870 war es als Frucht jahrzehntelanger Bemühungen erschienen. Aber erst im Jahre 1921 fand es in Th. Haecker einen allerdings kongenialen Übersetzer. Immerhin ist beizufügen, daß diese Übersetzung zwar ein ergreifendes Denkmal der Dankbarkeit des Übersetzers für jenen Mann ist, der ihm den Weg zur katholischen Wahrheit gewiesen hatte, daß sie aber keineswegs die beste Leistung Haeckers darstellt. So war der Wunsch nach einer verbesserten Neufassung schon lange laut geworden. Dieser wahrhaftig nicht geringen Mühe haben sich die Herausgeber der „Ausgewählten Werke" Newmans, W. Becker, M. Laros und J. Artz unterzogen. Von letzterem stammen auch die bei der ersten Ausgabe mit Recht vermißten Anmerkungen, ohne die manches in Newmans Werk für den heutigen Leser unzugänglich bleibt. Die Herausgeber haben dem Werk außerdem eine kurze Einführung vorausgeschickt, die ausgezeichnet das Anliegen deutlich macht, um das es Newman ging, und den Grund aufweist, warum er gerade mit seiner „Zustimmungslehre" so unerhört aktuell ist. Bekanntlich hatte Haecker seiner Übersetzung seinerzeit den Titel „Philosophie des Glaubens" gegeben. Diese Bezeichnung gibt nur einen Teil dessen wieder, worum es Newman ging. Sie ließ aber nicht erkennen, „daß Newman über die religiöse Zielsetzung hinaus einen Aufweis der bisher unberücksichtigten Elemente in ihrer entscheidenden Bedeutung für das Erkennen in concreto geben wollte" (371). Hier aber liegt gerade das Moderne an Newmans Philosophie: Er hat uns in seinem „Essay in Aid of a Grammar of Assent" (wie der Originaltitel des Werkes heißt) die Vorarbeiten zu einer künftigen Erkenntnislehre geschenkt, „bei der solche Erkenntniselemente in den Vordergrund treten, die der Rationalismus übersehen oder vernachlässigt hatte" (IX). — Besonderen Dank verdienen die Herausgeber dafür, daß sie der Neuausgabe das von Haecker selbst überarbeitete Nachwort zur Ersten Auflage beigegeben haben (357—368). So ist das vorliegende Werk in Wahrheit ein Denkmal für beide Männer, „den großen Kirchenvater der neuesten Zeit und für seinen getreuesten und bedeutendsten Jünger" (XI). — Dem Matthias-Grünewald-Verlag gebührt für die vorzügliche Ausstattung des Bandes ein besonderes Dankeswort. H. Bacht

Burckhardt, Titus, Fes. Stadt des Islam. Mit Aufnahmen und Zeichnungen des Verfassers (Stätten des Geistes). gr. 8° (148 S.) Olten, Lausanne, Freiburg i. Br. 1960, Urs Graf-Verlag. 38.— DM. — Bieler, Ludw., Irland. Wegbereiter des Mittelalters (Stätten des Geistes). gr. 8° (155 S.) ebd. 1961. 38.— DM. — Am Schicksal einer Stadt des westlichsten Maghreb, mitten in der Ebene des Gharb, die im Norden von der Höhenkette des Rif, im Süden vom mittleren und hohen Atlas umgrenzt wird, dem nördlichen Marokko angehörend, macht Verfasser Geschichte und Kultur des Islam sichtbar. Die Bevölkerung setzt sich zusammen aus Berbern, aus seßhaft gewordenen arabischen Nomaden. Der ständig anhaltende Zustrom nomadischer Elemente belebt die Stadt Fes. Verfasser leitet seine Ausführungen ein mit einer Interpretation Ibn Chalduns, eines arabischen Geschichtsforschers, der von 1354—1363 in Fes gelebt und gelehrt hatte (Hauptwerk: Muqaddima). Vor allem das geschichtlich fruchtbare Zueinander des Beduinentums und des Islams, der die Volkskräfte dieser vielfältigen Stämme geistig und staatlich zu binden verstand, wurde durch Ibn Chaldun in einsichtiger Reflexion erhellt. Verfasser teilt die entscheidenden Texte mit. Kriegerische Nomaden waren die Almoraviden und fast hundert Jahre später (um 1130) auch die Almohaden, deren Macht jeweils auch in das noch beherrschte Spanien hinübergriff und die Geschicke des mittelalterlichen Abendlandes mitbestimmte. Das Jahrhundert der Almohaden war für den Maghreb selbst die Blütezeit der Mystik und der ihr nahestehenden Philosophie. An ihrem Hof verkehrten Ibn Tufail und Ibn Ruschd (Averroes). Die Schlacht bei Las Navas de Tolosa (1212), ein Sieg der Reconquista, war der Anfang ihres Untergangs. Neue Stammeseinbrüche aus der Wüste lösten ihre Herrschaft ab (die Meriniden, die Saadier, die Allwiten), bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Franzosen einmarschierten. Ein Kapitel über das Kalifat (43—53) schildert den Gottesstaat des arabischen Islam, wie er in der Stadt des heiligen Idris (53—76), in Fes, konkretisiert erscheint. Eine Fülle von Bildern, Texten, von eindringlichen Interpretationen vermag diese literarisch, architektonisch-künstlerisch, geistig-religiös so bewegte und für die christlich-abendländische Geistesbewegung zumal des Mittelalters über Spanien so einflußreiche Welt zur Anschauung zu bringen. Abschließend berichtet Verfasser vom Einbruch der modernen Welt (131—139) bis zur politischen Befreiung Marokkos (1955). Sie war weder ein Siegeszug Frankreichs noch der christlich-abendländischen Kultur, sondern des unpersönlichen, zur technischen Allmacht gewordenen Europas. Sie wird darum nicht als eine geschichtliche Wandlung empfunden, deren die Stadt Fes so viele erlebt und bewältigt hat, sondern als eine Bedrohung des religiösen und geistigen Erbes, als ein Ende der ‚goldenen Kette' der Tradition, von der ein Freund dem Verfasser allerdings sagte, sie werde nie ganz abbrechen, sondern im geheimen weitergehen. Es gebe Zeiten der Kundgebung des Geistes und Zeiten der Verhüllung.. Was aber auch geschehen möge, es geschehe nicht ohne Willen Gottes (139). — Ebenfalls am Rand der Christenheit gelegen, aber stärker als das westliche Maghreb mit ihr verbunden, hat Irland von jeher der Forschung, auch und vor allem in Deutschland, ein weites Feld beharrlich weitergeführter Arbeit geboten. Der von Wien nach Dublin emigrierte Gelehrte *Ludwig Bieler*, der sich in der Patrickforschung einen Namen gemacht hat, legt in vorliegendem Band der „Stätten des Geistes" dem Plan dieser eindrucksvollen Reihe entsprechend, in Bildern (von Kirchen und Kunstwerken, von Buchilluminationen und Handschriftenproben) und Texten (aus Geschichtswerken, Dichtungen, Mönchsregeln, der Liturgie und theologischer Weisheit) den Einfluß dar, der von der Insel der „Heiligen und Gelehrten" ausgegangen ist. Ein Einfluß, der, von der Forschung gelegentlich überschätzt, im ganzen jedoch unübersehbar, die christliche Geschichte des frühen und beginnenden hohen Mittelalters mitzuprägen vermocht hat. Die Züge der iroschottischen Missionare von Columban an bis zu den Gründungen der Schottenklöster am Rhein, in Bayern und Österreich gehören hierher. Ihr reiches Quellgebiet auf der Insel wird im ersten Teil des Buches geschildert, das sich mit den Anfängen und der Eigenart des irischen Christentums beschäftigt, den irischen Klöstern und den Pionieren der kirchlichen Expansion nach Schottland und ins Frankenreich. Ein eigenes Kapitel ist den Iren im Karolingerreich gewidmet. Da sich die Ausführungen des Verfassers auf die bestedierten Quellenwerke stützen und die Ergebnisse der jüngsten Forschungen einbeziehen, kann man in ihnen eine

sehr beachtenswerte Zusammenfassung der heute von weit gestreuten Schulen (in Deutschland, England, Irland, Belgien, den Vereinigten Staaten) weitergeführten Bemühungen um die wissenschaftliche Aufarbeitung dieses schwierigen Forschungsfeldes erblicken. H. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Bibeltheologisches Wörterbuch, hrsg. von *Joh. Bapt. Bauer*. 2. Aufl. in 2 Bänden. 8° (1292 S.) Graz-Wien-Köln 1962, Styria. 56.— DM. — Diese Neuauflage ist gegenüber der 1. Auflage (vgl. Schol 34 [1959] 610) in verschiedener Hinsicht ein großer Fortschritt. Weitere acht Mitarbeiter sind dazugekommen. Statt der 104 Stichworte der 1. Auflage weist sie 175 auf, so daß der Umfang um 433 Seiten zugenommen hat, obgleich manche allzulange Beiträge der 1. Auflage beträchtlich gekürzt sind. So hat z. B. „Kirche" statt 32 nur noch 24, „Liebe" statt 44 nur noch 39, „Mysterium" statt 30 nur noch 18 Seiten usw. Trotzdem fallen auch jetzt noch manche Beiträge mit der entsprechenden Bibliographie durch ihren Umfang aus dem Rahmen eines Handlexikons etwas heraus. „Eucharistie" hat z. B. noch 20 Seiten, „Geist" noch 31 Seiten, „Gesetz" noch 25 Seiten, „Gott" noch 26 Seiten. Ein Vergleich mit dem Schol 38 [1963] 608 gewürdigten Vocabulaire de Théologie biblique zeigt, daß dieses trotz seiner nur 1158 Spalten (= 579 Seiten) 288 Begriffe ausdrücklich behandelt; das sind 123 mehr als in dem vorliegenden Wörterbuch. Dazu sind in dem französischen Werk noch weitere 419 Begriffe sachlich in anderen Stichworten miteinbegriffen, wie aus dem analytischen Inhaltsverzeichnis ersichtlich ist. Gewiß trifft etwas Ähnliches auch in dem Bibeltheologischen Wörterbuch zu, aber leider sind die entsprechenden Verweise im analytischen Inhaltsverzeichnis im Unterschied zur 1. Auflage weggefallen. Das Inhalts- und Bezugsverzeichnis verweist jetzt bei den einzelnen Stichworten nur noch auf die irgendwie damit zusammenhängenden Begriffe, die an ihrer Stelle als eigene Stichworte aufgeführt sind. Allerdings muß zur gerechten Beurteilung gesagt werden, daß die einzelnen Begriffe im allgemeinen viel eingehender und umfassender behandelt werden als im Vocabulaire de Théologie biblique und daß zum Teil eine sehr ausführliche Bibliographie angefügt wird, die dort grundsätzlich völlig fehlt. Trotzdem wäre bei einer weiteren Auflage vielleicht doch zu überlegen, ob nicht im Interesse einer größeren Vollständigkeit noch manches ohne wesentliche Beeinträchtigung gekürzt werden könnte. Es wäre zu wünschen, daß die Verweise für nur einschlußweise behandelte Begriffe im analytischen Inhaltsverzeichnis wieder eingefügt werden. Als neu zu behandelnde Stichworte kämen unter anderen wohl in Betracht: Auserwählung, Braut, Erkennen, Einheit, Fruchtbarkeit, Gemeinschaft, Gastfreundschaft, Heilsplan, Inspiration, Kultus, Manna, Maria, Martyrer, Sabbat, Seele, Seligkeit, Stunde, Traum, Treue, Unglaube, Unsterblichkeit, Weinberg, Wille Gottes. Wahrscheinlich ist ein Teil davon einschlußweise schon mitbehandelt, so daß ein Verweis im Inhaltsverzeichnis genügen würde. — Das sind einige Gedanken, die sich nahelegen und deren Verwirklichung dazu dienen könnte, den praktischen Wert des Werkes in einer sicher schon bald wieder notwendig werdenden weiteren Auflage zu erhöhen. B. Brinkmann

Einleitung in die Heilige Schrift. Hrsg. von A. *Robert* und A. *Feuillet*. Band I: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament. Übersetzt von P. Dr. Konstanz *Faschian* O.F.M. gr. 8° (XXVIII und 860 S.; 8 Seiten Kartenbeilage) Wien 1963, Herder. 60.— DM; Subskriptionspreis 54.— DM. — Die französische Urausgabe wurde schon in dieser Zeitschrift lobend besprochen (vgl. Schol 36 [1961] S. 576—579). Da wir im deutschen katholischen Raum noch keine nach „Divino afflante Spiritu" konzipierte Einleitung in die ganze Heilige Schrift besitzen, kommt die Übersetzung einem Bedürfnis entgegen. Allerdings entspricht das Werk in Anlage und Literaturhinweisen nicht allen Forderungen, die wir hierzulande an ein Handbuch für Universitätsstudenten stellen. Manche fehlerhaften

Angaben der französischen Ausgabe sind nicht verbessert. Das Deutsch ist oft unbeholfen. Der Preis ist für Studenten etwas zu hoch. N. Lohfink

Schedl, Claus, Geschichte des Alten Testaments. 4. Bd.: Das Zeitalter der Propheten. 8° (XX u. 474 S., 6 Karten) Innsbruck 1962, Tyrolia. 27.— DM. — Dieser Band umfaßt die Epoche der getrennten Reiche Israel und Juda bis zur Zerstörung Jerusalems. Aber entsprechend der Thematik des Werkes ist die Darstellung des äußeren Geschichtsweges des Volkes immer nur die Kulisse, vor der die Propheten (Elia bis Ezechiel) in ihrer je besonderen Situation und Aufgabe plastischer hervortreten sollen. Denn „ohne das Wissen um die Zeitgeschichte, die vielfach wie ein verworrener Knäuel wirkt, bleibt Leben und Botschaft der Propheten nur halb verstanden. Die Offenbarung vollzog sich in einem konkreten geschichtlichen Raum und muß von daher aufgeschlossen werden" (Vorwort, XIV). Dieses Programm wird treu durchgehalten und die Geschichtsdarstellung immer auf ihre religiösen Akzente und Probleme ausgerichtet, ohne daß dabei die nüchterne und gründliche Entwirrung des „Knäuels" zu kurz kommt. Gerade die Partien, in denen vorwiegend archäologische Daten und altorientalische Texte, die überall recht ausführlich im Wortlaut geboten werden, zur Veranschaulichung der religiös-kulturellen Situation und zur Aufhellung der Geschichtszusammenhänge ausgewertet werden, gehören in Inhalt und Stil zu den besten und instruktivsten des Buches. Die Nacherzählungen biblischer Geschichtsberichte wirken demgegenüber trotz mancher guten Deutungen leicht etwas langatmig, sprachlich weniger sorgfältig durchgeformt und wohl auch im Niveau etwas zu anspruchslos für solch ein umfangreiches Lehrwerk. Bei den meisten Propheten wird die Schilderung der Zeitsituation einführend vorangestellt und ihre Verkündigung dann in einem thematisch geordneten Referat skizziert. Das ist bei den kleinen Propheten kaum anders möglich (Jona, obwohl ein „Midrasch" aus der „Zeit zwischen 500 und 300 v. Chr.", und Habakuk werden beim Untergang Ninives behandelt, Baruch nach Jeremia), aber auch bei Ezechiel (ohne Darstellung des Exils) und Jeremia herrscht die thematische Gliederung vor. Dagegen wird die Verkündigung des Jesaja sehr ausführlich in die dramatische Zeitgeschichte verwoben (188—288). Hier kommen wohl auch am stärksten individuelle Auffassungen des Verfassers zum Vorschein, sowohl im Ansatz der einzelnen Sprüche und Erzählungen (die Gesandtschaft des Merodach Baladan im Jahre 714) wie in Einzeldeutungen. Seine Deutung der Immanuelweissagung auf den Sohn des Achaz scheint auch mir seit langem die bei weitem wahrscheinlichste. Chronologische Schwierigkeiten waren bei den gerade in dieser Epoche sich widersprechenden biblischen Angaben nie eine entscheidende Gegeninstanz. Aber es ist erfreulich, daß Sch. auch diese Schwierigkeiten glatt lösen konnte. Seine ganz eigenständige Rekonstruktion der Chronologie, die mit einem Minimum von Korrekturen auskommt, ist überhaupt sein originalster Beitrag zu den Problemen der Königszeit, auf den ausdrücklich hingewiesen werden muß. Sch. hat ihre genauere Begründung in Vetus Testamentum 12 (1962) 88—119 und ZAtWiss 74 (1962) 209—213 gegeben. Ihre Ergebnisse sind im Anhang dieses Bandes in mehreren sehr genauen und übersichtlichen Tabellen dargestellt (451—466). — Bei jedem Propheten heißt der letzte Abschnitt „das Buch". Den darin vertretenen Auffassungen von allmählichem Zusammenwachsen der Sammlungen prophetischer Sprüche kann man voll zustimmen. Leider enthält der Band noch allerhand Versehen und Druckfehler, z. B. schon im Abkürzungsverzeichnis, und manche Wiederholungen innerhalb weniger Seiten, unterschiedliche Ausführlichkeit in der Stoffbehandlung, Differenzen in Transkriptionen und Literaturverweisen lassen gelegentlich eine letzte straffe und genaue Redaktion vermissen. Aber im ganzen führt dieser Band die Vorzüge des vorausgehenden dritten (vgl. Schol 35 [1960] 611) wohl noch positiv weiter. So darf man hoffen, daß die im Vorwort angekündigte Überarbeitung der vergriffenen ersten beiden Bände auch diese entsprechend gründlich umgestalten wird. J. Haspecker

Metzger, Mart., Grundriß der Geschichte Israels (Neukirchener Studienbücher, 2). 8° (240 S.) Neukirchen 1963, Neukirchener Verlag. 12.50 DM. — Eicholz, Georg, Landschaften der Bibel. 4° (152 S.; 104 Vierfarbdrucke). Ebd.

36.— DM. — Ein Geschichtsgrundriß von den Anfängen Israels bis zum letzten Aufstand unter Kaiser Hadrian setzt der individuellen Gestaltung vom Stoff und Umfang her notwendig enge Grenzen. Hintergründe und Verflechtungen der Geschichtsvorgänge können nur knapp skizziert werden, profilierte eigene Auffassungen und Deutungen haben kaum Platz, und manches, was in der Forschung noch nicht eindeutig geklärt ist, muß vereinfacht und in Entscheidung für eine bestimmte Richtung geboten werden. M. folgt für die vorstaatliche Zeit im großen und ganzen den bekannten Auffassungen seines Lehrers M. Noth, doch wird loyal darauf hingewiesen, daß sehr kompetente Forscher wie Albright und Bright teilweise abweichende Positionen vertreten (33, Anm. 1). So bleibt es bei der Gründung des Zwölfstämmebundes erst in Kanaan unter Josue, bei zwei großen Einwanderungswellen in Form von Weidewechsel, bei Sinai und Meerwunder als Erfahrungen von wahrscheinlich verschiedenen Volksgruppen und für die Väterzeit bei einer kurzen Milieuschilderung. Nur Moses wird jetzt, nach der neuesten Studie von H. Seebass, „unlöslich mit dem Sinaiereignis verbunden" (26), während seine entscheidenden Funktionen bei Auszug, Wüstenwanderung und Landnahmebeginn sekundäre Übertragungen sein sollen. Wenn aber als Grund für die geschichtliche Verwurzelung des Moses am Sinai gerade angegeben wird (nach Seebass): „Er tritt neben seinem Gott und in seinem Volk nicht weiter hervor. Er ist als Mittler ganz unscheinbar" (26, Anm. 4), dann ist das mächtige Übergreifen seiner Gestalt auf alle anderen Überlieferungsteile innerhalb kürzester Frist ohne eine geschichtliche Grundlage nur noch unverständlicher. Ähnlich ungesichert wirkt die Behauptung, daß die Benjaminiten ihren Namen erst „vom Blickpunkt der mittelpalästinischen Stämme her" erhalten haben und daher (wie nach M. auch Ephraim und Juda) vor der Landnahme „keine mit Namen benannten, geschlossenen Größen waren" (41) oder daß in der Einzelerfahrung des Meerwunders „der Grund für den Glauben an die Schöpfermacht Jahwes gelegt" ist (31). Immerhin sind solche voreiligen Thesen selten und für die Gesamtdarstellung nicht so erheblich. Im ganzen vermittelt das Buch, das zu jedem Kapitel biblische und außerbiblische Quellen und weiterführende Literatur angibt, in einer sachgerechten, knappen und ausgewogenen Darstellung der einzelnen Epochen der wechselvollen Geschichte Israels alles Notwendige für eine erste gute Gesamtinformation. — „Die Landschaften, in denen Geschichte Israels geschah und noch geschieht, veranschaulicht in großzügiger Weise der Bildband Landschaften der Bibel von G. Eichholz." Dieser Hinweis auf der letzten Umschlagseite von M.s Grundriß besteht voll zu Recht. E.s Bildband mit seinen 104 großformatigen, wundervoll klaren und farbgesättigten Aufnahmen ist eine prächtige Illustration zu dem notwendig etwas nüchternen „Grundriß", zumal der Wuppertaler Neutestamentler in seinem besinnlichen und doch an Detail reichhaltigen Begleittext überall die Verbindung zwischen Bild und Geschichte oder konkreten Schriftperikopen herstellt. Die Bildauswahl greift über das eigentliche Palästina beiderseits des Jordan (mit besonderen Kapiteln über Jerusalem und Qumran) weit hinaus auf Ägypten und Nordsyrien bis zum Euphrat und beleuchtet so in charakteristischen Einzelszenen den ganzen weiten Horizont, in den die Geschichte Israels gestellt ist. Von dem Band sind gleichzeitig mit der deutschen auch mehrere fremdsprachliche Ausgaben erschienen. J. Haspecker

Gemser, Ber., Sprüche Salomos (Handb. z. AT, hrsg. von O. *Eißfeldt*, I, 16). 2., verbesserte und vermehrte Auflage. gr. 8° (116 S.) Tübingen 1963, Mohr. 15.— DM; geb. 18.50 DM. — Seit dem Erscheinen der 1. Auflage (1937) dieses seit einem Jahrzehnt vergriffenen Kommentars hat die Forschung gerade zur Weisheitsliteratur einen besonders großen Ertrag eingebracht. Umfangreiche Texte und neue Bereiche altorientalischer Weisheit sind ans Licht getreten und zugänglich gemacht. Die Philologie konnte zu den gerade in diesem Buch gehäuften sprachlichen Problemen neue Einsichten gewinnen und Lösungen vorschlagen. Die Diskussion um das Grundverständnis israelitischer Weisheit wurde wesentlich vorangetrieben. So war für die Neuauflage ein umfangreiches und oft schwieriges Material kritisch zu sichten und einzuarbeiten. Der Verfasser hat sich dieser Aufgabe mit größter Gewissenhaftigkeit gewidmet. (Es war seine letzte Arbeit. Er starb vor Erscheinen der Neuauflage im November 1962.) So ist der Kommentar

trotz äußerster Straffung fast um ein Drittel des ursprünglichen Umfangs (85 Seiten) gewachsen. Dabei ist die eigentliche fortlaufende Erklärung, die sich nach dem Stil dieser Reihe mehr auf die Grundgedanken und charakteristischen Elemente konzentriert, außer Hinweisen auf neuere Literatur ziemlich unverändert geblieben. Der Hauptzuwachs geht auf den unmittelbar mit den einzelnen Textstücken verbundenen Apparat, der außer der direkten Textkritik auch den philologischen Kommentar, abweichende Übersetzungsvorschläge, Ableitung und Erklärung einzelner Worte, Metaphern und Versteile, Hinweise zur logischen Struktur der Verse usw. einschließlich Stellenverweisen und Literaturangaben enthält (und jetzt erfreulicherweise auch in einem leichter lesbaren Kleindruck gesetzt ist). Hierhinein gehören auch die vier Seiten Nachtrag, in dem hauptsächlich Einzelbemerkungen von *G. R. Driver* aufgenommen sind. Die instruktiven sprachlichen Beiträge, die *M. Dahood* in seinem Buch: Proverbs and Northwest Semitic Philology (Rom 1963) zu über hundert Versen des Spruchbuches zusammengestellt hat, konnten leider nicht mehr verwertet werden. Es sei deshalb als unmittelbar weiterführende Ergänzung auf sie hingewiesen. In der Einleitung (1—16) findet sich ein neuer Abschnitt über den „Textbestand", der besonders auf die freie und in Diktion und Sinnakzentuierung bewußt hellenisierende Art der LXX-Übersetzung hinweist. Ferner ist der bisherige Abschnitt über „Wert des Spruchbuches" stark erweitert und zeigt eine neue Überschrift: „Wert, geistliche Struktur und theologische Relevanz des Spruchbuches und seiner Weisheit." Sie kennzeichnet gut das inzwischen erreichte tiefere Verständnis der atl Spruchweisheit, die nach den gottgesetzten Ordnungen fragt, „viel weniger anthropozentrischer, rationalistischer, eudämonistischer und unverbindlich-ratgeberischer Art (war), als man früher wohl behauptet hat" (10), und geradezu als ein eigener Offenbarungstyp angesprochen wird. So vermittelt der Kommentar in seiner Neubearbeitung wieder vollwertig den Stand der heutigen Forschung und ist um so unentbehrlicher, als er zur Zeit den einzigen vollwissenschaftlichen Kommentar zum Spruchbuch im deutschen Sprachraum darstellt.

J. Haspecker

Schreiner, Jos., Sion — Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament (Stud. z. AT u. NT, 7). gr. 8⁰ (312 S.) München 1963, Kösel. 35.— DM. — Diese Würzburger Habilitationsschrift ist der erste Band einer Trilogie, die erstmalig das heilsgeschichtlich und heilstheologisch wichtige Thema Sion — Jerusalem in seiner ganzen Ausdehnung zusammenfassend darstellen möchte. Die beiden weiteren Bände sollen „Die Heilige Stadt und Israel" und „Die Eschatologie der Heiligen Stadt" behandeln. Die Arbeit will alle für das Thema relevanten Texte in ihrem vollen Kontext vorlegen, „damit von ihnen her und durch sie selber die biblische Sicht der Heiligen Stadt entworfen werde" (15). So wird jedes Kapitel des Buches eine ziemlich für sich stehende exegetische Studie der nachstehend genannten Texte, gelegentlich ergänzt durch systematische Erörterung einschlägiger Probleme, wie „israelitische Königsideologie" oder „Thronbesteigungsfest Jahwes". So behandelt der erste Hauptteil der Studie (Jerusalem, der erwählte Ort, 17—71) nacheinander 1 Sam 4—6; 2 Sam 6; Pss 132 und 78; 2 Sam 24. Durch den Einzug der Lade, der durch Jahwes Anweisung zum Altarbau ihre besondere Legitimation erhält, wird Sion von Gott zum heiligen Ort seiner Gegenwart „erwählt" (Pss). Der umfangreiche zweite Teil (Jerusalem, der Sitz des Königs Jahwe, 73—216) fragt anhand von 2 Sam 7 und 1 Kg 5—8 vor allem nach der Art der Gegenwart Jahwes in Sion und nach seinem Verhältnis zum davidischen König. In 2 Sam 7 wird nach Sch. durch die Gegenüberstellung von jāšab (wohnen) und šākan (verweilen) nicht ein Tempelbau an sich, sondern nur die Idee des Tempels als einer festen, die Gottheit bindenden Wohnung abgewiesen. Wie an den bisherigen heiligen Stätten Israels wird Jahwes Gegenwart auch in Sion ein freies und gnädiges Sichniederlassen und Verweilen sein. Dennoch bringt der Tempel eine doppelte Neuerung. Einmal wird aus der wandernden Vorläufigkeit des Verweilens ein zur Ruhe kommendes Bleiben. Sodann verliert die Lade mit ihrem Einzug ins unsichtbare Debir an Bedeutung (was durch die über die Art der Gegenwart Jahwes reflektierende „Schem-Theologie" noch gefördert wird, 158—165); dagegen wird der Tempel selbst, ja der ganze Sion, für Israel zu einem neuen und

selbständigen Zeichen der göttlichen Gegenwart, das durch die Erfüllung des ganzen Hauses mit der Wolke und dem Kabod Gottes legitimiert erscheint. In anderer Richtung unterstreicht das freie Verweilen, das in dem alten Spruch 1 Kg 8, 12 f. mit „Thronen" verbunden wird, die volle und einzige Souveränität Jahwes auf Sion. Er ist hier der einzige wirkliche König. Als solcher zieht er dort ein (Pss 132, 1—10; 68; 24, 7—10) und empfängt kultische Huldigung (Pss 47; 93; 96—99; 149; auch Ex 15). Der davidische König hat keine Verfügungsmacht über ihn; vielmehr wird er von Jahwe in dauernden Dienst und Verpflichtung genommen und heißt daher niemals „Jerusalems König", sondern nur „König in Jerusalem", womit seine Unterordnung und zugleich seine wesentliche Bindung an Sion ausgedrückt ist. So erscheint die Erwählung Sions durch Jahwe als das Primäre, dem die Erwählung des Davidhauses wesentlich zu-, aber auch untergeordnet ist. In diesem Sinn wird Amt und Aufgabe des Davidkönigs anhand von Pss 132; 2; 110; 20; 101 entwickelt. Der letzte Hauptteil der Arbeit (Jerusalem, die feste Gottesstadt, 216—295) wendet sich zunächst der hymnischen Verherrlichung der Stadt selbst als eines festen und uneinnehmbaren Gottesbesitzes zu (Pss 46; 48; 76). Dieselbe Überzeugung verkünden die Sprüche des Isaias gegen Assur (Is 31; 30,27—33; 29,1—8; 10,5 ff; 14,24—27). Als geschichtliche Bestätigung dieses Glaubens erfährt Israel die Ereignisse von 701 v. Chr., als Sanherib nicht in die Stadt eindringt (2 Kg 18—19). Dieser Vorgang „mußte geradezu entscheidend für all das sein, was in Israels Glauben an diesen Ort gebunden war" (236). Die Arbeit schließt mit einer Erläuterung der Psalmen, die Sion als Zentrum und Heimat Israels, ja aller Völker feiern (Pss 84; 122; 76), was thematisch schon zum zweiten Band überleitet. — So breitet diese Studie eine Fülle von Material zum Thema Sion zusammenfassend vor uns aus. Meist sind es Texte, die schon häufig und gründlich diskutiert wurden. Daher kann die bei allem Streben nach eindringender Gründlichkeit doch zwangsläufig kurze exegetische Einzelanalyse Sch.s nur selten etwas wirklich Neues zutage fördern. Sie wirkt deshalb öfters etwas breit im Vergleich zu dem eingebrachten Ertrag und zudem nicht selten allzu wenig auf das eigentliche Thema hin gestrafft. Anderseits vermißt man bei manchen für das Thema wirklich wichtigen Feststellungen eine ausdrückliche Untersuchung. So wird häufig auf die Verbindung von alten amphiktyonischen Überlieferungen mit Traditionen des vorisraelitischen Jerusalem in den Sionstexten hingewiesen, diese interessante Frage aber nirgends ausdrücklich aufgegriffen. Man erfährt kurz, daß Isaias an Jerusalem „Judas Hauptstadt und Heilige Stadt Jahwes" unterscheidet (256; 269) und daß schon von der Reichstrennung an eine Unterscheidung zwischen Jerusalem als Königs- und Haupstadt (für Juda) und als Gottesstadt (für ganz Israel) zu spüren ist (156), aber gerade da fehlt der eingehende exegetische Nachweis. Möglicherweise ist er für den zweiten Band aufgespart, in dessen Thematik er eher paßt. Jedenfalls liegt der Wert der Arbeit im ganzen weniger in tiefgreifenden neuen Erkenntnissen hinsichtlich der Sionstheologie des AT als in der sorgsamen und gut dokumentierten Vorlage des einschlägigen Materials. J. Haspecker

Manthey, Franz, Heimat und Heilsgeschichte. Versuch einer biblischen Theologie der Heimat. 8° (192 S.) Hildesheim 1963, Bernward-Verlag. 12.80 DM. — Man spürt, daß dem Verfasser sein Thema innerstes Anliegen ist. Die Bibel hat er unter seiner Fragestellung sehr eifrig durchgearbeitet. Er wird sicher vielen Menschen, die ihre Heimat verloren haben und innerlich doch nicht von ihr loskommen können, Helfendes zu sagen haben. Natürlich werden manche Dinge der Bibel etwas überstrapaziert oder gerade aus dem „heilsgeschichtlichen" Zusammenhang der biblischen Aussage herausgenommen. Beispiel: eine Kapitelüberschrift lautet: „Heimatvertriebene Apostel". Allerdings ist der Text dann manchmal etwas anders als die Überschrift. So lesen wir unter der Überschrift „Vom Recht auf Heimat im Neuen Testament" eigentlich nur, daß nach dem Neuen Testament der Mensch hier auf Erden keine bleibende Stätte habe. N. Lohfink

Eissfeldt, Otto, Kleine Schriften, 2. Bd. (hrsg. von *R. Sellheim* u. *F. Maass*). 8° (VIII u. 557 S.) Tübingen 1963, Mohr. 60.— DM; Lw. 65.— DM. — Zur Anlage des Werkes vergleiche man die Besprechung des 1. Bandes in Scholastik 38

(1963) 607 f. Der 2. Band folgte erfreulich schnell. Er enthält 50 Aufsätze und Beiträge aus den Jahren 1933—1945. Die Anordnung ist im allgemeinen chronologisch. Jedoch gibt es einige Ausnahmen, deren wichtigste die vier Übersichtsartikel E.s über die Veröffentlichungen von Texten aus Ras-Schamra betrifft. E. hat ja mit den 1942, 1944, 1953 und 1960 in drei verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Übersichten der Forschung an den ugaritischen Texten ein unentbehrliches Arbeitsmittel geschaffen. Daher war es ein sehr glücklicher Gedanke, die vier Aufsätze unter Hintanstellung des sonst beachteten chronologischen Prinzips in diesem Bande unmittelbar hintereinander abzudrucken (330—415). Auch sonst zeigt sich diese Periode der Arbeit E.s stark von den ugaritischen Funden her bestimmt. Daneben überrascht ebenso wie im 1. Band wieder das starke Interesse an der Forschungsgeschichte. Es gibt nicht weniger als drei Aufsätze über Wilhelm Gesenius, die wiederum unter Verzicht auf genaue chronologische Einordnung zusammen abgedruckt wurden (430—442). Auf dem Gebiete der Literarkritik ist vor allem die Auseinandersetzung mit Rudolphs Bestreitung des Elohisten beachtlich (160—170 und 199—226). Weitere Dimensionen der vielfältigen Arbeit E.s können hier nicht einzeln benannt werden. Jedenfalls gibt auch dieser 2. Band Einblick in eine erstaunlich reiche Forschertätigkeit und gehört sicher für längere Zeit zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln jedes Alttestamentlers. N. Lohfink

Blinzler, J. — Kuss, O. — Mußner, F. (Hrsg.), Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für *Prof. Josef Schmid* zum 70. Geburtstag. gr. 8° (240 S.) Regensburg 1963, Friedrich Pustet. 45.— DM. — An dieser Festschrift haben 31 katholische und nicht-katholische Autoren, darunter einige aus Frankreich, Belgien, England, Schweiz, Schweden, Tanganjika und Polen mitgearbeitet, ein Zeichen, wie sehr die Arbeit des Jubilars international geschätzt wird. Die einzelnen Beiträge konnten naturgemäß nur kurz sein, bieten aber trotzdem in ihrer Gesamtheit dem Leser manche Anregung. Sie befassen sich mit Fragen aus den verschiedensten Gebieten der neutestamentlichen Wissenschaft. Darunter sind zunächst exegetische Behandlungen einzelner Stellen aus dem NT: ob es sich 1 Tim 5, 22 bereits um die Handauflegung des Bußritus handelt, wird vom Verf. *(N. Adler)* verneint; — Mk 8, 35 und Parall. sei wahrscheinlich als Topos aus der Feldherrnrede zu verstehen *(J. B. Bauer);* — 1 Kor 7, 14 solle nur besagen, daß man durch das Zusammenleben mit einem heidnischen Eheteil in einer gültigen Ehe nicht verunreinigt werde, denn sonst würde das ja auch von den Kindern aus solchen Ehen gelten *(J. Blinzler);* — Phil 2, 6 b sei nicht von einer Wesensgleichheit, sondern nur von einer Seinsweise im Sinne eines bestimmten Verhaltens die Rede *(J. Gewieß);* — Jak 4, 5 zeige, daß vor Festlegung des Kanons die Bezeichnung „Schrift" noch nicht auf die kanonischen Bücher beschränkt war *(J. Michl);* — 1 Kor 3, 8 14 f. und Parall. werde als Sonderlohn der Verkünder des Evangeliums die endgültige und von Gott geschenkte Vereinigung des Lehrers mit der „corona discipulorum" bezeichnet *(W. Pesch),* — Lk 18, 7 sei etwa wiederzugeben: Wird nicht Gott Recht verschaffen seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm rufen, auch wenn er in bezug auf sie auf sich warten läßt? *(H. Riesenfeld);* — Eph 2, 21 spreche Paulus nicht vom „Schlußstein", wie Joach. Jeremias wolle, sondern vom Eckstein des Fundamentes der Apostel und Propheten *(K. Th. Schäfer);* — Mt 10, 5 b—6 fungiere in der frühen Tradition und dann in Q aller Wahrscheinlichkeit nach als Einleitung zu Lk 10, 8—11 ff. *(H. Schürmann);* — Mt 21, 1—7 sei gegenüber Mk stärker durchkomponiert und ihm durch eine theologische Sinngebung ein beachtliches Gewicht im Rahmen seines Evangeliums verliehen *(Wolfg. Trilling).* Biblisch-theologische Themen behandeln: *V. Hamp,* Paradies und Tod (100—109), wo er zeigt, daß nach Meinung der Verfasser von Gen 2, 7 und 3, 22 bei aller literarischen Einkleidung der leibliche Tod und seine gegenwärtige Schwere eine Strafe und Folge der Sünde ist, so daß der Mensch im irdischen Zustand unsterblich gewesen wäre, wenn die Stammeltern nicht gesündigt hätten (102), was ja auch Paulus und die Kirche eindeutig lehrten (105—109). — *H. Schlier* behandelt den Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium (233—239). — *R. Schnackenburg* will in seinem Beitrag „Die Messiasfrage im Johannesevangelium" (240—264) zeigen, daß Johannes „der Kirche seiner Zeit ein Christusbuch" schenken wollte, „das

im Bericht vom geschichtlichen Auftreten des erwarteten Messias den Glaubenden die Augen dafür öffnet, was dieser Jesus seinem wahren Wesen nach ist und für das Heil der Welt bedeutet" (264). — *Anselm Schulz* bringt eine Skizze der Leidenstheologie und Vorbildethik in den paulinischen Hauptbriefen (265—269). — Mehrere Beiträge nehmen Bezug auf die Qumranschriften: *J. Dupont*, Les οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι et les 'nwj rwḥ de Qumrân (53—64); — *J. Gnilka*, 2 Kor 6, 14 — 7, 1 im Lichte der Qumranschriften und der Zwölfpatriarchen Testamente (86—99); — *Fr. Mußner*, Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes (185—198); und *L. Stefaniak*, Messianische oder eschatologische Erwartung in der Qumransekte (294—302). — Schließlich bleibt noch eine Gruppe von Autoren, die textkritische, literarkritische und hermeneutische Fragen behandeln: *P. Benoit*, Rapports littéraires entre les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens; — *J. Duplay*, Une variante méconnue du texte reçu: »... ΑΠΟΛΥΣΗΤΕ« (Luk 22, 68); *P. Gaechter*, Zur Form von Joh 5, 19—31; — *G. D. Kilpatrick*, Atticism and the Text of the New Testament; — *J. Hofmann*, Beziehungen der sa'idischen zur äthiopischen Übersetzung der Johannesapokalypse; — *J. Molitor*, Das Haemeti-Palimpsest-Fragment Tiflis 1329 und sein Verhältnis zum altgeorgischen Evangelientext; — *J. Reuss*, Joh 2, 3 in Johanneskommentaren der griechischen Kirche; — *E. Stauffer*, Der Methurgeman des Petrus; — *I. Hermann*, Kerygma und Kirche. — Die Bibliographie des Jubilars hat *P. Neuenzeit* zusammengestellt. Dieser kurze Überblick mag zeigen, daß die Festschrift zweifellos manche Anregung bieten kann. K. Brinkmann

Kenyon, Fred. G., Der Text der griechischen Bibel. 2. Aufl. überarbeitet und ergänzt von A. W. Adams, aus dem Englischen übersetzt von *Hans Bolewski*. gr. 8° (200 S.) Göttingen 1961, Vandenhoeck & Ruprecht. 14.80 DM. — Der 1952 verstorbene Verf. dieses erstmalig 1937 erschienenen Handbuches war einer der besten Kenner der griechischen Paläographie. Nach einem einleitenden Kapitel über das Buch in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. behandelt der Verf. das griechische AT, die Handschriften des NT, die Übersetzungen und Väterzitate, den gedruckten Text 1516—1881, die Entdeckungen und Theorien seit 1881 und den gegenwärtigen Stand der Textkritik. Der Bearbeiter hat unter Wahrung der Anlage und Stoffanordnung das Werk, das nicht den Anspruch macht, alle mit der Textkritik der griechischen Bibel zusammenhängenden Fragen erschöpfend zu behandeln, auf den heutigen Stand der Forschung gebracht. — Als kleines Versehen fiel mir auf, daß der P^5 nur als Oxyrhynchus Pap. 208 bezeichnet wird (60); tatsächlich gehört auch der Oxyrhynchus Pap. 1781 (= Joh 16, 14—30) dazu. Kann man ferner wirklich sagen, daß im P^{46} die letzten 5 Blätter wahrscheinlich unbeschrieben waren (61)? Das ist in dieser Form sicher unzutreffend. Auf diesen 5 Blättern hätten mindestens 2 Thess und Philem, die allgemein als paulinisch anerkannt waren und zusammen 5½ Seiten gefüllt hätten, Platz gehabt. So wären noch 4½ Seiten übriggeblieben, die allerdings für die drei Pastoralbriefe (= 17—18 Seiten) nicht ausgereicht hätten, wohl aber noch für Tit (= 3½ Seiten). Aber wäre es nicht naheliegend, daß der Schreiber am Schluß noch 4 Doppelblätter (= 16 Seiten) angefügt hätte, um für alle Pastoralbriefe Platz zu schaffen? — Gegen die Ansicht, daß P^{66} schon aus der Zeit um 200 stammt (63), wurden u. a. auch in dieser Zeitschrift große Bedenken angemeldet (vgl. Schol 32 [1957] 399—410). — Die Papyrusstaude wuchs nicht *im* Nil (15), sondern an den sumpfigen Ufern des unteren Nils. — S. 18 hätte als ältestes Fragment eines Papyrus*kodex* P^{52} aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts erwähnt werden sollen. — Wenn S. 155 gesagt wird, vor allen Dingen Rendel Harris nehme an, daß S in Cäsarea geschrieben sei, hätte man gern gewußt, wo er darüber handelt. Übrigens ist im Autorenverzeichnis unter Harris S. 155 nicht erwähnt. Als Gründe, die dafür sprechen, daß Cäsarea die Heimat von S ist, hat I. C. Skeat in seinem Artikel „Clues and Blemishes in the Codex Sinaiticus. Striking Results of Expert's Detective Work" (The Daily Telegraph and Morning Post, 12. 1. 1938) vor allem Verwechslungen von Worten erwähnt, die es nahelegen, daß der Schreiber aus Cäsarea oder der Umgegend stammt. So findet sich Mt 13, 54 Ἀντιπατρίδα statt πατρίδα; Apg 8, 5 (von erster Hand) Καισαρείας statt Σαμαρείας. Mögen also im einzelnen noch Wünsche, auch bezüglich der Literaturangaben, bleiben, so wird das Werk doch in der überarbeiteten Fassung auch heute

noch für eine erste Einführung in die Textgeschichte und Textkritik der griechischen Bibel gute Dienste leisten; und dazu ist es ja nach der Absicht des Verfassers bestimmt. H. Brinkmann

Bartsch, Hans Wern., Entmythologisierende Auslegung. Aufsätze aus den Jahren 1940 bis 1960 (Theologische Forschung, 26). gr. 8° (209 S.) Hamburg-Bergstedt 1962, H. Reich. 16.— DM. — Der Verf. ist vor allem bekannt als Herausgeber der Reihe „Kerygma und Mythos", die sich mit der von R. Bultmann aufgeworfenen Frage nach der Entmythologisierung des NT befaßt. Er hat durch Beiträge in verschiedenen Zeitschriften wiederholt persönlich in die Auseinandersetzung eingegriffen. Diese Beiträge, die z. T. schwer zugänglich sind, wurden in dem vorliegenden Bande für die Jahre 1940 bis 1960 zusammengefaßt, soweit sie nicht in „Kerygma und Mythos" erschienen sind. Außer dem engeren Problemkreis der Entmythologisierung wird in ihnen das Problem der Parusieverzögerung behandelt und schließlich zu Einzelproblemen Stellung genommen, wie: Die Verkündigung des NT in der Taufe; — Die theologische Bedeutung des Begriffes ὁμοίωμα im NT; — Der korinthische Mißbrauch des Abendmahls. Zur Situation und Struktur von 1 Kor 8—11; — Vom reichen Mann und armen Lazarus; — Die Barmer theologische Erklärung und das lutherische Verständnis des Bischofsamtes; — Der historische Jesus als dogmatisches Problem. Bei dem letzten Thema handelt es sich um eine unveröffentlichte Gastvorlesung vor der theologischen Fakultät in Jena, die sich inhaltlich zum großen Teil mit der Abhandlung des Verfassers, „Das historische Problem des Lebens Jesu", München 1960, Kaiser (vgl. Schol 37 [1962] 271 f.) deckt. Nach Klärung der Begriffe „historisch" und „geschichtlich" im Sinne der heutigen Existentialtheologie geht der Verf. davon aus, daß ein dogmatisches Problem überhaupt nicht entstehen kann, soweit es um eine nur historische Größe geht; denn der Dogmatik gehe es stets um das Wort Gottes in seinem Geschehen an den Menschen, durch das es ihn zum Glauben ruft. Der historische Jesus kann darum nach ihm nur insofern als dogmatisches Problem bezeichnet werden, insofern diese historische Größe in Beziehung steht zum Glauben (193). B. gibt zu, daß es tatsächlich selbstverständlich ist, daß die Frage nach der historischen Person Jesu der Vergangenheit heute wie im Urchristentum gestellt werden kann. Wesentlich erscheine nur eines, daß die Urchristenheit ihren Glauben nicht als begründet in dieser Historie, sondern bezogen auf die Historie bezeuge (197). Das letztere entspricht nicht den Tatsachen, denn schon Paulus beruft sich 1 Kor 15, 3 auf die überkommene historische Tatsache der Auferstehung Jesu, Johannes sieht in den von Jesus gewirkten Zeichen einen Grund für den Glauben an ihn (Joh. 20, 31), und Petrus erwähnt in seiner Predigt vor den Juden die Machterweise, Wunder und Zeichen, die Jesus unter ihnen gewirkt hat, und vor allem seine Kreuzigung und Auferstehung (Apg 2, 22 ff. und ähnlich Apg 3, 14 f.) und betont, daß er und seine Mitapostel Zeugen der genannten Ereignisse sind. Es ist darum auch nicht zutreffend, was der Verf. sagt, daß die Verkündigung von der Historie redet, Gottes Handeln in der Historie bezeugt, daß sie aber das, was sie zu sagen hat, nicht aus der Historie bezieht, sondern ihr Zeugnis ausschließlich auf das nur in der Begegnung erfahrbare Handeln Gottes gründet, das allein bezeugt, verkündet, niemals aber festgestellt werden könne (198). Er gibt aber zu, daß es bei den Schülern Bultmanns dennoch zu historischen Fragestellungen kommen konnte, wie sie sich z. B. bei E. Fuchs finden (198 f.). Selbst hält er jedoch dieses theologische Interesse an der Frage nach dem historischen Jesus als nicht folgerichtig aus der exegetischen Interpretation erwachsen, sondern als willkürlich (201). Wenn die Urchristenheit mit der Verkündigung, daß der erhöhte Christus mit dem historischen Jesus identisch ist, den Doketismus abgewehrt habe, so gehöre ihr Interesse am historischen Jesus zur Entfaltung ihrer Verkündigung (201). In Wirklichkeit hat nach Ausweis des NT die Verkündigung in dem historischen Jesus ihren Ansatzpunkt, was B. zwar bestreitet (202), aber nicht widerlegt. B. Brinkmann

Kahlefeld, Heinr., Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium. 2 Bände, kt. 8° (192 u. 197 S.) Frankfurt am Main 1963, Knecht. 9.80 u. 11.60 DM. — K. unterscheidet „Gleichnisse", deren Erzählung auf ein Höheres übertragen werden

soll, und „Lehrstücke", bei denen der Schlußspruch durch die Erzählung veranschaulicht wird (Samariter), endlich „allegorische" Züge, die Höheres durch irdische Vorgänge ausdrücken; solche haben sich in der frühen Verkündigung manchmal an Jesu Erzählungen angesetzt. K. ordnet thematisch: 1. Bd. I. Das Evangelium und seine Kraft: Saat usw. II. Die Messianische Zeit: Hochzeit, Unkraut, Fischfang. III. Die Mahnung Israels: Feigenbaum, Kinder, Winzer, Gastmahl usw. IV. Die Bereitschaft: Knechte usw. V. Der Einsatz: Turmbau, Talente usw. — 2. Bd. VI. Die Denkart Gottes: Lk 15; Mt 20, 1 ff. usw. VII. Das Verhalten zu Gott: Bitten usw. VIII. Bewährung am Nächsten: der Reiche usw. IX. Zusammenfassung: die Gestalt der ursprünglichen Gleichnisse, Königtum Gottes, Stellung Jesu, frühchristliche Verkündigung. 20 S. Anmerkungen, Literatur, Stellenregister. — Wie sorgsam, doch kritisch K. die Literatur ausgewertet hat, zeigen die Anmerkungen, aber auch z. B. die gründliche und vorsichtige Erörterung der 3 Fassungen des Winzergleichnisses I. 77 ff. oder des „Menschensohnes" II, 154. In den treu bewahrten Worten Jesu betonte die Verkündigung manchmal das „Christologische", z. B. Mk 2, 19 durch Anfügung des Spruches vom entrissenen Bräutigam oder am Schluß der Gleichnisse von den Brautjungfern oder den Talenten; oder sie malte etwas aus, z. B. Mt 13, 42 „die Gerechten werden leuchten" nach Dan 12, 3; oder sie ermöglichte eine Anwendung: Belohnung der guten Knechte (Mt 25, 21 ff.), nicht nur Warnung; endlich schimmern heilsgeschichtliche Überlegungen durch (wie Röm 9—11). — Die beiden aus liebevoller Vertiefung ins Evangelium erwachsenen Bände werden in der Verkündigung zu einer treueren Auffassung des Wortes Gottes viel helfen, aber auch den Theologen anregen. W. Koester

Neuhäusler, Eng., Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung. gr. 8° (263 S.) Düsseldorf 1962, Patmos-Verlag. 26.— DM. — R. Bultmann sieht in seiner existentialen Interpretation des NT von den historischen Tatsachen im Leben Jesu ab und berücksichtigt nur die Bedeutsamkeit des neutestamentlichen Kerygmas als Anruf Gottes an den Menschen, durch den der Mensch in die Glaubensentscheidung gerufen wird und auf den er durch den Fiduzialglauben zu antworten hat. Dabei hat er richtig gesehen, daß die Botschaft des NT nicht nur eine wohlbewahrte Glaubenshinterlage ist, sondern ein existentieller Anruf Gottes durch Christus an den einzelnen Menschen, aber er hat nicht genügend beachtet, daß dieser Anruf letztlich als historische Tatsache durch den historischen Jesus geschehen ist. Darum fragt der Verf. des vorliegenden Werkes nach den ursprünglichen Jesusworten in der Überzeugung, daß die Exegese als historische Wissenschaft sich mit dem Zeugnis des Glaubens nicht begnügen kann, sondern zu der ältesten erreichbaren Gestalt der Geschichte Jesu und seiner Worte vorzudringen hat. Das ist aber nicht nur historisch, sondern auch theologisch bedeutsam, insofern Jesus als Gesandter des Vaters in diese Zeit gekommen ist und die Zeit erfüllt hat. Anderseits entscheidet die literarkritische und formgeschichtliche Arbeit keineswegs darüber, was in der synoptischen Überlieferung der Jesusworte Grundlage und Norm christlichen Glaubens ist; denn nicht etwaige Agrapha, sondern nur die Gestalt eines Jesuswortes, wie es in der jetzigen Form der Evangelien überliefert ist, ist inspiriertes Gotteswort (9). Darum betont der Verf. mit Recht, daß das geschichtliche — in der Terminologie Bultmanns müßte man sagen das historische — Schriftverständnis den Exegeten zwar zwingt, bis zur ipsissima vox Jesu und bis zur ursprünglichen Gestalt der Nachrichten über Jesu Leben und Wirken durchzustoßen, daß aber Urteile, zu denen man bei einer solchen Untersuchung kommen kann, wie „Gemeindebildung", „echt und unecht", „primär und sekundär" bezüglich der Bedeutung solcher Texte als Glaubensgrundlage kein Gewicht haben. Die Jesusverkündigung wird nur in der Verkündigung für uns hörbar, und es ist die Kirche, die uns dieses Wort als Glaubensgrundlage vorlegt (10). Hier würde man, wie R. Schnackenburg gelegentlich betont hat, besser nicht von „Gemeindebildung", sondern von urkirchlicher Theologie sprechen, insofern die Apostel als Zeugen und Interpreten der Worte Jesu diese unter der Leitung des Heiligen Geistes, wenn auch nicht immer wörtlich, so doch sinngemäß wiedergegeben haben. In der Überzeugung, daß ein Jesuswort in seiner ursprünglichen Unbedingtheit eine besondere Leuchtkraft besitzt, will der

Verf. aus der synoptischen Überlieferung einige Hauptgedanken herausgreifen und uns jedes Logion in der konkreten Situation als Anrede genau und richtig hören lassen (11). Dabei beschränkt er sich auf die ethischen Aussagen in der Jesusverkündigung, ohne z. B. auf die Weisungen Jesu bezüglich der Hoffnung einzugehen, obgleich zwischen beiden Arten von Aussagen Beziehungen bestehen. Ferner muß sich nach N. der Exeget fragen, in welcher Weise sich die synoptische Jesus-Ethik verändert hat, als sich in der Kirche die Hoffnung auf die Parusie des Herrn einer gewissen Veränderung unterziehen mußte (13). Dabei betont er, daß nicht die eschatologische Erwartung selbst weitergegeben werden kann, sondern nur die evangelische Botschaft vom eschatologischen Bewußtsein und ihre strenge Ausrichtung auf die kommende voll vollendete Gottesherrschaft, d. h. nur die Forderung Jesu, mit ungeteiltem Herzen wach und bereit zu sein (13). Im 1. Teil handelt N. von Jesu Botschaft vom Vater und von Jesu Forderungen. Hier kommen im einzelnen zur Sprache: das Gottesbild Jesu und seine Gottessohnschaft nach Mt 11, 25—28, verglichen mit der Qumran-Literatur, die Lehre von Gott und der Gottesherrschaft, von der Personalität Gottes, die anschaubar wird in der Personalität Jesu, von dem Verhältnis des Menschen zu Gott als Kind, Knecht und Sklave (17—36). Ferner ist die Rede von dem Ort der Ethik innerhalb der synoptischen Jesuslehre, da das Evangelium keine neue Idee von Gott bringt, sondern den Nachdruck auf den eschatologischen Anspruch Jesu legt (37—42). Daran schließt sich eine ausführliche Abhandlung über die Ausrichtung der ethischen Weisungen Jesu auf das Gottesbild (43—97). — Im 2. Teil werden die Verwirklichungsweisen des durch Jesus neu gesagten Gotteswillens dargelegt. Dabei wird die zentrale Frage der Stellung Jesu zum Gesetz ausgeklammert, weil der Verf. sie in einer besonderen Arbeit behandeln will (101). Im einzelnen ist hier die Rede vom Gehorsam, von Liebe und Dankbarkeit, von Buße und Kindwerden, von den Seligpreisungen, von dem Verzicht auf allen Besitz, von der Nachfolge Jesu und von der Wachsamkeit. — Diese Übersicht mag ein Bild geben von der Reichhaltigkeit der behandelten Gesichtspunkte. Nur fragt man sich, ob es dem Verf. geglückt ist, in den von ihm angeführten Stellen des NT überall die ipsissima vox Jesu und nicht nur das urchristliche Verständnis der Worte Jesu überzeugend nachzuweisen. Man hat bisweilen den Eindruck, daß hier nicht rein objektive Kriterien, sondern eine vorgefaßte Auffassung von der Persönlichkeit Jesu den Ausschlag gegeben hat. Aber schließlich hängt, theologisch gesehen, die Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien nicht davon ab, wieweit es sich um wörtliche Wiedergabe der Worte Jesu handelt; denn die Jesusworte sind in der Form der Wiedergabe bei den Synoptikern inspiriert, wie N. selbst betont (9). Man kann noch hinzufügen, daß sie in dieser Wiedergabe auch das vom Heiligen Geist geleitete und darum irrtumslose Verständnis der Urkirche widerspiegeln. B. Brinkmann

Massaux, Éd. (Hrsg.), La venue du Messie, Messianisme et Eschatologie (Recherches bibliques, 6). gr. 8° (260 S.) Bruges 1962, Desclée de Brouwer. 180 bFr. — Der Band gibt die Vorträge der 13. Löwener Bibeltagung (28.—30. August 1961) unter dem Vorsitz von Éd. Massaux. Der Einleitungsvortrag von *R. de Langhe* über die literarische Einheit der Vision Dan 7 und des Menschensohns als Symbol Israels soll später erscheinen. *P. Grelot* wies in den Apokryphen des AT die drei Formen jüdischer Erwartung auf: vor allem des Messiaskönigs und Davidsohnes (besonders in den pharisäischen Pss Sal 17 und 18, später im syBar, 4 Esd); eines Hohenpriesters und ihm untergeordneten Fürsten in Qumran (TestLevi 18 und Juda 24 ist wohl christlich interpoliert); des transzendenten Menschensohnes in den Gleichnissen Henochs nach Daniel und des (nicht leidenden) „Gottesknechtes" (wohl essenisch, vielleicht vorchristlich); jedenfalls hat Jesus etwaige Stoffe frei umgeformt in sein eigenes Mysterium. *F. Neirynck* zeigte in Mt 1—2 Jesus als den neuen Moses, in Lk 1—2 als Ebed und besonders eingehend priesterliche Züge beim Vorläufer (erscheint später). *H. Riesenfeld* verglich Jesu messianische Versuchungen (Brot, Engelhilfe, Berg als Weltzentrum) und seinen Gehorsam mit Israels Ungehorsam in der Wüste; Jesus wählt den Todesweg zu Königtum und Menschheitsbefreiung. *M. Sabbe* erwies die Verklärungserzählung als Apokalypse mit zahlreichen Anklängen an Dan 7 und Exod 19, früh verbunden mit dem Petrus-

bekenntnis, weiterhin mit den Leidensvoraussagen, endlich mit Taufe, Versuchung, Gethsemane. *J. Coppens* erörterte die Ansichten von Moe, Friedrichs über die Erwartung eines idealen Hohenpriesters wie in Qumran als Vorbereitung des Hebr und Spicqs Verbindung zwischen Hebr und Joh im ganzen ablehnend. Nach *B. van Iersel S. M. M.* wies Jesus *„Sohn Davids"* als politisch zurück; die Formulierung „Erbarme dich unser ..." stammt wohl aus der Liturgie der Urgemeinde, verschwindet aber bald vor „Sohn Gottes" (Barn 12, 10). *F. M. Braun O. P.* legte dar, daß die zwei Messiasvorstellungen: die historisch-prophetische, die sich allmählich entwickelte, und die von der Weisheit, dem ewigen Wort, nie im AT verschmolzen, sondern erst bei Joh, wo die Ewigkeit niedersteigt in die Zeit und so die Eschatologie realisiert. *A. Feuillet* suchte die Einwände gegen die Echtheit der Worte Jesu vor dem Hohen Rat zu widerlegen und deutete das Sitzen zur Rechten und das Kommen auf den Wolken als zwei verschiedene, aber nicht zeitlich getrennte Tatsachen, er skizzierte die ntl Eschatologie und verglich die der Synoptiker mit der des Joh. *B. Rigaux O. F. M.* zeigte aus 1 Thess die Verbindung des Glaubens der Kirche mit Jesu Predigt vom Gottesreich, das gegenwärtig und zukünftig ist; aber niemand kennt die Stunde, daher muß man wachen; dann suchte R. die Echtheit der Menschensohnsprüche zu begründen, die Jesu Erhöhung, Teilnahme am Gericht und Wiederkommen aussagen; in der synoptischen Apk seien Überlieferung und Komposition schwer zu trennen. *H. Quecke S. J.* gab einen klaren Forschungsbericht über das rätselhafte *ThomasEv;* ob es von den Synoptikern ganz abhängig ist oder doch einiges in älterer Redaktion enthält, ist noch umstritten. *L. Leloir O. S. B.* berichtete über Tatians Diatessaron, das manche ursprüngliche Lesarten bewahrte, und Ephrems Kommentar, dessen armenische Übersetzung L. 1953 im CSSO herausgab und dessen syrischer Urtext, von Chester Beatty 1957 wiedergefunden (leider fehlen etwa 50 wesentliche Blätter), er bald herausgeben wird; die armenische Übersetzung ist im allgemeinen getreu, hatte aber eine andere Vorlage. — Wie alle Löwener Bibeltagungen behandelte auch diese bedeutsame und aktuelle Probleme. Auf Einzelheiten hoffen wir später noch zurückzukommen.

W. Koester

Sabourin, Léop., S. J., Les noms et les titres de Jesus. Thèmes de Théologie Biblique. gr. 8° (327 S.) Bruges - Paris 1963, Desclée de Brouwer. 195.— bFr. — S. erläutert 3 Namen: „Jesus, Sohn Josefs, Sohn Mariens, Meister" (1. Teil) und 30 Titel, manche davon „wahre Inbegriffe alter Christologie". Das Buch verdankt manches Taylor (vgl. Schol 32 [1957] 310 f.) und Cullmann (Schol 34 [1959] 278 f.), ist aber selbständig und berücksichtigt besonders das AT. Unter den älteren Werken (11, Anm. 1) hätte noch Erwähnung verdient Franc. Arias S. J., Thesaurus inexhaustus bonorum, quae in Christo habemus, Monachii 1652. Aus der Fülle kann nur weniges herausgehoben werden. Beim Messianismus (2. Teil) betont S. mit Recht die neue Betrachtungsweise der Kontinuität des göttlichen Handelns und die Unbestimmtheit der Hoffnung. „Er kommt", heißt es von Gott oft im AT. „Christus" wird bald zum Eigennamen, besonders durch den Kult. Am „Königs"-Titel hatte die Urgemeinde wenig Interesse, mehr das Johannesevangelium [doch ist Christus = Messiaskönig]. Der „Propheten"-Titel wurde neuerdings beleuchtet durch die Qumranfunde (27—61). 3. Teil: Gemeinschaftsbezogene Titel. Zu dem Wort „Daß ich bin" (Joh 8, 28) sei Jesus inspiriert durch Ex 3, 14 (67). Für den „Hirten" zeigt S. viele Vorbilder im AT und auch synoptische Stellen auf. Das „wahre Licht" überstrahlt das irdische und das Gesetz, ist allein Licht im vollen Sinne (86) und kämpft mit der Finsternis (90 ff.). Die Vorstellung vom (mystischen) Leibe sei Paulus nahegelegt nicht durch das AT, sondern durch das eine Brot (1 Kor 10, 17) und Jesu Wort vor Damaskus (Apg 26, 14); als „Haupt" der Kirche übt Christus seine Herrschaft aus über die ganze Schöpfung; auch „Archägos" (Hebr 2, 10; 12, 1) wird von der Bible de Jerusalem mit „Chef" übersetzt (100 ff.). Das „Weinstock"-Gleichnis möchte S. verbinden mit der Eucharistie und vergleicht Mk 14, 25 (108); diese bringt er eng zusammen mit dem „ewigen Leben als eschatologischem Gut" (110—119) und „Stein" und „Fels" mit dem lebendigen Wasser und der Tempelquelle (120—132). 4. Teil. „Sotär" wurde Jesus (später als Kyrios) genannt vom AT, seinem Namen und der Ankunft des messianischen Heiles her (133—150). Über

den Tod Jesu als „Gottesknecht, Lamm, Sühner, Hoherpriester, Paraklet, Mittler" (151—182) hat S. ausführlich gehandelt in „Rédemption sacrificielle" (Schol 38 [1963] 593 ff.). Dazu kommt hier die „Auferstehung" (183—190). 157 f. gibt S. eine neue Deutung von Is 52, 14 f.: Das Staunen wird geweckt durch die übernatürliche Salbung des Knechtes und die rituelle Besprengung der Völker mit dem Blute dieses Mittlers eines allgemeinen Bundes (vgl. Réd. sacrif. 352). 5. Teil: Christologische Titel. Jesus nannte sich „Menschensohn", entsprechend seiner Präexistenz, seinem irdischen und zukünftigen Leben und enthüllte so allmählich sein Geheimnis. Der Ausdruck, zu dem S. außer Dn auch Ez und Weish vergleicht, kündet von fern den mystischen Leib an (Dn 7,18). Paulus spricht vom „Menschen", vom „Erstgebornen" (außer der Reihe der Geschöpfe; vgl. auch Ps 89, 28), dem „Letzten Adam" (191—220). Jesu „Richter"-Amt wird erläutert durch viele atl Stellen, Synoptiker, Jo und Apk (221—232); „Sohn", zunächst mehr messianisch verstanden, selten in den Synoptikern, ist deutlich bei Jo, Paulus, Hebr (233—244). „Kyrios" ist = der herrschende Messias und der kommende (245—253). Zu „Logos" vergleicht S. Gn 1; Pss; Weish. Das Wort stammt vielleicht aus dem Hellenistischen, bedeutet aber etwas ganz anderes. Zu „Weisheit" (Paulus) zieht S. Prov 9; Sir 24 heran (254—272). Endlich ist Christus „Ebenbild", „Abglanz der Herrlichkeit" Gottes: vgl. Ex; Is 4,5; 60 u. a., ist „Gott", auch in den auf Jesus übertragenen atl Aussagen und in den Gebeten, und ist „Amen". — Der Verkündiger und Betrachtende findet hier eine Fülle von erhabenen Stoffen theologisch ausgebreitet. Den Fachtheologen wird besonders die atl Vorbereitung der Titel interessieren. Da S. für ein public cultivé schreibt, nimmt er das NT als Niederschlag der urchristlichen Verkündigung, ohne in traditionsgeschichtlichen Untersuchungen nach der ursprünglichen Form der Worte Jesu zu fragen. W. Koester

L'Église dans la Bible. Communications présentées à la XVII^e réunion annuelle de l'ACÉBAC (Studia, 13). gr. 8° (203 S.) Bruges 1962, Desclée de Brouwer. 125.— bFr. — Der Jahreskongreß der Association Catholique des Études Bibliques au Canada (ACÉBAC) von 1961 befaßte sich mit der Frage nach der biblischen Grundlage der Lehre von der Kirche, die ja eines der wichtigsten Gegenstände auf dem II. Vatikanischen Konzil ist. Die elf Referate der Tagung liegen nun im Druck vor. Es sind: Qāhāl und sein kultischer Zusammenhang *(M.-C. Matura O. F. M.)*. — Das Evangelium des hl. Matthäus als kirchliches Evangelium *(A.-M. Malo O. F. M.)*. — Die Echtheit von Mt 16,17 ff. und das Schweigen des Mk und Lk *(A. Legault C. S. C.)*. — Das Unterscheidungsmerkmal der johanneischen Kirche *(J.-L. D'Aragon)*. — Die Kirche in der Sicht der Apostelgeschichte *(F. Zéman)*. — Die Kirche als Leib Christi *(L. Ouellette C. S. V.)*. — Christus als das Haupt der Kirche nach Kol und Eph *(H. Paradis, P. M. E.)*. — Die Kirche im Hebr *(J. Morin C. SS. R.)*. — Die Kirche in der Apokalypse *(L. Poirier O. F. M.)*. Die missionierende Kirche und ihre biblische Grundlage *(Y. Gaudreault P. B.)*. Wertvoll ist eine ausführliche Bibliographie, zusammengestellt von *J.-L. D'Aragon S. J.* (169—202). Als Kurzreferate machen die einzelnen Beiträge nicht den Anspruch, das jeweilige Thema erschöpfend zu behandeln, sondern sie sind vielmehr nur ausführlichere Skizzen. Darum darf man bei ihnen auch keine vollständige Literaturangabe erwarten. Leider vermißt man, daß neutestamentliche Bilder der Kirche, wie „Volk Gottes", „neues oder wahres Israel", „Braut des Lammes", „der Neubau", „das neue Jerusalem" usw. nur gelegentlich (z. B. 29 f.) erwähnt, aber nicht in eigenen Referaten zur Sprache kommen. Es ist nicht möglich, hier auf Einzelheiten näher einzugehen. Erwähnt sei, daß Matura in seinem Beitrag zwar in dem alttestamentlichen „qāhāl" das Analogon zur Kirche sieht, und zwar in dem Sinne, in dem das Wort in der deuteronomistischen Tradition gebraucht wird, d. h. vor allem in Dt, Chr und Pss. Hier bezeichnet es nach ihm vor allem das Volk Israel als eine Kultgemeinde, die von Jahwe zusammengerufen wurde, in seiner Gegenwart versammelt ist, von seinem Gesetz geleitet wird und ihm Opfer darbringt (17). Wenn der Verfasser in diesem Zusammenhang beanstandet, daß qāhāl nach Fr. Zorell S. J. niemals den „actus conveniendi" oder die Versammlung „in fieri" bezeichnet (11), ist das offenbar ein Mißverständnis dessen, was Zorell sagen will; denn auch nach Matura bezeichnet das Wort nicht das Zusammenkommen oder das Sichversammeln,

d. h. den „actus conveniendi", sondern die Versammlung als eine zusammengekommene Gemeinschaft oder auch die Gemeinde. Warum der Kommentar zu Mt von J. Schmid nicht in der deutschen Originalausgabe, sondern in der italienischen Übersetzung zitiert wird (19), ist nicht recht einzusehen. Aufs Ganze gesehen, ist das Werk sicher ein willkommener Beitrag zur biblischen Ekklesiologie.

B. Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Schmaus, Mich., Katholische Dogmatik, II/2: Gott der Erlöser. 6., vermehrte Aufl. gr. 8° (XXIII und 621 S.) München 1963, Hueber. 32.80 DM. — Die Erlösungslehre, die Sch. vorlegt, unterscheidet sich von manchen anderen Darstellungsweisen unserer Handbücher schon durch die Aufteilung. Es ist wohltuend, daß der Christologie und der Soteriologie eine allgemeine Darstellung des Erlösungsratschlusses Gottes vorangeht. Dadurch wird besser als in der gewohnten Zweiteilung Christologie — Soteriologie die Lehre von der Person des Gottmenschen ins Licht des Erlösungswerkes gestellt. Dieser erste Teil behandelt die vergeblichen Versuche menschlicher Selbsterlösung, die nur von Gott her mögliche Erlösung und die Verwirklichung der Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn. Der zweite Hauptteil behandelt das Geheimnis des menschgewordenen Gottessohnes, die hypostatische Union und in diesem Zusammenhang auch schon die Hauptzüge der Mariologie, der ja auch ein eigener Band im Gesamt der Schmausschen Dogmatik gewidmet ist. Der dritte Hauptteil enthält die Lehre über das Werk Christi als des Mittlers. Da steht die Lehre vom Opfertod Christi mit Auferstehung und Himmelfahrt so sehr im Vordergrund, daß man sich doch auch hier fragt, ob nicht die Übernahme der zwar klassisch gewordenen Einteilung die Tatsache zu sehr verdeckt, daß doch auch die Menschwerdung zum erlösenden Werk gehört und das Wirken des Herrn vor seinem Tod in das erlösende Werk Christi einbezogen werden müßte. Gewiß, es wird in eigenen Paragraphen vom Lehramt und Königsamt Christi gesprochen. Ob aber das erlösende Wirken Christi durch sein Wort nicht organischer in den Zusammenhang mit dem Ereignis der Menschwerdung passen würde, die doch schließlich die Grundgestalt des Wirkens Christi als Wort Gottes und durch das Wort Gottes sein dürfte. Dies alles ist aber nur als Frage und Vorschlag gedacht, die der Darstellung der Schmausschen Dogmatik eine vielleicht noch organischere Gestalt geben könnten. Wie immer, so wird auch in diesem Band ein guter und reichhaltiger Einblick in heutige Fragestellungen und versuchte Lösungen gegeben, etwa z. B. in das gerade in den letzten Jahren so sehr ventilierte Problem vom Wissen und Selbstbewußtsein Jesu.

O. Semmelroth

Scheeben, Matthias Jos., Gesammelte Schriften, 5. Bd.: Handbuch der katholischen Dogmatik, 3. und 4. Buch: Schöpfungslehre, Sündenlehre, 3. Aufl., hrsg. von *Wilh. Breuning* und *Fr. Lakner*. gr. 8° (XLV und 773 S.), Freiburg - Basel - Wien 1961, Herder, 68.— DM. — Im 5. Band der gesammelten Schriften Scheebens ist seine Schöpfungs- und Sündenlehre veröffentlicht. Zur Bedeutung Scheebens und seiner Theologie auch für unsere Zeit braucht kein Wort verloren zu werden, obwohl manche seiner Aussagen überholt sind. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß er eine ausgeprägte Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bietet und daß er — im Rahmen seiner Schöpfungslehre — ausführlich von der übernatürlichen Bestimmung und Ausstattung der vernünftigen Geschöpfe handelt, womit er schon einen guten Teil seiner Gnadenlehre entwickelt, was sehr wertvoll ist, da seine Gnadenlehre selbst unvollendet blieb. — Auch im vorliegenden Band ist die für die gesamte Ausgabe vorgesehene Methode, nämlich zum kritisch herausgegebenen Text Scheebens in Anmerkungen Stellung zu nehmen, durchgeführt. Falsche Quellenangaben sind richtiggestellt. Es hätte noch vieles zur Erläuterung der naturwissenschaftlichen Anschauungen Scheebens erklärend hinzugefügt werden können, wie der Herausgeber der Schöpfungslehre selbst im Vorwort schreibt. Doch das wurde mit Recht unterlassen, da sich die Mühe nicht gelohnt hätte, weil das

Interesse an den theologischen Aussagen liegt. Bisweilen sind von den Herausgebern in den Anmerkungen nur Ergebnisse heutiger Forschung angegeben, ohne auf die Aussagen Scheebens selbst direkt einzugehen und ohne die Entwicklung der betreffenden Probleme von Scheeben bis in unsere Zeit aufzuzeigen. So wird die Spannung sichtbar, die zwischen Scheebens Ergebnissen und heutiger Forschung besteht, wie z. B. im Verständnis von Gen 1—2 (3. Buch n. 269—308; dazu vor allem Anm. 2), nicht aber der Zusammenhang. Doch ein Aufzeigen dieses Zusammenhangs kann von den Herausgebern billigerweise nicht erwartet werden, da er den Rahmen einer kritischen Ausgabe sprengte. Wenn auch an einzelnen Stellen eine kurze Entfaltung des heutigen theologischen Standpunktes vermißt wird, so ist doch im allgemeinen in schwierigen Fragen zur Lehre Scheebens Stellung genommen, wobei auf ihren Wert und auch auf ihre Schwächen hingewiesen ist, Aussagen heutiger Theologen kurz angedeutet und vor allem Hinweise auf weiterführende Literatur gegeben sind. — Der vorliegende Band bietet die kritische Ausgabe der Schöpfungs- und Sündenlehre Scheebens und führt zugleich an Probleme der Schöpfungs- und Sündenlehre heute heran. R. Lachenschmid

Schuler, Bertr., Die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes. gr. 8° (VII u. 127 S.) Paderborn 1961, Schöningh. 12.— DM. — Im vorliegenden Werk setzt der Verfasser seine „Gotteslehre als Grundwissenschaft" (Paderborn 1950) voraus, in der er mit Hilfe der drei Grundkräfte: Erkennen, Wollen und Fühlen, seine Lehre von Gott entwickelt. Im 1. Teil, bei der systematischen Entfaltung der Lehre von der Heiligsten Dreifaltigkeit (13—63) will er die in der thomistischen Auslegung sich findenden „Unstimmigkeiten" überwinden. Er prägt dafür den Begriff der „überrealen" Unterschiede in Gott und versteht darunter Unterschiede, „die nur von der göttlichen Selbstschau erfaßt und nur vom göttlichen Verstand umspannt werden können" (25). Damit ist nach ihm von Gott „sowohl das ausgesagt, was die traditionelle Theologie (...) mit realer Verschiedenheit der Personen in Gott meint; zugleich — und in absolut widerspruchsloser Weise! — ist damit aber auch das ausgesagt, was dieselbe unter der unterschiedslosen Gleichheit des göttlichen Seinsbesitzes durch die drei Personen versteht" (26). In Gott, in dem zwei Personen in einfacher, unendlicher Gegensätzlichkeit sind, wobei das Ineinander dieser beiden Urgegensätze eine dritte Person bildet, wird nach dem Verfasser, psychologisch gesehen, die erste Person durch die rein aktive Grundkraft des Wollens konstituiert; die zweite durch die passiv-aktive Grundkraft des Erkennens; die dritte durch die nur passive Grundkraft des Fühlens. Demnach besitzt der Vater die göttliche Natur aktiv; der Sohn passiv-aktiv; der Heilige Geist nur passiv. Weil jede der drei Personen die göttliche Natur ganz besitzt, folgt, daß diese in sich schon vom Vater-, Sohn- und Geistsein geprägt ist. — Im 2. Teil (64—119) werden die in der systematischen Entfaltung der Trinitätslehre gewonnenen Ergebnisse auf die Schöpfungslehre angewendet: da bei der Schöpfung alle drei göttlichen Personen nach der Weise ihres Besitzes der göttlichen Natur wirken, gibt der Vater Anteil am Vermögen, sich rein aktiv zu verhalten; der Sohn, sich passiv-aktiv, und der Heilige Geist, sich nur passiv zu verhalten. Aus dieser Schöpfungslehre wird abgeleitet, daß in allen Geschöpfen, als Einzelwesen und als zweigeschlechtliche Gemeinschaften, das Siegel der Heiligsten Dreifaltigkeit erkennbar ist. So sind Mann und Frau als verschiedene Abbilder des Schöpfergottes verstanden: der Mann als ausgeprägtestes Abbild des Vaters; die Frau als ausgeprägtestes Abbild des Sohnes. Für den Verfasser ist die Ehe das vollkommenste sichtbare Abbild des dreipersönlichen innergöttlichen Lebens: der Mann in seiner Aktivität Abbild des Vaters; die Frau in ihrer passiv-aktiven Weise Abbild des Sohnes; und das Kind, weil nur passiv, Abbild des Heiligen Geistes. — Zum Schluß ist noch ein Ausblick auf das Werk der Erlösung im Hinblick auf die geschlechtliche Differenziertheit der menschlichen Natur Jesu Christi gegeben, wobei von einer „ergänzenden Mitwirkung eines Menschen weiblichen Geschlechts" bei der Erlösung gesprochen wird (119—127). — Der Verfasser des vorliegenden Werkes überschätzt seine spekulative Einsicht in die Trinitätslehre mit Hilfe von „überrealen" Unterschieden in Gott: nach ihm „ließe sich schon dann eine vollständige Trinitätstheologie aufbauen, wenn uns nichts weiter geoffenbart wäre, als daß es in Gott überreale Unterschiede gebe" (32). Wenn

wir auch nicht „zu begreifen vermögen, wie es in Gott überreale Unterschiede, also eine Mehrzahl von einfachen, gleich unendlichen Personen geben könne, so können wir (...) doch mit aller Sicherheit sagen: wenn es in Gott mehr als eine Person gibt, dann können es nur drei sein, aber auch nicht weniger als drei" (35). — Die Aussagen der Schöpfungslehre fundieren in dieser Trinitätslehre. — Indizes fehlen.

R. Lachenschmid

Mühlen, Herib., Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund (Münsterische Beiträge zur Theologie, 26) gr. 8° (XI u. 322 S.) Münster 1963, Aschendorff. 42.— DM; geb. 44.— DM. — Innerhalb der Dreifaltigkeitslehre begegnet die Lehre vom Heiligen Geiste ganz besonderen Schwierigkeiten. Sein Name „Geist" drückt an sich nicht schon eine Person aus und bezeichnet überdies vom Begriff her etwas, was auch dem Vater und dem Sohn zukommt. Wenn man die beiden den Heiligen Geist betreffenden Relationen spiratio activa bzw. passiva nennt, dann hat man auch hier, anders als bei paternitas und filiatio, keine Begriffe, die diese Relationen in ihrem jeweiligen Unterschied und ihrer Eigentümlichkeit kennzeichnen. Der Verfasser will diese Schwierigkeiten durch die Einführung personaler Kategorien vermindern. Darum ist der erste Abschnitt der Arbeit einer „Erschließung des Verhältnisses von Person zu Person" gewidmet. Der boethianisch-thomasische Personbegriff, so führt Mühlen aus, geht von der Substanz aus und bezeichnet kein Verhältnis zu anderen Personen. Er wird ergänzt durch den Personbegriff des Richard von St. Viktor, der von der Existenz ausgeht und eine Beziehung zum Ursprung der Person mitumschließt. Einen besonders geeigneten Zugang zum Verständnis dessen, was Person ist, bilden aber die Person-Worte (= Personalpronomina), deren Gleichsetzung mit dem Selbstbewußtsein nicht zutreffend ist. Sie bezeichnen die Person in ihrer unmitteilbaren Existenz und meinen immer schon eine andere Person mit. In diesem Verhältnis von Person zu Person, das zum Wesen der Person gehört, gibt es zwei nicht aufeinander zurückführbare Urmodi: das Ich-Du-Verhältnis, in dem sich zwei Personen *zu*einander, und das Wir-Verhältnis, in dem sie sich *mit*einander verhalten. Das Ich-Er-Verhältnis ist nur ein defizienter Modus, bei dem *über* eine Person, nicht *zu* ihr gesprochen wird. Diese personalen Kategorien werden zuerst auf die personale Funktion des Heiligen Geistes in der Trinität angewendet. Der Vater ist das Ich, der Sohn das Du, die spiratio activa der Wir-Akt der beiden, der Heilige Geist (und die ihn konstituierende spiratio passiva) der Wir-Akt in Person. Darum läßt sich das Verhältnis des Vaters und Sohnes zum Heiligen Geist als Wir-Du-Relation, das des Geistes zu den beiden anderen Personen als Ich-Ihr-Relation bezeichnen. „Die personale Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes kann umschrieben werden mit der Formel: Eine Person in zwei Personen." Diese innertrinitarische Funktion des Heiligen Geistes verlängert sich gleichsam in die Heilsökonomie hinein. Die Menschwerdung des Logos ist eine Eigentümlichkeit des Sohnes, der dabei ein Verhältnis von Person zu Natur eingeht. Die logisch spätere Salbung Jesu dagegen ist eine Eigentümlichkeit des Geistes, der hier ein Verhältnis von Person zu Person (= personhaft gemachter menschlicher Natur) eingeht. Die Salbung setzt sich im Gnadenbund und der Begnadung des einzelnen fort. Der Heilige Geist verbindet dabei die vielen Personen mit Christus und untereinander und läßt sie zu einem Wir zusammenwachsen. Sowohl innertrinitarisch wie heilsökonomisch ist der Heilige Geist das Wir in Person. Bei einer von der Sache her so schwierigen und vom behandelten Stoff her so reichen Abhandlung kann der Verfasser mit Recht dem Leser echte Mit-arbeit abverlangen. Hätte sie sich nicht erleichtern lassen, indem Zitate und ergänzende Zusätze nicht in den Text verwoben, sondern, wie sonst üblich, in Anmerkungen verwiesen worden wären? Jedenfalls regt die Lektüre zu ungemein vielen Fragen an. Wenn der Personbegriff des Richard von St. Viktor notwendig eine Ursprungsbeziehung einschließt, läßt er sich dann einfachhin auf die Trinität übertragen? Wenn die Worte Ich und Du notwendig die Beziehung zu einer anderen Person mitausdrücken, kann ich dann mit Hilfe der so gewonnenen Begriffe philosophisch eine Personenvielheit in Gott beweisen? Wenn der Heilige Geist der Wir-Akt des Vaters und Sohnes in Person ist, wenn ferner die Beziehung des Vaters

und Sohnes zum Heiligen Geist eine Wir-Du-Relation ist, sagt in beiden Fällen „Wir" dasselbe? Wenn die dem Heiligen Geiste eigentümliche Funktion bei der Salbung Jesu ist, Personen miteinander zu verbinden, welches sind dann diese Personen? Ist es dabei aber seine eigentümliche Funktion, ein Verhältnis von Person zu Person einzugehen, ist diese Funktion dann noch eine Fortsetzung des innertrinitarischen Wir-Aktes? Nur ein kleiner Teil der berührten Probleme kann hier genannt werden. Es wäre zu wünschen, daß die durch die Arbeit des Verfassers bereicherte Diskussion hierüber sich erweiterte und vertiefte. K. J. Becker

Scheffczyk, Leo, Schöpfung und Vorsehung (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2: Der trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde, Faszikel 2a). gr. 8° (VII und 152 S.) Freiburg 1963, Herder. 27.60 DM. — Bezüglich der Schöpfungstheologie wird der Unterschied zwischen einer guten Dogmengeschichte und einer nicht geglückten, wenn auch noch so bemühten Inventarisierung des theologischen Museums weniger noch als anderswo im Materialen liegen. Die Dualismen, Gnostizismen usw. jeglicher Provenienz zogen die Schöpfungslehre unvermeidlich in Mitleidenschaft, und die „Verteidigung des Schöpfungsdogmas gegen den Naturalismus der Neuzeit" (Überschrift des abschließenden Kapitels, das die Darstellung von der Renaissance bis heute umfaßt) war vordringlich. Das heißt: dieser in steter Auseinandersetzung sich immer mehr präzisierende Teil der christlichen Botschaft hat in der Theologie so ziemlich aller Zeiten eine große Präsenz. Nicht Information allein kann also die Güte der vorliegenden Dogmengeschichte ausmachen; viel entscheidender ist, daß sie sich mit Erfolg bemüht, Linien aufzuweisen, daß sie mit den vom Ursprung gesetzten Maßstäben mißt und aufmerksam auf Abfall und Verbiegungen achthat. Und an denen ist wahrlich kein Mangel. Bei andern Traktaten mag es vornehmlich Verirrung in das „Barock" der Ziselierung und Raffinesse sein — hier ist es Verarmung bis in die Kümmerform, die das „Credo" vor dem 1. Artikel der Begründung bedürftig macht (und den diesem Stand der Dinge entsprechenden Handbuchtraktat fatal nach theologia naturalis, angerichtet mit Schriftstellen, schmecken läßt . . .). — Die Darstellung solchen Gefälles verlangt den Aufweis der Fülle der Anfänge. Ein sorgfältiges erstes Kapitel geht den Grundlagen des Schöpfungsglaubens in den Offenbarungszeugnissen nach, bis zur Transposition in die frühen Bekenntnisformeln und Symbole. Da vor allem der christologische Bezug der Schöpfung Gnaden- und Heilsqualität zuteilt, seien einige hier einschlägige Untertitel hergesetzt: die kosmische Rolle Christi — die Erschaffung im Wort — die Neue Schöpfung — Begründung der Ethik aus der Neuen Schöpfung — die Schöpfungsideologie und das Sakrament. Das zweite Kapitel handelt über Auseinandersetzung und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt. Wie kaum sonst im Buch erweisen diese Seiten Verläßlichkeit und Geschick der Darstellung, denn hier gelingt es, ein wahres Gewirr von wechselseitigen Bedingungen und Einflußnahmen durchschaubar zu machen. Da sind für eine ungeschmälerte christologisch-heilsgeschichtliche Sicht Gefahren von außen: von der apologetisch diktierten Rücksichtnahme auf die Kosmologien stoisch-monistischer Prägung; von der schier unentrinnbar scheinenden Kontamination mit dualistischen Konzeptionen (die ewige Materie, das kaum anders denn „böse" zu denkende Nichts usw.) — da sind Gefahren von innen: die um die orthodoxe Artikulation der Trinitätslehre und Christologie ringende Theologie konnte die subordinatianische Anfälligkeit einer zu einseitig ökonomischen Trinitätslehre (die freilich einem mittlerischen Logos hohen Stellenwert einräumen konnte) kaum anders bannen denn durch betonte Verwurzelung in der immanenten Trinität; was ohne Verdunkelung des Weltbezugs des Logos schwerlich abgehen konnte. Die Faszination neuplatonisch-emanatistischer Schöpfungskonzeptionen erweist sich ja nicht nur in der in Frage stehenden Periode wirkmächtig. Die wechselvolle Geschichte mühsamer Absetzung und mutiger Assimilierung wird so dargestellt, daß die Synthesen Augustins und des Damaszeners sich in Rang und Bedingtheit auf diesem Hintergrund profilieren. Das dritte Kapitel widmet sich dem Beitrag des Mittelalters als vorwiegend durch „scholastische Metaphysik" signiert. Wohltuend ist wiederum die Ausgeglichenheit der Darstellung. Die die Vielfalt der überkommenen, „aufgehobenen" Vergangenheit zur Sprache bringt, vergessene oder im neuen Gefäß vorerst kaum zu

bergende Reichtümer der Schrift und der Patristik registriert, auf Gefährdungen überhaupt durch seinshaft-metaphysische Systematisierungen aufmerksam macht und dann doch gegen nostalgisch-unperspektivische Verdikte immun ist. Das Schlußkapitel schildert dann, wie schon erwähnt, die Schöpfungswahrheit in den religiösen und weltanschaulichen Umbrüchen der Neuzeit, von Renaissance und Reformation herauf. — Es wären noch einige Wünsche zu äußern, die bei einer Neuauflage Berücksichtigung finden könnten. Ein Durchkämmen auf vermeidbare Fremdwörter wäre sicher nicht überflüssig: von Schöpfungs„ideologie" zu reden (passim) ist nicht empfehlenswert — Ktisiologie (4) wird durch keinen sonst ausfallenden Akzent gerechtfertigt — Diastase in der Überschrift (95) wird die wenigsten Leser hinreichend genau wissen lassen, was sie in dem Kapitel erwartet. S. 45 ist das Irenäuszitat nicht ganz fehlerfrei, und S. 52 Mitte muß es heißen M. Viller.

Al. Stenzel

Gutwenger, Engelb., S. J., Bewußtsein und Wissen Christi. Eine dogmatische Studie. 8° (200 S.) Innsbruck 1960, Rauch. 16.— DM. — In der unmittelbaren Nachkriegszeit war — veranlaßt vor allem durch das Buch von P. Galtier, L'Unité du Christ (Paris 1939) — die Frage nach dem Bewußtsein Christi innerhalb der katholischen Theologie stark besprochen worden. Erst durch das Zweite Vatikanische Konzil ist sie wieder mehr in den Hintergrund getreten. P. Gutwenger hat es sich zur Aufgabe gestellt, eine systematische Darstellung der verschiedenen Lösungsversuche zu geben und sie auf ihre Beweiskraft zu prüfen. Im 1. Kapitel (9—31) des 1. Teils entwickelt er die skotistisch-suarezianischen Versuche, wo es vor allem um P. Galtier geht. Im 2. Kapitel (31—47) kommen die thomistischen Bemühungen zur Sprache, wo aber zwei Gruppen unterschieden werden. P. Galtier war von der These ausgegangen, daß die Unio hypostatica in Christus eine Tatsache des ontologischen Bereiches sei und keinen Reflex im menschlichen Bewußtsein Christi bewirke. Erst durch die Gottesschau sei der Menschheit Christi ihre personale Bindung an die Person des Logos gegeben und bewußt gemacht. Die hypostatische Union bedeutet für die menschlichen Handlungen Christi keine unmittelbare Beeinflussung, wohl aber die Verleihung der göttlichen Würdigkeit. Galtiers Schwäche besteht in seinem Personbegriff und in der Vernachlässigung des formal-ursächlichen Einflusses. Auf thomistischer Seite geht es vor allem um die Theorie von A. P. Parente (L'Io di Cristo, Brescia ²1955), welche die thomistische Theologie der Mystik zu Hilfe nimmt. Es kommt ein Gegenbild zu Galtiers Deutung des Bewußtseins Christi zustande: Der Logos übt einen wirkursächlichen Einfluß auf das menschliche Bewußtsein Christi aus und spricht als eben dieses wirkursächlich handelnde Prinzip mittels des menschlichen Bewußtseins auf menschliche Weise sein „Ich" aus. Bessere Chancen gibt G. dem Versuch von Dom Diepen: Eine unabhängige Natur ist Prinzip unabhängiger Akte. Die abhängige Natur (nur in Christus verwirklicht) ist Prinzip abhängiger Akte. Diese Abhängigkeit ist eine unmittelbare Gegebenheit des Bewußtseins Christi und wird durch die intuitive Schau positiv erfüllt, indem diese das geheimnisvolle Ich, den letzten Punkt dieser Abhängigkeit aufzeigt. G. macht auch gegen diese Deutung Einwände. Um seine positive Lösung zu erarbeiten, untersucht er zuerst die Ichaussagen der Evangelien (47—55) und findet, daß mit dem Wörtlein „Ich" Christus seine Person bezeichnen wollte, d. h. seine Person im letzten ontischen Sinn und nicht ein etwa vorgeschaltetes psychologisches „Ich" im Sinne Galtiers. Methodisch wird man hier einzuwenden haben, daß mit dieser Fragestellung, soweit sie auf Galtier zugeschnitten ist, das NT überfordert wird. Es kann sich nur um spekulative Überlegungen handeln, die sich an das ntl. zu beweisende Gottessohn-Bewußtsein Jesu anschließen müssen. Dafür aber erhebt G. mit Recht die Forderung, daß es sich nicht um ein gegenständliches Wissen, sondern um eine unmittelbare Erfahrung des Logos als des Subsistenzgrundes der menschlichen Natur Christi handeln müsse (68—78). Der Sohn teilt sich aber seiner Menschheit in hypostatischer Einung mit und wird zum Konstitutiv dieser Menschennatur. Dies setzt sich auf die Ebene der Bewußtheit um. G. nimmt also an, „daß das Bezogensein (des Sohnes auf den Vater) eine unmittelbare Bewußtseinsgegebenheit der Menschheit Christi ist, und weiterhin, daß diese Bezogenheit auf den Vater hinzielt, insofern er in der Gottesschau klar gesehen wird" (78). G.

arbeitet dabei mit dem Schema der Quasi-Formursächlichkeit zur Deutung der hypostatischen Einung. Die Gottesschau Christi hat hier also eine viel eingegrenztere Funktion, als dies bei den Deutungsversuchen von P. Nicolas O. P. und Dom Diepen der Fall ist (vgl. 71). Beide bleiben auf dem Boden einer gegenständlichen Erkenntnis, wenigstens im entscheidenden Punkt. Freilich wird G. Mühe haben, seine Deutung mit den herkömmlichen metaphysischen Kategorien einsichtig zu machen. K. Rahner führt diese Deutung noch entschiedener mit geistmetaphysischen Überlegungen weiter (Schriften z. Theologie, Bd. V, 1962, 222 ff.), und ihm folgt F. Malmberg, Über den Gottmenschen, Quaest. disp. 9. Gottesschau und Christi Selbstbewußtsein werden, zum mindesten bei K. Rahner, identifiziert. G. vollzieht diese Identifizierung nicht. So behandelt er im 2. Teil das Wissen des irdischen Christus (79—142). Er gibt einen guten Überblick über die Lehre von der Gottesschau Christi in ihrer geschichtlichen Entwicklung (79—92), ebenso auch über das Wissen Christi nach Schrift und Tradition (92—114). Er bespricht dann die dornige Frage nach Wissensvollkommenheit und Nichtwissen Christi (114—133) und stellt hier die Ansicht des hl. Bonaventura von der relativen und habitualen Allwissenheit Christi als die bessere Lösung hin gegenüber der des hl. Thomas von der absoluten und aktualen Allwissenheit Jesu. Ein Exeget würde das Problem vom NT her freilich anders sehen und angehen und im NT nicht Christo-Ontologie und Christo-Psychologie suchen, sondern eine Theologie der Offenbarung und des Offenbarers und außerdem die formgeschichtliche Frage klären. G. geht mit der Methodik des Dogmatikers und mit scholastischen Begriffen an diese Fragen heran. Seine Erklärung sucht aber das durch eine abwegige Deutung des Wissens Christi übersteigerte und überlastete Christusbild wieder dem Christusbild der Evangelien anzunähern. Im 3. Teil versucht er darum auch die Bedeutung der Gottesschau für die Willens- und Affektsphäre der Menschheit Christi zu klären (143—196). Leidensfähigkeit und Freiheit Christi sollen echte, unverfälschte Gegebenheiten bleiben. Schließlich geht er von der Deutung des Selbstbewußtseins und der Gottesschau Christi zurück zur Christo-Ontologie selber. Er gibt dabei wieder einen Überblick über die scholastischen Lösungen und auch über die Entwicklung des Personbegriffs. Dieser letztere Abschnitt (bes. 165 ff.) ist für die patristische Zeit heute schon bedeutend differenzierter darzustellen, wie demnächst in einer neuen Darstellung der vor-chalkedonischen Christologie (Christ in Christian Tradition, London 1964, Mowbrays) ausführlicher gezeigt werden soll. Trotz einzelner methodischer und sachlicher Vorbehalte ist die Grundlinie der Studie G.s anzuerkennen, besonders wie er sie S. 195 zeichnet. Auch seine kurzen, gewissenhaft erarbeiteten geschichtlichen Überblicke sind in dieser schwierigen Materie sehr wertvoll.

A. Grillmeier

Jungmann, Jos. A., S. J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. 2. Aufl. (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen 19/20). gr. 8° (XXIV*, XVI u. 256 S.) Münster 1962, Aschendorff. 23.50 DM. — Vor 38 Jahren war diese Arbeit als Habilitationsschrift vorgelegt worden und erschien als Heft 7/8 der „Liturgiegeschichtl. Forschungen". Daß der Verf. nun zu erneuter Auflage eingeladen wurde, spricht laut für die unerschütterte Gültigkeit und pastoraltheologische Bedeutsamkeit der Ergebnisse. So sehr, daß diese erstmalige Besprechung in dieser Zeitschrift (die „Scholastik" erscheint erst seit 1926) nicht ausführlich zu werden braucht: ist doch die These von der Struktur liturgischen Betens als zu Gott gehend „durch Christus unsern Herrn" in der Forschung seither vielfältig bestätigt worden und als grundlegender Gemeinplatz erneuernder liturgischer Bildung bewährt. Auch die Grundlinie der Deutung für gelegentliches Abweichen von Formel und Idee des Betens „Per Christum" wird unverändert angenommen: Sorge um subordinatianische Mißdeutung im Gefolge des Arianismus. — Die Neuauflage als nur photomechanischer Neudruck entstammt Rücksichten finanzieller Art. Verf. hatte durchaus Bedenken, ob 20 Seiten „Nachträge" die beste Weise wären, die heute möglichen und nötigen Korrekturen und Nuancierungen anzubringen sowie die einschlägige Literatur zu verarbeiten. Nachträge, die unter Seitenverweis das unveränderte Corpus der Studie begleiten, wie es in zwei annähernd gleichgroßen Teilen in der „Prüfung der einzelnen Liturgien" (5—111) den Befund erhebt und ihm dann in der „Geschichte des christologischen

Gedankens im liturgischen Gebet" (112—247) seine Deutung gibt. Alles läßt sich so nicht aufs laufende bringen. Eine wünschenswerte Präzisierung des Titels „... im liturgischen Gebet" auf das Priestergebet im strengen Sinn ist gewiß schnell gegeben. Aber auch unter dieser Einschränkung — in Hymnen, Akklamationen usw. liturgischen Charakters findet sich häufiger und auch recht bald Gebet a n Christus — würde dem ungeschwächten Anspruch eine Verbreiterung der befragten Basis guttun. Die Nachträge gestatten nur eben den Verweis auf diesbezügliche weiterführende Arbeiten (die vornehmlich das in Väterschriften verstreute Gut einbringen). Was den zweiten Teil angeht: eine einläßlichere Berücksichtigung der Dogmengeschichte hätte die grundsätzliche Richtigkeit der antiarianischen Deutung für gelegentliches Zurücktreten der mediatorischen Funktion des Gottmenschen nur noch glaubhafter gemacht. — Nun, das und noch mehr haben Verf. und Neuherausgeber gewußt. Wenn sie trotzdem die Wünsche offenlassende Form der Nachträge für hinreichend hielten, haben sie der Substanz der These dieses Klassikers ein außerordentliches Kompliment gezollt. Al. S t e n z e l

B r a u m a n n, Georg, Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus (Beiträge z. Wissenschaft v. Alten u. Neuen Testament, 5. Folge, 2). gr. 8° (88 S.) Stuttgart 1962, Kohlhammer. 12.— DM. — Die Taufe behauptet seit geraumer Zeit einen bevorzugten Platz in der theologischen Diskussion. Paulus' Deutung der Taufe — ihre Übung hat er ja übernommen — muß dabei besonders interessieren. Daß unter den anstehenden Problemen das Thema dieser Arbeit zentral liegt, erhellt nicht zuletzt daraus, daß es schon des öfteren angegangen worden ist (etwa von O. Kuss: „Zur vorpaulinischen Tauflehre im NT", ThGl 41 [1951] 289 ff.; „Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe", MünchThZ 4 [1953] 1 ff.). Wenn nun diese Dissertation eigens noch eine zusammenfassende Darstellung unternimmt, ist — auf dem Hintergrund bisheriger Forschung — unschwer zu vermuten, in welche Richtung ihr kritischer Beitrag weisen wird: die Eigenleistung des deutenden Theologen Paulus zu reduzieren. Das ist dann in der Tat das Ergebnis: Im wesentlichen sind dem Apostel alle Motive aus der Überlieferung überkommen. — Die Methode ist verläßlich (und für die übrigen Qualitäten zeugt hinreichend die Aufnahme in die Sammlung): Ausgangspunkt sind die paulinischen Texte; die Motive, auf die hin sie getestet werden, sind dann aber der Breite von „Heil" schlechthin koextensiv, und diese Breite im Ansatz wird nahegelegt und gerechtfertigt durch die schon vorpaulinisch bezeugten Verbindungen von Taufe und Ethik, Taufe und Eschatologie (dieser Themenkreis z. B. konstant bei der Konfrontierung mit der Johannestaufe angeschlagen!). Folgende Taufmotive paulinischer Kerygmatik werden also auf ihre Originalität geprüft: Rettung und Sündenvergebung; Umkehr; Tod und Auferweckung; Erniedrigung und Erhöhung; Gabe des Geistes; Gottes Wille; die Gegensatzpaare „einst/jetzt", „Fleisch/Geist". Das schon erwähnte Ergebnis rundet sich natürlich erst in der Zuweisung einer paulinischen Eigenleistung. Die fällt nicht gering aus: Paulus hat Motive, die durchaus nicht von Haus aus ihren Sitz auf dem tauflichen Feld hatten, in weiterführender Determinierung auf die Taufe zugespitzt. Er hat aber auch umgekehrt überkommene spezifische Tauftopoi auf allgemein missionarische Weite umgestimmt — getreu etwa dem betont apostolischen Pathos von 1 Kor 1, 17 „... nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden!" — Positiv wird man diese Aufstellungen immer gelten lassen können; ob mit der gleichen Zuversicht auch exklusiv? Ist der methodische Ansatz so, daß nicht mehr gefragt werden dürfte: Können die außerpaulinisch vorfindlichen Motive nicht z. T. auch fremdgehendes paulinisches Gut sein? Eine Frage, die sich angesichts der qualitativen und quantitativen Mächtigkeit des paulinischen Gutes doch wohl aufdrängen kann und die mit dem hier gebotenen methodischen Instrumentar nicht schon ausgeräumt zu sein scheint. Al. S t e n z e l

N a v a j a s, Francisco, La doctrina de la gracia en Diego de Deza O. P. (1443—1523). gr. 8° (IX u. 158 S.) Granada 1959, Facultad de Teología de Granada. — A r i m ó n, Ginés, La teología de la fe y Fray Diego de Deza (Bibliotheca Theologica Hispana, Serie 1, tomo 2). gr. 8° (374 S.) Madrid 1962, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto „Francisco Suárez". — Diego de Deza O. P.

veröffentlichte erst 1517 als Erzbischof von Sevilla sein theologisches Hauptwerk, die „Novarum defensionum quaestiones". Die Anlehnung des Werkes an Capreolus ist bekannt; die persönliche Leistung Dezas muß in den Notanda (oder Notabilia) gesucht werden, auf deren sorgfältige Analyse sich *Navajas'* Untersuchung vor allem stützt. (Sie war ohne Inhaltsverzeichnis, Bibliographie und die drei Prologe des Anhanges schon in ArchTGran 20 [1957] 5—153 erschienen.) Im allgemeinen vertritt Deza die thomistische Gnadenlehre, so wie Capreolus sie sieht. N. behandelt sie in 6 großen Themen: Die Lage des Menschen vor der Sünde, die Erbsünde, die Kräfte des gefallenen Menschen, die Vorbereitung auf die Rechtfertigung, die Rechtfertigung in sich, das Verdienst. Zwei Gedanken verdienen besondere Erwähnung. 1. Schon bei der natura integra leitet Deza wie Thomas aus der Indifferenz des Willens die Notwendigkeit einer Hilfe Gottes für den guten Akt her. Gregor von Rimini hatte sie als einen vom auxilium generale verschiedenen habitus verstanden. Unter dessen Einfluß glaubt Capreolus im Sinne von Thomas bei jedem sittlich guten Akt ein auxilium speciale annehmen zu müssen. Deza bleibt unter diesem Einfluß, trennt sich aber von Capreolus, insofern er dieses auxilium speciale nicht unmittelbar für *jeden* sittlich guten Akt verlangt. Der gefallene Mensch kann nach Gregor, Capreolus und Deza ohne auxilium speciale weder das sittlich Gute erkennen, noch es wollen oder durchführen. Nur Gregor und Deza aber sprechen außerdem von guten (offenbar nicht sittlich guten!) Akten, „ut domos aedificare, agros colere", die der gefallene Mensch auch ohne diese besondere Hilfe ausführen kann. An diesem Beispiel kann N. nicht nur einen Einbruch eines pessimistischen Denkens vom gefallenen Menschen bei Deza zeigen, er kann auch, und nicht nur hier, belegen, daß dessen Ansichten nicht einfachhin mit denen von Capreolus übereinstimmen. — 2. Deza hält ein meritum de congruo iustificationis. Sachlich stimmt er mit der kurz nach ihm beginnenden Schule von Salamanca überein; nur lehnt sie es strikt ab, dem gemeinsam vertretenen Sachverhalt diesen Namen zu geben. N. stellt diesen Vergleich nicht an; es ist aber gut, auf ihn hinzuweisen.

Mit Recht macht der Verfasser auf den Widerspruch aufmerksam, daß nach Deza die Gnade einerseits im vollen Sinn übernatürlich und ungeschuldet, andererseits zum sittlich guten Handeln ausnahmslos notwendig sein soll. Er hätte hinzufügen können, daß dieses nach Deza ausnahmslos notwendige auxilium speciale eine Hilfe ist, „quo ... neque semper neque omnis res creata ... iuvatur". So bleibt in dieser wie in der folgenden Arbeit der Eindruck, daß es bei Deza bisweilen an der notwendigen Harmonisierung der Einzelaussagen auf ein geschlossenes Ganzes hin fehlt.

Als A r i m ó n an seiner Abhandlung über den Glauben arbeitete, war ihm die Untersuchung von N. noch nicht bekannt. Um so wertvoller ist es, daß er in der allgemeinen Beurteilung Dezas zum gleichen Ergebnis kommt: grundsätzliche Abhängigkeit von Capreolus, relative Eigenständigkeit der Notanda, Vorwiegen der spekulativen, Beginn einer positiven Theologie, nicht immer ausgereifte Lösungen. Arimón kann zeigen, daß die Novae Defensiones nicht vor 1483 entstanden sein können, daß der erste Band vor 1511 beendet war und daß das ganze Werk von Deza wohl erst in seiner Sevillaner Zeit (1504—1523) abgefaßt wurde. Überraschend ist der Nachweis, daß Deza bei den 5 Arten von propositiones haereticae die entsprechenden Sätze aus Torquemadas Summa de Ecclesia übernommen hat. In der Lehre vom Glauben steht, wie bei allen Theologen der damaligen Zeit, nicht der Akt, sondern der Habitus im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Potentia und Habitus gemeinsam bilden *ein* Prinzip des Glaubensaktes sowohl für dessen Substantia wie für dessen Modificatio. Zu einer klaren Erkenntnis der Glaubenswahrheiten kommt die potentia intellectualis aus eigener Kraft nicht, die Sicherheit des (vom Willen befohlenen) Glaubens kommt vom eingegossenen Habitus, eine Sicherheit, die „in evidentia consistit causative, in firmitate vero adhaesionis substantialiter". Der Mensch glaubt nicht nur, *was* Gott geoffenbart, sondern auch, *daß* er geoffenbart hat. Der Verfasser hebt mit Recht hervor, daß in diesem Denken Dezas die Lösung eines Einwandes schwer verständlich wird, bei der Deza einen Glaubensakt annimmt, der „ex auctoritate divina", aber ohne habitus fidei erfolgt. Nur mit Vorsicht dürfte man aber Dezas Lehre, daß auch die Tatsache der Offenbarung geglaubt werden muß, modernen ähnlich klingenden Anschauungen an die Seite stel-

len. Deza deutet wohl (der Sache nach) die Unterscheidung vom sprechenden Offenbaren (in Christus) und vom schreibenden Offenbaren (in der Schrift) an. Könnte es aber nicht sein, daß er fast ausschließlich die zweite Bedeutung beachtet, wenn er von Offenbarung spricht? Wenn er dann behauptet, daß ich auch die Tatsache der Offenbarung glauben muß, würde er dann nicht sagen, es entziehe sich meiner eigenen Einsicht, daß die Schrift ein von Gott geschriebenes Buch ist? Liegt hier vielleicht ein Unterschied zur späteren theologischen Entwicklung, daß Deza in seiner Offenbarungsanalyse von der inspirierten Schrift aus nicht weiterfragt und darum auch nicht in seiner Glaubensanalyse? Hat sich ferner Deza Gedanken gemacht über den Unterschied von auctoritas humana und divina?

Angesichts des schwer lesbaren Druckes der Novae Defensiones ist der Textabdruck im 1. Anhang eine angenehme Zugabe (II d. 28 u. 29 q. 1; III d. 23 q. 1 u. 2; d. 24 u. 25). Der sorgfältige methodische Vergleich (2. Anhang) zwischen den Texten von Deza und Capreolus und den jeweils notwendigen Verweisen zu Thomas, Scotus, Durandus und Aureolus (erläutert an III d. 23 q. 1 u. 2) ermöglicht dem Leser ein eigenes Urteil über Abhängigkeit bzw. Genauigkeit von Dezas theologischer Arbeit. Anhang 3 untersucht die häufig wiederkehrende, fast immer wörtlich gleiche Lehre Dezas von der Einheit der Verstandes- und Willenstätigkeit im Suppositum, die bei seiner Glaubenslehre eine wichtige Rolle spielt. Anhang 4 bringt ergänzende Fragen. — Die beiden Arbeiten, vor allem die Arimóns, haben das Verdienst, neben der jeweils behandelten Frage die Deza eigene Stellung in der Theologie seiner Zeit sichtbar werden zu lassen. Die Novae Defensiones erscheinen am Beginn des siglo de oro; geistig gehört ihr Verfasser aber noch dem 15. Jhdt. an. Er legt die Einteilung der Sentenzen zugrunde, stützt sich weitgehend auf Capreolus, bevorzugt die spekulative Theologie und ist von den Fragen der Glaubensspaltung und der Entdeckung Amerikas unberührt. Bei allem ernsten Bemühen um ein echtes Thomasverständnis offenbart sich hier ein deutlicher Gegensatz zu der mit Vitoria beginnenden Schule von Salamanca und das bei einem Unterschied von nur 9 Jahren: 1517—1526. K. J. Becker

Études Mariales, Mariologie et Œcuménisme I. Église Orthodoxe: Doctrine mariale et influence sur l'Occident (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 19 [1962]). 8° (188 S.) Paris 1963, Lethielleux. 19.20 Fr. — Die Tagung der Société Française d'Études Mariales zu Pontmain (10. — 12. September 1962) hat sich das ökumenische Thema gestellt, und zwar zuerst die marianische Lehre der orthodoxen Kirche und deren Einfluß auf den Westen. Die damals gehaltenen Referate liegen nunmehr im Druck vor, und wenn auch der gewaltige Stoff nicht ganz bewältigt wird, so erhält der Leser doch einen guten Einblick. Der erste Beitrag greift die Grundlagen der Orthodoxie in der griechischen Patristik auf: *H. Crouzel S. J.*, Marie modèle du spirituel et de l'apôtre selon Origène (9—25). Der Verf., als Origenesforscher bekannt, steht den Texten, ihrer Bezeugung und ihrem Inhalt, sehr kritisch gegenüber, zerstört die Illusionen einiger voreiliger Mariologen (so bei der Interpretation der Origenesworte zu Jo 19, 26), kommt aber doch auch zu positiven Ergebnissen. Einwände sind schwer möglich, nur die eine Frage bleibt unbeantwortet: Warum ist gerade Origenes ausgewählt worden und warum er allein? Eine summarische Übersicht der griechischen Väter (insbesondere Cyrill von Alexandrien und Johannes von Damaskus) wäre sicher dem Gesamtthema von Nutzen gewesen. Ein zweiter Beitrag ist recht umfassend: *H. Barré C. S. Sp.*, L'apport marial de l'Orient à l'Occident de saint Ambroise à saint Anselme (27—89). Die Untertitel lauten: 1. De saint Ambroise à saint Augustin; 2. Premières répercussions du Concile d'Ephèse; 3. Liturgie et piété mariale; 4. L'époque carolienne; 5. Le Mariale de Reichenau. Man findet hier eine Überfülle von Belegen aus gedruckten und ungedruckten Quellen und von Literaturangaben, so daß der Schlußsatz des Verf. berechtigt erscheint: „Si la doctrine et la piété mariales de l'Occident ne doivent pas tout à celles de l'Orient, elles lui doivent donc beaucoup" (89). Eine wahre Fundgrube für weitere Forschungsarbeit! Nur möchte der weniger mit der Materie vertraute Leser wünschen, daß die literarischen Abhängigkeitsbeziehungen nicht das Übergewicht über die doktrinären erhalten hätten und daß die Hauptlinien der Gedankenführung klarer hervorgetreten wären. Zu dem Kernpunkt der mario-

logischen Auseinandersetzungen nimmt der dritte Beitrag Stellung: *M. Le Guillou O. P.*, Les caractères de la mariologie orthodoxe, Marie et le mystère (91—121). Unter „mystère" ist hier das Geheimnis der Menschwerdung verstanden, das nach orthodoxer Auffassung sämtliche Aussagen über Maria fundiert. Vieles ist treffend gesagt, außer daß u. E. der Sophia-Lehre vereinzelter russischer Denker (vor allem Soloviev und Boulgakov) allzu viel Bedeutung für die Orthodoxie als solche beigemessen wird. Eine gute Ergänzung bietet: *A. Kniazeff* (Doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut Orthodoxe Saint-Serge, Paris), La place de Marie dans la piété orthodoxe (123—143). Aber auch dieses Mal könnten die Angaben historisch und geographisch differenzierter ausgefallen sein. Gut ist hingegen die Feststellung: „Suivre l'Église dans sa vénération de la vraie Théotokos, c'est constater avec l'Église que le Royaume est déjà venu dans toute sa force ... et c'est finalement témoigner avec l'Église de toute l'immensité sans bornes de l'amour dont notre monde est aimé de Dieu" (143). Den Abschluß bildet: *J. de Mahuet S. M.*, Essai sur la part de l'Orient dans l'iconographie mariale de l'Occident (145—183).

J. Beumer

Das Marienlob der Reformatoren. Martin Luther. Johannes Calvin. Huldrych Zwingli. Heinrich Bullinger. Hrsg. von Walt. *Tappolet* unter Mitarbeit von Dr. Alb. *Ebneter*. kl. 8° (365 S. u. 8 Bildbeilagen) Tübingen 1962, Katzmann. 26.80 DM. — Die vorliegende Veröffentlichung, die in erster Linie als Textsammlung und Lesebuch gedacht ist, will keine systematische Mariologie der Reformatoren bieten. In ihr werden unbekannte und bisher zuwenig beachtete Aussagen der Väter des lutherischen und reformierten Glaubens: Luther, Calvin, Zwingli und Bullinger (des Nachfolgers Zwinglis in Zürich), in einer handlichen Ausgabe zugänglich gemacht. Das Material ist nach einzelnen Sachgebieten geordnet und vom Herausgeber, dem evangelischen Autor W. Tappolet (unter Mitarbeit des katholischen Theologen A. Ebneter vom Apologetischen Institut, Zürich) mit einleitendem und verbindendem Text zusammengestellt; Überschneidungen wurden dabei nicht ganz vermieden. — Von Luther sind vor allem die wichtigsten Partien aus den eigentlichen Marienpredigten — es sind davon gegen 80 erhalten — abgedruckt; darüber hinaus sind seine Äußerungen über Maria in all seinen Werken, einschließlich der Tischreden, Briefe und Notizen zur Bibelübersetzung berücksichtigt. — Von Calvin wurden nur seine Erklärungen der Marianischen Stellen der Heiligen Schrift in seinen Kommentaren angeführt. — Von Zwingli und Bullinger sind — neben anderen Aussagen — die beiden großen Marienpredigten, von einigen Kürzungen abgesehen, ganz abgedruckt. Sie geben gleichsam eine Zusammenfassung ihrer wichtigsten Äußerungen über Maria. Von Bullinger sind außerdem zwei Schriften, die Apodixis und die Scholien zum Lukasevangelium — mit kleinen Kürzungen — zum erstenmal veröffentlicht. — Auf die Aussagen, die im Text nicht verwertet wurden, wird am Ende des Buches in einer, wenn auch nicht vollständigen, so doch — vor allem was Luther betrifft — sehr reichlichen Quellenangabe hingewiesen. In seinem Nachwort macht der Herausgeber auf mariologische Aussagen heutiger evangelischer Theologen aufmerksam. — Für alle vier Reformatoren ist über allem Zweifel Maria die „Mutter des Herrn", der darum in Wahrheit der Titel „Mutter Gottes" voll und ganz gebührt. Sie alle, besonders aber Zwingli und Bullinger, verteidigen nicht nur die jungfräuliche Empfängnis Jesu, sondern betonen immer wieder die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens: ihre Jungfräulichkeit in, vor und nach der Geburt Christi. Von ihnen bezweifelt auch keiner, daß sie im Himmel ist. Wegen des Mangels an Schriftstellen wollen sie aber die Frage ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel nicht entscheiden. Uneinheitlich ist ihre Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Luther selbst ist in dieser Lehre schwankend: in der früheren Zeit verteidigte er sie; später ließ er die Frage offen. Nach Calvin ist Maria in die Erbsündenschuld verstrickt. Zwingli und Bullinger sprechen häufig von der reinen, unversehrten Magd und Jungfrau. Es läßt sich aber kaum restlos klären, wie sie das verstehen. Für sie alle ist aber selbstverständlich, daß Maria wenigstens bei der Empfängnis Jesu, also bei der Menschwerdung, ganz geheiligt war. Von allen vier Reformatoren wird Mariens Glaube und Demut betont, weswegen sie zu loben und nachzuahmen sei. Marienlob wird von ihnen bejaht: aber

man dürfe Maria nicht zu viel loben: man dürfe sie nicht anrufen; sie sei auf keinen Fall Mittlerin und Fürsprecherin: denn einziger Mittler sei Jesus Christus. Die Aussagen gegen Marienkult — Marienbilder, Marienfeste, Mariengebete — sind zum Teil sehr scharf. Das Marienlob der Reformatoren ist aus ihrer Haltung der Heiligen Schrift gegenüber zu sehen — was in der Heiligen Schrift von Maria ausdrücklich ausgesprochen ist, wird mit wärmsten Worten entfaltet; was sie in der Heiligen Schrift nicht finden, weisen sie leidenschaftlich zurück; außerdem aus ihrem Verständnis von Christus, Kirche und Gnade. Die vorliegende Veröffentlichung zeigt, wie die großen Reformatoren Maria sahen und warum sie vorreformatorische Marienverehrung zurückweisen. Zugleich wird sie aber auch dem aufmerksamen Leser, dem evangelischen und dem katholischen, die Frage nach seinem Marienverständnis stellen. R. Lachenschmid

5. Moral- und Pastoraltheologie. Aszetik und Homiletik

Bailey, Derrick Sherwin, Mann und Frau im christlichen Denken. Mit einem Nachwort von Prof. D. Dr. *H. Thielicke*. gr. 8° (333 S.) Stuttgart 1963, Klett. 29.50 DM. — Angesichts der schwierigen und neuartigen Probleme, vor die sich die christliche Sexualethik seit einigen Jahrzehnten gestellt sieht, könnte es fast wie ein Ausweichmanöver erscheinen, wenn zur gleichen Zeit sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite sich die Forschungsarbeiten über die Geschichte der christlichen Sexualethik mehren. Es mag sein, daß dabei bisweilen auch wirklich der Wunsch mitspielt, heute in Frage gestellten Anschauungen durch den Nachweis ihrer jahrhundertealten Überlieferung die frühere Überzeugungskraft zurückzugeben. Und tatsächlich, auch abgesehen von der aller christlichen Theologie eigenen Bindung an ihre Vergangenheit, was an ethischen Normen über einen langen Zeitraum hinweg unangefochten gegolten hat, hat eine Bewährungsprobe bestanden, die sehr für die Richtigkeit dieser Normen spricht. Aber auf der andern Seite hat die bisherige Erforschung der Geschichte der christlichen Ethik auch unwiderleglich dargetan, wie zählebig auch in der Kirche sehr befremdliche, mehr heidnischem als christlichem Geist entsprungene Anschauungen gerade über die Geschlechtlichkeit des Menschen sein können. Es ist darum Ausdruck nüchterner Selbsteinschätzung, wenn die christliche Sexualethik grundsätzlich mit der Möglichkeit rechnet, daß ein Teil des Unverständnisses, auf das sie heute selbst bei Christen stößt, auch auf ihre eigene Befangenheit in überkommenen Vorurteilen zurückzuführen ist. Es ist für die christliche Sexualethik gut, möglichst genau zu wissen, in welcher Zeit, unter welchen konkreten Umständen und mit welcher sachlichen Begründung Verhaltensnormen aufgestellt worden sind, die heute zu ihrem Bestand gehören. Das erleichtert ihr die stets erforderliche Selbstkritik. — Gegenüber den bisherigen Veröffentlichungen über die Geschichte der christlichen Sexualethik zeichnet sich die vorliegende Arbeit des anglikanischen Theologen D. S. Bailey aus durch ihren umfassenden Charakter sowohl in thematischer wie zeitlicher Hinsicht. Thematisch befaßt B. sich nicht nur mit der Sexualethik im engeren Sinn, d. h. mit den ethischen Normen, die in der christlichen Vergangenheit für das Sexualverhalten der Menschen innerhalb und außerhalb der Ehe aufgestellt wurden; vielmehr bezieht er in seine Darstellung beispielsweise auch das den ethischen Normen zugrunde liegende ontologische und metaphysische Verständnis der menschlichen Sexualität ein, die Rolle, die der Frau in der Gesellschaft zugewiesen wurde, für gewisse Zeiten typische Haltungen der Sphäre des Geschlechtlichen gegenüber u. a. m. Zeitlich gesehen, geht B. der Geschichte der christlichen Sexualethik nach von der Urkirche bis zum 17. Jahrhundert. Allerdings behandelt er nicht alle Zeitabschnitte in gleicher Ausführlichkeit. Sein Hauptaugenmerk gilt der Frühkirche, dem Christentum im Mittelalter, der Reformation und der anglikanischen Kirche von der Tudorzeit bis zu Karl II. Eine Darstellung der Sexualethik in der nachreformatorischen katholischen Kirche bringt B. nicht, da er in erster Linie für anglikanische Leser schreibt. Den Abschluß des Buches bilden zwei Kapitel eher systematischen Charakters. B. versucht eine Wertung der Überlieferung, indem er von zeitbedingten und

überholten Anschauungen das scheidet, was noch heute im zwanzigsten Jahrhundert Geltung und Relevanz habe. Schließlich legt er den Entwurf einer Theologie und Metaphysik der menschlichen Sexualität vor. — Sicher werden manche feststellen, daß B. diese oder jene wichtige Spezialarbeit nicht berücksichtigt hat. Andere werden Korrekturen und Ergänzungen für notwendig halten. Ein katholischer Theologe wird sich nicht in allem die Wertmaßstäbe zu eigen machen, die B. als anglikanischer Theologe anlegt. Aber niemand wird bestreiten können, daß B. eine ungewöhnliche Fülle an geschichtlichem Material verarbeitet hat, trotz sorgfältiger Behandlung vieler Einzelprobleme große Entwicklungslinien aufzuzeigen vermag und mit einem bemerkenswerten Einfühlungsvermögen uns heute befremdlich erscheinende Auffassungen aus ihrer besonderen geschichtlichen Situation heraus zu deuten versteht. Wer mit der christlichen Sexualethik befaßt ist und sich dabei unvermeidlich auch immer wieder deren geschichtlicher Entwicklung zuwenden muß, wird B.s Werk nicht mehr missen wollen. Für die Übersetzung ins Deutsche verdient der Verlag unsern Dank. Nur bedauert man ein wenig, daß in der deutschen Übersetzung die Anmerkungen in einem Anhang beigefügt und nicht wie im englischen Original jeweils unter dem Haupttext zu finden sind. Br. Schüller

Biéler, André, L'Homme et la Femme dans la Morale Calviniste. gr. 8° (160 S.) Genève 1961, Labor et Fides. — Eine Monographie über Ehe und Geschlechtlichkeit in der Theologie Calvins hat bisher gefehlt. Man ist B. zu Dank verpflichtet, daß er es unternommen hat, dieses wichtige Kapitel in der Geschichte der christlichen Sexualethik zu schreiben. Daß er die dafür nötige Vertrautheit mit dem Werk des Genfer Reformators besitzt, hat er bereits in seiner anerkannten Arbeit „La Pensée économique et sociale de Calvin" (2. Aufl. 1961) bewiesen. Im 1. Kapitel des vorliegenden Buches (15—34) zeichnet B. ein Bild des allgemeinen Sittenverfalls in der Zeit vor der Reformation. Damit scheint er einen doppelten Zweck zu verfolgen. An den Ergebnissen, zu denen die mittelalterliche Sexualethik (insbesondere deren Stellung zum Zölibat) geführt habe, soll wohl dargetan werden, wie notwendig es war, daß Calvin im Verein mit den andern Reformatoren diese überkommene Sexualethik auf ihre Konformität mit dem Evangelium überprüfte. Alsdann sollen auf dem Hintergrund des allgemeinen Sittenverfalls die sehr energischen Maßnahmen verständlich werden, mit denen Calvin die Reform der öffentlichen Sittlichkeit in Genf durchgeführt hat. Das 4. und letzte Kap. seiner Monographie widmet B. nämlich dem „Redressement des mœurs par la Réforme Calviniste" (105—145). — Wer mit der mittelalterlichen Ehelehre und Sexualethik der Kirche vertraut ist, wird bei der Lektüre des Buches mit B. (148) feststellen können, daß Calvin — wie übrigens auch die andern Reformatoren — sich mit seiner Lehre über die Ehe weitgehend in überlieferten Bahnen bewegt. Die Originalität Calvins besteht nach B. vor allem in folgenden Stücken (147 ff.): Calvin habe dem Ehestand seine volle Würde zurückgegeben, indem er die überlieferte höhere Wertschätzung der Ehelosigkeit entschieden verworfen habe; er habe wieder die biblische Lehre zur Geltung gebracht, daß nicht Mann oder Frau, für sich genommen, die „unité de l'être humain" darstellten, sondern das Paar; der Mensch sei, wie Calvin formuliert, „une créature de compagnie"; schließlich habe Calvin dargetan, daß die gegenseitige Liebe der Gatten in der Ehe den Vorrang habe vor der Erzeugung von Nachkommenschaft. Es seien uns zu diesen Feststellungen einige kritische Bemerkungen gestattet. Während B. auf jeder Seite seiner Arbeit eine gründliche Kenntnis des Werkes Calvins beweist, neigt er in seiner Darstellung der mittelalterlichen Sexualethik zu Pauschalurteilen. Man vermißt im Literaturverzeichnis die einschlägigen Arbeiten von Lindner, Browe, Fuchs, Brandl, Ziegler u. a. m. B. meint beispielsweise, Calvin lehre etwas Neues, wenn er der Sache nach feststelle: „L'avilissement que le péché apporte à cette fonction humaine (scil. à l'acte sexuel) ne peut pas la dépouiller entièrement de son caractère original intrinsèque" (148). Nun, diese Auffassung hat Jahrhunderte früher schon Thomas von Aquin vertreten, und nicht nur er. Es geht auch nicht an, die höhere Einschätzung, die in der katholischen Kirche die „um des Himmelreiches willen" übernommene Ehelosigkeit gegenüber der Ehe genossen hat und auch heute noch genießt, einfach auf einen leibfeindlichen Spiritualismus zurückzuführen. Gewiß,

spiritualistische Ideen haben in der mittelalterlichen Kirche ihr Unwesen getrieben und sicher auch die Stellung zu Jungfräulichkeit und Ehe beeinflußt. Aber auch die mittelalterlichen Theologen kannten das 7. Kapitel des 1. Korintherbriefes und beriefen sich darauf, wenn sie Ehelosigkeit und Ehe als mögliche Formen christlichen Lebens nicht völlig gleichstellten (vgl. dazu statt anderer L. Brandl, Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus, 296). Übrigens meint D. S. Bailey (Mann und Frau im christlichen Denken, 151), Calvin selbst habe die Auffassung vertreten, „daß die Jungfräulichkeit der Ehe essentiell überlegen sei". Als Belegstelle dafür zitiert er: In Epist. I ad Cor. über 7,7—8, Opera, Amsterdam 1667, VII, S. 150—151. Wir wollen mit diesen Bemerkungen keine schulmeisterliche Kritik üben. Jeder wird B.s reich belegte Darstellung der Ehelehre und Sexualethik Calvins mit Gewinn lesen. Nur wo er auf die Lehren der mittelalterlichen Kirche zu sprechen kommt, wird man manches überprüfen und korrigieren müssen. Br. Schüller

Bovet, Th., et Secretan-Rollier, P., (Hrsg.), Le Couple et ses Problèmes. 8° (264 S.) Genève 1963, Éditions Labor et Fides. — Die überall in unserer heutigen Gesellschaft herrschende „Ehenot" rührt von so verschiedenartigen Faktoren her, daß es für eine exakte Diagnose und erfolgversprechende Therapie schon die Zusammenarbeit von Medizinern, Psychologen, Soziologen, Juristen und Theologen braucht. Das vorliegende Buch ist das Ergebnis einer solchen Zusammenarbeit. Es enthält für die Veröffentlichung überarbeitete Vorträge, die bei den „Cours de Crêt-Bérard sur les conflits conjugaux" in den Jahren 1959—1962 gehalten wurden. Es verfolgt einen unmittelbar praktischen Zweck. Es will denen eine Hilfe geben, die von Berufswegen damit befaßt sind, Eheleuten aus ihren Schwierigkeiten und Nöten herauszuhelfen. Th. Bovet zusammen mit P. Secretan-Rollier als Herausgeber dieser Vorträge angegeben zu sehen kommt schon einer Empfehlung gleich. Er hat auch selbst vier lesenswerte Referate beigesteuert: La structure psychologique du couple; Le mariage dans la durée; La vie sexuelle en tant que siège des conflits dans le mariage; La régulation des naissances. P. Secretan-Rollier, Pfarrer und Eheberater, schreibt aus seiner reichen praktischen Erfahrung über: La crise actuelle du mariage; Les tâches du conseiller conjugal; Le rôle de l'amour dans la thérapie des conflits conjugaux. Von den übrigen Beiträgen seien besonders erwähnt der von *A. von Orelli:* Les chances d'épanouissement personnel dans le mariage (oppositions caractérielles et complémentarité) und ein anderer von *B. Harnik:* Le diagnostic des conflits conjugaux, ein Thema, das er ausführlich in seinem Buch „Ehekrankheiten" behandelt hat. Es ist hier nicht möglich, alle Beiträge dieses Buches eigens zu erwähnen, aber das eine muß doch gesagt werden: sie lohnen alle die Lektüre, auch wenn sie wie die des Juristen *P. Giorgis* unmittelbar auf Verhältnisse in der Schweiz Bezug nehmen. Br. Schüller

Frodl, Ferd., S. J., Gesellschaftslehre. 2. Aufl. gr. 8° (419 S.) Paderborn 1962, Schöningh. 28.— DM. — Diese Neuauflage des zuerst 1936 erschienenen Werkes (vgl. die Besprechung in Schol 13 [1938] 112—114) enthält neben Textverbesserungen und Ergänzungen eine Reihe neuer Abschnitte. Zunächst ist die Einleitung fast völlig neu gestaltet worden. Es wird nun nicht mehr so stark auf die Moraltheologie (und ihre Geschichte) in ihrer Bedeutung für die Gesellschaftslehre eingegangen, sondern das Zentralthema des Buches selbst tönt gleich machtvoll an: Gesellschaftslehre als Lehre vom realen Einen im Vielen, der Vielheit im Einen, wie sie nur als die Lehre vom Menschen möglich ist, die sich aller empirischen, philosophischen und theologischen Erkenntnismöglichkeiten bedient (7—24). Im historischen Teil ist hinzugekommen ein Abschnitt über den Werdegang reformatorischen Denkens (126—129) und ein Abschnitt über die Entwicklung der modernen Soziologie von Comte über Marx, Th. Geiger, Scheler bis zu Leopold von Wiese (160—166 169—187). Ein neuer Abschnitt im systematischen Teil behandelt die Methode der Soziologie (188—195). In das Kap. über das Geselligsein des Menschen und über den Gesellschaftsbegriff sind neue Gedanken über die Bipersonalität eingearbeitet worden, die besonders das eheliche Sich-einander-Zugesellen als die grundlegend erste Auswirkung des menschlichen Geselligseins herausstellen (204—244). — Der grundlegende Ansatz aber bleibt erhalten: Analy-

siert wird vorwiegend die menschliche Gesellschaftlichkeit, wie sie den verschiedenen menschlichen Gesellschaftsformen gemeinsam zugrunde liegt. Damit ist für F. *die* eigentliche „Gesellschaft", von der die Gesellschaftslehre handelt, die ganze Menschheit, gründend in der Einheit der Natur und der Vielheit der Personen. Er geht dabei aus vom Satz des Schöpfungsberichtes: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis", der trinitarisch verstanden wird. Der Mensch ist als zweipersönliches Wesen ein Bild des dreipersönlichen Gottes: Der Mann ist ein Bild des Vaters (als ursprünglicher Träger der Natur) und zugleich des Sohnes (weil alles Geschaffene durch den Sohn, den Abglanz des Vaters, geworden ist); das Weib aber ist ein Gleichnis des Heiligen Geistes (als vom ursprünglichen und gezeugten Träger ausgegangen) (203). — Über viele Einzelheiten wird man sich mit dem Verf. streiten können. Auch werden sich manche Einsichten, die F. aus der Offenbarung glaubt ableiten zu müssen, vielleicht auch auf rein metaphysischem Wege erreichen lassen. Als mutiger Versuch, das Wesen menschlicher Gesellschaftlichkeit spekulativ zu erfassen, gibt das Buch jedenfalls dem reiche Anregung, der sich um eine metaphysische Grundlegung aller Gesellschaftslehre müht.

W. Kerber

Charles, Pierre, S. J., L'Église Sacrement du monde (Museum Lessianum, section théologique, 55). gr. 8° (260 S.) Bruges 1960, Desclée de Brouwer. 140.— bFr. — Mit diesem Buch legt das Museum Lessianum eine Auswahl von P. Charles' geistlichem Schrifttum vor, das zum größten Teil zwischen 1929 und 1957 in der NouvRevTh veröffentlicht wurde. Das Buch besteht aus vier Teilen: Le monde de la foi; L'Église maternelle; Magistère et ministère; Par la grâce de Deu. Der 1. Teil enthält: Raisons de l'incroyance; Scandale de la foi; Créateur des choses visibles; Spes Christi. — Der 2. Teil: Salve Regina; Vicarius Christi; L'esprit catholique; L'intolérance cléricale. — Der 3. Teil: Réflexions sur la théologie du sermon; Le sermon du point de vue de l'auditeur; Doctrine et Pastorale du Sacrement de Pénitence. — Der 4. Teil: Grâce et vie spirituelle; La méditation du Règne; Les Béatitudes. — Jede dieser Abhandlungen ist in sich geschlossen und macht ihre eigenen Aussagen. Vielfach wird die protestantische Lehre als Kontrast angeführt. Einzelausführungen sind teilweise nicht vollständig und werfen Fragen auf. In allen hier veröffentlichten Abhandlungen — und hierin hat das Buch eine Einheit — geht es um ein Hinführen zur „Weite" im geistlichen Leben: zur Freiheit des Glaubenden; zum richtigen Verständnis der Welt; zum „katholischen" Denken; zur „sozialen" Spiritualität, d. h. zu einer Spiritualität, die in sich eine Beziehung zu den anderen hat. So sind Hoffnung, Gnade, Predigt und Buße „sozial" gesehen, z. B.: „L'espérance prend ainsi un aspect social et catholique, si on peut dire" (76); oder: „L'acte de contrition, malgré les formules désespérément grêles dans lesquelles on a essayé de l'enfermer, est éminemment et essentiellement social" (199). Als Ziel des geistlichen Lebens, d. h. als Vollkommenheit, wird die vollkommene Realisation des einzelnen in Gott aufgezeigt: die Beziehung von Person zu Person, der Dialog zwischen Gott und Mensch. In diesen veröffentlichten Abhandlungen sind die verschiedensten Punkte des geistlichen Lebens berührt. Dabei ist immer versucht, es aus der Einengung auf das Ich zu befreien und als Beziehung zum Du, zum Du Gottes und zum Du der Mitmenschen, aufzuweisen.

R. Lachenschmid

Thielicke, Helmut, Vom geistlichen Reden. Begegnungen mit Spurgeon. Mit Auszügen aus Werken von C. H. Spurgeon und einem Nachwort von Adolf Sommerauer. kl. 8° (288 S.) Stuttgart 1961, Quell-Verlag. 12.80 DM. — Th. geht in seinem Buch von einer wichtigen Einsicht aus: Um Maßstäbe für das Predigen zu gewinnen, genügt es nicht, diese theoretisch zu formulieren. Für „den unerhört weiträumigen Komplex von Vorgängen, die das Predigen umschließt, können wirkliche Maßstäbe nur durch lebendige Leitbilder zur Verfügung gestellt werden" (8). Es ist derselbe Gedanke, der z. B. Longhaye bewegte, im 1. Teil seiner Homiletik „die Meister" darzustellen (17—199), um dann erst „die Gesetze" zu behandeln (203—399). Th. möchte dem Prediger seiner Kirche wieder zur Begegnung mit einem Mann verhelfen, der auch im evangelischen Raum in Vergessenheit geraten

war. Das gilt noch mehr für die Katholiken, denen er in früherer Zeit kein Unbekannter war. Charles Huddon Spurgeon (1834—1892) war einer der erfolgreichsten und mitreißendsten Prediger des letzten Jahrhunderts. Von 1857 an bis zu seinem Tode hat er in dem von ihm gegründeten „Pastor-College" etwa 700 Prediger und Evangelisten ausgebildet. Aus dieser Zeit stammen die „Lectures to my students", die Th. neu auswählte und die das Lektorat des Quellverlages Stuttgart in einer sehr guten Textausgabe vorlegt (53—260). In seiner Einführung „Begegnung mit Spurgeon" versucht Th. die Maßstäbe herauszustellen, die sich an Spurgeons Persönlichkeit und Werk ablesen lassen. Die Art, wie Spurgeon bei aller Innerlichkeit und bei aller Abneigung gegen äußerliche Effekthascherei dennoch die Rhetorik ernst nimmt, läßt Th. nach dem Zueinander von Rhetorik und Gotteswort fragen. Dabei gilt es letztlich, das Zusammenwirken von Natur und Gnade in einer speziellen Anwendung zu überdenken. Man sieht dabei, wie die Gnade in einem recht verstandenen Sinn auf der Natur aufbaut („... daß wir sozusagen nicht nur ‚Wiedergeborene', sondern zunächst ganz schlicht ‚geborene' Menschen zu sein wagen"). So wird dann auch nicht nur durch den Inhalt der Botschaft, das ‚Was' unseres Redens, sondern auch in dem ‚Wie' Zeugnis abgelegt, verhärtet ... glaubwürdig gemacht. Ob allerdings bei der sicher guten Betonung des ‚Wie' der Predigt Spurgeon selbst Th. zustimmte, wenn dieser sagt: „Nur wer Häresien wagt, kann die Wahrheit gewinnen", kann man füglich bezweifeln. Über die Auswahl aus Spurgeons Vorlesungen kann man nur einen dürftigen Überblick geben. Das Beste und Originelle läßt sich dabei nicht wiedergeben: Die lebendige anschauliche Sprache, der ursprüngliche Humor, die treffenden Urteile (— die, wenn sie über Katholiken oder Katholisches gehen, allerdings die damalige gegenseitige Fremdheit und Voreingenommenheit offenbaren!). Einiges fällt dem katholischen Theologen besonders auf, da er es bei einem Mann, der wie Spurgeon nie ein theologisches Seminar besucht hat und in seinen Studien völliger Autodidakt ist, nicht vermutet. Da ist zunächst die starke Betonung des Inhalts der Predigt, der Wahrheiten, die die Grundlage der Unterweisung sind. „Die wahre Religion ist ebenso Verstandes- wie Herzenssache" (58). „Wir werden keine großen Prediger bekommen, ehe wir nicht große Theologen haben. Man kann kein Kriegsschiff aus einem Johannisbeerstrauch machen und keinen die Seelen erweckenden Prediger, der nichts Ordentliches gelernt hat" (162). Sicher zeigt sich in den Vorlesungen der eigene theologische Ausgangspunkt, vor allem in der Lehre von der Rechtfertigung und im Verständnis der Kirche. Doch findet man in dem Anliegen dieses Lehrers der Predigt mehr Gemeinsames als Trennendes, so z. B. in seinen mehr grundsätzlichen Darlegungen: Das Ziel der Predigt: Gottes Ehre, im Bemühen, die Menschen zu retten. — Die Christozentrik der Verkündigung. — Das unermüdliche Ermahnen zu dauerndem, wirklichem Bibelstudium. — Das kräftige Beten als Geheimnis all unseres Erfolges im Predigtamt. Die vielen praktischen Hinweise in den Vorlesungen über die Stimme, über Haltung und Gebärden, über Reden aus dem Stegreif zeigen, daß dies für Spurgeon nicht Dinge sind, die aus der Schauspielkunst in die Predigt herübergenommen werden sollten, sondern Teil der einen Glaubensverkündigung, in der der Inhalt an erster Stelle steht. „Ihr sollt nicht Sänger sein, sondern Prediger, eure Stimme kommt erst in zweiter Linie" (127). Andere Kapitel, wie „Das blinde Auge und das taube Ohr" (Lob und üble Nachrede) oder „Des Predigers schwache Stunden" (Niedergeschlagenheit, Einsamkeit) sind voll lebendiger Erfahrung. Alles in allem zeigen diese Vorlesungen nicht nur den weiträumigen Komplex von Vorgängen, die das Predigen umschließt. Es wird auch die Vielfalt und Eigenart der Fragen deutlich, die in der Homiletik zu behandeln sind. L. Bertsch

Ries, Joh., O. M. I., Krisis und Erneuerung der Predigt. Studien zur Situation der Verkündigung. Frankfurt 1961, Knecht. 19.80 DM. — Anlaß und Ausgangspunkt dieser Studien war die volksmissionarische Verkündigung, deren theologische Grundlagen der Verfasser aufzeigen wollte. Dabei erkannte er, daß „die Grundfragen und Grundprobleme volksmissionarischer Verkündigung letztlich auch die der Verkündigung selbst sind" (9). Von dieser Fragestellung her haben die vorgelegten Untersuchungen ihre Bedeutung auch für den, der sich in der pastoraltheologischen Reflexion mit der Predigt befaßt. Die einzelnen Kapitel, die jeweils

thematisch in sich geschlossen sind, aber dennoch in innerem Zusammenhang stehen, werden letztlich von zwei Grundeinsichten bestimmt: 1. Der Mensch erfährt heute einen tiefgehenden Wandel der Welt und seiner Existenz, den man im Letzten auf die Formel bringen kann: „aus der Religiosität in die Profanität" (15). Daraus ergibt sich eine neue Verkündigungssituation, auf die vor allem in den Kapiteln „Nihilismus und Profanität als Verkündigungssituation" (102—149) und „Angst und Erschütterung in der Verkündigung" (230—286) eingegangen wird. 2. Will die Verkündigung dieser Situation gerecht werden, muß sie sich ihrer Grundstruktur (69—101) und der mit dieser verbundenen inhaltlichen Konzentration bewußt werden. Hier stellt der Verfasser vor allem die Grundgedanken der neutestamentlichen Verkündigung (besonders des synoptischen Kerygmas) heraus: Gottesherrschaft und Umkehr (29—68). Aus beiden Einsichten ergeben sich wichtige Folgerungen für die Verkündigung: Milieugerechte Predigt ist nur aus der Erkenntnis der theologischen Grundlagen einer umweltbezogenen Verkündigung möglich (325—361). Die theologisch richtige Sicht des einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott und damit zu seinem Heil ist dabei vor allem bedeutend. Umkehr, der zentrale Anruf der Verkündigung (29), wird im Sinne eines Heilsindividualismus mißdeutet, wenn sie nicht in innerem Zusammenhang mit ihrem Ziel, der Gottesherrschaft, gesehen wird (29—68). Nur so kann die Verengung einer einseitigen Individualseelsorge mit dem Ziel „Rette deine Seele" überwunden werden und positiv zu einer Umkehr in die Gemeinschaft der Kirche, die einen bestimmten Auftrag an die Welt hat, hingeführt werden (326—329). Auf das Verhältnis des Zentralgedankens der Gottesherrschaft und der Christozentrik in der Glaubensverkündigung geht R. ausführlich ein. Wenn er diese Studie überschreibt „Die christozentrische Verkündigung von Gottesherrschaft und Umkehr", zeigt er damit bereits seine Lösung dieser Frage. Im ganzen hat R. sein Ziel, „der Verkündigung die innere Sicherheit gegenüber dieser Welt zurückzugewinnen, die sich in ihrer Profanität so überlegen gebärdet" (11), sicher erreicht. Es liegt in der Schwierigkeit der Sache, daß manche Fragen bleiben. Zweifellos sind mit den Stichworten Nihilismus und Profanität wesentliche, wenn nicht die wesentlichen Elemente unserer Situation getroffen. Ist aber bei der Analyse dieser Elemente der Einfluß Nietzsches nicht zu ausschließlich gesehen? — Es liegt von der Thematik der Volksmission her nahe, die biblischen Begriffe Gottesherrschaft und Umkehr besonders herauszustellen. Müssen wir aber heute mit diesen zentralen Gedanken des synoptischen Kerygmas nicht auch die wesentlichen Inhalte der johanneischen und der paulinischen Verkündigung in einem sehen? — Schließlich bleibt noch die Frage, ob nicht eine größere Straffung, vor allem der Darbietung der philosophischen und bibeltheologischen Materialien, geholfen hätte, das Grundanliegen des Verf. deutlicher zu machen. Doch alle diese Fragen wollen das Verdienst dieses Buches nicht schmälern, dem Bedürfnis nach einer theoretischen Durchdenkung und Klärung der wichtigen Fragen der Verkündigung entsprochen zu haben.

L. Bertsch

Schöpfungslehre als „Physik" und „Metaphysik" des Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin

Nach der unveröffentlichten Schrift „Comment je vois"

Von Adolf Haas S. J.

Vorbemerkungen

Unsere Darlegungen stützen sich im wesentlichen auf die noch unveröffentlichte Arbeit Teilhards „Comment je vois". Daß wir uns gerade auf eine noch unveröffentlichte Arbeit stützen, bedarf sicherlich einer Rechtfertigung; denn es soll keineswegs der Eindruck entstehen, als wollten wir uns hinter Aussagen verschanzen, die bisher nur wenigen zugänglich sind und damit dem scharfen Wind einer analysierenden Kritik nicht ausgesetzt werden können. Das Gegenteil ist der Fall. Die Gründe, die uns bewogen haben, die im August 1948 — also sieben Jahre vor seinem Tod — verfaßte Arbeit Teilhards in den Mittelpunkt unserer Darlegungen zu stellen, sind folgende:

1. Das 26 Schreibmaschinenseiten umfassende Manuskript ist ohne Zweifel *eine der prägnantesten und kürzesten Zusammenfassungen des Teilhardschen Weltsystems.* Er selber bezeichnet in einer Vorbemerkung zu seiner Schrift diese Arbeit als „das authentische und vollständige Resumé" seiner Gedanken über Gott und Welt; die Schrift enthält also in sprachlich äußerst komprimierter Form das Wesentliche seines Glaubens („l'essence de ma foi"). Die sprachliche Dichte und Kürze des Ausdrucks ist an verschiedenen Stellen des Werkes schwer verständlich und bedarf deshalb einer exegetischen Bemühung aus anderen Arbeiten seines reichverzweigten Lebenswerkes. Daß wir hierbei zuerst und vor allem einmal eine wohlwollende, sachgerechte Interpretation anstreben, ist eine Selbstverständlichkeit. Das soll aber nicht heißen, daß wir evidente Schwierigkeiten vertuschen wollen.

2. Teilhard de Chardin hat seine Arbeit „Comment je vois" in drei Hauptteile aufgegliedert: 1. Physik (Phänomenologie); 2. Metaphysik; 3. Mystik. Für unser Thema kommen nur die beiden ersten Hauptteile in Betracht, wobei wir in der vorliegenden Arbeit zuerst die Phänomenologie untersuchen wollen; später soll die Behandlung der Metaphysik folgen. Gerade weil Teilhard hier zum erstenmal seiner mehr vom Empirischen her gewonnenen Phänomenologie eine Metaphysik zur Seite stellt, gewinnt diese Schrift für uns eine zentrale Bedeutung. Teilhard hat zwar mit Recht immer betont, daß seine phänomenale Beschreibung und Deutung des Weltganzen noch keine Metaphysik oder gar Theologie bedeutet. Aber ebenso klar ist es, daß eine Schau des

Weltganzen als Erscheinung, wenn sie mehr sein will als eine enzyklopädische Aufreihung von Einzeltatsachen, nur vollzogen werden kann auf dem Hintergrund einer vielleicht noch nicht reflex gewordenen Metaphysik. Wenn uns nun Teilhard diese metaphysischen Hintergründe seiner Phänomenologie enthüllt, so sollten wir es nicht versäumen, einen kritischen Blick in die hintergründigen Voraussetzungen eines so viel und so heiß umstrittenen Weltbildes zu tun. Daß solche hintergründigen Voraussetzungen in Teilhards Phänomenologie bestehen und daß diese Voraussetzungen mehr den Charakter einer philosophischen Vorentscheidung als eines direkten phänomenalen Tatbestandes besitzen, hat Teilhard selbst gewußt, weshalb er in seinen Werken fast immer *zwei* solche *Vorentscheidungen* nennt, ohne die seine Phänomenologie nicht zu denken ist. In seinem Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos“ [1] sagt er zu diesem Punkt: „Jeder derartige Versuch einer wissenschaftlichen Beschreibung des Alls zeigt natürlicherweise in seinem Verlauf recht weitgehend den Einfluß gewisser anfangs gemachter Voraussetzungen (présupposés initiaux), von denen dann die ganze weitere Struktur des Systems abhängt. Im besonderen Falle der vorliegenden Abhandlung vereinigen sich — darauf möchte ich besonders hinweisen — zwei Vorentscheidungen (deux options primordiales), um alle Ausführungen zu stützen und zu leiten. Die erste besteht in dem Vorrang (primat), der dem Psychischen und dem Denken im Weltstoff zuerkannt wird. Dei zweite im „biologischen“ Wert, welcher der sozialen Wirklichkeit (fait social) um uns herum zugeschrieben wird. Überragende Bedeutung des Menschen in der Natur und organische Natur der Menschheit: zwei Hypothesen, die man gleich zu Beginn zurückweisen kann; aber ich sehe nicht, wie man ohne sie eine zusammenhängende (cohérente) und totale Vorstellung vom Phänomen Mensch geben könnte.“

Die erste Voraussetzung sieht zwar aus wie eine Selbstverständlichkeit: Primat des Psychischen und des Denkens im Weltstoff oder überragende Bedeutung des Menschen in der Natur; aber wie die Entfaltung der Teilhardschen Phänomenologie zeigt, ist diese Voraussetzung eine echt philosophische, das heißt so etwas wie ein letzter Grund, auf den alles bezogen werden muß und ohne den nichts von der Phänomenologie letztlich verstanden werden kann. Der Mensch in seiner substantiellen Einheit von Materie und Geist wird Grundachse des ganzen Systems. Da diese Achse in ihrer zeitlich-kosmischen Dynamik gesehen wird, liegt bereits durch diese naturphilosophische Vorentscheidung eine unumkehrbare Sinnrichtung des Systems fest: *wachsendes Bewußtsein in einem sich immer mehr organisierenden Weltstoff*. In der dritten Vorbemerkung zu „Comment je vois“ gibt darum Teilhard diese Sinn-

[1] München 1959, S. 2.

richtung des Weltprozesses auf das Bewußtsein hin ausdrücklich als zugrunde liegendes „Postulat" an.

Die zweite Voraussetzung vom „biologischen" Wert der sozialen Bedingungen, in die wir eingebettet sind, ist eigentlich nur eine Fortsetzung der ersten Voraussetzung: der Weltprozeß als die Geschichte wachsenden Bewußtseins in einem immer mehr sich verinnerlichenden Stoff gipfelt nicht nur im Menschen als der Sinnmitte des Kosmos, sondern setzt sich durch den Menschen im Phänomen des Sozialen fort. Diese Sozialisation der Menschheit besteht nach Teilhard im Fortschritt der Menschheit zu einer zusammenhängenden, organischen (d. h. nicht nur metaphorisch oder ethisch verstandenen) Einheit, in der alle Menschen solidarisch sind. Das Grundgesetz dieser Einigung, das bereits die ganze übrige Evolution leitete, heißt: „Vereinigung differenziert" — „L'union différencie"; und dieses Grundgesetz wird von Teilhard selbst als „fundamentales Seinsgesetz" [2] bezeichnet. Das heißt aber doch nichts anderes als: die den ganzen Weltprozeß umgreifenden Erscheinungen in Teilhards Phänomenologie sind grundsätzlich auf vorausgesetzte Seinseinsichten gegründet und bezogen und können nur unter diesem Seinsbezug — auch gerade als Phänomene — verstanden werden.

Durch die beiden eben genannten Voraussetzungen zieht aber *eine grundlegende philosophische Intuition,* die gleichsam noch einmal die genannten Voraussetzungen wie die ganze Phänomenologie durchformt und erst im 2. Teil dieser Arbeit darzustellenden „Metaphysik" (dem 2. Teil der Schrift „Comment je vois") voll bewußt wird: die Intuition von der Einheit der einen Welt, die in ihrer phänomenalen Ansicht beschrieben werden soll. Diese Einheit ist letztlich nur in der Einheit des Seins und Seinseinheit aller endlichen Seienden begründbar. Teilhard spricht in der zweiten Vorbemerkung zu „Comment je vois" von der einen Wahrheit, auf die hin alle Entfaltungslinien letztlich konvergieren müssen. Auch diese Einheit der einen Wahrheit gründet in der nur metaphysisch erhellbaren Konvertibilität von Sein und Wahrheit (ens et verum convertuntur). Da wir in der Metaphysik noch einmal auf diese Fragen zurückkommen werden, mögen die obigen Bemerkungen genügen, um zu beweisen, daß die Schau der Phänomene in Teilhards System immer nur verstanden werden kann, wenn man sie in ihrem lebendigen Bezug zu den vorausgesetzten Seinseinsichten sieht.

Interessant ist, daß Teilhard in der ersten Vorbemerkung zu seiner Schrift „Comment je vois" sein System als *„Weltanschauung"* (und zwar mit dem deutschen Wort im französischen Text) bezeichnet. Weltanschauung bedeutet aber eine umfassende Schau der Welt als ganzer — also mit Einschluß des Menschen, und geht darum auf

[2] Énergie humaine (Paris 1962) S. 81 f.

Wesen, Ursprung, Sinn und Ziel der Welt. Teilhard will also mehr geben als nur ein „Weltbild", das heißt eine Zusammenfassung und theoretische Verarbeitung von naturwissenschaftlichen Ergebnissen. Dieses „Mehr" besteht meiner Ansicht nach gerade darin, daß *die von Teilhard wissenschaftlich geschilderten Phänomene immer auf die vorausgesetzten Seins- und Sinnbezüge ausgerichtet sind.* Mit einem gewissen Recht kann er deshalb sagen, daß er in der Phänomenbeschreibung nur wissenschaftlich vorangeht, und doch kann er das nur — wenn er seinem weltanschaulich gemeinten System gerecht werden will —, indem er die Phänomene immer im Licht der Seins- und Sinnfrage sieht, also die reine Phänomenbeschreibung dauernd überschreitet. *Hier liegen wohl auch die methodischen Schwierigkeiten, die moderne Naturwissenschaftler ebenso wie Philosophen und Theologen dem Werke Teilhards gegenüber empfinden.* Wenn Teilhard sein System als Weltanschauung bezeichnet, so betont er mit Recht, daß es im Grund nicht Theologie und Religion ist, da Religion eben mehr besagt als bloße „Anschauung" von Welt und Gott. Freilich wird man berücksichtigen müssen, daß sein System wesentlich evolutiv-geschichtlich verstanden werden will. Der Mensch, als die zentrale Sinngestalt des Kosmos, konvergiert in einer irreversiblen Geschichte auf einen Endpunkt (Punkt Omega) hin, der letztlich Gott selbst ist. So ist Teilhards Phänomenologie als Weltanschauung ebenfalls immer mehr konvergent auf Religion hin: die „Geste" des Wissens verbindet sich immer mehr mit einer „Geste" der Anbetung.

Durch die in unseren Tagen immer mehr fortschreitende Veröffentlichung der späteren Schriften Teilhards de Chardin gewinnt die Teilhard-Interpretation immer mehr Einsicht in die methodischen Zusammenhänge. Ich möchte hier nur Pierre Smulders zitieren[3], der zu den oben angeschnittenen Fragen folgendes schreibt: „Wenn er (Teilhard) auch wiederholt in seinen Essays betont, nicht Philosophie treiben zu wollen, wendet er doch unvermeidlich, mehr oder weniger bewußt, philosophische Prinzipien an. Im Vorwort zu Le Phénomène Humain erkennt er, daß seine phänomenale Schau von zwei Grundgedanken getragen ist, die in Wirklichkeit eben philosophische Voraussetzungen sind: dem Primat des Geistes, das heißt dem höheren Seinsdrang des Bewußten über dem Unbewußten und des reflektierenden Bewußten über dem instinktiv Bewußten; und dann den ‚biologischen' Wert des Sozialen, womit vorausgesetzt wird, daß das Gemeinschaftserlebnis eine Bereicherung des reflexiven Bewußtseins ist[4]. Aber auch sonst beruft er sich in der Entfaltung seiner Gedanken wiederholt auf Prinzipien, die eigentlich philosophische sind, die er aber anscheinend nicht als solche erkannte. So z. B. die für seinen Evolutionismus so fundamentale These, daß ‚in der Welt nichts auftreten kann als Endziel, was nicht schon verborgen im Ursprung vorhanden ist'. Oder das Prinzip, das seine Auffassung von der Entwicklung der Menschheit trägt: ‚Die Vereinigung differenziert zugleich.' Auch das Ideal seiner Phänomenologie, nämlich der Entwurf einer zusammenhängenden Ordnung aller Erscheinungen innerhalb desselben Entwicklungsprozesses gründet auf der philosophischen Überzeugung, daß die Welt intelligibel ist und daß Intelligibilität immer auch Einheitsschau ist. Die Art und Weise schließlich, wie er die Existenz und das Wesen von Omega aus den notwendigen Voraussetzungen des menschlichen Handelns ableitet, gehört ganz in eine transzendentale Analyse, die zu den charakteristischsten Denkformen der Philosophie gehört."

Freilich wird man die auf nur vier Seiten des Manuskripts „Comment je vois" gegebene Metaphysik nicht allzu stark überschätzen dürfen. Ich glaube, sie stellt nicht mehr, aber auch nicht weniger dar als die

[3] Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin (Essen 1963) S. 27.
[4] Le Phénomène Humain (Paris 1955) S. 26.

kurze, aber intensive Reflexion über die philosophischen und theologischen Voraussetzungen der Teilhardschen Phänomenologie. Wenden wir uns also zunächst dieser Phänomenologie zu, die sicher den Hauptakzent in Teilhards Arbeit trägt.

I. Teil

Die „Physik" oder Phänomenologie der Schöpfung als einer evolutiven Viel-Einheit (unitas multiplex)

Konkordismus und Kohärenz-Dialektik

Bevor wir in die Schilderung der einzelnen Stufen der Teilhardschen Phänomenologie eintreten, müssen wir einige begriffliche und methodische Klärungen vornehmen. Teilhard will *die Welt als Erscheinung* beschreiben, und zwar — wie er nachdrücklich in seinem Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos"[5] betont — „nichts als die Erscheinung; aber auch *die ganze Erscheinung*". Da die Welt als Erscheinung sich aber in einer unübersehbaren Fülle und Vielheit von Phänomenen manifestiert, entsteht die Frage, ob in der Vielheit der Erscheinungen sich ein zentrales Phänomen zeigt, auf das hin sich die Vielheit im Sinne einer alles ordnenden Ganzheit beziehen läßt. Wenn die Teilhardsche Phänomenologie nicht sofort zu einer offenbaren Philosophie werden soll, so kann diese alles ordnende Mitte nicht ein metaphysisches Prinzip sein, sondern muß selbst ein Phänomen des Kosmos sein, also gleichsam ein im weitesten Sinn empirisch greifbarer Tatbestand des Kosmos. *Dieses einzige und einzigartige Zentral-Phänomen ist der Mensch.* Darum sagt Teilhard[6]: „Ich habe nichts anderes versucht als dies: rings um den Menschen als Mittelpunkt eine zusammenhängende Ordnung zwischen dem Folgenden und dem Vorausgehenden festzulegen — nicht ein System ontologischer Beziehungen zwischen Elementen des Universums aufzudecken, sondern ein Erfahrungsgesetz, das nach rückwärts und vorwärts anwendbar ist und dadurch die Reihenfolge der Erscheinungen im Lauf der Zeit verständlich macht." Der Mensch ist in dieser Sicht durch den Besitz des reflexen Bewußtseins nicht nur der geistige Schauplatz, auf dem sich die kosmischen Erscheinungen versammeln lassen. In einem evolutiven Kosmos, wie ihn uns die heutige Naturwissenschaft zeichnet, ist der Mensch krönende Spitze einer Kosmogenese und Biogenese. Damit wird der Mensch nicht nur *reflexer Blickpunkt,* sondern auch *realer Schnittpunkt* der wesentlichsten kosmischen Entwicklungslinien. Der Mensch ist also nicht nur Zuschauer des kosmischen Dramas, sondern er ist zugleich Thema, Spieler und Bühne. Damit haben wir das Grundmotiv der Teilhard-

[5] München 1959, S. 1. [6] Der Mensch im Kosmos, S. 1.

schen Welt-Synthese genannt: „Centre de perspective, l'Homme est en même temps *centre de construction* de l'Univers" — „Der Mensch ist nicht nur Zentrum der Perspektive, sondern gleichzeitig Zentrum der Konstruktion des Universums."[7] Der einigende Zusammenhang der Vielheit der kosmischen Erscheinungen vollzieht sich also in einer unumkehrbaren Entwicklungsgeschichte von der noch ganz in die Vielheit eingetauchten Materie zur in sich selbst zentrierten Einheit des reflexen Bewußtseins. Deshalb sagt Teilhard in der dritten Vorbemerkung zu „Comment je vois", daß der wesentliche Lauf des Lebens sich in der Sinnrichtung auf das Bewußtsein und die Reflexion hin vollzieht, so daß man sagen könnte: die höhere Form der Existenz und der Endzustand der kosmischen Wirklichkeit ist: „d'être pensée"; das heißt im Doppelsinn dieses Wortes: Die kosmische Wirklichkeit strebt als Endziel an, sowohl gedacht zu werden, wie selbst Gedanke zu werden.

Man könnte hier gleich an einen wesentlichen Einwand denken, den sich auch Teilhard selbst gemacht hat: Wird durch die zentrale Stellung des Menschen im Kosmos (als reflexer Blickpunkt und realer Schnittpunkt des Universums) die ganze Teilhardsche Phänomenologie oder „Weltanschauung" nicht doch wieder zu einem subjektiven Anthropozentrismus; zumal wenn man bedenkt, daß die Wendung Teilhards zum Studium des „fait humain" von ihm wie eine persönliche „Konversion" empfunden wurde? Eine noch unveröffentlichte Schrift Teilhards[8] gibt auf den Einwand folgende Antwort: „Pour accomplir ce geste si simple, mais liberateur, il faut évidemment surmonter *l'illusion de la Quantité:* l'Homme paraît dérisoirement perdu et accidentel dans les immensités sidérales. Mais n'en est-il pas de même du radium par qui se sont renouvélées nos perspectives de la matière? Il faut aussi surmonter *l'illusion de la fragilité:* dernier venu parmi les animaux, l'Homme ne semble supporté dans le Monde que par une pyramide de circonstances exceptionnelles: mais l'histoire de la Terre n'est-elle pas là tout entière pour nous assurer que rien ne progresse plus infailliblement dans la Nature que les improbables synthèses de la Vie? Il faut enfin ne pas se laisser intimider par le reproche d'*anthropocentrisme:* on declara enfantin et vaniteux pour l'Homme de résoudre le Monde par rapport à lui-même. Mais n'est-ce pas une vérité scientifique, que dans le champ de notre expérience, il n'y a de pensée que la pensée humaine? Est-ce de notre faute si nous coincidons avec l'axe des choses? Et peut-il du reste en être autrement, puisque nous sommes intelligents?" Freilich hat Teilhard selbst einmal von seinem System als einem „Neo-Anthropozentrismus" (néo-anthropocentrisme de mouvement) gesprochen. In „Apparition de l'Homme"[9] heißt es hierzu: „Um seinen metaphysischen Taumel zu beruhigen, liebte es der Mensch einst, sich sowohl ontologisch wie räumlich in die Herzmitte des Universums versetzt zu betrachten. Heute können wir viel ernsthafter (sérieusement) und fruchtbarer zum gleichen Resultat kommen, wenn wir anerkennen, daß für den Menschen und ausgehend vom Menschen (keineswegs auf Grund irgendwelcher wunderbaren Anomalie des Menschlichen, sondern kraft einer tiefen und allgemeinen Struktur des Evolutiven) die Welt sich angesichts der denkenden Elemente mit der bewahrenden und sammelnden Sorgfalt eines konvergenten Systems verhält. Das ist es also, was ich außerhalb jeglicher Metaphysik und jeglicher

[7] Le Phénomène Humain (Paris 1955) S. 27.
[8] Comment je crois (1934) S. 7. [9] Paris 1956, S. 296 f.

übernatürlicher Zielstrebigkeit (finalisme) klarzumachen versuchen will, so wie ich es eben selbst verstehe. Gegenüber einem solchen *Neo-Anthropozentrismus der Bewegung* (der Mensch, nicht mehr Zentrum, sondern Pfeil, der in Bewegung auf das Zentrum eines Universums ist, das sich auf dem Wege der Vereinigung-rassemblement befindet) wird man sicherlich Bedenken anmelden."

Teilhards Phänomenologie ist unter dieser Rücksicht tatsächlich — wie *H. de Lubac S. J.*[10] richtig bemerkt — mit Hilfe einer neuen wissenschaftlichen Methode die Wiedereinsetzung des Menschen in seine alte Würde. In verschiedenen, sehr plastischen Bildern, findet diese Spitzenstellung des Menschen im Universum ihren Ausdruck: Gipfel-Gestalt („Type de faîte"), irdisches Haupt eines Universums auf dem Weg psychischer Umwandlung („tête terrestre d'un univers en voie de déplacement psychique"), Schlüssel der Evolution („clé de l'évolution"), Schlüssel der Struktur des Universums („clé structurelle de l'Univers"), Spitze des Lebensbaumes („flèche de l'arbre de la vie"), Spitze einer Welt im Wachsen („flèche du monde en croissance"), Pfeil in Bewegung auf das Zentrum eines Universums auf dem Weg zur Vereinigung („flèche lancée vers le centre d'un univers en voie de rassemblement"), frontale Welle eines Universums, das sich erleuchtet, indem es zu sich selbst zurückströmt („onde frontale d'un univers qui s'illumine en se resserant sur lui-même"). Es geht uns bei diesen Vorbemerkungen zu Teilhards Phänomenologie noch nicht darum, diese anthropozentrische Ausdrucksweise zu rechtfertigen, sondern es geht nur darum, den „Charakter" seines Systems zu kennzeichnen. Den eigentlichen Nachweis muß die Phänomenologie erbringen.

Es darf in diesem Zusammenhang noch daran erinnert werden, daß auf philosophisch-theologischer Ebene eine anthropozentrische Tendenz sich in verstärktem Maße angemeldet hat. Erinnert sei nur an das anregende Gespräch, das sich an das wegweisende Buch von *J. B. Metz* „Christliche Anthropozentrik"[11] angeschlossen hat. Metz spricht geradezu von einer neuen Denkform, die sich bereits bei Thomas von Aquin ankünden soll. Diese neue Denkform kündet sich vor allem in der mittelalterlichen Begegnung des Thomas mit dem griechischen Denken (Aristoteles) an: „Im thomanischen Denken, dem höchsten Ausdruck dieser ursprünglichen Begegnung zwischen dem (zunächst mehr gelebten als gelehrten, mehr verkündeten als reflektierten) Logos des Christentums und der griechischen Philosophie, zeigt sich schon — freilich primär in griechischer Formulierung und Kategorialität — der genuine denkerische Neuansatz, den man bald erkennt, wenn man dieses thomanische Denken nicht bloß retrospektiv-aristotelisch, sondern gleichsam ‚nach vorn' (auf Neuzeit hin) interpretiert. Über eine Bereicherung, Vertiefung und Umakzentuierung der griechischen Metaphysik in Thematik und Problematik hinaus handelt es sich hierbei vor allem um einen Wandel in der *Form* und im *Horizont* des Denkens und damit um eine anhebende ‚epochale Wende' im menschlichen Seins- und Selbstverständnis, denn epochemachend in der Geschichte des Denkens ist nicht der je neue Denkinhalt und die mit ihm gegebene neue Fragestellung, sondern die je neue formale Denkungsart, das neue Seinsverständnis, unter dessen Dominanz alle Denkinhalte stehen und in dessen umgreifendem Horizont sie angesiedelt werden."[12] Welches ist nun diese neue Denkform bei Thomas von Aquin? Metz formuliert thesenartig folgende Antwort: „Das griechische Denken ist inhaltlich, das heißt ontisch, im Blick auf den Rang der Seienden, anthropozentrisch (= materiale Anthropozentrik), formal jedoch, d. h. ontologisch, im Blick auf das waltende Seinsverständnis, ist es kosmozentrisch-objektivistisch (= formale Kosmozentrik). Das thomanische Denken hingegen ist inhaltlich, d. h ontisch, im Blick auf den Rang der Seienden, theozentrisch (= materiale Theozentrik), formal jedoch, d. h. ontologisch, im Blick auf das wal-

[10] La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin (Paris 1962) S. 110.
[11] München 1962. [12] Ebd. 45 f.

tende Seinsverständnis, ist es anthropozentrisch, also am eigentlichen Seinsmodus des Menschen, d. h. an der ‚Subjektivität' orientiert (= formale Anthropozentrik). Kurz: *die griechische Denkform ist kosmozentrisch, die thomanische anthropozentrisch.*" [13] Was bedeutet aber nun kosmozentrisches im Gegensatz zu anthropozentrischem Seinsverständnis? Die Antwort, die Metz auf diese Frage gibt, deckt sich im wesentlichen mit dem Anliegen Teilhards auf der Ebene der Phänomene: „Die Denkform oder das Seinsverständnis bezeichnet jenen apriorischen Seinsentwurf, von dem her alle inhaltlichen (ontischen) Bestimmungen der Seienden getroffen werden bzw. in dem und von dem her alle Seienden in ihrem Seinsverhältnis erscheinen. Wird nun eine Denkform (wie die griechische) als kosmozentrisch bezeichnet, dann heißt das: das Leitbild für das Verständnis der Seinsbestimmungen ist die welthafte Objektivität, die dinghaft-naturhafte, primär räumliche Vorhandenheit bzw. Zuständlichkeit; alle anderen Seinsweisen, wie etwa die Sich-selbst-Gegebenheit des Menschen, sind in ihrem Verständnis abgeleitet von diesem Modell der Seinsvorstellung. Die ursprünglich unableitbare Seinsweise der Subjektivität und die mit ihr gegebene Problematik wird nicht gesehen und nicht gewürdigt; das Seinsverständnis ist gleichsam ‚objektsverloren'. Wird hingegen die Denkform (wie die thomanische) als anthropozentrisch bezeichnet, dann heißt das: die leitende Seinsvorstellung ist die eigentümliche Seinsweise des Menschen, die Subjektivität; alle anderen Seinsweisen, wie etwa die Zuständlichkeit der Welt, sind in ihrem Verständnis abgeleitet von diesem Modell der Seinsvorstellung. Das menschliche Sein kommt in seiner Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit, in seiner originären Phänomenalität ontologisch zur Geltung. Das Subjekt wird in seiner Subjektivität ansichtig; es ist nicht bloß subsumiert als — vielleicht durch bestimmte (wiederum gegenständlich gedachte Merkmale bevorzugter, aber, ontologisch gesehen, beliebiger — ‚Fall' unter einen dinglich-welthaft orientierten Seinshorizont. Das Sein der Seienden wird vielmehr von dieser Subjektivität her angeblickt und bestimmt, und sie selbst bleibt bei aller Seinsbestimmung mit im Blick — als leitende Ansichseinsgestalt."

Für Metz bedeutet diese Anthropozentrik des Seinsverständnisses aber noch keineswegs „eine Anthropozentrik der Seienden" [14] selbst. In dieser Anthropozentrik der Denkform bleibt der Mensch — nach einem schon zitierten Ausdruck Teilhards — das „Zentrum der Perspektive" und wird noch nicht gesehen als „Zentrum der Konstruktion" des Universums, als das Teilhards Phänomenologie den Menschen erweisen will. Sosehr auch Teilhard den eigentlichen Fortschritt in der Erkenntnis des Phänomens Mensch darin sieht, daß der Mensch nicht nur perspektivisches, sondern zugleich auch konstruktives Zentrum des Universums ist, so muß man doch mit Metz festhalten, daß Seiendes und Seinsverständnis, Inhalt und Form, Aussage und Horizont grundsätzlich unterschieden werden müssen und daß man also nicht ohne weiteres von dem einen ins andere einfach überspringen darf. Dieser Übergang von der „Perspektive" zur „Konstruktion" ist in Teilhards Phänomenologie schrittweise vollzogen worden; ja man kann sagen: sein ganzes Lebenswerk ist die immer wieder neu einsetzende Bemühung, diesen Übergang zu rechtfertigen oder doch wenigstens sichtbar zu machen.

Bevor wir nun die einzelnen Phasen der Teilhardschen Phänomenologie nachvollziehen, wollen wir kurz eine wesentliche Schwierigkeit aus dem Wege räumen, die Teilhard in der zweiten Vorbemerkung zu seiner Schrift erwähnt. In einem System, in dem die Vielheit der Phänomene in einem irreversiblen zeitlichen Prozeß auf die Einheit des personalen Bewußtseins konvergieren, entsteht der Eindruck, daß

[13] Ebd. 47. [14] Ebd. 49.

mit einer unsauberen Methodik eine erzwungene Harmonie zu philosophischen und theologischen Einheitsgedanken hergestellt werden soll. Es besteht also der Verdacht, wie *Pierre Smulders*[15] meint, daß sich der „Teufel" des Konkordismus in Teilhards System eingeschlichen hat. *Paul Grenet* spricht in seinem Buch „Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui"[16] sogar von einem „Ultra-Konkordismus". In der Entgegnung zu einem so fundamentalen Einwand, der natürlich das ganze Teilhardsche Weltbild in Frage stellt, wird in der zweiten Vorbemerkung darauf verwiesen, daß man *Kohärenz und Konvergenz* nicht mit *Konkordismus* verwechseln darf. Auch Teilhard kennt die verhängnisvollen, vorschnellen Versöhnungsversuche zwischen Glauben und Wissenschaft, zwischen biblischer Weltanschauung und naturwissenschaftlichem Weltbild. Da diese monströsen Karikaturen einer Harmonie Form und Inhalt, Denkebene und Erkenntnisquellen verwechselten, haben sie dem Glauben wie der Wissenschaft mehr geschadet als genützt. All diesen richtigen und notwendigen Feststellungen gegenüber bleibt aber doch bestehen, daß es ein untrügliches Zeichen der Wahrheit und ihrer inneren Einheit sein muß und auch ist, daß sie unbegrenzt entfaltet werden kann und daß die verschiedenen Entfaltungslinien sich in ihrem Endergebnis nicht widersprechen können, sondern auf die eine Wahrheit ausgerichtet sind, und das heißt, daß die verschiedenen Entfaltungslinien der Wahrheit — wenn man sie nur weit und tief genug verfolgt — schließlich konvergent und kohärent sind. In einer Weltschau, wie sie Teilhard versucht, müssen deshalb die Entfaltungslinien schließlich konvergieren. Ja man könnte unter diesem Gesichtspunkt seine Methode geradezu eine *Konvergenz — oder Kohärenz-Dialektik* nennen.

Paul Chauchard kennzeichnet dieses Problem folgendermaßen (Paul Chauchard und Hubert Cuypers, Für und wider Teilhard de Chardin. Carnets Teilhard 2, Olten und München 1963, S. 10): „Man unterscheidet also schärfstens Bereiche der Materie und des Geistes, der Wissenschaft und des Glaubens, des Laboratoriums und des Oratoriums. Teilhard will diese Grenzen sicher nicht verwischen. Er will uns zeigen, daß es nicht unmöglich zu vereinigende getrennte Bereiche, jedoch zwei verschiedene Standpunkte zu einer einzigen Wirklichkeit gibt. Er ersetzt die beiden entgegengesetzten Irrtümer des Konkordismus und des Separatismus durch die Wahrheit der Konkordanz und der Konvergenz. In der weisen Klugheit und im Skeptizismus des Naturwissenschaftlers dient ihm das Wissen aus dem Glauben als eine Hypothese der Welt. Und er sucht für dieses Wissen zwar nicht den vollständigen Beweis, aber den ersten Anfang einer Bestätigung durch die Wissenschaft. Wenn es wahr wäre? So kann die Wissenschaft, ohne sich selbst untreu zu werden, ihre Möglichkeiten bis an die äußersten Grenzen ausweiten. Der Glaube wird das Flugzeug, aus dem man auf der Erde die Spuren der römischen Ruine entdeckt, die man in aller gutmeinenden Objektivität auf dem Boden übersehen konnte." *P. Smulders*[17] charakterisiert die Stellung Teilhards wohl richtig als „auf der Brücke

[15] Theologie und Evolution (Essen 1963) S. 29.
[16] Paris 1960, S. 14. [17] Theologie und Evolution (1963) S. 33.

zwischen Wissenschaft und Glauben". Aus dieser Situation der äußersten Spannung zwischen den Fronten oder zwischen den Ufern ergeben sich die verschiedensten Mißverständnisse, wenn man Teilhard gleichsam nur von einem Ufer her beurteilt. Damit soll keineswegs vertuscht werden, daß Teilhard selbst manchen Anlaß zu solchen Fehldeutungen gegeben hat, die aufzuzählen hier nicht unsere Aufgabe ist. Es sollte durch das Bild der Brücke nur verdeutlicht werden, daß Teilhards Weltschau eben auf beiden Ufern aufruht — dem Wissen und dem Glauben — und daß durch diese Situation noch nicht ohne weiteres zu folgern ist, daß dadurch entweder der Glaube oder das Wissen oder beides verfälscht sei. *Chauchard* bemerkt zu dieser Situation Teilhards ganz richtig: „Teilhards Werk hat also nur einen Sinn, wenn seine Einheit in religiöser Perspektive wirklich auf der wahren Wissenschaft und im wahren Glauben gründet. Gerade das wird aber von einer großen Zahl kompetenter Leser — Wissenschaftlern, Theologen und Philosophen — bestritten. Der Wissenschaftler findet sich im Weltbild Teilhards nicht zurecht. Er wirft ihm vor, er verlasse dadurch, daß er den Atomen eine liebende Seele gebe, um eines apologetischen Konkordismus willen, vollständig den Boden der positiven wissenschaftlichen Objektivität. Dieser Erleuchtete ist Philosoph, Dichter und Prophet — Qualifikationen, die in den Augen des Wissenschaftlers kein Lob sind! Der Philosoph fühlt sich ebenfalls herausgefordert. Die Synthese Teilhards berührt ein Gebiet, das er üblicherweise als das seine betrachtet, aber sie ist nicht das, was man üblicherweise als Philosophie bezeichnet. So wird er sagen, Teilhard mache in Tat und Wahrheit und im Gegensatz zu seinen Beteuerungen Philosophie, aber schlechte Philosophie, wenn er aus dem Bereich der analytischen Wissenschaft heraustrete, um mit dem Glauben in Einklang zu kommen. Teilhard sei zweifellos Materialist, da er gemeinsam mit den Materialisten die vergeistigenden Kräfte der Materie preise. Und schon kommen die Theologen und erklären, Teilhards Theologie sei eine schwerwiegende Verbildung des katholischen Glaubens, während ihre Gegner fröhlich behaupten, Teilhard bringe wirklich die neue Religion für eine neue Zeit. Die Erfahrung zeigt also, daß Teilhard trotz seiner Behutsamkeit so neu ist (wie der heilige Paulus!), daß es ihm nicht gelingt, sich verständlich zu machen. Man muß ihn deshalb erklären. Teilhard ist keineswegs der neue heilige Thomas, der uns eine jede weitere Anstrengung erübrigende Summe der Wissenschaft und des Glaubens schenkt." [18]

Teilhard erläutert das Problem an einem Bild: Auf einer Kugel wäre es absurd, die Meridiane am Äquator zu verwechseln, das entspräche dem Irrtum des Konkordismus; am Pol aber müssen die gleichen Meridiane aus struktureller Notwendigkeit sich vereinigen, und das meint Kohärenz und Konvergenz.

Nach diesen mehr methodischen Vorbemerkungen wollen wir die drei Hauptschritte verfolgen, in denen sich die Teilhardsche Phänomenologie vollzieht: 1. der Schritt von der Materie zum Leben, 2. der Schritt zur Reflexion oder die elementare Hominisation, 3. der Schritt zur Super-Reflexion oder die totale Humanisation.

Der erste Schritt: Ein Universum, das sich einrollt

Das Weltbild, das uns die modernen Naturwissenschaften (besonders Physik und Astronomie) zeigen, offenbart uns eine völlig divergente Welt, eine Welt, die ins unendlich Große und ins unendlich Kleine auseinanderstrebt. Physik und Astronomie — und in ihrem Gefolge

[18] A. a. O. 13 f.

auch die moderne experimentelle Biologie, die sich immer mehr physikalisiert — operieren im wesentlichen nur mit den *zwei Pascalschen Unendlichen,* dem unendlich Kleinen und dem unendlich Großen. Das Weltall, obwohl von endlicher Größe, ist in einer unvorstellbaren Expansion begriffen. In dieses Weltbild den Menschen einzeichnen zu wollen kommt dem Versuch gleich, ein Sandkörnchen in einer globalen Wüste bestimmen zu wollen — in einer Wüste, die sich immer weiter ausdehnt.

Herman Wein[19] spricht in diesem Zusammenhang von einer „Desillusionierung", die uns das moderne Weltbild gebracht habe und schildert den ersten Schritt hierzu folgendermaßen: „Der erste Schritt: die Verlegung der Erde — des menschlichen Standortes und des Schauplatzes menschlicher Geschichte und Bedeutung — aus dem Mittelpunkt des Kosmos an eine nicht weiter ausgezeichnete, sozusagen zufällige Stelle desselben. Es ist die erste monumentale Tat des neuzeitlichen wissenschaftlichen Beobachtens, Rechnens und Forschens. ‚Die Selbstverkleinerung des Menschen ist seit Kopernikus in einem unaufhaltsamen Fortschritte.' ‚Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins X.' Man kann das geistesgeschichtliche Ereignis wohl nicht genauer treffen, als es diese beiden Aphorismen Friedrich Nietzsches tun.

Die Größenordnung der Raum-Zeit-Masse, mit denen der antike und mittelalterliche Mensch seinen Standort bestimmte, wird um zunächst unübersehbare Stufen überstiegen. Das Klein- und Unbedeutendwerden des Menschen und seines Schauplatzes und das Groß- und Bedeutendwerden der Welt sind ein und derselbe Bewußtseinsvorgang. Er bricht im Raum der Renaissance oder, genauer, zwischen Kopernikus und Giordano Bruno, also zwischen 1473 und 1600, durch. Die urältesten Marken menschlicher Orientierung — fundamental in allen Urkulturen, wie es uns die Kulturwissenschaft reich belegt, von der sumerischen und altägyptischen Kultur an, aber ebenso auch im vorkulturellen Menschentum —, die Chiffren der vorkopernikanischen Weltordnung, werden gänzlich relativiert. Tag und Nacht, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Sommer, Winter erscheinen als zwar dem Menschen überragend wichtige, aber dem kopernikanischen heliozentrischen System nach nur relativ bedeutende Extreme. Sie sind in Wahrheit integriert in das Ganze eben jenes Systems, in dessen Mittelpunkt nicht mehr der Mensch und sein Geschick stehen. Bis später auch dieses ‚Sonnensystem' ‚aus dem Mittelpunkt rückt' und schließlich auch das Milchstraßensystem, von dem unser unbewaffnetes Auge noch einen Eindruck gewinnt. Und weiter ‚rollt der Mensch', nach seiner wissenschaftlichen Einsicht, ‚aus dem Zentrum ...'"

Wer aber wissenschaftlich der *ganzen* Erfahrung gerecht werden will, wer die *ganze* Erscheinung des Kosmos erfassen will, der bemerkt bald, daß die exakten Wissenschaften eine ganze Dimension des Kosmos vernachlässigen: die Dimension wachsender Zentrierung und Komplizierung des Weltstoffes. Teilhard fordert deshalb, daß neben dem unendlich Kleinen und unendlich Großen eine dritte Unendliche zur Beschreibung der kosmischen Phänomene eingeführt wird: er nennt sie die *Zentro-Komplexität.* Die Dinge um uns sind nämlich nicht nur klein oder groß, sie sind auch ihrer Ordnungsstruktur nach einfach

[19] Zum Rationalismus-Irrationalismus-Streit der deutschen Gegenwart, in: Club Voltaire I, Jahrbuch für kritische Aufklärung (München 1963) S. 100 f.

oder komplex. Wenn wir die kosmischen Phänomene in ihrem zeitlichen Zusammenhang beobachten, dann sehen wir nicht nur eine Entfaltung vom unendlich Kleinen zum unendlich Großen, sondern zugleich damit verbunden einen Übergang vom einfacheren, wenig-zentrierten Zustand zum komplexeren, höher-zentrierten. Der Übergang bedeutet also die Entfaltung eines je höheren Ordnungszustandes des Weltstoffes[20].

Blicken wir in die *Naturgeschichte des Kosmos,* so offenbart sich uns eine unbezweifelbare und unumkehrbare Spur je höher zentrierter und damit individualisierter Ordnungsgebilde: von der wenig individualisierten und unvollkommen zentrierten Welt der Atome ausgehend, gelangen wir in den Bereich der Moleküle, in dem die komplexesten Formen (z. B. die makromolekularen Gebilde) bereits morphologisch beschreibbare Ordnungen weitverzweigter Ketten darstellen, die — wie Teilhard bemerkt[21] — bereits die Idee einer Ontogenese erwecken. Von hier aus gelangen wir in das Reich der lebenden Zelle und der vielzelligen Organismen, die bereits so in sich selbst zentriert und individualisiert sind, daß sie in dem wunderbaren Prozeß der Vermehrung sich selbst in sich abbilden können und so aus sich ein Ebenbild ihrer selbst zeugen können[22]. Aber die sich selbst abbildende Zelle kann ihr Ebenbild nicht in sich behalten, sie muß es notwendigerweise immer aus sich entlassen. Erst im Reich des Menschen ist jene höchst-zentrierte und personalisierte Gestalt erreicht, die im reflexen Bewußtsein unverlierbar sich selbst besitzt.

Überblicken wir den gesamten Bereich der Phänomene vom Atom bis zum Menschen, so ergeben sich *zwei wichtige Folgerungen:*

1. Der physikalische Kosmos, der in seiner angsterregenden Divergenz vom unendlich Kleinen zum unendlich Großen keinen Platz für das in sich gewaltigste Phänomen hatte — nämlich die Erscheinung des Menschen, dieses physikalische Universum wird durch die Einführung der Zentro-Komplexität auf einmal konvergent auf das Leben und den Menschen hin, und zwar gerade im Maße seiner Divergenz. Denn nur in der divergenten Entfaltung schöpft der Weltstoff seine Möglichkeiten aus, stellt aber gerade damit auch die Bedingungen bereit für die höhere Zentrierung und Verinnerlichung (intériorisation). In einer abgekürzten Formel dürfen wir also sagen: *Das Universum breitet sich nicht nur aus, sondern es rollt sich auch ein, es verinnerlicht sich.*

2. Eine zweite Folgerung drängt sich auf: Die Naturwissenschaften belehren uns, daß die Materie dem Gesetz der Entropie unterworfen

[20] Vgl. Teilhard de Chardin, Die Entstehung des Menschen (München 1961) S. 19 f. und S. 33 f.

[21] Comment je vois, § 4.

[22] Vgl. hierzu: A. Haas, Das Lebendige: „Spiegel seiner selbst", in: Schol 36 (1961) 161—191; ferner: Der Präsenzakt, ein unerkannter fundamentaler Lebensakt, in: Schol 38 (1963) 32—53.

ist, nach dem die Materie also immer die einfacheren, stabileren und weniger geordneten, energieärmeren Zustände anstrebt. Blicken wir aber in den irreversiblen Zusammenhang *aller* kosmischen Phänomene, so beobachten wir gerade die gegenteilige Tendenz, nämlich den kontinuierlichen Aufbau je höher zentrierter Ordnungen. Wir kommen also nicht darum herum, neben dem rein Materiellen einen *ordnungsstiftenden Faktor* anzunehmen, den Teilhard mit verschiedenen Namen belegt hat: radiale Energie, Innenseite der Dinge, Rudiment des Psychischen und schließlich ganz allgemein Bewußtsein, wobei er unter Bewußtsein das „Innen der Korpuskeln, sowohl der lebenden wie der praevitalen" versteht[23]. Vom aristotelisch-scholastischen Ansatz her könnte man sagen, daß hier Teilhard versucht, die Materie-Form-Struktur des endlichen Seienden zu beschreiben, soweit sie sich in den je höher zentrierten Ordnungsgebilden vor allem des Lebendigen manifestiert. Daß Teilhard statt des wesentlich metaphysisch zu verstehenden Form-Prinzips das *Bewußtsein als Prinzip der wachsenden Verinnerlichung und Zentrierung des Stoffes* gewählt hat (so daß man nach ihm Phänomen geradezu als Manifestation des Bewußtseins definieren muß), hängt sicher damit zusammen, daß für ihn der Mensch mit seinem reflexen Bewußtsein als der höchsten Stufe der Immanenz nicht nur Zentrum der Perspektive, sondern zugleich Zentrum der Konstruktion des Universums ist, weil in ihm alle fortschrittlichen Linien des Kosmos konvergieren. Außerdem hat für Teilhard *das Bewußtsein eine dreifache zentrierende Kraft:* 1. alles nacheinander um sich selbst zu zentrieren. 2. sich immer mehr in sich selbst zu zentrieren. 3. eben durch diese Überzentrierung in Verbindung mit allen anderen Zentren zu treten[24].

Nach Teilhards Schrift „Comment je vois"[25] läßt sich darum jedes Element des Kosmos *symbolisch als eine Ellipse darstellen* mit zwei Brennpunkten von ungleicher und veränderlicher Intensität: der eine Brennpunkt, F1, ist der Ordnungsgrad der Materie, der andere, F2, ist der entsprechende Grad von Bewußtsein. In der Zone kleinster Komplexitätsgrade, also in der prävitalen Sphäre der Atome und Moleküle, manifestiert sich F2 für eine wissenschaftliche Beobachtung noch nicht. In der Zone mittlerer Komplexitätsgrade, also in der Sphäre des vor-menschlichen Lebens, tritt F2 zum erstenmal in Erscheinung, wächst aber nur in funktioneller Abhängigkeit von F1, dem Komplexitätsgrad der Materie. Freilich zeigt sich bereits in den höheren Stufen des Lebens (z. B. im instinktgebundenen Bewußtsein der Tiere) eine kontinuierliche Tendenz von F2, auf F1 konstruktiv einzuwirken und sich selbst dadei immer mehr zu individualisieren. In der Zone

[23] Die Entstehung des Menschen (München 1961) S. 33.
[24] Der Mensch im Kosmos, S. 252. [25] § 2.

unbegrenzter Komplexität, das heißt vom Menschen an, ist F2 reflex geworden und übernimmt weithin die Führung über F1. Abschließend läßt sich über den ersten Schritt der Teilhardschen Phänomenologie sagen: In einem Universum, das sich einrollt, sich immer mehr verinnerlicht, erwecken die Phänomene den Eindruck, daß jeder höhere Ordnungsgrad der Materie, der letztlich durch ein bewußtseinsanaloges Prinzip hervorgerufen wurde, den Weg freigibt für den Durchbruch eines höheren Bewußtseins. Den Weg freigeben heißt natürlich nur Bedingung und nicht Ursache sein. Ist das höhere Bewußtsein aber einmal aufgetaucht, so bewirkt es neue Ordnung, und so setzt sich der Prozeß der Verinnerlichung bis an jene Schwelle durch, jenseits der sich etwas völlig Neues ereignet: der Schritt zur Reflexion.

Im § 3 vom „Comment je vois" sagt Teilhard ungefähr folgendes: In der Astronomie spricht man von einem Weltall, das auf dem Weg einer Expansion ins Unermeßliche ist. Warum sollte man nicht mit ebensoviel wissenschaftlichem Recht von einem Universum sprechen, das durch die Komplexität sich im Prozeß der Einrollung befindet? Beide Ansichten sind miteinander vereinbar, wobei es scheint, daß die zweite viel tiefer und weiter führt als die erste. Denn wie die explosive Ausbreitung der Materie im Raum uns sehr gut die Verteilung der Galaxien und Sterne verstehen lassen kann, erlaubt uns entsprechend ein Prozeß der Komplexifikation und Zentrierung des Weltstoffes auf sich selbst, den damit verbundenen Aufstieg der Verinnerlichung (intérierisation), der Beseelung (psychisme) in der Welt zu verfolgen und zu registrieren, und zwar mit Hilfe der wachsenden Granulation oder Korpuskelbildung dieses Weltstoffes. „Et ce déplacement simultané dans l'Organique et le Conscient a bien des chances d'être *le* mouvement essentiel et spécifique de l'Univers."

Die Begriffe „Komplexität" und „Korpuskel", die in Teilhards Schrifttum andauernd auftauchen und die in ihrer Bedeutung voneinander abhängen, sind wohl am besten in dem Werk „Die Entstehung des Menschen" (Le groupe zoologique humain)[26] von Teilhard definiert worden, weshalb diese Stelle hier ausführlich zitiert sei: „Unter Komplexität verstehe ich im folgenden natürlich nicht eine bloße Anhäufung, das heißt irgendeine Ansammlung ungeordneter Teile, wie etwa eine Menge Sand oder auch die Fixsterne und die Planeten (sofern man von einer bestimmten, auf ihrer Schwere beruhenden zonenmäßigen Gruppierung absieht und die Vielzahl der Substanzen außer acht läßt, aus denen sie sich zusammensetzen). — Unter dem Wort Komplexität verstehe ich auch nicht die bloß geometrische, unbegrenzte Wiederholung von Einheiten (mögen sie auch noch so mannigfaltig und die Achsen ihrer Anordnung noch so zahlreich sein) —, eine Wiederholung, wie sie bei der erstaunlichen, allgemeinverbreiteten Erscheinung der Kristallisation auftritt. — Unter dem Begriff der Komplexität verstehe ich vielmehr jene besondere, höhere Form der Gruppierung, die ich Kombination nennen möchte, deren Eigentümlichkeit es ist, daß sie — mit oder ohne Anhäufung und Wiederholung — eine bestimmte, feststehende Anzahl von Einzelteilen (gleich, ob viele oder wenige) zu einem in sich geschlossenen Ganzen mit bestimmtem Radius vereinigt: wie etwa Atom, Molekül, Zelle, Vielzeller usw. — Eine feststehende Anzahl von Einzelteilen, ein in sich geschlossenes Ganzes. Auf dieses zweifache Merkmal sei mit besonderem Nachdruck hingewiesen, denn von ihm hängen alle nun folgenden Ausführungen ab. — Bei der Anhäufung und der Kristallisation bleibt die äußere Anordnung naturgemäß immer unvollendet. Eine neue Zufuhr an Materie von außen her bleibt also immer möglich. Mit anderen

[26] München 1961, S. 19 f.

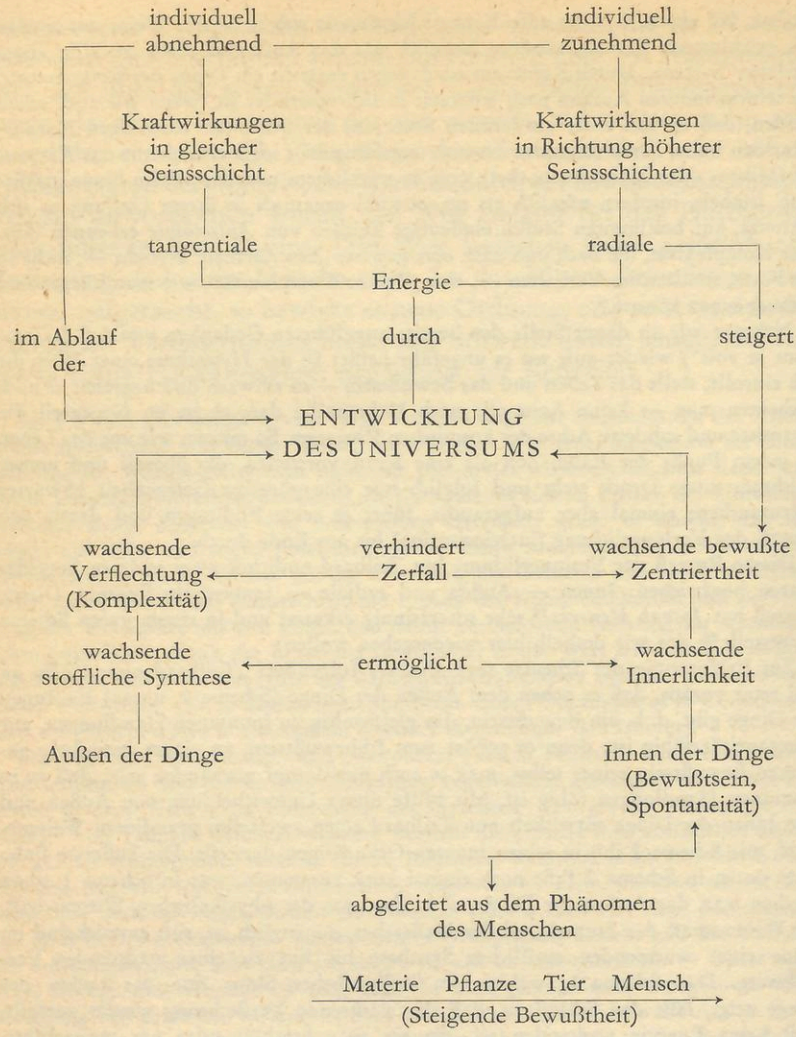
Worten, bei einem Gestirn oder Kristall handelt es sich in keiner Weise um eine in sich geschlossene Einheit, sondern lediglich um das Auftreten eines ‚zufällig abgegrenzten' Systems. Durch Kombination dagegen entsteht ein Typus der Gruppierung, der seinem inneren Aufbau nach jederzeit in sich vollendet ist (wenn wir auch sehen werden, daß er von einer bestimmten Stufe an, der Stufe der lebendigen Korpuskeln, von innen her unbegrenzt erweiterungsfähig ist): ich meine damit das *Korpuskel* (Mikro- oder Makrokorpuskel), eine in wirklichem und doppeltem Sinne ‚natürliche' Einheit, insofern nämlich als sie, obwohl organisch in ihrem Umfang in sich begrenzt, auf bestimmten Stufen eindeutige Zeichen von *Autonomie* erkennen läßt. Eine Komplexität, die nach und nach eine gewisse ‚Zentriertheit' erreicht —, nicht in der Form, sondern im Verhalten —, eine ‚Zentro-Komplexität', wie man kürzer und genauer sagen könnte."

Nehmen wir an dieser Stelle den bereits angeführten Gedanken von § 5 („Comment je vois") wieder auf, wo es ungefähr heißt: In der Hypothese einer Welt, die sich einrollt, stellt das Leben und das Bewußtsein — so schwach und begrenzt es auch erscheinen mag — keine Anomalie noch Nebensache dar; es ist im Gegenteil die zentralste und solideste Achse des kosmischen Prozesses. So müssen wir uns das Leben an jedem Punkt der Raum-Zeit als eine Kraft vorstellen, die überall und immer gleichsam unter Druck steht und folglich nur eine günstige Gelegenheit abwartet aufzutauchen; einmal aber aufgetaucht, führt es seine Bildungen und damit den Prozeß der Verinnerlichung (intériorisation) bis ans Ende durch.

Diesen Prozeß der Verinnerlichung hat Teilhard noch mit zwei anderen Begriffspaaren beschrieben: Innen — Außen und radiale — tangentiale Energie. Diesen Prozeß hat *Joseph Meurers*[27] sehr scharfsinnig erkannt und in einem guten Schema dargestellt[28], das wir deshalb hier wiedergeben wollen:

Zur Erläuterung des Schemas sagt *Meurers* folgendes: „Teilhard nimmt also an und setzt voraus, daß es neben dem Außen der Dinge (Schema 2, unten) ein Innen der Dinge gibt, d. h. ein Bewußtsein, das gleichzeitig zu spontanen Handlungen, zur Spontaneität fähig ist; denn es gehört zum Ichbewußtsein, zu einem irgendwie gearteten Bewußtsein seiner selbst, mag es auch nur dumpf vorhanden sein, daß es zu spontanen Handlungen fähig ist. Mit Hilfe dieser Unterscheidung von Außen und dem Innen der Dinge entwickelt nun Teilhard einen zweifellos grandiosen Weltentwurf, wie Schema 2 ihn in seinen inneren Grundzügen darstellt. Die äußerste linke Seite unten in Schema 2 faßt noch einmal kurz zusammen, was in Schema 1 schon gegeben war, das Außen der Dinge, d. h. das, was der physikalischen Wissenschaft, der Wissenschaft der Formel und des Maßstabes, zugänglich ist, sich entwickelnd im Sinne einer wachsenden stofflichen Synthese bis hin zu einer wachsenden Verflechtung. Das Schema 1, welches im Teilhardschen Sinne nur das Außen der Dinge zeigt, läßt den Schluß zu, daß die wachsende Verflechtung wieder zerfällt, weil keine Energie vorhanden sei, die sie aufrechterhält oder gar weiterführt. In Schema 2, wo das Innen der Dinge mitgesetzt wird, konstruiert Teilhard ein Zusammenspiel zwischen dem Außen der Dinge und dem Innern der Dinge. Wie schon die Stufenleiter Materie, Pflanze, Tier, Mensch zeigt, bewirkt das Innen der Dinge, d. h. Bewußtsein und Spontaneität, eine wachsende Innerlichkeit; das heißt, das Innen der Dinge wird immer reicher, die Pflanze ‚kann' innerlich sozusagen schon mehr als die Materie, das Tier noch mehr als die Pflanze und erst recht der Mensch mit seinem Ichbewußtsein mehr und ganz unvergleichlich mehr als alle anderen. Diese wachsende Innerlichkeit (Schema 2, rechts) vermag jetzt zusätzlich die schon im Außen der Dinge angelegte wachsende stoffliche Synthese so zu dirigieren, daß mit der wachsenden stofflichen Synthese eine wachsende bewußte Zentriertheit

[27] Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild (München 1963) S. 35 ff.
[28] Ebd. 34.



statthat; das heißt im Sinne Teilhards: Je höher sich die materiellen Agenzien entwickeln, um so mehr kann das Innen der Dinge zum Zuge kommen, weil die höher konstituierten Zusammenhänge der materiellen Dinge es ihm gestatten, sich auszuwirken.

Es liegt also hier der Gedanke zugrunde, daß das von vornherein gleichzeitig bestehende Außen und Innen der Dinge in der Form von Bewußtsein und Spontaneität in solchem Wirkungszusammenhang stehen, daß die zunächst im Außen der Dinge angelegte und mögliche Synthese dem Innen der Dinge gestattet, nun seine Kräfte ins Spiel zu bringen und dadurch einmal die wachsende stoffliche Synthese stärker zu betreiben, und zum anderen, jetzt im Gegensatz zu dem, was in Schema 1 dargestellt wurde, die wachsende Verflechtung am Verfall zu hindern. Wenn man nur das Außen der Dinge betrachtet, müßte nach Teilhard diese wachsende Verflechtung wieder zer-

fallen; aber die gleichzeitig mitwachsende Innerlichkeit, die jetzt nicht näher definiert zu sein braucht, bewirkt, daß diese wachsende Verflechtung nicht zerfällt, weil eine neue Kraft, ein neues Prinzip in die rein materiellen Zusamenhänge eingreift, sie für sich benutzt, zusammenhält und dadurch am Zerfall verhindert. Das ist das, was Teilhard unter der Entwicklung des Universums, jetzt gedacht als die Gesamtheit der vorhandenen Wirklichkeit, versteht (Schema 2, Mitte)." [29]

Den gleichen Prozeß der „Verinnerlichung" hat nun Teilhard besonders in seinem werk „Der Mensch im Kosmos" (Le phénomène humain) [30] mit dem vielleicht weniger brauchbaren Energie-Begriff zu umschreiben versucht. Er unterscheidet — entsprechend dem Innen und Außen der Dinge — eine äußere-tangentiale Energie und eine innere-radiale Energie. Diese Energieformen werden dann folgendermaßen definiert: „Eine tangentiale Energie, die das Element mit allen Elementen solidarisch macht, die im Universum derselben Ordnung angehören (das heißt dasselbe Maß von Zusammengesetztheit und ‚Zentriertheit' besitzen), und eine radiale Energie, die es in der Richtung nach einem immer komplexeren und zentrierten Zustand vorwärts zieht. Das so konstituierte Teilchen ist von diesem Anfangszustand an und sofern es über eine gewisse freie tangentiale Energie verfügt offenbar imstande, seine innere Komplexität um einen gewissen Wert zu erhöhen: es gesellt sich den benachbarten Teilchen zu, und folglich (da seine Zentriertheit dadurch automatisch wächst) steigert es entsprechend seine radiale Energie. Diese wird nun ihrerseits auf tangentialem Gebiet in Gestalt einer Neuordnung wirksam werden, und so weiter [31]. Wie bei der Besprechung des Bildes der Ellipse mit den Brennpunkten F1 und F2 (Bewußtsein) schon erwähnt wurde, tritt im Laufe der Evolution die Wirkkraft der tangentialen Energie gegenüber der radialen immer mehr zurück bis die radiale Energie ganz beherrschend wird. *Meurers* sagt zu dieser Theorie: „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die These von der Abnahme der tangentialen Energie für die einzelnen Individuen in jeweils höheren Seinsschichten und das entsprechende Wachsen der radialen Energie, immer bezogen auf das einzelne Individuum, außerordentlich bestechend ist. Man geht nicht fehl, wenn man sagt, daß gerade diese Stelle in Teilhards Weltentwurf außerordentlich ansprechend ist, ihn von vornherein empfiehlt, und daß wohl bisher noch kein Weltentwurf in der Geschichte der Menschheit das in dieser Weise, wenn auch nur theoretisch, in den Griff bekommen hat." [32]

Der zweite Schritt: Die elementare Hominisation oder der Schritt zur Reflexion

Von einem empirischen Standpunkt aus gesehen, liegt das erste Erscheinen des Menschen auf *einer* der unzähligen Stammeslinien, auf denen der Stamm der Säugetiere seit dem Tertiär versucht hat, auf der Achse von Komplexität und Bewußtsein Fortschritte zu machen. Merkwürdigerweise haben viele dieser Entwicklungslinien bis zum Ende des Tertiärs ihre Entwicklung eingestellt, das heißt, sie sind auf ihrem Niveau stehengeblieben oder — wie die meisten von ihnen — sie sind sogar ganz erloschen. Rückblickend in die Biogenese, verliert sich auch die menschliche Entwicklungslinie in eine Menge divergenter Spuren, die wie unendliche Versuche der Natur aussehen, irgendeinen Fort-

[29] Ebd. 35 f. [30] München 1959, S. 40 ff.
[31] Ebd. 40. [32] A. a. O. 42.

schritt zu erringen. Daß auch die Hominisation in eine solche vielliniege Entwicklung eingebettet ist, darf uns nicht wundernehmen und widerspricht keineswegs der allgemeinen, unumkehrbaren Gerichtetheit eines sich fortschreitend verinnerlichenden Prozesses. Wir haben es uns bisher vielleicht zu wenig klargemacht, daß jede Zielverwirklichung in der lebendigen Natur eingebettet ist in die Vielheit des Materiellen und damit in die Statistik des Zufälligen und daß somit jede lebendige Zielgerichtetheit sich in ein Spektrum vieler Versuche zerlegt. Auch der Weg zum Menschen ist darin keine Ausnahme. Die Naturwissenschaftler, die diese Situation von ihrem Fach her im allgemeinen sehr scharf sehen und von ihr stark beeindruckt sind, sehen darum im Erscheinen des Menschen nichts anderes als das durch Mutation und Selektion bedingte Auftreten einer neuen Art, inmitten der tausenderlei Arten, die die Stammesgeschichte bisher hervorgebracht hat.

Was berechtigt uns nun — auch in einer rein phänomenalen Betrachtung — in der Hominisation den Durchbruch einer ganz neuen und höheren Ordnung zu sehen und nicht nur das Entstehen einer neuen Art? In seiner Schrift „Comment je vois“ [33] sagt Teilhard, daß sich diese Frage positiv beantworten läßt, vorausgesetzt, daß man dem *Phänomen der Reflexion* auch wissenschaftlich den Platz zugesteht, der ihm seiner ungeheueren Bedeutung nach gebührt. Ausführlicher spricht er darüber in seinem Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos“, wo es heißt: „Für die Lösung des Problems der ‚Überlegenheit‘ des Menschen über die Tiere (dessen Entscheidung für die Ethik des Lebens ebenso notwendig ist wie für die reine Erkenntnis . . .) sehe ich nur ein einziges Mittel: aus der Gruppe der Formen innerer menschlicher Verhaltensweisen alle zweitrangigen und doppelsinnigen Manifestationen mit aller Entschiedenheit auszuschalten und das Zentralphänomen des Ichbewußtseins ins Auge zu fassen. Vom Standpunkt der Erfahrung — dem unseren — ist das Ichbewußtsein, seinem Wortsinn entsprechend, die von einem Bewußtsein erworbene Fähigkeit, sich auf sich selbst zurückzuziehen und von sich selbst Besitz zu nehmen, *wie von einem Objekt*, das eigenen Bestand und Wert hat: nicht mehr nur kennen, sondern *sich* kennen; nicht mehr nur wissen, sondern wissen, daß man weiß. Durch diese Individualisierung seiner selbst auf dem Grund von sich selbst findet sich das lebende Element, das sich bisher in einem weitläufigen Kreis von Wahrnehmungen und Tätigkeiten zerstreute und verteilte, zum erstenmal als punktförmiges *Zentrum*, in dem sich alle Vorstellungen und Erfahrungen verknoten und in einer bewußten Gesamtorganisation festigen.“ [34] Teilhard fragt nun, welches die *Folgen dieses Schrittes zur Reflexion* sind: „Sie sind unermeßlich, und wir

[33] §§ 6—7. [34] 150 ff.

lesen sie in der Natur ebenso deutlich wie jede beliebige von der Physik oder Astronomie registrierte Tatsache. Das reflektierende Wesen, eben weil es sich auf sich selbst zurückziehen kann, wird plötzlich fähig, sich in einer neuen Sphäre zu entwickeln. In Wirklichkeit vollzieht sich die Geburt einer anderen Welt." Nach „Comment je vois" [35] hat der Durchbruch des Denkens im Phänomen drei Wirkungen erzeugt: 1. die Fähigkeit zu verstandesmäßigen Erfindungen, was unter anderen bedeutet, daß im Menschen gleichsam die Evolution zu sich selbst kommt und auf der Ebene der Reflexion neu und andersartig entspringt. 2. eine gewisse Voraussicht der Zukunft, wodurch dem Leben ein doppeltes Problem gestellt wird: einmal das Problem geplanten Handelns und dann das Problem des Todes, da der Mensch das einzige Wesen ist, das aus und in der Gewißheit des Todes existiert. 3. die Wertsteigerung des Individuums, das vom einfachen Glied einer stammesgeschichtlichen Kette zur Würde und Freiheit der Person aufsteigt.

Damit haben wir uns dem letzten Schritt der Teilhardschen Phänomenologie unmittelbar genähert.

Wie bereits angedeutet, sieht Teilhard das Selbst- oder Ichbewußtsein als das wesentliche Charakteristikum der menschlichenExistenz an. Diese Eindeutigkeit der Bestimmung ist vielfach kritisiert worden. So sagt z. B. *Norbert Hinske:* „Folgerichtig finden sich bei Teilhard de Chardin eine Anzahl von Setzungen, die der philosophischen Reflexion genauso zufällig wie fragwürdig erscheinen müssen. So wählt er etwa als differentia specifica des Menschen das ‚Zentralphänomen des Ichbewußtseins' (Mensch im Kosmos, 151). Nachhaltiger und tiefer gelagert als in Begriffen wie Philanthropie, Fortschritt, Humanität (‚wer kann sich der Humanitätsidee entziehen und wen hält sie nicht auch heute noch in ihrem Bann?': Mensch im Kosmos, 238) verrät sich hier eine spezifisch neuzeitliche Komponente seines Denkens, die, selber nicht mehr reflektiert, seine Auslegung des Menschen weitgehend bestimmt. Die Geschichte der anthropologischen Bemühungen kennt demgegenüber eine Reihe andersgearteter Versuche, den Menschen von den anderen Lebewesen abzugrenzen (z. B. arete, Logos, ratio, Freiheit und Sittlichkeit, Kunst), und man wird schwerlich annehmen können, das Problem der Definition des Menschen sei in der Weise aufzulösen, daß man kurzerhand eine der getroffenen ‚Fest-stellungen' herausgreift und absolut setzt." [36]

Die Situation dieses Einwandes wird noch durch folgendes verschärft: Teilhard sieht die gesamte Entwicklung oder den gesamten Weltprozeß vom Menschen her und auf ihn hin. Genaugenommen, wird also auch der Entwicklungsprozeß vom Menschen her gesehen, von seiner Geschichte und Personalität, von seinem Ich- und Selbstbewußtsein. Man müßte konsequenterweise also sagen, Teilhard habe den Weltprozeß historisiert und personalisiert [37]. Das was man gewöhnlich in der Kritik an Teilhards System die Extrapolation des Evolutionsgedankens ins Historisch-Menschliche und ins Anorganische nennt, ist, sachlich gesehen, eigentlich eine Ausweitung und Analogisierung des Menschlichen und seiner wesentlichen Bestimmungen auf den Weltprozeß. Der Weltprozeß wird infolgedessen als zusammenhängender Entwicklungs-

---

[35] § 9.

[36] Der Mensch als Achse und Spitze der Entwicklung, in: Kommunität 5 (1961) S. 176.

[37] Vgl. hierzu: Mensch im Kosmos, S. 250—257.

prozeß gesehen, und zwar „vom geistigen Pol zum materiellen Pol unserer Erfahrung". Die innere Sinnrichtung der Teilhardschen Weltsynthese geht also grundsätzlich vom Menschlich-Geistigen aus und nicht eigentlich vom Biologisch-Evolutiven, das dann in die verschiedenen Richtungen ausgeweitet wird. Der Mensch ist „Konstruktionszentrum des Universums". Selbstverständlich ist die Synthese von unten nach oben, wie sie in dem Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos" dargelegt wird, darauf angewiesen, zuerst vom Entwicklungszusammenhang der Erscheinungen und den ersten Analogiestufen des Bewußtseins zu reden, da der Mensch erst als späte Frucht in diesem Entwicklungsganzen erscheint. Das darf aber nicht dazu verleiten — eine solche Versuchung liegt bei der Schilderung der Synthese von unten nach oben dauernd nahe —, den biologischen Entwicklungsgedanken als das alleinig Maßgebende zu betrachten. Die Sinnrichtung und das Maß aller Entwicklung bei Teilhard ist der Mensch. So sagt er in einem Brief vom 13. 10. 1935: „Was mich anzieht, ist die Konstruktion einer zusammenhängenden Reihe von Erscheinungen, die, getragen von einem grundsätzlich einzigen Entwicklungsprozeß, sich vom geistigen Pol zum materiellen Pol unserer Erfahrung erstreckt. Sie wissen, daß es mein Hobby ist, zu zeigen, daß die Wissenschaft nur deswegen auf der Stelle tritt und der Religion den Rücken kehrt, weil sie nie versucht hat, auch das Denken in die Entwicklungsreihen mit aufzunehmen. Ich stehe somit eigentlich der Geschichte näher als der Metaphysik." [38] Die Frage, die sich also hier stellt, ist folgende: Wird durch die Anthropozentrik in Teilhards System dieses einem gefährlichen Subjektivismus ausgeliefert? Ist es wissenschaftlich erlaubt, alles Sein auf Menschsein hin zu interpretieren?

Auch *J. B. Metz* macht sich in seinem schon erwähnten Buch „Christliche Anthropozentrik" [39] den gleichen Einwand und beantwortet ihn außerordentlich treffend: „Das Menschsein hat gegenüber dem welthaft-gegenständlichen Vorhandensein einen sachlichen Vorrang als Modell des Seinsverständnisses überhaupt. Thomas selbst hat diesen Vorrang durchaus erkannt und auch betont: Die anima — als Titel für den Menschen — ist jenes Seiende, das in seinem Sein mit dem All der Seienden übereinkommt, das in seinem Sein sich zum Sein im ganzen verhält, ja dieses geradezu ‚ist'. Menschsein ist — thomanisch — nicht ein (beliebiges) ‚Stück' Sein, sondern eine bestimmte Weise der Anwesenheit, der Selbstgegebenheit des Seins im ganzen. Anima (mit ihrer transzendentalen Begabung, convenire cum omni ente) data est homini . . ., ut sit homo quodammodo totum ens (In De an. III 8 1 13, vgl. De ver. 2, 2, wonach sich im Sein der anima je das Ganze des Seins abzeichnet. Dazu: humana natura, in qua omnes naturae quodammodo congregantur, II Sent. 2, 1, 1, 3). Dadurch aber wird das Menschsein zur bevorzugten Erschließungsbasis für das Sein im ganzen, und ein anthropozentrisches Seinsverständnis bedingt so wenig eine Verkürzung der universalen Seinswirklichkeit, daß es (auf Grund seiner inneren Transzendentalität) diese allererst an sich selbst darzustellen vermag."

Wie wir schon festgestellt haben, ist der Bezugspunkt, von dem aus Teilhard nach verschiedenen Richtungen extrapoliert, nicht eigentlich die Evolution des Organischen, sondern der Mensch als Zentrum der Perspektive (Reflexion) und der Konstruktion des Universums. Die Evolution ist für Teilhard (ganz weit gefaßt als entfaltungsmäßiger Zusammenhang der Erscheinungen des Universums) so etwas wie die dynamische Sicht der Einheit der Welt. Letztere ist aber schließlich nur philosophisch begründbar aus der Einheit des Seins und der Einheit der Seienden im Sein und durch das Sein. Ferner aus dem engen Zusammenhang von Sein und Wirken. Diese Frage wollen wir hier aber nicht weiter verfolgen. Es sollte nur darauf hingewiesen werden, daß bei Teilhard Evolution direkt das Universum und seine Einheit in Sein und Wirken meint, während die Interpretation dieser Welt-

[38] Zitiert bei *Cl. Cuénot*, Pierre Teilhard de Chardin (Paris 1958) S. 246.
[39] S. 50 ff.

Einheit vom Menschen her unternommen wird, Welt also immer Welt des Menschen ist. Hier in diesem anthropozentrischen Weltbegriff liegen m. E. auch die eigentlichen Schwierigkeiten, die von seiten der Naturwissenschaftler immer wieder ins Feld geführt werden. Der anthropologische Weltbegriff Teilhards steht unter dieser Rücksicht dem Weltverständnis etwa des hl. Thomas von Aquin wesentlich näher als dem der modernen Naturwissenschaften, vorausgesetzt, daß diese überhaupt ein Welt- und Menschenbild haben. Über den Weltbegriff von Thomas von Aquin sagt *Karl Rahner* am Schluß seines Werkes „Geist in Welt": „Sowenig es ausdrücklich von Thomas ausgesprochen wird, so deutlich dürfte es sich wohl im Laufe dieser Arbeit gezeigt haben, wie all sein metaphysisches Fragen immer vom Menschen her fragt und ihn mit in Frage stellt. Denn ist auch der Boden, auf den Thomas sein Philosophieren von vornherein stellt, die Welt, so ist es eben die Welt, in die sich schon der Geist des Menschen — convertendo se ad phantasma — hineinbegeben hat. Denn, strenggenommen, ist das Ersterkannte, das zuerst Begegnende nicht die Welt in ihrem ‚geistlosen' Ansich, sondern die Welt — sie selbst — als überformte durch das Licht des Geistes (vgl. I. II. q. 3 a. 6 c), die Welt, in der der Mensch sich selber sieht. Und das Letzt-erkannte, Gott, leuchtet nur auf in der grenzenlosen Weite des Vorgriffs, in der Begierde nach Sein überhaupt, von der jede Tat des Menschen getragen ist, die am Werk ist nicht nur in seinen letzten Erkenntnissen und seinen letzten Entscheidungen, sondern auch darin, daß der freie Geist Sinnlichkeit wird und werden muß, um Geist zu sein, und sich so aussetzt allen Schicksalen dieser Erde." [40]

Der dritte Schritt: Die totale Humanisation oder der Schritt zur Super-Reflexion und zu Punkt Omega

So einzigartig wichtig und großartig für Teilhard der Blick in die Zukunft der Menschheit war, so wußte er doch, daß gerade dieser letzte Schritt seiner Phänomenologie nur eine Hypothese oder ein Postulat sein kann, ein Postulat freilich, das sich fast aufdrängt in einem auf den Geist konvergierenden Kosmos. Ich möchte hier nur einige Linien der Teilhardschen Zukunftschau nachzeichnen, die sicher keinen vollen Eindruck von dem vermitteln können, was Teilhard gemeint hat.

Teilhard geht davon aus, daß das Phänomen der Konvergenz auch im Bereich der Reflexion sich weiterhin fortsetzt, und zwar gerade hier mit der verstärkten zentrierenden Kraft des Bewußtseins, die die Freiheit nicht leugnet, sondern allererst aufruft und die kosmischen und geistigen Entfaltungslinien in ein letztes übergeordnetes Zentrum einmünden läßt, den Punkt Omega. Bisher [41], das heißt vom Neolithikum bis heute, war die Menschheit allerdings in einer mehr expansiven Phase, die mit der allmählichen Eroberung des Erdballs zusammenfällt. Die menschliche Gemeinschaftsbildung (Sozialisation) wirkt sich hier nur in einer Vielzahl von Zentren aus, die nur unter einem mäßigen Druck zur Vereinigung stehen. Viele glauben, wir ständen auch heute noch in

[40] Innsbruck - Leipzig 1939, S. 294 f.
[41] Comment je vois, § 12.

dieser elementaren Phase der Menschheitsgeschichte. Teilhard meint hingegen, daß sich *die Bewegung der Expansion bereits umgekehrt hat*, daß sie gleichsam auf sich selbst zurückflutet, nachdem fast alle freien Räume des Planeten besetzt sind[42]. Und in dieser zweiten Phase der Kompression stellen sich die letzten Probleme der Menschheit. Einer Menschheit, die in einer totalen Reflexion sich selbst durchdringt und durchdringen muß[43], bleibt gar nichts anderes übrig, als sich in wachsender Einigung (unification), Zentrierung (centration) und Vergeistigung (spiritualisation) zu einem endgültigen kritischen Punkt der Konvergenz zu erheben, und das eben meint Teilhard mit dem *Punkt Omega*[44]. Auf der einen Seite ist dieser Endpunkt Einmündung der humanen Konvergenz — auf der anderen Seite ist er aber übergeordnetes letztes Zentrum, auf das hin in Wirklichkeit der ganze Strom der Konvergenz präorientiert ist. Teilhard ist ehrlich genug einzugestehen, daß er an eine solche Präorientierung der Schöpfung auf Punkt Omega vor allem deshalb glaubt, weil ein anderes transzendentes und geoffenbartes Faktum seinen Geist erfüllt[45]: *die Inkarnation in Jesus Christus.* Teilhard widmet in seiner Schrift „Comment je vois" dem „Phénomène Chrétien" zwei Seiten, in denen er darlegt, wie „eine herabsteigende göttliche Involution (une involution divine descendente) sich mit einer steigenden kosmischen Evolution"[46] zu verbinden sucht und wie schließlich durch den in der Menschheit in der Kirche bis ans Ende der Zeiten fortlebenden Gottmenschen *Omega zugleich zum Punkt der Parusie Christi wird.*

So hat die Teilhardsche Phänomenologie mit empirischen Erscheinungen begonnen und endet nun mit einer philosophisch-theologischen Schau, die vielleicht von Anfang an unreflektierter Hintergrund der ganzen Konzeption war. Hier schließt sich die „Unions-Metaphysik" an, die in einem folgenden II. Teil behandelt werden soll.

Fortsetzung folgt

---

[42] Die Weltraumfahrt hält Teilhard nicht für ein hinreichendes „Ventil" für den Bevölkerungsdruck.
[43] Comment je vois, §§ 15—19.
[44] Ebd. § 20. [45] Ebd. § 24. [46] Ebd. § 24.

Das Denken Domingo de Sotos über Schrift und Tradition vor und nach Trient

Ein theologiegeschichtlicher Beitrag zum Verständnis des Trienter Dekretes

Von Karl Josef Becker S. J.

Das Konzil von Trient hat in seiner Sessio IV entschieden, daß die gesamte „salutaris veritas et morum disciplina" in der Schrift und den ungeschriebenen Traditionen enthalten sei und daß darum Schrift und Traditionen mit der gleichen Ehrfurcht anzunehmen seien. Die Akten des Konzils bieten bei dem Bemühen, den Sinn dieses in seiner Aussage klaren und eindeutigen Satzes auf verfeinerte Fragen hin näher zu bestimmen, keine Hilfe. Der Briefwechsel der Legaten ist zu knapp, das Tagebuch Severolis zu einseitig politisch ausgerichtet, das Diarium III Massarellis theologisch zuwenig zuverlässig, um die Akten theologisch zu ersetzen oder zu ergänzen. Es kommt daher vor allem darauf an, die Auffassung der zeitgenössischen Theologen über Schrift und Tradition kennenzulernen, um so das Denken der Männer, die in Trient über das Dekret berieten, genauer zu verstehen. Unter ihnen nimmt Domingo de Soto O. P., der Mitbegründer der Schule von Salamanca, eine besondere Stellung ein, nicht nur wegen seiner theologischen Bedeutung, sondern auch, weil er während der Konzilsverhandlungen, die uns hier angehen, Mitglied der Generalkongregationen war und so aus persönlichem Erleben heraus die Absicht des Konzils feststellen und einordnen konnte[1].

I. Die Zeit vor Trient (1532—1545)

Vorbemerkungen

Die Schilderung dieser Periode stützt sich auf die Textveröffentlichungen von Cándido Pozo[2]. Zum rechten Verständnis der Untersuchungen sind einige einleitende Überlegungen unerläßlich. Die *erste*

[1] Der Artikel von P. de Vooght (Remarques sur l'évolution du problème „écriture-tradition" chez les théologiens de Salamanque, Istina 1963, 279—304) kann sich auf Grund seiner Themenstellung bei Domingo de Soto nur kurz aufhalten.

[2] P. Pozo hatte die große Freundlichkeit, mir für die Relektionen Sotos über die Heilige Schrift seinen Mikrofilm der Handschrift von Palencia (gewöhnlich M 13 zitiert) zur Verfügung zu stellen (hier abgekürzt „Pal"). So war ich in der Lage, noch vor dem Erscheinen der von ihm vorbereiteten Gesamtausgabe der Relektionen Sotos, für diesen Artikel bedeutsame, bisher nicht veröffentlichte Texte durchzulesen.
Die anderen hier benutzten Texte der vortridentinischen Zeit sind alle von P. Pozo im Archivo Teológico Granadino veröffentlicht (= PATG). Sie werden an den entsprechenden Stellen genauer angegeben.

bezieht sich auf die Quellenbenutzung. Das eine oder andere Zitat aus dieser oder jener Handschrift der Salmantiner Theologen ist für die theologische Auswertung noch mit großer Vorsicht aufzunehmen. So lehrt z. B. Vitoria im Vorlesungsjahr 1539—40 nach einer Handschrift von Salamanca, daß jeder Glaubensinhalt entweder ausdrücklich in der Schrift stehe oder doch wenigstens eine Spur in ihr habe[3]. Nach einer in Santander aufbewahrten Handschrift, die auf die gleiche Vorlesung zurückgeht, hat Vitoria erklärt, „ . . . licet, *ut in pluribus,* fundentur omnia in sacra scriptura“[4]. Also steht nicht alles in der Schrift. In der ersten Handschrift heißt es, die *articuli fidei* könnten ohne die Schrift nicht erkannt werden[5]. In der zweiten dagegen heißt es kurz: „ex sacra scriptura constat *fides* et quid sit credendum.“[6] Hier scheint jetzt der zweite Text eine inhaltliche Vollständigkeit der Schrift zu lehren, während der erste diesen Schluß keineswegs erlaubt, weil die articuli fidei nach damaliger Terminologie nur ein Teil der fides sind[7]. Der Text von Salamanca erweckt den Eindruck einer Vorlesungsmitschrift; beim Text von Santander wäre es nicht unmöglich, daß er auf den von Vitoria vorbereiteten Text zurückgeht. Einerseits kann der Student falsch mitgeschrieben haben; andererseits ist es denkbar und bisweilen nachweisbar, daß der Professor mündlich Dinge sagte oder auch — nach einer bestehenden Praxis — diktierte, die nicht in seinem Exemplar standen. Solange uns also eine vollständige kritische Ausgabe der Salmantiner Theologen fehlt, gibt es nur *einen* gangbaren Weg, um zu sicheren Ergebnissen zu gelangen. Man muß aus möglichst vielen Einzelaussagen die Grundtendenz des Verfassers herauszulesen versuchen und von daher die Einzelaussagen bewerten. So versuchen wir bei Soto vorzugehen.

Als *zweites* muß hier kurz die Stellung der frühen Salmantiner in der theologiegeschichtlichen Entwicklung angedeutet werden. Torquemada ist natürlich bei ihnen bekannt[8] und damit eine Auffassung, nach der es Wahrheiten gibt, die, ohne schriftlich niedergelegt zu sein, von Christus über die Apostel in die Kirche gegeben wurden. Die Schule von Salamanca ist also nicht erst durch Luthers Lehre vor die Frage und Bedeutung solcher Wahrheiten gestellt worden. Freilich dürfte es in der Lehrtätigkeit der Professoren eine Lehre über Schrift und Tradition nie ohne Beziehung zu den Reformatoren gegeben haben. Soweit

[3] Vitoria, In I q 1 a 1 (1539), Ms 182 Salamanca, Pont. Univ.: PATG 20 (1957) 345a 2 (= Abschnitt 2).

[4] Vitoria, In I q 1 a 1 (1539), Ms 18 Santander, Bibl. Menéndez Pelayo: PATG 20 (1957) 345b 3.

[5] Vitoria, l. c., Ms 182 Salamanca, Pont. Univ.: l. c. 345a 0.

[6] Vitoria, l. c., Ms 18 Santander, Bibl. Menéndez Pelayo: l. c. 345b 1.

[7] Für Soto vgl. als Beispiel etwa In II II q 1 a 10: PATG 25 (1962) 289. 1.

[8] Zur Benutzung Torquemadas durch Domingo de Soto siehe Relectio de haeresi: PATG 26 (1963) 238. 4; 239. 1; 244. 2; 247. 5. Cano nennt ihn 1544 in seiner Vorlesung über II II q 1 a 10: PATG 25 (1962) 296 und 297.

bei geistigen Bewegungen Jahreszahlen einen Sinn haben, kann man den Beginn der Schule von Salamanca auf das Jahr 1526 ansetzen, das Jahr, in dem Vitoria seinen Lehrstuhl an der Universität übernahm. Er und Soto waren aber wohl schon vorher in Paris in Berührung mit reformatorischem Gedankengut gekommen. 1523 waren Fishers „Confutatio" — immer „Roffensis" zitiert — und 1525 Ecks „Enchiridion" erschienen. Beide Werke nahmen auch zu Schrift und Tradition Stellung. Sie waren damals sehr beliebt und auch in Salamanca bekannt[9]. Besonderen Eindruck scheint in der Frage, um die es hier geht, aber Driedos 1533 herausgegebenes Werk „De ecclesiasticis scriptoribus et dogmatibus" gemacht zu haben. Für Vitoria ist es ein „liber egregius". Jeder Theologe muß es besitzen[10]. Soto steht ihm zurückhaltender gegenüber. Aber auch er nennt den Verfasser einen „auctor egregius"[11]. Man muß also die Einflüsse vorreformatorischer und zeitgenössischer Autoren beachten, vielleicht sogar mit Lehrentwicklungen in der vortridentinischen Zeit von Salamanca rechnen. Erst ein voller Überblick über alle Handschriften kann eine Antwort erlauben. Wir müssen uns hier damit begnügen, die benutzten Texte in zeitlicher Reihenfolge zu ordnen.

Diese Vorbemerkungen erschienen notwendig, um die Methode der folgenden Ausführungen verständlich zu machen und deren Inhalt in den richtigen Rahmen zu stellen.

1. Scriptura — expositio Scripturae — conclusio ex Scriptura In I q. 1 (1535)

Angeregt durch die Leugnung der Reformatoren, fragt Soto, ob neben der fides noch eine scientia revelata nötig sei. Er antwortet mit einer dreigestuften Gliederung: An erster Stelle steht der Glaube. Er ist für den Menschen notwendig und unmittelbar geoffenbart[12]. Da aber die Schrift — Soto geht einfach auf sie über — sich nicht immer selbst erklärt, ist als zweites eine scientia nötig, durch die die Schrift ausgelegt (exponatur) und verteidigt wird. Diese scientia — es ist die Lehre der Kirchenväter — ist „aliquomodo revelata"[13]. Als dritte Stufe seiner

[9] Bei den Texten, auf die ich mich hier stütze, wird Fisher zitiert von Domingo de Soto In q 1 a 1 (1935): PATG 21 (1958) 227a u. b; von Cano In II II q 1 a 10 (1544): PATG 25 (1962) 297. 3; Eck wird zitiert von Carranza In II II q 1 a 10 (1544): PATG 25 (1962) 295. 1.

[10] Vitoria In I q 1 a 10 (1539): PATG 20 (1957) 424a—426.

[11] Dom. de Soto In II II q 1 a 10 (1539) Ott lat 782: PATG 25 (1962) 285 f. Relectio de sacro canone (1536): Pal f 272^{v} ^{20}; vgl. Relectio de catalogo (1537): Pal f 258^{r} ^{10}; 260^{r} ^{13}.

[12] Dom. de Soto In I q 1 a 1 (1535) Ott lat 1042a: PATG 21 (1958) 226b 3.

[13] l. c. 226b 4 — 227b 0.

Gliederung stellt Soto eine weitere scientia auf, die aus den Glaubenssätzen (propositiones fidei) Schlüsse zieht, um jene deutlicher zu verstehen und besser nach ihnen leben zu können. Das ist die Theologie[14]. Grundsätzlich sieht er sie als Wissenschaft an, die sich auf die Schrift stützt, bei der die Väter nicht unbedingt notwendig, wenn auch nützlich sind, weil sie die Schrift auslegen, und in der ratio und auctoritas philosophorum zwar brauchbare Dienste leisten, aber nicht entscheidend sind[15].

Kein Wort von Tradition oder Traditionen. Man muß den Eindruck gewinnen, daß es für Soto keine Glaubensinhalte außerhalb der Schrift gebe, um so mehr, als er lehrt, eine Schrifterklärung könne etwas zur Schrift hinzufügen, insofern es schon in ihr „virtualiter contentum" sei. Den, der sonst etwas hinzufüge, treffe der Fluch der Apokalypse[16].

2. Scriptura — omnia, quae sunt de fide
Relectio „De sacro canone" (1536)

Vielleicht geht es auf Driedos Werk zurück, daß sich Soto von 1536 ab in 4 Relektionen mit den Fragen beschäftigt, die vom 15. Jahrhundert bis in seine Gegenwart über die Heilige Schrift erörtert wurden. Dazu gehört die Auffassung, die Kirche dürfe nur das glauben, was in der Schrift stehe[17]. Darum stellt sich Soto die Frage, ob der gesamte Glaubensinhalt niedergeschrieben worden sei, „vel utrum sint aliqua tanquam de fide in ecclesia, quae solo verbo durant a tempore apostolorum"[18]. Die Antwort geben 4 Sätze, von denen uns vor allem der zweite und der vierte angehen:

1. Wenn etwas bloß mündlich von den Aposteln überliefert sein sollte, hat es die gleiche Autorität wie das in der Bibel Niedergeschriebene[19].

---

[14] l. c. 229b 0; 230b 1 $^{1-13}$.

[15] „Et ideo S. Thomas in solutione ad 2um refert quatuor media, quibus utitur theologus.

Utitur enim imprimis auctoritate sacrae scripturae; 2° auctoritate sanctorum; 3° ratione humana; et 4° auctoritatibus philosophorum.

Primo utitur tamquam proprio medio et necessario; et 2°, scilicet, auctoritate sanctorum tamquam proprio medio, sed probabili; 3° autem et 4° tamquam extraneis mediis et probabilibus, sed tamen servientibus theologo, unde Paulus Actuum 17, 28 citat Aratum poetam.

Tota solutio ad 2um est bona. Legite illam" (l. c. 288a 2 — 289a 0 [q 1 a 8]).

[16] l. c. 231b 2.

[17] Relectio de sacro canone, Pal f 269^{v} 1$^{1-4}$.

[18] l. c. 270^{r} $^{18-15}$.

[19] „Hic distinguamus certa a dubiis.

Sit prima propositio. licet aliqua essent nondum scripta in ecclesia dum modo ecclesia teneret tanquam tradita ab apostolis, essent proinde tanquam de fide tenenda ac si essent scripta in evangelio.

Hoc dixerim contra istos haereticos oppositum dicentes. et hoc probatum est in tertia conclusione principali" (l. c. 270^{r} $^{15-11}$).

2. „Non est dubium esse in ecclesia multas traditiones apostolorum quae non sunt scripta in canone et sunt tenenda tanquam apostolorum licet non sint omnino de fide quemadmodum evangelium." [20]

Dafür, daß es solche traditiones gibt, zitiert Soto 4 Namen, die er, wie er selbst angibt, aus Fishers Confutatio, und zwar aus deren Veritas Nona [21], übernommen hat. Origenes nenne als traditiones das Gebet auf den Knien und nach Osten, Exorzismen, „catechismi in baptismo" und andere Zeremonien bei der Sakramentenspendung. Dionysius (Pseudoareopagites) habe gelehrt, daß die Apostel vieles „partim scriptis, partim non scriptis" überliefert hätten [22]. Cyprianus und Hilarius lehrten dasselbe [23]. Die Beispiele, die hier für die traditiones genannt werden, würden wir heute zum katholischen Leben und Gottesdienst, nicht zur katholischen Lehre rechnen. Daß *solche Dinge* nicht alle in der Schrift stehen, wollte also Dionysius nach Roffensis und Soto sagen; das meinte er mit dem „partim — partim". Wenn man daran denkt, daß Cervini diese Fassung der Dionysiusstelle unter seine auctoritates für die Existenz von traditiones aufgenommen hat [24], die vielleicht auch er von Roffensis übernommen hat, wenn man bedenkt, daß die Legatenbriefe nach Rom auch von dem „partim — partim" sprechen, dann könnte hier eine Spur gegeben sein, wie man ursprünglich über diese Formel dachte. — Für Sotos Auffassung selbst ist es wichtig, daß er, anders als Roffensis, hinzusetzt, die traditiones gehörten nicht im gleichen Maße zum Glauben wie das Evangelium. Das bedeutet, in moderner Terminologie ausgedrückt, daß für Soto im Jahre 1536 mit dem „partim — partim" gar nicht das Verhältnis von Schrift und Tradition behandelt und darum auch nicht in einem bestimmten Sinn gesehen wurde. Das wird sich im folgenden deutlicher zeigen.

Den 3. Satz Sotos können wir, durch eine spätere conclusio verdeutlicht, so formulieren: Die Autorität, Zweifel in der Schrift zu klären, und das, was implicite in ihr enthalten ist, zu entfalten und als Glaubensartikel vorzulegen, kommt nach dem Tode der Apostel der Ge-

[20] l. c. $270^{r}{}_{11-9}$.

[21] In der Pariser Ausgabe von 1545 f 18^{v} — 20^{r}.

[22] Über die Herkunft dieser Dionysiusübersetzung von Ambrosius Traversari siehe: J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, in: M. Schmaus, Die mündliche Überlieferung, München 1957, 144—147.

[23] „Hoc docet Origenes homilia 5 super numeros ubi dicit multas esse caeremonias in ecclesia quae a pontifice Christo et filiis eius traditas et commendatas suscepimus ut orare genibus flexis ad orientem, exorcismi et catechismi in baptismo et alia id genus caeremonia in administrandis sacramentis, quas verisimile est a tempore apostolorum emanasse in ecclesia.

Idem dicit Dionisius c. 1 ecclesiasticae hierarchiae. sc. quod duces et praeceptores apostoli multa partim scriptis partim non scriptis tradiderunt nobis.

idem Cyprianus et Hilarius, quae (?) nos refert Roffen. veritate 9a adversus Lutherum" (l. c. $270^{r}{}_{9-1}$).

[24] Concilium Tridentinum (ed. Soc. Goerresiana) V 15, 28—32.

samtkirche zu[25]. Der 4. Satz zeigt uns, daß Soto in der entscheidenden Frage noch keine klare Antwort wußte.

„4. dictum est veniendo ad punctum quod forsan tanquam de fide proprie nihil tenet ecclesia quod non sit vel implicite vel explicite in sacro canone, sed est de per accidens quod sint scripta omnia quia nihilominus essent de fide.“ [26]

Soto meint, daß tatsächlich der Glaube nichts Ungeschriebenes enthalte und daß Augustinus und Hieronymus diese Meinung vertreten hätten. Wenn er dann zum Schluß behauptet, Waldensis vertrete auch diese Meinung[27], dann zeigt sich als Grund seines Zögerns sein Offenbarungsbegriff. Offenbarung kann nach Soto, wie er am Anfang der Relectio darlegt, doppelt verstanden werden. Einmal ist sie „infusio scientiae, quae fit supernaturaliter“, mögen nun dabei habitus oder species eingegossen werden oder actualis cognitio. Ja, in einem Atemzug stellt er auch die „praedicatio Christi et apostolorum de mysteriis fidei“ hierhin. Eine andere Weise der Offenbarung, besser inspiratio genannt, besteht in einem motus Spiritus Sancti, durch den er den Verfasser des Buches zum Schreiben bewegt und ihn vor Irrtum bewahrt. Die erste Art der Offenbarung ist nicht verlangt und nicht notwendig dafür, daß ein Buch liber canonicus ist, die zweite wohl[28]. Soto vertritt ferner die Auffassung, daß alles, was Christus der Kirche an Glaubenswichtigem geoffenbart hat, durch die Predigt der Apostel oder wenigstens durch eine von ihnen gebilligte Lehre in die Kirche gekommen ist[29]. Das nennt er revelatio immediata[30]. Daraus folgt für Soto not-

---

[25] „3. dictum est quod posset ecclesia aliquid/tanquam de fide per articulos exprimere quod non sit expressum et sit implicite contentum in sacra scriptura. Hoc probabimus statim conclusione 5a“ (l. c. 270^{r} 1 - ^{v} 0^{3}).

„5. conclusio et ultima est quod ecclesia accipiendo pro tota ecclesia exclusis apostolis habet auctoritatem determinandi dubia quae sunt in sacra scriptura et exponendi novos articulos fidei eliciendo illos ex sacra scriptura“ (l. c. 270^{v} 2$^{1—3}$).

[26] l. c. 270^{v} 0$^{3—5}$.

[27] „et dicimus quod providentia Spiritus Sancti factum est ut omnia mandanda (?) omnia mandarentur (?) scripto propter haereticos homines.

Hoc sic mihi persuadeo.

Primo quia ecclesia praeter sacrum canonem nihil tenet tanquam proprie de fide nisi 14 articulos fidei et illi omnes sunt in sacro canone vel expresse vel implicite.

secundo confirmamus hoc dictum authoritatibus Augustini et Hieronimi supra citatis. ait enim Augustinus. quidquid Christus de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum apostolis tanquam suis manibus tradidit, et Hieronimus super illud. in scripturis populorum dicit, quod dominus narravit non verbo sed scriptura. et sic videtur quod tota fides sit in scriptura iam posita.

cui sententiae videtur subscribere Ubaldensis tomo 1° libro 2° c. 20 et 21. nam dicit quod non potest ecclesia novam scripturam canonicam condere. et intellexit quod non potest declarare esse aliam scripturam apostolorum nisi quae iam est recepta“ (l. c. 270^{v} 0^{5}-1).

[28] l. c. 267^{r} 12 — ^{v} 4.

[29] „Christus redemptor noster quidquid revelavit ecclesiae pertinens ad fidem, revelavit per apostolos. itaque ecclesia tota quae fuit a tempore apostolorum usque ad finem saeculi non potest aliud tenere de fide nisi quod apostoli praedica-

wendig, „quod ecclesia non potest facere scripturam canonicam“ [31]. Hier wird deutlich, wie Soto unmerklich von der ersten in die zweite Art von Offenbarung übergehen kann [32], und das geht uns beim obigen Waldensiszitat an. Soto hatte gefragt, ob jeder Glaubensinhalt schriftlich überliefert ist. Das müßte, in seiner Sprechweise ausgedrückt, bedeuten: Ist der gesamte Inhalt der ersten Art von Offenbarung durch die zweite Art niedergelegt worden und so schriftlich auf uns gekommen. Die Antwort, die Kirche könne ja kein inspiriertes Buch mehr verfassen, sagt nur, sie könne nicht Urheber der zweiten Art von Offenbarung sein, beweist aber nicht, daß die erste Art von Offenbarung notwendig durch die zweite mitgeteilt worden sei. Der Beweis wird nur dann schlüssig, wenn ich die erste und zweite Art von Offenbarung ineinanderfallen lasse. Wenn nämlich feststeht, daß die Kirche keine inspiratio geben kann, diese inspiratio aber (bei Sotos Denken hier) tatsächlich gleich der revelatio (seiner ersten Art) ist, dann kann es außerhalb der inspirierten Bücher, deren Abfassung ja abgeschlossen ist, keine revelatio geben [33].

Die Frage, ob der ganze Glaubensinhalt schriftlich niedergelegt ist, wird von Soto aber noch einmal aufgegriffen.

„Ultimum argumentum potest fieri hic quod videtur ecclesia tenere multa de fide quae non sunt in canone ut perpetuam virginitatem virginis, purgatorium et alia id genus. Dicimus quod omnia illa sunt in sacra scriptura iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum. Sed hoc longiorem tractatum exposcit.“ [34]

Den Traktat hat Soto leider nicht geschrieben. Wir haben nur diese kurze Bemerkung. Sachlich scheint in ihr der vorige Zweifel überwunden und behauptet zu sein, alles stehe explicite oder implicite in der Schrift. Die Deutung der Stelle hängt aber von dem richtigen Verständnis des Ausdruckes „iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum“ ab. Wie er genauer zu verstehen ist, hat Soto nie gesagt. Erst seine nachtridentinischen Werke zeigen uns einen Weg der Erklärung.

---

verunt vel explicite vel implicite vel in doctrina quam ipsi approbaverunt tanquam de fide“ (l. c. 268^{r} 1 $1-4$).

[30] „Ergo solos apostolos esse per quos Christus revelavit immediate ecclesiae fidem suam. sed adiecimus in conclusione quod revelavit per solos apostolos vel per eos qui recepti et probati sunt apostolis. quod diximus propter Marcum et Lucam“ (l. c. 268^{v} $10-8$).

[31] „4. conclusio principalis est quod ecclesia non potest facere scripturam canonicam. haec sequitur ex prima. nam si quidquid deus revelavit ecclesiae revelavit per apostolos, non potest ipsa aliam novam condere tanquam de fide“ (l. c. 270^{v} 1).

[32] Sehen wir hier davon ab, daß in der ersten Art noch drei Sachverhalte miteinander verbunden sind, die wir heute trennen würden: Predigt Christi, Predigt der Apostel und infusio scientiae.

[33] Vgl. für die Verwischung der beiden Begriffe auch: „ratio est in promptu. nam canonem divinarum scripturarum constituere nihil aliud est quam proponere fidelibus ea quae sunt revelata ut credantur. sed hoc pertinet ad solam ecclesiam“ (Relectio de catalogo [1537], Pal f 254^{v} 1 $15-13$).

[34] Relectio de sacro canone, Pal f 272^{r} $11-8$.

3. Sacra Scriptura — receptio libri canonici
Relectio „De catalogo librorum sacrae scripturae" (1537)

Das, was wir heute als Verhältnis von Schrift und Tradition bezeichnen, wird 1537 unter einem anderen Gesichtspunkt wiederaufgegriffen. Wie die Kirche, so führt Soto aus, einen Satz als Glaubenssatz nur hinstellen kann, indem sie ihn aus der Schrift holt, so kann sie ein Buch nur dann als kanonisches erklären, wenn sie diese Behauptung „ex historiis patrum vel aliis coniecturis" nimmt; denn viele Väter sagen, „quod ecclesia hoc habet ab apostolis per successionem ecclesiarum" [35]. Und Soto schließt:

„Unde semper est verum, quod ecclesia non potest condere sacram scripturam, quia ista ‚hoc evangelium est mathei' non est sacra scriptura, sed est assertio quod alia est sacra scriptura nec est immediate revelata, sed mediate per apostolos et successores eorum." [36]

In diesen Ausführungen liegt eine Beziehung zur vorigen Relectio darin, daß Soto klar behauptet, die Kirche könne etwas als Glaubensinhalt nur vorlegen, wenn sie es aus der Schrift hole. Aber der Unterschied zur dortigen Fragestellung ist wichtiger. Soto übergeht hier das Problem der traditiones, er übergeht die Frage, ob und wie gewisse Wahrheiten „iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum" aus der Schrift zu holen seien, sondern er stellt einen neuen Sachverhalt vor uns hin. Ob dieses oder jenes Buch zur Heiligen Schrift gehört, dieser Satz selbst ist nicht wiederum „sacra scriptura" [37]. Aber er kommt doch von den Aposteln per successionem zu uns. Soto kann von demselben Sachverhalt auch sagen, er sei „ex historiis vel coniecturis" geschöpft; er kann sagen,

„... patres de hoc solliciti ex antiquis historiis vel traditionibus vel viva voce colligebant alium vel alium librum canonicum" [38].

Er kann auch sagen, er sei mediate geoffenbart. Bei diesem letzten Ausdruck schwingt wohl die Vorstellung mit, daß in der Schrift die Apostel uns selbst über die Jahrhunderte hinweg ansprechen, bei der mittelbaren Offenbarung aber durch die Vermittlung vieler Generationen. Dieser Begriff der mittel- bzw. unmittelbaren Offenbarung ist

---

[35] „... si ecclesia vellet determinare unam propositionem esse de fide non eliciendo illam ex sacra scriptura, erraret (sed tamen non permittetur sic facere).
ita si vellet determinare hunc librum esse canonicum non eliciendo ex historiis patrum vel aliis coniecturis, sed exspectando novam revelationem, erraret, sed tamen non permittetur sic facere.
hoc puto satis comprobant rationes supra citatae. nam Augustinus, Tertullianus, Irenaeus et universaliter omnes dicunt quod ecclesia hoc habet ab apostolis per successionem ecclesiarum" (l. c. 255^{v} $^{1-7}$).

[36] l. c. 255^{v} $^{8-10}$.

[37] Der Ausdruck „quod alia est sacra scriptura" ist nicht leicht zu deuten. Ich will daher dieses Problem nicht in die Überlegungen einbauen.

[38] l. c. 256^{r} $^{7-8}$.

aber weder vorher noch nachher reflex von Soto vorgelegt worden. Er drängt sich einfach, durch das Problem angeregt, nach vorn. — In dem zitierten Ausdruck stehen neben den historiae die traditiones. In der vorigen Relectio waren sie, soweit der Ausdruck greifbar war, Gebräuche des kirchlichen Lebens, hier sind sie Weitergabe eines Wissens um den Autor eines Buches. Ferner ist der Ausdruck viva vox wichtig; denn die historiae patrum sind oft, wie Sotos Zitate zeigen, niedergeschriebene Mitteilungen (ob ausschließlich, ist nicht auszumachen); viva vox ist das eben nicht. So meldet sich hier eine Art der Offenbarungsweitergabe an, die weder sachlich noch terminologisch geklärt ist.

4. Scriptura — determinatio ecclesiae
Relectio „De haeresi" (1539)

Diesmal geht es Soto nicht um das Verhältnis von Theologie und Schrift, auch nicht um das von inspiriertem Buch und Kirche, sondern von Schriftaussage und kirchlicher Aussage.

Der Häretiker leugnet eine propositio catholica, und propositio catholica ist das, „quod est in sacra scriptura vel est determinatum ab ecclesia"[39]. Das „vel" ist zunächst überraschend, weil es die Kirche neben die Schrift zu stellen scheint. Aber Soto wechselt den Ausdruck „in der Schrift". Er kann statt dessen sagen „manifeste . . .", „expresse . . ." oder „formaliter in sacra scriptura". Da aber 1535 ein „virtualiter in sacra scriptura" und 1537 ein „implicite contentum" auftauchte, jeweils verbunden mit einer entsprechenden Auffassung von Möglichkeiten und Grenzen von Schriftauslegung und Glaubensvorlage, müssen wir auch jetzt bei der propositio catholica genauer fragen, wie Soto 1539 denkt, wie er sich das Verhältnis von Kirche und Schrift vorstellt.

„Propositio catholica est propositio, quae habetur per revelationem, pertinens ad religionem; . . ."[40] „Revelatio autem duplex est, scilicet, immediata et mediata, ut late monstravimus in relectione sacrae scripturae. Immediata revelatio est quae fit per infusionem scientiae immediate a Deo, sine alio adminiculo scripturae vel rationis naturalis, ut fuit revelatio facta prophetis et apostolis et evangelistis. Revelatio autem mediata est quae fit a Deo per aliam scripturam revelatam, sicut est revelatio quae fit ecclesiae in conciliis, ubi non funditur nova scientia, sicut apostolis, sed ecclesia ex scripturis et historiis, iuvante ratione naturali, determinat propositiones fidei; . . ."[41]

Darum gibt es auch zwei Arten von propositiones catholicae. Zur ersten Art gehören die Sätze, die ausdrücklich in der Schrift stehen

[39] Vgl. solche Ausdrücke: Relectio de haeresi (1539): PATG 26 (1963) 243. 3; 249. 2; 254. 2; 256. 2 + 3; 257. 1 + 8.
[40] l. c. 239. 2^{2-3}. Die revelatio non pertinens ad religionem übergehe ich sofort.
[41] l. c. 239. 1.

oder durch offenkundige Schlußfolgerungen sich aus ihnen „lumine naturali" ableiten lassen. Zur zweiten Art gehören alle Sätze, die die Kirche als de fide festgelegt hat[42]. Sie begründen gegenüber der revelatio immediata kein neues Wissen und stehen in Beziehung zur Schrift.

Aus diesen bisherigen Überlegungen zieht Soto einige Folgerungen. Zunächst gibt es articuli fidei, die zur ersten Art der propositiones gehören, wie etwa die Dreifaltigkeit, und andere, die zur zweiten Art gehören, wie etwa der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn.

„Sequitur 2° quod illa, quae habentur ex traditione apostolorum per approbationem ecclesiae, si non sunt expressa in canone sacrae scripturae, sunt catholica in 2° gradu." [43]

Überraschend bleibt für uns heutige Theologen, wie sich Soto dieses Verhältnis von Schrift, traditio und kirchlicher Entscheidung vorstellt.

„Sacra scriptura est sicut principium respectu propositionis determinatae ab ecclesia; nam ecclesia nihil potest determinare, nisi quatenus sequitur ex sacra scriptura vel ex traditione apostolorum . . ." [44]

Kurz darauf schreibt er:

„ . . . determinatio ecclesiae sequitur ex sacra scriptura quodammodo per revelationem vel per auxilium speciale Spiritus Sancti; praesertim quod ecclesia potest determinare aliquam propositionem de fide, licet non sequatur ex sacra scriptura, scilicet haec, qua asseritur, hoc esse evangelium Matthaei vel Ioannis etc." [45]

Für uns, die wir nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition fragen, ergeben sich einige wichtige Feststellungen, teils aus diesen Texten selbst, teils aus ihrem Vergleich mit den früheren Gedanken Sotos. Wichtig ist zunächst der Offenbarungsbegriff. Obwohl Soto auf seine früheren Ausführungen über die Heilige Schrift verweist, decken sich beide Ausführungen nicht. Was hier revelatio immediata genannt wird, nämlich die infusio scientiae, war dort zunächst begrifflich von der inspiratio abgehoben. Hier scheint diese aber doch stillschweigend mitgemeint zu sein[46]. Das zeigt sich auch daran, daß Soto hier aus seiner revelatio immediata folgert, alles, was in sacro canone stehe, gehöre zu ihr. Bei einer solchen Vermischung muß das eben so sein. Der Begriff der revelatio mediata ist nicht leicht einzuordnen. Mit dem früher einmal kurz erwähnten deckt er sich nicht. Achten wir hier nur auf den Ausdruck „ex scripturis et historiis". Aus dem Vergleich der Stellen untereinander zeigt sich, daß die historiae das sind, was ex

[42] l. c. 239. 3 — 240. 0. [43] l. c. 240. 2. [44] l. c. 241. 7. [45] l. c. 242. 2.

[46] Vgl. einen Text aus dem Jahre 1540:
„Hoc enim connotat sacra scriptura quod sit immediate revelata a Deo. Revelatio tamen ecclesiae non est immediate a Deo, sed per sacram scripturam. Et ideo revelatio apostolorum, puta sacra scriptura, se habet sicut principium respectu revelationis ecclesiae" (In II II q 1 a 10: PATG 25 [1962] 284. 5).

traditione apostolorum kommt. Das paßt zur Bedeutung des Wortes „historiae" in der Relectio „De catalogo".

Wie verhalten sich aber scripturae und historiae zueinander? Der Ausdruck „non funditur nova scientia" gibt keine Auskunft; denn er sagt nur, daß die Kirche gegenüber den scripturae und historiae nichts Neues empfängt und mitteilt; er sagt aber nichts über das Verhältnis der beiden selbst zueinander. Hier stehen wir vor demselben Rätsel wie früher. Einerseits ist die Schrift „principium respectu propositionis determinatae ab ecclesia", und es gilt „determinatio ecclesiae sequitur ex sacra scriptura". Diese Ausdrücke lassen doch, wenigstens für den modernen Leser, keine Ausnahme zu. Andererseits determiniert die Kirche die Glaubenssätze „ex scriptura *et* historiis", „ex sacra scriptura *vel* ex traditione apostolorum". Ferner folgt nicht aus der Schrift, daß dieses oder jenes Buch zum Kanon gehört, und das ist sogar jeweils eine propositio de fide. Wichtig ist ferner eine Beobachtung am Ausdruck „traditio". Er meint nicht einfach die Gesamtheit der traditiones. Schon der Ausdruck „traditiones" umfaßte einmal Zeremonien und Gebräuche, dann auch die Zugehörigkeit eines Buches zum Kanon. Nur an diese letzte Bedeutung scheint — wenn man das Beispiel ausschließlich verstehen darf — das Wort „traditio" hier anzuknüpfen. Es meint nicht den weitergegebenen Inhalt — wie bei traditiones —, sondern den Akt der Übergabe, aber nicht als Summe seiner beständigen Wiederholung im Verlauf der Geschichte — das geschieht ja „per successionem ecclesiarum" —, sondern als den einmaligen, von den Aposteln vollzogenen Akt der Übergabe.

Zusammenfassung

Gewiß konnte sich diese Untersuchung nicht auf das gesamte handschriftliche Material Sotos aus der vortridentinischen Zeit stützen. Da aber die benutzten Texte aus verschiedenen Überlieferungsarten stammen, da sie verschiedenen Jahren angehören, da sie die Stellung der Schrift jeweils unter verschiedenen Rücksichten angehen, ist es doch erlaubt, in dem gewonnenen Ergebnis die Grundlinien des Denkens Sotos über das Verhältnis von Schrift und Tradition zu sehen.

Das *Wort* „traditio" im heutigen Sinn ist unbekannt. Die Worte „traditio", „traditiones", „historiae", „viva vox", „successio" bezeichnen Begriffe, die sich weder untereinander noch völlig mit unserem Traditionsbegriff decken.

Der *Sache* nach wird die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition gestellt, weil Soto fragt, ob der gesamte Glaubensinhalt schriftlich — wenigstens implizit — niedergelegt ist.

Die Antwort auf diese Frage geht in verschiedene Richtungen:

1. Nicht alle traditiones — hier als Gebräuche und Zeremonien verstanden —, die von den Aposteln kommen, sind niedergeschrieben. In diesem Sinn kennt Soto ein partim — partim und erkennt es an. Diese traditiones gehören aber nicht im gleichen Maß zum Glauben wie das Evangelium. Damit ist die Frage, so wie wir sie heute stellen, gar nicht berührt und damit auch nicht beantwortet, weil Soto einen weiteren und gestufteren Glaubensbegriff hat als wir heute.

2. Soto ist sich nicht sicher, ob alles, was im eigentlichen Sinn zum Glauben gehört, schriftlich niedergelegt wurde. Er neigt aber dazu, es anzunehmen. Noch in der gleichen Relectio sagt Soto aber ohne Schwanken, alles sei in der Schrift enthalten, wenigstens implizit „iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum". *Wie* sich aber bei der expositio die historiae, coniecturae oder die traditio genau zur Schrift verhalten, wird nicht klar. Zu dieser Aussage, aller Glaubensinhalt sei in der Schrift, steht für Soto nicht im Gegensatz, daß die Zugehörigkeit eines Buches zur Schrift de fide ist und nicht aus der Schrift folgt. Der Grund für die Aufnahme durch die Kirche ist eine Mitteilung durch die Apostel, die durch traditiones — hier als Wissensmitteilung verstanden — und historiae im Verlauf der Kirchengeschichte weitergegeben wurde.

Mit dieser Unsicherheit scheint eine andere zusammenzuhängen. Soto kennt den Unterschied von praedicatio, infusio scientiae und inspiratio, vermischt aber nicht selten diese Begriffe miteinander. Die Unklarheit liegt nicht darin, daß er behauptet, der Inhalt der revelatio (= praedicatio und infusio) sei durch den Akt der inspiratio weitergegeben worden, sondern darin, daß er die beiden Akte als *einen* sieht und so tatsächlich von der einen Bedeutung in die andere übergehen kann. Das Ergebnis ist seine revelatio immediata. Verbinden sich die Vorstellungen von revelatio und inspiratio miteinander, dann erklären sich die Aussagen, daß der gesamte Glaube in der Schrift stehe; lockert sich deren Verbindung, dann wird eine Frage, ob alles Geoffenbarte niedergeschrieben sei, sinnvoll, dann kann man vielleicht auch Glaubensinhalte aus anderen Quellen als der Schrift holen. Dieses Schillern überträgt sich auch auf Evangelium (entsprechend der revelatio) und Schrift (entsprechend der inspiratio)[47].

II. Sotos Teilnahme an den Beratungen über Schrift und Traditionen (1546)

Bei der Lage der Quellen kann sich über Sotos theologische Ansichten auf dem Konzil kaum etwas Neues ergeben. Wichtiger ist für uns die andere Frage, ob Soto als Kenner der Trienter Verhandlungen über Schrift und Traditionen gelten kann.

[47] Vgl. etwa die Aussage, *Christus* habe die Schrift überliefert (In I q 1 a 9: PATG 21 [1958] 290a 2 und 291b 2).

Zwar hatten die Legaten schon am 7. II.[48] und die GK[49] am Tage darauf[50] beschlossen, sich den Fragen von Schrift und Traditionen zuzuwenden. Aber erst die PK vom 23. III. sind für uns bedeutsam, weil in ihnen die Konzilsdebatte zum erstenmal Schrift und Traditionen gemeinsam behandelte und weil wir hier zum erstenmal in den Quellen über den Zeitraum zwischen Sessio III und IV den Namen Sotos finden[51].

Vorher wurde Soto zum letztenmal als Teilnehmer der Sessio III genannt[52]. Daß sein Name erst am 23. III. wieder auftaucht, läßt sich leicht verständlich machen. Bis zum 1. April gab es keine offiziellen Sitzungsprotokolle. Severoli, der Konzilspromotor, und Massarelli, der Privatsekretär Cervinis, machten sich persönliche Aufzeichnungen über die Sitzungen der PK des zweiten Präsidenten, an denen sie teilnahmen. Soto gehörte ihr zu diesem Zeitpunkt aber nicht mehr an[53]. Darum bedeutet das Schweigen unserer Quellen nicht, daß er den Sitzungen seiner PK ferngeblieben sei. Er wird in der PK del Montes, über die es keine Aufzeichnungen gibt, an den Diskussionen teilgenommen haben.

Wichtiger sind für unsere Frage die beiden letzten Wochen vor Sessio IV. Die GK vom 27. III., in der die Akten den Namen Sotos, aber auch anderer Teilnehmer nicht nennen, brachte in der Debatte über den Dekretentwurf vom 22. III. so wenig Klarheit, daß man beschloß, „capita dubitationum" zusammenzustellen[54]. Sie wurden am 28. III. del Monte vorgelegt[55] und tags darauf den Vätern zugestellt[56]. Fünf der insgesamt vierzehn Punkte berührten irgendwie die Beziehung von Schrift und Traditionen; zu vieren davon hat sich Soto in der GK vom 1. IV. geäußert[57].

Das erste Caput verlangte eine Stellungnahme zum Prooemium des Dekretentwurfes. Leider ist uns bei diesem äußerst wichtigen Punkt nur erhalten, daß Soto eine genauere Ausdrucksweise für das Alte Testament wünschte[58]. Beim 6. Caput verteidigte er, „traditiones esse et recipiendas"[59], und beim 7., daß Schrift und Traditionen

---

[48] CT (= Concilium Tridentinum edidit Societas Goerresiana) X 373, 1—23.

[49] GK = Generalkongregation(en).
PK = Partikularkongregation(en) (= Classis).
ThK = Theologenkongregation.

[50] CT I 28, 32—39 (Severoli); II 379, 1—23 (Pratanus); V 3, 18—23 (Akten). Die Angabe CT bleibt bei den folgenden Zitaten weg.

[51] V 38, 34 erwähnt Soto am 23. III. als Teilnehmer der PK del Montes.

[52] IV 588, 1.

[53] Bei der Einrichtung der PK am 2. II. gehörte Soto zur Klasse Cervinis (IV 575, 8), Bonuccio, der Servitengeneral, zu der del Montes (IV 575, 4). Am 23. III. haben beide ihre PK vertauscht (V 38, 33. 34). Am 18. II. ist der Servitengeneral aber schon in der PK Cervinis (I 484, 34; V 11, 12). Darum darf man annehmen, daß die Änderung in der Zusammensetzung der Klassen schon damals vorgenommen wurde.

[54] I 40, 31—38 (Severoli); I 529, 4—12 (Diarium III Massarellis = D III); vgl. V 41, 8—11. Der Text der capita: V 41, 12—42, 20.

[55] I 529, 20—21 (D III). [56] I 530, 1. 2 ff (D III).

[57] Von diesem Tag an hat Massarelli offizielle Akten angefertigt (= A). Außerdem hat er nach der Sitzung als Arbeitshilfe für die Änderung des Dekretes eine Summa votorum (= SV) zusammengestellt.

[58] V 47, 3 (A); 51, 40 (SV); vgl. zum Inhalt das Votum von Jaén: V 42, 33—35 (A).

[59] V 47, 4. 5 (A); 53, 1. 9 (SV).

„pari pietatis affectu" anzunehmen seien[60]. Es war folgerichtig, daß er darum im 9. Caput das Anathema hinsichtlich *beider* Verhandlungsthemen vertrat[61]. Zur Frage des 8. Caput, ob man innerhalb der traditiones unterscheiden solle, scheint er sich nicht geäußert zu haben[62].

Wie del Monte in der Sitzung angekündigt hatte[63], stellte Massarelli die Voten der Väter zusammen und übergab sie den deputati[64]. Wieweit diese Übersendung nur ein Akt der Höflichkeit war, läßt sich schwer sagen; denn schon am 2. IV. arbeiteten die Legaten selbst an der Änderung des Dekretes und zogen nur zwei Mitglieder der Deputation, Acerenza und Badajoz, hinzu[65]. Am folgenden Tage allerdings half Massarelli den deputati bei der Überarbeitung[66] und zeigte in deren Auftrag das Ergebnis den Legaten[67]. Die Debatte in der GK vom 5. IV. setzt voraus, daß nicht nur das Anathema geändert war, wie Severoli meinte[68], sondern auch andere Stellen. Die Akten melden von Soto nur: „placet decretum."[69] Inhaltlich läßt sich über das geänderte Dekret wie über Sotos Meinung kaum etwas aussagen. Noch am gleichen Tag zogen die Legaten zur Überarbeitung des Dekretes Ambrosius Catharinus hinzu[70]. Die Voten in der PK Cervinis vom 6. IV. werden nur verständlich, wenn damals „pari ... affectu" gefallen und vielleicht durch „simili ... affectu" ersetzt war[71]. In der GK vom 7. IV. lag aber wieder die alte Fassung vor[72]. Soto war mit der neuen Dekretfassung einverstanden[73]. An der feierlichen Veröffentlichung in Sessio IV am 8. IV. nahm er teil[74].

Während dieser ganzen Zeit lassen uns die Quellen weitgehend im Stich, wenn es um inhaltliche Fragen geht. Die einzelnen Stufen in der Entwicklung des Dekretes sind uns, abgesehen von Kleinigkeiten, unbekannt. Die Äußerungen der meisten Mitglieder der GK und auch die Sotos sind uns nur in äußerst dürftiger Form erhalten. Eines aber ist und bleibt wertvoll: Soto hat an allen Sitzungen, wenigstens vom 23. III. ab, teilgenommen. Er gehörte wohl nicht dem engeren Kreis

[60] V 47, 5 (A); 53, 11. 18 (SV); vgl. auch am 5. IV.: V 72, 5 (A).
[61] V 47, 5 (A); 53, 31. 38 (SV).
[62] V 53, 24 (SV). Die anderen Punkte seiner Stellungnahme werden hier übergangen; sie gehören nicht zu unserer Frage.
[63] I 41, 11—18 (Severoli).
[64] I 532, 5—10 (D III); einen weiteren Besuch bei Sassari, einem Deputationsmitglied, am folgenden Tag siehe Zeile 13.
[65] I 532, 17—19 (D III); anschließend wird Massarelli wieder zu Sassari geschickt.
[66] I 532, 26—28 (D III).
[67] Für del Monte: I 533, 1 (D III); für die beiden anderen Präsidenten siehe den Text in A 66.
[68] I 44, 51—45, 3 (Severoli). [69] V 71, 30 (A). [70] I 533, 13—15 (D III).
[71] Vgl. z. B. V 76, 21. 22 (A): Votum von Jaén in der PK Cervinis. Vgl. auch I 47, 9—11 (Severoli).
[72] I 47, 22—25 (Severoli); V 83, 18—21 (A).
[73] V 85, 35 (A). [74] V 103, 15 (A).

an, der an der Abfassung und Umformung des Dekretes arbeitete. Aber einem Mann mit seiner theologischen Bildung gaben die Debatten der GK ein klares Bild über die bestehende Auffassung des Konzils. Darum kann er mit Recht als guter Kenner des Dekretes über Schrift und Traditionen gelten.

III. Die Zeit nach Trient (1547—1560)

Seit seinen Relektionen hat sich Soto nicht mehr ausdrücklich mit der Frage nach Schrift und Tradition beschäftigt. Die Werke seiner zweiten Schaffensperiode bieten aber in der Art ihres theologischen Vorgehens und ihren gelegentlichen Bemerkungen reichhaltiges Material, das uns mindestens ebensogut wie die Werke vor Trient über unsere Frage Auskunft gibt.

1. Sola Scriptura „De Natura et Gratia" (1547)

Mitte 1547, kurz nach der Verlegung des Konzils nach Bologna, erschien in Venedig Sotos Buch „De Natura et Gratia". Viele seiner Äußerungen zu unserem Thema können wir hier übergehen, weil sie nichts Neues bieten. Einiges ist aber doch bedeutsam. In der Erörterung der Urgerechtigkeit heißt es:

„Cum ergo quae super naturam sunt, ex sola sacra scriptura sint stabilienda, videtur iustitia illa absque ullo firmamento conficta." [75]

Schon in der Einleitung des Buches hatte Soto geschrieben:

„Est enim naturalis philosophiae munus, supernaturalia fidei mysteria, non quidem demonstrare (quippe quae ex solis sint divinis testimoniis recepta) sed tamen explicare, et contra philosophos asserere: . . ." [76]

Bei einem Theologen, der die Debatte über Schrift und Traditionen mitverfolgt hatte und auf dem Konzil für seine völlig untadelig katholische Gesinnung bekannt war, hat dieses Wort sein Gewicht[77]. Dazu steht es in einem Werk, das Erklärung und Verteidigung von Sessio V und VI sein sollte, den Konzilsvätern gewidmet war und von seinem Verfasser persönlich Cervini übersandt wurde. Wir können in dem Buch selbst einige Erklärungen finden über die Art, wie Soto seine Sola-Scriptura-Formel genauer verstanden hat. Das „Sola" will die ratio naturalis, also bloße Vernunftüberlegungen, als Beweisgrund

[75] NaGr (= De Natura et Gratia, Lugduni 1581) I 5: 10a $^{10-12}$.
[76] NaGr I: 3a$^{21-24}$.
[77] P. de Vooght schreibt in seinem Artikel (siehe Anm. 1): „A partir de Soto et de Carranza, on se garde soigneusement de répéter après les anciens que ‚tout est dans l'Ecriture'. On affirme au contraire avec force que tout n'y est pas" (ebd. 303. 1).

für die Glaubensgeheimnisse ablehnen. Das „Sola" will aber nicht die Väter und die Kirche ausschalten. Beide deuten die Schrift[78].

Haben Väter und Kirche aber *nur* die Aufgabe der Schriftdeutung, sonst nichts? Es gibt Stellen, die das auszusprechen scheinen[79]. Aber weil hier sofort wieder die Unschärfe in der Abgrenzung von geschriebener und nichtgeschriebener Offenbarung vorliegt[80], muß man in der Schlußfolgerung vorsichtig sein, trotz der Sola-Scriptura-Formel. Denn es gibt nicht wenige Äußerungen Sotos, die hier zur Zurückhaltung mahnen.

Ein *erster* Fall steht auf der Grenze. Es ist umstritten, ob die Worte „Wer glaubt und sich taufen läßt..." für alle gelten, also auch für die unmündigen Kinder. Die Kinder würden zwar getauft, so meinen die einen, sie könnten aber noch gar nicht glauben. Der Kontext scheine sie auch auszuschließen, weil er ja die Aufforderung zur Predigt vorausschicke.

„Sed profecto ubi rem pensiculatius consydero, interpretationem hanc probare non possum. Primo, quia verba sunt universalia:... Et quod maxime me urget, nunquam Ecclesia ab Apostolis ipsis edocta, susceptores puero decerneret, qui suo ipsius nomine interrogati an crederent, responderent, credo: nisi quod Apostoli ipsi verbum illud intelligentes ad universos pertinere, illa cerimonia puerum significarent credere." [81]

Dieser Fall steht deshalb auf der Grenze, weil einerseits es genau um den Sinn des uns überlieferten Wortes geht, andererseits wir ohne die Praxis der Kirche, die sie von den Aposteln übernommen hat, nicht in der Lage wären, den wahren Sinn zu

---

[78] „Addiderim hic autem, sanctos Ecclesiae Patres, ut Augustinum, Hieronymum, Chrysostomum, et reliquos huius classis speciali numine fuisse afflatos, altiorique lumine suffusos, quam sit naturale, ad interpretandam sacram scripturam. Haud enim naturali acumine intellectus valuissent tanta dexteritate, ac certitudine vera sensa scripturae enucleare. Tametsi non eo usque fuerint illuminati, ut eorum dicta pro fidei decretis sint habenda (sicuti Aug. ipse confitetur) quo gradu sanctiones habentur universalis Ecclesiae" (Commentarium in Epistolam ad Romanos, Antwerpen 1550, XII 330a). Das Werk ist von Soto als Ergänzung zu NaGr gedacht.

„Id quod in humana est, et naturali ratione positum, non est refellendum, nisi sacrae scripturae aut Catholicae Ecclesiae quoquo pacto adversetur: at scriptura sacra, Ecclesia Catholica interprete, solum hoc denegat..." (NaGr I 20: 50a$_{11-7}$).

[79] „Sed hoc praeterea in vestibulo statim disputationis nostrae censuimus admonendum, nempe quod in omnibus controversiis distinguenda ea sunt, de quibus citra iniuriam fidei, varie diverseque sentire cuique liberum est: utpote quae in opinionibus versari permittit ecclesia catholica, ab his de quibus disceptatur, an sint scripturis canonicis dissona, nec ne" (NaGr I 2: 4b$_{12-5}$).

[80] „... duo concurrunt ad assensum fidei, scilicet lumen internum inclinans nos, et praeterea autoritas divina alicuius proponentis hoc esse revelatum a Deo: qualis est autoritas in Ecclesia proponente sacras scripturas" (Apol. II 169b$^{2-5}$).

Nach den Erfahrungen mit dem Begriff der revelatio in der vortridentinischen Zeit muß man auch hier bei seiner praktischen Gleichsetzung mit sacra scriptura zurückhaltend sein. Ähnlich etwa:

„Huius equidem idcirco hic meminerim, ut admonerem, munus hoc prophetandi iam non existere in Ecclesia, neque a defunctis apostolis extitisse: quia nulla est in Ecclesia, potestas condendi sacram scripturam: sed hoc duntaxat est in capite et in tota legitime congregata stabilimentum, ut in exponenda scriptura, puta in condendo symbolo, colligendoque illo ex sacra scriptura errare non possit, praesidente illi afflanteque Spiritu sancto. Haec autem non est immediata revelatio, et ideo neque prophetica, sed est usus revelationis, factae prophetis et apostolis" (Commentarium in Epistolam ad Romanos, Antwerpen 1550, XII 329b$^{24-19}$).

[81] NaGr II 10: 87b$^{25-27.\ 36-31}$.

erkennen. Das würde, modern gesprochen, bedeuten, daß die Tradition ein logisch notwendiges Mittel ist, um die Exegese einer Schriftstelle zu Ende zu führen.

Ein *zweiter* Fall geht in dieser Richtung einen Schritt weiter. Die Kirche, und zwar nur sie, kann eine Ausnahme aus einer allgemeinen Aussage der Schrift machen.

„Et (ut cap. 10. dicebam) temeritas est ex eiusmodi universalibus ullam facere exceptionem citra Ecclesiae authoritatem." [82]

Tatsächlich meint Soto aber auch hier wieder, daß die Kirche dabei auf eine Lehre der Väter zurückgeht[83]. Aber woher nehmen die Väter das Recht zu dieser Ausnahme? In Kapitel 10, auf das Soto hier verweist, werden seine Überlegungen etwas ausführlicher. Ausnahmen von Schriftaussagen müssen durch die Schrift selbst oder durch die Kirche gerechtfertigt werden[84]; die Kirche selbst stützt sich dabei auf eine revelatio[85]. Soto beruft sich zur Rechtfertigung auch auf eine institutio apostolorum. Es ist aber nicht genau zu sehen, ob das für ihn ein neuer Gedanke ist[86]. Wenn Soto in einem anderen Zusammenhang eine Meinung ablehnt, die nur gelten läßt, „quod scriptum est", und ihr entgegenhält, „ex usu ecclesiae" stehe die umstrittene Sache fest[87], dann darf man wohl diese kurze, fast flüchtige Bemerkung im Sinne der gerade beschriebenen Zurückführung auf eine revelatio und die Apostel verstehen[88].

Im *ersten* Fall bestätigt die Praxis der Kirche, daß ein Schriftsatz wirklich allgemein zu verstehen sei. Im *zweiten* Fall zeigt sie, daß bei einem allgemeinen Satz der Schrift eine Ausnahme gemacht werden muß[89]. Modern gesprochen: Die Tradition vermittelt ein neues

---

[82] NaGr II 16: 104a $^{29-31}$. [83] NaGr II 16: 104a $^{31-31}$.

[84] „Cum tamen synceritas scripturae ea sit, ut nisi exceptio ipsa eodem sacro eloquio exprimatur, vel per Ecclesiae fiat authoritatem sacrilega sit, et praevaricatrix eiusmodi glossa" (NaGr II 10: 89a $^{32-29}$; vgl. 88a $^{18-15}$).

[85] Hier geht es darum, ob die Notwendigkeit der Kindertaufe eine Ausnahme kennt.

„ . . . videre non videor quomodo possit Catholicus ullam inde exceptionem cogitare, nisi quam spiritus sanctus Ecclesiae revelasset . . .

. . . nunquid plusquam temerarius ausus est, ne dicam, contradictio scripturae, quempiam inde subducere absque expressa revelatione Dei per Ecclesiae scitum?" (NaGr II 10: 89a $^{10-12}$. $^{24-27}$.)

[86] „Nanque nisi baptismus ita esset necessarius, ut absque illo nemo quoquo pacto posset servari, nunquam Ecclesia instituisset parvulos baptizari: quae tamen institutio est Apostolorum: dicente Dionysio cap. ultimo ecclesiasticae hierarchiae, Divini nostri duces, scilicet Apostoli, probaverunt infantes recipi ad baptismum" (NaGr II 10: 89a $^{13-4}$); Soto sagt von diesem Argument, es gelte auch, „quando solum existeret". Vgl. 89b 0 $^{1-15}$.

[87] NaGr II 12: 94a $^{10-3}$.

[88] Wie unklar sich Soto noch ist, zeigt die Lektüre der Stelle im Zusammenhang (NaGr II 12: 94a ^{13}—b^{30}).

[89] Einem Problem will ich hier nicht nachgehen: wenn die Schriftaussage wirklich allgemein (und nicht bloß unbestimmt) wäre, dann bestände zwischen der institutio apostolorum, die eine Ausnahme macht, und dieser Schriftaussage ein echter Widerspruch. Aber Soto rührt gar nicht an diese Frage.

Wissen. Im *ersten* Fall erklärt sie, im *zweiten* ergänzt sie die Schrift. Soto hat sich aber terminologisch nicht um eine Klärung dieses Unterschiedes bemüht. Was nicht expresse in der Schrift steht, steht eben implicite in ihr, hat ein fundamentum in ihr. Ob das bedeutet, daß die Schrift erklärt oder ergänzt wird, bewegt ihn nicht. Es besteht ja eine *Beziehung* zur Schrift. Die *Art* der Beziehung interessiert Soto nicht. Man muß daher das Sola-Scriptura-Prinzip Sotos in dieser Weite verstehen.

2. Ex sacris litteris secundum apostolorum traditionem „In Quartum Sententiarum" (1557/60)

Eine Abhandlung, die sich ausdrücklich mit dem Verhältnis von Schrift und Tradition befaßt, gibt es auch in diesem letzten Werk Sotos nicht. Man muß unter einer anderen Rücksicht auf die Suche gehen. Drei Themen: auctoritas ecclesiae[90], traditio apostolorum[91], usus ecclesiae[92], müssen auf ihre Beziehung zur Schrift hin untersucht werden. Die Väter kommen dabei von selbst zur Sprache.

a) auctoritas ecclesiae

Die Kirche ist auf Schrift und Sakramente gegründet. Die Autorität in dieser Kirche stammt von Christus und damit von Gott[93]. Sie hat für ihre Aufgabe den Beistand des Heiligen Geistes[94]. Daraus ergibt sich Gegenstand, Größe und Grenze ihrer Aufgabe.

„ecclesia autem fundata est in sacra scriptura et sacramentis, ergo sicut eius ministri non possunt novos edere articulos, qui in sacra scriptura non lateant, ita neque nova sacramenta instituere, aut mutare: ..." [95]

---

[90] Die Ausdrücke wechseln: auctoritas ecclesiae, canones Pontificum, sanctiones Pontificum, sanctio ecclesiastica, decreta conciliorum, definitio ecclesiastica.

[91] Traditio apostolorum hat bei Soto überwiegend nicht den inhaltlichen Sinn „das von den Aposteln Übergebene", sondern drückt eine Tätigkeit aus: „die Übergabe durch die Apostel". Es sagt darum begrifflich nichts über die Weitergabe dieses Überreichten, die durch den usus ecclesiae geschieht. So wird verständlich, warum diese traditio nicht eine Beweismöglichkeit der Theologie ist.

[92] Usus, mos oder consuetudo ecclesiae stehen etwa gleich oft in Sotos Werk, daneben auch ritus.

[93] d 20 q 1 a 4: 954b $^{22-25}$; Vergleiche den ganzen Zusammenhang: d 20 q 1 a 4: 954a $_{22}$ — 956b $_{13}$. Ich zitiere nach der Ausgabe Venedig 1575 und lasse die Angabe des Bandes weg. Bd. I umfaßt die dd 1—23, Bd. II die dd 24—50.

[94] „Quanvis ex sacra scriptura non tanta evidentia, quam ipsi desiderant, sacramentorum numerus colligeretur abunde id esset autoritate ecclesiae, quae spiritu sancto regitur, constabilitum" (d 1 q 5 a 2: 96b $_{12-7}$). „Nam licet concilium ecclesiae generale instinctu spiritus sancti utatur, non tamen dicitur fungi (sic: fungit) commissione Dei. Commissio enim sonat vivam vocem, qua ad Apostolos Christus utebatur" (l. c. 97b $_{11-7}$).

[95] d 18 q 1 a 5: 819a $^{20-25}$; vgl. den Zusammenhang: 818b $_{8}$ — 819a $_{24}$. Oder ähnlich: „ ... apostolorum facultatem et eorum successorum non esse, nisi ut sint vicarii Dei, quantum ad ecclesiae regimen, quae quidem per fidem fideique sacramenta con-

In dieser Vorlage des Glaubens aus der Schrift gibt es verschiedene Stufen. Was die kirchliche Autorität als Glauben vorlegt, kann expressum in sacra scriptura sein. Es kann auch verbis aequipollentibus in der Schrift stehen. So steht etwa geschrieben, daß *in* der Taufe die gratia gegeben wird. Wir meinen, der ganze Zusammenhang verlange den Sinn „*durch* die Taufe", die Schrift lehre also die Taufe als causa gratiae (formalis im Sinne Sotos). Diesen erklärenden Schritt kann die Kirche definieren. Sie stützt sich dabei auf die Deutungen der Väter[96]. Auf einer dritten Stufe steht der Glaubensinhalt, der fundatum in sacra scriptura ist[97]. Ein solcher Glaubenssatz verweist zu einer Begründung auf Schrift und Väter[98]. Die Väter weisen bei ihrer Deutung auf ein Erbe hin, das sie von den Aposteln übernommen haben[99]. Der Leser von Sotos Werken muß also auch hier wieder zum Ergebnis kommen, daß jeder Glaubensinhalt in der Schrift steht[100]. Freilich nicht wie bei den Reformatoren; denn wenn sie nicht anerkennen, „quod non continetur in bibliis"[101], bedeutet das für sie „quod non legitur"[102] oder auch "quod non est expressum"[103]. Bei Soto meint es „quod non est expressum nec fundatum". In diesem erweiterten Sinn ist aber alles in der Schrift:

„ecclesia non potest facere propositionem e non haeretica haereticam nisi articulum veritatis e sacra scriptura explicando: quare propositio quae nunc est haeretica contra scripturam, semper fuit haeretica, licet ante ecclesiae interpretationem possunt eius assertores excusari ne essent haeretici."[104]

---

stituta est" (d 1 q 5 a 1: 99a $^{6-10}$). Daß Soto scriptura und fides austauschen kann, verwundert nicht.

[96] „Nam quod hoc negare, haereticum non sit inde videtur colligi, quod in sacra scriptura non apparet expressum. Pro altera tamen parte sunt ibidem sacra oracula, aequipollentibus propedum verbis id asserentia, et praeterea sanctorum testimonia, id ipsum contestantia, ac demum ecclesiae decreta, quibus id definitum videtur" (d 1 q 3 a 1: 50b $^{23-30}$; vgl. 52a $^{23-14}$).

[97] Nachher werden noch oft Beispiele dafür angeführt.

[98] Etwa d 45 q 1 a 3: 491b $^{20-18}$ . . . $^{5-3}$.

[99] „Nam profecto patres nunquam de illa (nämlich qualitate) disputare cogitarunt, immo res est non adeo antiqua . . . sed hoc tantum a tempore apostolorum docti docereque postmodum posteros contendebant, quod sacramenta novae legis in hoc sensu gratiam conferrent, quod homines facerent Dei amicos, . . ." (d 1 q 3 a 1: 55b $^{8-10}$ . . . $^{15-19}$).

[100] Siehe etwa oben Zitat 95.

[101] „Hanc conclusionem refutant haeretici dicentes, in sacris Bibliis non contineri" (d 45 q 2 a 2: 508a $^{30-31}$).

[102] „Primum argumentum S. Tho. eum haereticorum genuinum, et Luthero ubique in perniciem ecclesiae usurpartissimum.

De factis Christi et dictis nihil asseri debet, quod non sit in sacra scriptura traditum: in evangeliis autem non legitur, Christum suum corpus aut sanguinem sumpsisse: ergo non est asserendum.

Respondet D. Tho. qod licet hoc non legatur expresse, legitur tamen quod accepit . . ." d 12 q 2 a 1: 580a $^{12-4}$; vgl. etwa d 30 q 2 a 1: 187b ^{3}—188a ^{7}.

[103] „Sunt qui dicunt non opus esse onerare praecepta Dei, nisi sint in sacra pagina expressa" (d 17 q 2 a 1: 775a $^{19-21}$). „At quod et Christus sumpserit quod aliis tradidit, licet non sit in evangelio expressum, sunt tamen praeter evangelicas coniecturas, probatissimi authores id affirmantes" (d 12 q 2 a 1: 579b $^{5-2}$).

[104] d 18 q 1 a 1: 806a $^{25-31}$.

Der Theologe kann also bei der Erklärung des Dogmas nichts anderes tun, als den Weg der Kirche noch einmal zu gehen.

„Officium ergo theologorum est ecclesiae dogmata in sacris eloquiis fundare. Rursus si oporteret semper patentissima scripturae loca afferre, nihil catholicus posset contra haereticos proficere, quia rarissimae sunt tam evidentes. Satis ergo est testimoniis secundum sanctorum interpretamenta uti." [105]

Die Kirche ist aber, wie Soto oben ausführte, nicht nur auf den Glauben, sie ist auch auf die Sakramente gegründet. Sie hat nur die Gewalt, die Sakramente zu spenden und zu verteidigen, nicht aber, sie einzusetzen oder zu ändern. Dagegen hat sie das Recht, Sakramentalien einzusetzen oder kirchliche Gesetze zu geben. Die Autorität dazu ist göttlichen, die Anordnungen dieser Autorität sind menschlichen Rechtes [106]. Zwischen dieser Gewalt über die Sakramente einerseits und der über die Sakramentalien und Gesetze andererseits liegt eine dritte.

In der Kirche besteht z. B. die Pflicht, einmal im Jahr zu beichten, falls man eine schwere Sünde begangen hat. Die Autorität, die dieses Gesetz erläßt, ist sicher göttlichen Rechtes. Gilt das aber von der hier genannten Anordnung? Die Pflicht, zu beichten, wenn man eine schwere Sünde begangen hat, ist göttlichen, die Festlegung auf den Verlauf eines Jahres menschlichen Rechtes. Denn die Kirche hat nicht nur die Vollmacht, eigene Gesetze aufzustellen, z. B. die Vorschrift der 40tägigen Fastenzeit, sondern auch die Vollmacht, göttliche Anordnungen „quo ad tempus et alia qualitates determinandi" [107]. Insofern ein solches „gemischtes" Gesetz aber ius divinum ist, muß es aus der Schrift bewiesen werden [108].

Dieses Beispiel ist für unsere Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition unter einer dreifachen Rücksicht bedeutungsvoll. Die *erste* ist die Beziehung von Schrift und Sakramenten. Die beiden überschneiden sich. Soto versteht unter „Sakramenten" die Gesamtwirklichkeit des sakramentalen Lebens in der Kirche, das sich teils auf die Einsetzung Christi zurückführt und damit aus der Schrift geholt werden muß, teils auf kirchliche Anordnungen beruft und so als Einzelanordnung nicht aus der Schrift zu holen ist. Wer also nur anerkennt, was expresse in der Schrift steht, kann damit leugnen wollen, daß die Kirche nicht die Autorität „condendi articulos fidei" habe, die, „fundati in sacra scriptura", von den Vätern erst entfaltet sind. Diese Leugnung richtet sich auf das Verständnis der Schrift. Sie war oben schon genannt. Wer nur anerkannt, was expresse in der Schrift steht, kann damit aber auch leugnen wollen, daß die Kirche die Autorität „condendi leges" habe, in dem doppelten Sinn einer näheren Bestim-

---

[105] d 1 q 4 a 1: 74a $^{20-27}$.

[106] Siehe dazu d 7 q un a 3: 350a $^{21-24}$ und d 2 q 2 a 1: 166b $^{15-8}$.

[107] d 18 q 1 a 1: 805a ^{3} — b ^{1}. $^{10-20}$. $^{30-15}$.

[108] Vgl. dazu den sehr ausführlichen d 18 q 1 a 1 oder etwa „At quia materia haec ad ius divinum attinet, ex testimoniis scripturae est colligenda . . .

Canones enim sacri, qui hac de re loquuntur, per sacram scripturam ex qua collecti sunt veniunt elucidandi" (d 25 q 2 a 1: 62a $^{19-17}$ . . . $^{12-10}$).

mung göttlicher Anordnungen und dem einer neuen vollmenschlichen Anordnung. Dieser Auffassung sieht sich Soto aber gegenüber.

„Sunt qui dicunt non opus esse onerare praecepta Dei, nisi sint in sacra pagina expressa." [109]

Soto dürfte damit Luther meinen.

„Tanquam fides catholica confitendum est ecclesiasticas sanctas leges obligare in foro conscientiae genere suo sub reatu mortalis maculae.

Irrepsit enim olim Uvaldensium error, postque Ioannis Uvicleff, eorundem tandem legitimi haeredis Lutheri, quod neque in Pontifice Maximo, neque in tota ecclesia potestas ulla est condendi aut articulos fidei, aut morum leges.

Sic enim habet vigesimusseptimus eius articulus inter exhibitos ad Leonem: Quare (ut aiunt) sola illa mandata obligent in conscientia, quae in Evangelio explicata sunt." [110]

Damit ist die *zweite* Rücksicht angedeutet. Das Sola-Scriptura, wie Soto es bei den Reformatoren sah, lehnte mit dem fundatum in scriptura diese gesetzgeberische Vollmacht der Kirche ab. Diese Rücksicht hat nicht unmittelbar mit unserer Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition zu tun. Sie berührt sie aber. Das wird bei der *dritten* Rücksicht, nämlich der genauen Bedeutung der Worte „fundatum in Scriptura" und „interpretatio" durch die kirchliche Autorität, wichtig. Wenn ich (mit Soto) eine Wirklichkeit des kirchlichen Lebens als fundatum in sacra scriptura bezeichne, kann das, wie oben schon angedeutet, einen zweifachen Sinn haben. Gehört diese Wirklichkeit zur fides (die die Sakramentenlehre durchaus mit einbegreift), dann ist das Gesamtergebnis göttlichen Rechtes und die interpretatio der Kirche nichts anderes als eine Vorlage der Lehre Christi [111]. Gehört sie aber zu den leges ecclesiasticae (die sich ja auch auf die Sakramentenspendung und deren Empfang beziehen), dann ist das Gesamtergebnis menschlichen Rechtes und die interpretatio der Kirche teilweise [112] Anordnung eines Menschen (kraft göttlicher Autorität) [113]. Diesen Unterschied muß man im Auge behalten, weil man sonst nicht auf den Textzusammenhang achtet, der den Sinn eines rasch hingeworfenen Wortes bestimmt, und weil man sonst staunen könnte, was die kirchliche Autorität nach Soto alles aus der Schrift herausinterpretiert hat. Wichtig ist die Zweiheit von fundatum und interpretatio auch für den Begriff der traditio apostolorum. Denn dieses Recht der näheren Determinierung göttlicher Anordnungen hatten auch die Apostel. Haben sie

---

[109] d 17 q 2 a 1: 775a $^{19-21}$.

[110] De Iustitia et Iure (ich benutze: Lyon 1559) l 1 q 6 a 4: 23 $^{31-26}$. Vgl. dazu DS (Denzinger-Schönmetzer) 1478 = D 768.

[111] Vgl. oben die Worte „fundare" und „interpretatio" in Zitat 104 und Zitat 105.

[112] Ein rein kirchliches Gesetz nennt Soto nicht „fundatum in sacra scriptura".

[113] Vgl. den Text unten in Anm. 139.

kraft dieses Rechtes eine Anordnung erlassen, dann ist das Gesamtergebnis nicht als Anweisung Christi aufzufassen[114] und verpflichtet darum die Kirche nicht für immer[115].

Aus diesem Überblick über die auctoritas ecclesiae ergibt sich also, daß Soto sachlich für die Begründung des Glaubens und der Sakramente, insofern sie auf Christus zurückgehen, weiter nur die Schrift als Grundlage nehmen will; die Väter sind dadurch nicht ausgeschlossen, ja geradezu eingeschlossen, weil er ja an die Schrift denkt, insofern sie eine Lehre ausdrückt oder nur begründet.

b) traditio apostolorum

Traditio apostolorum meint hier den Akt der Übergabe durch die Apostel. Nicht alles, was auf diese Weise in die Kirche kommt, ist unveränderlich. Es muß *von Gott* durch die traditio kommen[116]. Soto gibt sich nicht immer die Mühe, das eigens hervorzuheben; er bleibt sich dessen aber voll bewußt. Nur von dieser traditio reden wir in diesem Abschnitt. Ihr Verhältnis zur Schrift scheint sich zunächst klar als Entfaltung eines Schriftfundamentes darzustellen. Bei der Frage des sakramentalen Charakters sagt Soto,

ecclesiam „ex sacris litteris secundum Apostolorum traditionem id recepisse“[117].

Andere Stellen mahnen aber zur Vorsicht. 1553 schreibt er:

„Potest quidem Papa et Concilium articulos fidei explicare: sed tamen eos, qui in sacra scriptura impliciti sunt, vel ex traditione Apostolorum oretenus firmissime habentur: utendi scilicet fundamento Christi, ac subinde Apostolorum.“[118]

Diese Äußerung kann man noch interpretieren. Das „vel“ bedeutet in der Relectio „De haeresi“ keinen schroffen, ausschließlichen Gegensatz[119]. So könnte „impliciti“ eine Folge aus einem ausdrücklichen

---

[114] „Verba enim Hieronymi vehementer movent illam eius fuisse opinionem, quod non semper fuerit idem discrimen, atque adeo non esse de iure divino, sed ex traditione apostolorum post aliquantulum temporis institutum. Nihilominus subiungitur secunda conclusio. Discrimen hoc et praeeminentiam inter episcopos et simplices presbiteros non ex sola traditione apostolorum suscepit ecclesia, sed iure divino ex institutione Christi“ (d 24 q 2 a 2: 28b $^{4-14}$). „Quidquid sit de iure divino, tamen certissimum est, saltem apostolorum traditione discrimen esse inter episcopos et simplices presbyteros“ (l. c. 28a $^{1-5}$).

[115] „ . . . quantum ad id, quod est de iure naturali et de essentia sacramentorum, non licet contra Apostolum dispensare. Secus in aliis, quae sunt de institutione Apostolorum, cum quibus ecclesia nunc pari fungitur potestate“ (d 27 q 3 a 3: 139a $^{7-2}$).

[116] Zum Privilegium Paulinum schreibt Soto: „Hinc inquam colligitur, Deum rationem dirimendi matrimonia Apostolos ac subinde ecclesiam docuisse . . . Meritissime ergo Gregorius et Innocentius, non quidem ex suo capite, sed ecclesiam apostolorum traditione sic intelligentes institutam, eandem pronunciaverunt veritatem“ (d 39 q un a 4: 329b $^{6-3}$; 330a $^{2-6}$).

[117] d 1 q 4 a 1: 73b $^{11-3}$.

[118] De Iustitia et Iure (Lyon 1559) l 10 q 1 a 3: 661 $^{29-31}$.

[119] Häretiker war dort der, der einen Satz der Schrift oder („vel“) eine determinatio der Kirche leugnete. Weil die determinatio aber ihrerseits wieder auf die Schrift zurückgeführt wurde, blieb die Schrift auch bei der determinatio mitgemeint.

Schriftwort meinen und das zweite Glied eine aus der traditio der Apostel kommende Schriftdeutung. — Genauer müssen wir uns zwei Zitate aus dem Kommentar „In Quartum Sententiarum" ansehen.

„... omnia quae sunt de essentia (nämlich sacramentorum) a Christo sunt instituta, et quanvis omnia non sint in scripturis expressa, nihilominus ecclesia familiari Apostolorum traditione illa citra scripturam recipit: iuxta illud 1 ad Cor. 11. Caetera cum venero disponam." [120]

Es handelt sich hier um ein Zitat aus Thomas [121], wie Soto selbst angibt. Aber er übernimmt den Gedanken, weil er ihn unwidersprochen läßt, mehr noch, weil er das „in scripturis tradita" von Thomas umändert in „scripturis expressa", so daß es in seine, Sotos, Terminologie paßt, und weil er „citra scripturam" hinzufügt. Gerade diese Änderungen sind für uns wichtig, weil sie uns hinführen zum Verständnis des Verhältnisses von Schrift und traditio. Stellen wir ein anderes Zeugnis daneben.

„Tamen non opus fuit omnia, quae institutione Christi faciebant (nämlich apostoli), scripto mandare. Multa enim eorum traditione viva voce ad nos pervenerunt, iuxta illud 1 Cor. 11. Caetera cum venero disponam. Quae quidem dispositio nusquam legitur." [122]

Beim ersten Zitat kann man bei „expressa" leicht noch ein „fundata" hinzudenken und so an die Lehre denken, daß alle Glaubenswahrheiten immer in der Schrift begründet werden müßten. Aber das „citra Scripturam" macht einen dabei etwas zurückhaltend. Im zweiten Zitat, bei dem es um die forma confirmationis geht, ist sicher ausgedrückt, *daß* diese Form auf die Einsetzung Christi zurückgeht, durch die traditio apostolorum in die Kirche kam und in der Schrift nicht steht. Soto sagt aber nicht, ob dieser Traditionsinhalt noch in der Schrift zu begründen ist [123]. Das „legitur" könnte so zu verstehen sein. Ist das aber so eindeutig? Ein Hinweis auf den Beistand des Geistes bei der Schriftentfaltung durch die auctoritas ecclesiae [124] löst das Problem auch nicht; denn er sagt nur, daß ihre Lehre nicht falsch ist, zeigt aber nicht, woher sie genommen wird.

Eine Untersuchung über die traditio apostolorum oder die auctoritas

---

[120] d 1 q 5 a 2: 98a 27–21. [121] Vgl. III q 64 a 2 ad 1.

[122] d 7 q un a 4: 350b 9–4.

[123] „Ideo arguitur primo. Sacramentorum institutio et usus a Christo per apostolos derivatus est. sed nunquam *legitur* aut Christum hanc formam instituisse, aut apostolos usurpasse: ergo nullum habet *fundamentum*" (l. c. 350b 22–17). Auch diese Objektion ist aus Thomas übernommen (III q 72 a 4, 1° + ad 1). Soto hat „fundamentum" hinzugefügt. — Soto antwortet auf den Einwand mit Zitat 122, und diese Antwort macht uns stutzig. Man erwartet die Lösung der Schwierigkeit in folgendem Sinn: die Einsetzung ist nicht expressum, ja; daraus folgt aber nicht, daß sie auch nicht fundatum sei. Soto müßte dann das fundamentum zeigen. Die Antwort im Zitat 122 negiert das zwar nicht. redet aber auch nicht von einem Fundament in der Schrift.

[124] d 9 q 2 a 1: 411a 12 — b 2.

ecclesiae allein zeigt keine befriedigende Lösung; man muß noch die andere Wirklichkeit in der Kirche beachten.

c) usus ecclesiae

Die zweite Art, in der die Kirche in den theologischen Beweisen bei Soto auftritt, führt uns der Lösung näher. Der usus ecclesiae kommt so oft im Kommentar „In Quartum Sententiarum" vor, daß wir uns hier auf die Stellen beschränken, die von den usus reden, die auf eine traditio apostolorum zurückgehen. Soto hat auch hier kein durchdachtes System einer Zusammenfassung aufgestellt. Aus seinen Beispielen lassen sich aber 4 Fälle herausholen, die sachlich voneinander verschieden sind.

1. *Deutung eines Wortes:* Paulus hat eine Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie verlangt. „Probet autem seipsum homo . . ." (1 Cor. 11, 28). Seit Trient, sess. 13, cap. 7 [125], hat die kirchliche Autorität entschieden, daß damit die Beichtpflicht vor der Kommunion gemeint ist, wenn man im Zustand der schweren Sünde ist und die Möglichkeit zur Beichte hat. Dieser kirchliche Brauch leitet sich von den Aposteln her, die ihrerseits ihn von Christus haben [126]. Sein Schriftfundament hat der Brauch im genannten Pauluswort [127]. Paulus hat das heute so entfaltete Gebot im Sinn gehabt, als er seinen Satz schrieb:

„Tamen cum duo sint ordinaria remedia expurgandi peccata: scilicet, contritio et confessio, nomine probationis pari ratione utrunque Apostolus comprehendit. Quare cum ait, Probet se, non intelligitur secum solus, sed adhibito divino ministro, qui eius sit examinis iudex." [128]

Uns ist dieser volle Sinn aber nur durch den mos ecclesiae zugänglich [129]. Hier gibt uns also die kirchliche Gewohnheit in Lehre und Vollzug den Sinn eines Schriftwortes, den der Verfasser niedergeschrieben hat, den wir aber, modern gesprochen, mit exegetischen Mitteln nicht mehr finden können.

2. *Ergänzung eines Berichtes über ein Geschehen:* Hat Christus selbst mit den Worten, die heute in der Messe gebraucht werden, Brot und Wein verwandelt [130]? Die Evangelien erzählen ein Geschehen, berichten

---

[125] Vgl. d 12 q 1 a 4: 541b $^{13-20}$, wo Soto den Text (DS 1646 f; D 880) zitiert.

[126] l. c. 541b $_{14-1}$. Der entscheidende Satz lautet: „Hic ergo mos a Christo per apostolos derivatus creditur."

[127] „Post haec autem, ut Caiet. respondeamus, probatur veritatem hanc fundamentum habere in verbis Pauli. Dicens enim Probet autem se ipsum homo admonet iubetque . . ." (l. c. 542a $_{15-12}$).

[128] l. c. 542a $_3$ — b ^{4}.

[129] „Concludimus ergo ordinem hunc, ut confessio praecedat eucharistiam, esse de iure divino, hoc est, inde secundum sanctorum patrum interpretationes elicitum, imo apostolorum traditione susceptum et ecclesiae more et usu observatum" (l. c. 542b $^{7-12}$).

[130] Soto behandelt hier auch die besondere Frage der Wandlungsworte des Weines; diesen Punkt übergehen wir.

auch Worte Christi, aber doch nicht, daß er mit diesen Worten gewandelt habe![131]

„Respondetur ergo in primis, quod quanquam in evangelio non palam dixerit Evangelista illis verbis Christum consecrasse, catholicis tamen sufficere debet solennissimus universalis ecclesiae usus.

Nam cum a tempore apostolorum perpetuo more his consecrandi formis utatur, firmissimum documentum est non modo apostolos, verum et Christum illa fuisse forma usum.

Etenim cum constet Christum hoc sacramentum instituisse, nunquam ecclesia, quae nutu Spiritus Sancti gubernatur aliam quam Christi formam usurpasset." [132]

Der Evangelist hat also nicht alles ausgedrückt, was tatsächlich geschehen ist. Aber ein solch ausführliches Zeugnis ist auch nicht nötig[133].

Hier in diesem Fall erhält der kirchliche Brauch nicht einen Sinn, den wir exegetisch nicht mehr herausfinden können, den der Evangelist aber hat ausdrücken wollen, sondern von dem tatsächlichen Geschehen erhält uns der usus ecclesiae einen wichtigen Zug, den die Niederschrift des Evangelisten nicht nennt.

3. *Aufteilung einer Vollmacht:* Die Ablässe sind dem Namen nach nicht sehr alt; der Sache nach stammen sie aus der Zeit der Apostel. Schon Paulus hat einen Strafnachlaß nach der Verzeihung der Schuld gekannt. Dieser Nachlaß ist in der alten Kirche in Übung gewesen[134].

„Et quanvis aliud antiquitatis huius documentum non esset, quam quod ubivis mentio indulgentiarum fit in sacris canonibus commemoratur tamquam res prisca, sufficeret ad confirmandum fuisse apostolorum traditionem secundum evangelium." [135]

---

[131] „Circa hanc formam prima dubitandi occasio est, quod evangelistae non affirmarunt, hanc esse formam qua Christus consecravit, neque aliam, qua ecclesia utitur in consecratione calicis, sed tantum rem a Christo gestam narraverunt" (d 11 q 1 a 2: 491a $^{17-22}$).

[132] l. c. 491a $^{18-6}$.

[133] „Etenim cum constet Christum hoc sacramentum instituisse, nunquam ecclesia, quae nutu spiritus sancti gubernatur aliam quam Christi formam usurpasset. Haereticis autem respondetur ⟨dicentibus⟩ non fuisse formas, quibus Christus consecravit, satis enim est retulisse Christi verba, quibus expressit illud esse suum corpus et sanguinem. Nam ut supra citatum est ... Cum panem accipiens diceret, Hoc est corpus meum, plane monstratur verbum illud operatorium fuisse[t] conversivumque panis in corpus. Quare non alio testimonio indigebat ecclesia, ut illam formam ceu a Christo sancitam usurparet, ut ait ibidem Ambrosius et Eusebius ..." (l. c. 491a ^{9} bis b ^{8}).

[134] „At vero qui has comminiscuntur causas non satis ad rem attendunt indulgentiarum, sed tantum ad nomen. Constat enim quod quanvis nomen non fuerit ita multum priscum res tamen est a temporibus apostolorum" (d 21 q 1 a 3: 983b $^{6-10}$; vgl. 984a $^{20-24}$).

„Enimvero indulgentias conferre est vere a peccatis absolvere quantum ad poenam remissis culpis. Hoc autem fecit supra citatus Pau. 2. Cor. 2. Sane qui incestuoso a suo flagitio converso poenitentiam quam prius imposuerat, relaxavit ea parte contentus, quam persolverat. Id ipsum in remissionibus publicarum poenitentiarum crebro in primitiva ecclesia usu venisse constat" (l. c. 984a $^{29-21}$).

[135] l. c. 984a $^{10-5}$; Soto fährt fort: „Sic enim de confessione argumentamur, quod, cum ubique inter sanctos patres refertur tanquam res usu iam longo celebrata, solidum argumentum est fuisse a Christo institutam. Sic et de charactere diximus,

Das kirchliche Leben machte eine doppelte Aufspaltung beim Gebrauch des usus clavium notwendig. Man ließ zunächst die Strafen innerhalb, aber bald auch außerhalb des Sakramentes nach; dabei berücksichtigte man dann in getrennter Form Strafen, die hier auf der Erde, und Strafen, die noch im Fegfeuer zu verbüßen waren. Alles das war nichts anderes als ein usus clavium[136], deren Übertragung im Evangelium berichtet war. In diesem Sinn sind also die Ablässe fundatae in evangelio[137].

Hier ist nichts zur Vollmacht, wie sie im Evangelium berichtet wird, hinzugefügt worden. Daß sie aber in und außerhalb der Beicht ausgeübt werden konnte, für Sündenstrafen des Fegfeuers getrennt von den Sündenstrafen dieses Lebens, das sagt die Schrift nicht, sondern die kirchliche Gewohnheit. Von ihr wissen wir, daß diese Aufteilung von Christus über die Apostel zu uns kam.

4. *Nähere Bestimmung eines Gebotes:* Kann man wirklich sagen, daß die Verpflichtung zur Sonntagsmesse göttliches Gebot sei? Dieses Gebot steht ja gar nicht im Evangelium („non legitur")[138]. Soto unterscheidet. Die Pflicht, den Sonntag zu heiligen, ist göttliches Gebot, in der Schrift mitgeteilt. Diese Heiligung ist hingeordnet auf das Lob Gottes. Von der Zeit der Apostel her ist das näher umschrieben worden als Verpflichtung zur Sonntagsmesse. Diese Verpflichtung ist also in der Schrift begründet und von den Aposteln näher umschrieben. In dieser Form kommt sie darum nicht von Christus, sondern ist bloß ius pontificium, weil die Apostel hier nur mit der Gewalt gehandelt haben, die auch auf ihre Nachfolger überging[139]. Auch hier liegt darum eine Deutung der Schrift durch die traditio Apostolorum vor. Diese Deutung ist aber eine Umschreibung kraft eigenen, wenn auch von Gott verliehenen Rechtes. Traditio apostolorum ist hier nicht Weitergabe eines Gebotes Christi.

---

licet nomen non sit ita multum vetus, rem tamen, puta, potestate conferendi sacramenta a Christo dimanasse" (l. c. a $_5$ — b ^{3}).

[136] l. c. b $^{4-12}$, wo es heißt: „Alioqui sancti illi Patres non arbitrabantur legitime clavium potestate uti."

[137] „Interim ergo haec maneat conclusio firma, et fixa, quod indulgentiarum facultas non solum fundatur in doctorum sententia, aut in sacro ecclesiae canone et usu, verum in sacrosancto evangelio, quare eius assertio est de iure divino eiusque adeo negatio manifestaria haeresis ... respondetur satis esse ... praesertim quod res ipsa sub nomine remissionis peccatorum fundatur in evangelio, et in doctrina Pauli, cuius ab illo tempore sancti Patres meminerunt" (l. c. 984b $_{24-19.\ 17.\ 14-11}$).

[138] Siehe d 13 q 2 a 1: 614b $^{3-10}$.

[139] „Nihilominus citra controversiam respondetur, esse praeceptum pontificium iure divino fundatum obligans sub reatu mortali ... At vero postissima huius veritatis ratio est, quod huiusmodi allegati canones, non habent formam novi praecepti, sed tanquam de re compertissima et a temporibus apostolorum constitutissima loquuntur, quod est testimonium, praeceptum hoc nunquam in ecclesia fuisse ambiguum, sed more et usu ubique cultum. Et quanvis non sit in evangelio expressum, fundatur tamen in illo mandato divino, Sabbata sanctifices. Sanctificatio enim sabbati ad vacandum divinis officiis ordinatur, quod ecclesia de audienda missa consulto interpretata est" (d 13 q 2 a 1: 614b $^{10-13}$ ... $^{22-18}$).

In allen bisher bei den einzelnen Abschnitten genannten Stellen liegt in dem Ausdruck „fundatum in evangelio" ein Schillern zwischen Botschaft und Niederschrift der Botschaft. Wenn also der ganze Glaube „in evangelio" begründet werden muß, kann das bedeuten: in der Botschaft Christi. Soto lehrt das ohne Zweifel. Es kann aber auch bedeuten: in der Niederschrift der Botschaft. Hier verbindet sich das „fundatum in evangelio" mit dem „fundatum in scriptura"[140] und trägt dahinein die eigene Unschärfe. Soto hat sich nie reflex die Frage nach dieser Zweiheit und ihrer Bedeutung für die theologischen Beweismöglichkeiten gestellt. Er muß aber der Überzeugung gewesen sein, daß die Botschaft in ihren wesentlichen Worten und Ereignissen voll und ohne Lücken in der Niederschrift enthalten sei. Das ergibt sich nicht nur aus seinen Aussagen, *alles* müsse in der Schrift begründet werden, und aus seinen beständigen Versuchen, für die Glaubenswahrheiten immer wieder in der Schrift irgendwie eine Stütze zu finden, sondern auch aus einer flüchtig hingeworfenen Bemerkung in seiner Abhandlung über die Wandlungsworte[141].

Wenn man diese Überlegungen zu den oben erwähnten 4 Fällen hinzunimmt, ergibt sich folgendes Bild:

1. Alles, was die Kirche in Glaube oder Sakramenten besitzt, muß auf die Botschaft des Evangeliums zurückgeführt werden.

2. Alles, was die Kirche in Glaube oder Sakramenten besitzt, muß auf die Niederschrift des Evangeliums zurückgeführt werden; denn die Botschaft ist in ihren wesentlichen Worten und Ereignissen in dieser Niederschrift enthalten.

3. Vieles von diesem Besitz ist in der Schrift ausgedrückt (expressum in scriptura, legitur in scriptura), aber nicht alles.

4. Alles, was in der Schrift nicht ausgedrückt ist, muß in ihr begründet (fundatur in scriptura) und außerdem auf die traditio apostolorum zurückgeführt werden. Was durch sie in die Kirche hineingegeben wurde, wird durch den usus ecclesiae weitergereicht.

5. Die Inhalte von traditio und usus können sich in verschiedener Weise auf die Schrift gründen.

a) Traditio und usus geben uns durch ihre Deutung den Sinn eines Wortes, wie ihn der Verfasser der Niederschrift gemeint hat. Hier sind traditio und usus ein zwar notwendiges, aber nicht inhaltlich neues Zeugnis.

---

[140] „Evangelium" und „scriptura" oder verwandte Ausdrücke können ausgewechselt werden. Vgl. dazu oben Zitat 135 mit dem in Zitat 117 genannten Text, in dem es heißt: „ex sacris litteris secundum Apostolorum traditionem".

[141] „Alii autem dixerunt, antea quidem verbis benedicendo consecrasse panem et vinum. Illa vero verba esse nobis ignota, quia non sunt ab evangelistis relata. Sed neque horum interpretatio locum habet, tum quod si aliis verbis benedixisset, quam istis, quibus modo ecclesia utitur, evangelistae non utique subticuissent . . ." (d 11 q 5 a 2: 491b 8–1).

b) Sie geben uns die Ergänzung zu einer Niederschrift, die das wesentliche Wort bzw. Ereignis zwar bringt, aber nicht jeden Einzelzug. Hier sind traditio und usus ein notwendiges und inhaltlich neues Zeugnis.

c) Sie geben die Aufteilung einer Vollmacht, die als Gesamtvollmacht in Niederschrift und Botschaft enthalten ist. Für diese Aufteilung sind sie ein notwendiges und inhaltlich neues Zeugnis.

d) Sie geben die nähere Umschreibung eines göttlichen Gebotes, das in allgemeiner Form in der Niederschrift genannt ist. Für diese Umschreibung und Verdeutlichung sind traditio und usus nicht mehr Zeugnis der Botschaft, wohl aber Zeugnis einer Anordnung, die die von Christus unmittelbar eingesetzten Amtsträger (= Apostel) eines fortdauernden Amtes (= Autorität in der Kirche) erlassen haben.

Kurz: Es muß also alles auf die Schrift zurückgeführt werden; das heißt aber nicht, daß alles, modern gesprochen, mit exegetischen Mitteln herausgeholt werden könnte oder alles vom Verfasser der betreffenden Schrift schon berücksichtigt oder ausgedrückt worden wäre[142]. Die traditio apostolorum bringt (durch den usus ecclesiae) neue, in der Schrift ausdrücklich nicht enthaltene Wahrheiten und Gebote; das bedeutet aber nicht, daß dafür kein Anhaltspunkt in der Schrift gesucht werden müßte.

Wenn man aus Einzelelementen, die sich bei Soto finden, diesen Erklärungsversuch zusammenstellt, kann man die Schwierigkeiten, die oben am Ende des Abschnittes über die traditio apostolorum genannt wurden, lösen. Man sieht aber auch, daß für Soto die Frage nach Schrift und traditio apostolica nicht von einem theologisch schon irgendwie durchgearbeiteten Offenbarungs- oder Glaubensbegriff ausgeht, sondern von der Erfahrung des kirchlichen Lebens, das ihm in Glaubensverkündigung und Sakramentenspendung begegnet. Da die Kirche aber Stiftung Christi ist, müssen diese Lebenserscheinungen auf ihn zurückgeführt werden. Das geschieht in der eben beschriebenen Form. Sie zeigt, vor allem im vierten Beispiel, daß Sotos Frage weder im Ausgangspunkt noch in ihrer Weite schon unsere heutige Frage nach Schrift und Tradition ist.

IV. Zusammenfassung

Läßt sich im Verlauf der 30 Jahre, die wir beim theologischen Schaffen Sotos überblicken können, eine Entwicklung feststellen?

Es gibt eine Entwicklung in den *Worten*. „Traditiones" taucht nur vor Trient auf, in einem Zusammenhang, der die Frontstellung gegen die Reformatoren und die von ihnen aufgeworfene Frage verrät. Nach-

[142] Darum bedeutet der Ausdruck „colligitur" (etwa „ex sacris litteris") bei Soto auch gar nicht, daß hier eine zwingende Schlußfolgerung gemeint sei.

her ist es nicht mehr zu finden. „Sola Scriptura" ist nur 1547, also kurz nach der ersten Trienter Tagungsperiode, in Sotos Buch „De Natura et Gratia" festzustellen, aufs Ganze gesehen, also recht selten. Soto hat den Ausdruck weder vorher noch nachher gebraucht. „Usus ecclesiae" spielt vor Trient keine Rolle, tritt da und dort in „De Natura et Gratia" auf, ungemein häufig dagegen im Kommentar „In Quartum Sententiarum".

Es gibt eine Verschiebung in der *Fragestellung*. Vor Trient stellt Soto ausdrücklich die Frage, ob alles, was de fide sei, niedergeschrieben sei oder nicht. Die Abhandlung ist ein echter kontroverstheologischer Abschnitt. Nach Trient hat sich Soto dieser Frage nicht mehr zugewandt. Sein kontroverstheologisches Werk „De Natura et Gratia" will die dogmatischen Dekrete der 5. und 6. Sessio erklären, nicht das der 4.

Es gibt eine Änderung des *sachlichen Zusammenhanges*. Vor Trient ist unsere Frage berührt in den Beziehungen der Schrift zu den Vätern, zur Theologie, der Kirche, der Häresie. Nach Trient entstammen die verstreuten Äußerungen der Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre.

Es liegen also echte Änderungen und Verschiebungen vor, die man bei der Darstellung und Bewertung der Lehre Sotos beachten muß. Diese Lehre selbst zieht sich aber gradlinig durch, ohne daß Schwankungen sichtbar würden.

Vor Trient vertritt Soto die traditiones. Nach Trient kennt er einen usus ecclesiae, der, obwohl von den Aposteln kommend, doch nur ius pontificium ist. Sachlich ist nicht völlig das gleiche gemeint, weil die traditiones auch Gebräuche umschließen, die nicht durch eine eigene lex ecclesiastica festgelegt sind. Die Gleichheit überwiegt aber. In beiden Fällen geben die Apostel etwas in die Kirche, die Kirche bewahrt es und macht es zum Gegenstand einer Anordnung. Es verdient also besondere Beachtung, ist aber dem Evangelium nicht gleichzustellen.

Vor Trient vertritt Soto, daß alle Glaubensinhalte „sunt in sacra scriptura iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum". Nach Trient zeigt er aus dem usus ecclesiae, alles, was nicht ausdrücklich in der Schrift stehe, „fuisse apostolorum traditionem secundum evangelium". Die Grundidee bleibt immer dieselbe. Die Schrifterläuterung der Apostel wird in die Kirche gegeben, durch den usus bewahrt und weitergereicht, durch die auctoritas, die unter der Leitung des Geistes steht, für die Gläubigen gesichert und verpflichtend bewahrt. Man könnte einwenden, vor Trient rede Soto von der fides und nachher von den Sakramenten; das sei nicht genau dasselbe. Aber er redet vor Trient vom purgatorium und behandelt es nach Trient, was den Schriftbeweis angeht, genau wie die Sakramente[143]. Vor Trient redet er von der virginitas perpetua der Gottesmutter; nach Trient behandelt er ihr votum

[143] Siehe d 19 q 3 a 1 in seiner Gesamtheit.

virginitatis und geht im Beweis genau wie bei den Sakramenten vor[144]. Wir dürfen darum die nachtridentinischen Darlegungen im Kommentar „In Quartum Sententiarum" auch als Hintergrund für den Ausdruck der Relectio „De sacro canone" nehmen, der sich dort aus dem Zusammenhang nicht erklären ließ[145]. So besteht auch hier einheitlich *eine* Lehre vor und nach Trient. Die Frage, woher die Kirche weiß, welche Bücher inspiriert sind, hat Soto nach Trient, soweit ich sehe, nicht mehr, auch nicht nebenbei behandelt. Ein Vergleich ist darum nicht möglich. Man kann also sagen, daß das Trienter Dekret über über Schrift und Traditionen Sotos Denken keine neue Richtung gegeben hat.

Was sagt er selbst uns aber über dieses Dekret? Die Grundauffassung in Trient und bei Soto über Glaubensübermittlung und -vermittlung decken sich völlig. Christus hat durch die Apostel der Kirche das Evangelium verkündet. Schrift, Väter und usus ecclesiae übermitteln es uns, die Schrift ausdrücklich oder wenigstens in der Grundlage, Väter und usus als deren Deutung. Das aus Schrift, Vätern und usus gewonnene Ergebnis legt die auctoritas ecclesiae in den Konzilien und Entscheidungen der Päpste der Kirche vor. Das ist der Weg der Glaubensermittlung, den Trient in seinen Verhandlungen vor den Dekreten immer ging, der in den Dekreten, vor allem in den Prooemia immer wieder aufscheint und der sich aus Sotos theologischen Schriften anschaulich und ausführlich verlebendigen läßt.

Für Soto wird in diesem Gesamtgefüge das Problem der „traditiones" eine dem Wort nach vom Gegner aufgeworfene Frage gewesen sein. Sachlich ging es für ihn — wir dürfen von den dem Evangelium nicht gleichgestellten traditiones hier absehen — darum, ob Deutungen des Evangeliums von den Aposteln im Auftrag Christi in die Kirche gegeben und in ihr bewahrt worden waren und ob sie von den Gläubigen anzunehmen seien oder nicht. Das hat er zweifellos mit seinem von Massarelli recht knapp wiedergegebenen Votum „traditiones esse et recipiendas" bejaht. Genau das paßt auch zum Dekret, das ja nicht schlechthin von den traditiones handelt, sondern von *den* traditiones, die von Christus oder dem Heiligen Geist als Evangeliumsinhalte über die Apostel in die Kirche kamen und, ununterbrochen bewahrt, bis zu uns gekommen sind.

Soto hat immer eine Beziehung dieser aus der traditio apostolorum kommenden Glaubensinhalte zur Schrift gesucht und verlangt. Darum wird das Dekret — ohne daß das eigens behandelt worden wäre — für ihn in der Anerkennung der traditiones eben die Anerkennung von Glaubensinhalten bedeutet haben, die „fundati in evangelio" waren.

---

[144] Siehe d 30 q 2 a 1 (die 2. conclusio und ihre Abhandlung).
[145] Siehe oben Zitat 34.

Sie kamen von den Aposteln und hatten eine Grundlage in der Schrift. Beides war echte Übermittlung des Evangeliums. So kann man verstehen, daß er das Dekret in der Form des „partim — partim" und in der Form des „et" gebilligt hat. Das war nicht mehr das „partim — partim" seiner Relectio „De sacro canone"; denn der dortige Traditionsbegriff war ja im Dekret verlassen. (In der Relectio waren die traditiones für ihn eben nicht „quemadmodum evangelium". Nach den Worten des Dekretes kam ja gerade das Evangelium durch sie in die Kirche.) Für ihn dürfte das partim — partim wohl bedeutet haben, daß bei gewissen Glaubensinhalten ein Teil Grundlage im Evangelium, ein Teil Entfaltung durch die Tradition war. Eine Änderung in „et" rührte daran nicht.

Das Verhältnis von Schrift und Tradition stellte sich für Soto vor wie nach Trient gleich dar. Kann man die für ihn kennzeichnende Anschauung als Ein-Quellen-Theorie ansehen? Die Schwierigkeit einer Antwort liegt darin, daß heute weder das Wort „Quelle" noch das Wort „Offenbarung" immer im gleichen Sinn gebraucht wird, daß Soto dem Wort nach eine solche Fragestellung unbekannt war und daß sein „Sola-Scriptura" in einer theologischen Problematik steht, die nicht mehr völlig die heutige ist. Versuchen wir daher, unter Umgehung von Worten, die Mißverständnissen ausgesetzt sind, die von Soto vertretene Sache zu nennen.

Soto kennt aus der traditio apostolorum kommende Glaubensinhalte, die nicht ausdrücklich in der Schrift stehen. Für alle diese Inhalte besteht eine Beziehung zu einer Grundlage in Schriftinhalten. Diese Beziehung ist aus der Schrift nicht herleitbar oder erkennbar; sie wird von der Tradition her für den Gläubigen sichtbar. Soto hat sich die Frage nach der *Art*, besser: nach den verschiedenen Arten, dieser Beziehung zwischen Schrift und Tradition nie reflex gestellt. Selbst 13 Jahre nach Trient ist er sich ihrer nicht bewußt. Für ihn hatte Trient die Frage nicht entschieden, aber nicht, weil man bei einer klar erkannten Frage auf eine Entscheidung verzichtet hätte, sondern weil man die Frage nicht sah.

Zwischen Aufklärung und Restauration

Die theologische Prinzipienlehre des Marianus Dobmayer

Von Johannes Beumer S. J.

Das 18. Jahrhundert bedeutete für die Theologie eine Zeit des Überganges. Neben den fortschrittlichen und aufklärerischen Tendenzen bewahrte es auch das Überkommene und leitete eine Neubesinnung auf die Glaubensgrundlagen ein. Besonders gegen Ende des Jahrhunderts zeigte sich das mit wachsender Deutlichkeit, und unter dieser Rücksicht verdient der damals wirkende und heute nicht mehr allzu bekannte Marianus Dobmayer eine eigene Würdigung, zumal wenn die grundsätzlichen Fragen der Theologie, ihres Wesens und der von ihr zu befolgenden Methode zur Sprache kommen sollen.

Über das Leben und die Tätigkeit Dobmayers sind wir durch A. Reatz gut unterrichtet.

„Marianus Dobmayer wurde am 24. Oktober 1753 zu Schwandorf in der Oberpfalz geboren ... Der Herausgeber seines Werkes (P. Senestréy), der in ihm den Freund und Lehrer verehrte, rühmt die Eigenschaften seines Charakters. Tiefe Frömmigkeit, unerschütterliche Wahrheitsliebe, Milde und Bescheidenheit schildert er als die Grundzüge seines Wesens. Unkirchliche Neuerungssucht lag Dobmayer ebenso fern wie gehässige Polemik. Der wahre Geist christlicher Duldsamkeit beseelte sein Leben und seine Wissenschaft. Seine Lebensschicksale lassen sich in wenigen Daten fixieren. Als Jüngling trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Nach deren bald erfolgter Aufhebung (1774) bot ihm das Benediktinerkloster Weißenohe ein neues Heim. Am 19. Januar 1778 wurde er zum Priester geweiht und erhielt schon drei Jahre später den Lehrstuhl für Philosophie am Lyzeum zu Neuburg an der Donau. 1787 wurde er Professor für Dogmatik und Kirchengeschichte und Rektor am Lyzeum zu Amberg. 1795 wurde er zum Kurfürstlich-Geistlichen Rat ernannt und erhielt gleichzeitig einen Ruf für Dogmatik, Kirchengeschichte und Patrologie an die Universität zu Ingolstadt. Die vier Jahre später erfolgte Neuordnung der Universität bot ihm einen willkommenen Anlaß, sich in die Beschaulichkeit seines Klosters zurückzuziehen. Freilich sollte sie von kurzer Dauer sein. Der bayerische Klostersturm zwang ihn wieder, die Klosterzelle mit dem Lehrstuhl zu vertauschen. Noch einmal kehrte er als Professor für Dogmatik an das Lyzeum zu Amberg zurück. Aber nach kaum begonnener Lehrtätigkeit ereilte ihn der Tod. Er starb, erst 50 Jahre alt, am 21. Dezember 1803. Auf den Wunsch seiner Freunde war Dobmayer darangegangen, an einem System der Theologie zu arbeiten. Doch verhinderte ihn sein frühzeitiger Tod, die letzte Hand daran zu legen. Ein Schüler und vertrauter Freund Dobmayers, Senestréy, Pfarrer von Tirschenreuth, besorgte die Herausgabe des Werkes.“ [1]

[1] Marianus Dobmayer und sein theologisches System: ThQschr 98 (1916) 76 bis 112, hier 77—78. — Leider bringt Reatz außer der Vorrede des Herausgebers keine Quellenangaben.

Ein Problem literargeschichtlicher Art ist schon durch die äußere Anlage des „Systema Theologiae catholicae" gegeben. Beschränkt es sich ganz auf die Form, die aus der Feder Dobmayers stammt, oder bringt es noch Zusätze, die vielleicht dessen mündlichen Vorlesungen entnommen sind, oder gar Erweiterungen von seiten des Herausgebers? Reatz urteilt hierüber: „Es läßt sich nicht leicht bestimmen, inwieweit auch die selbständige Arbeit Senestréys dabei (bei der Herausgabe des Werkes) in Frage kommt. Jedenfalls versichert er, das Manuskript Dobmayers unversehrt und mit allen seinen Teilen dabei benützt zu haben (I, Vorrede S. VI). Daß er es auch durch reiche Zusätze erweitert hat, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß an vielen Stellen eine erst nach Dobmayers Tod erschienene Literatur benützt wurde. Bisweilen sind die Erweiterungen durch Senestréy schon aus dem Zusammenhang erkenntlich. Jedenfalls scheint auch ein großer Teil der deutschen Stellen, besonders in den Anmerkungen, auf ihn zurückzugehen."[2] Obgleich ein strenger Beweis hierfür kaum zu erbringen ist, wird man eine solche Hypothese heranziehen dürfen, wenn sich eine Differenz oder gar ein Widerspruch sachlicher Natur zwischen dem Text selbst und den beigefügten Anmerkungen ergibt.

Noch ein anderer Umstand scheint beachtenswert: Das Systema Theologiae catholicae ist nicht rein lateinisch abgefaßt, sondern unterbricht den lateinischen Text des öfteren durch deutsche Sätze, und zwar so, daß vorzugsweise die Anmerkungen (im Kleindruck), aber diese doch keineswegs ausschließlich hiervon betroffen sind. Es geht wohl kaum an, die in deutscher Sprache gehaltenen Stellen sämtlich dem Herausgeber zuschreiben zu wollen, weil sonst manchmal der Sinnzusammenhang gestört würde. Auf jeden Fall vermittelt der nun einmal tatsächlich vorliegende Text des Systema Theologiae catholicae auch der äußeren Gestalt nach zwischen den noch lateinisch verfaßten Lehrbüchern des 18. Jahrhunderts und denen in deutscher Sprache, die in der Folgezeit häufiger werden sollten (namentlich bei den Tübinger Theologen). Zudem offenbart sich bei Dobmayer auch anderswo die moderne Denkart, z. B. in den genauen Literaturangaben.

Bei der Prüfung des Werkes bezüglich seines Inhaltes sei das Arbeitsgebiet passend auf die prinzipiellen Fragen eingeengt, die sich alle in dem Appendix ad Tomum IV. „Regula Fidei ac Theologiae catholicae" zusammen vorfinden[3]. Herausgegriffen sind die wichtigsten, zuerst die nach der *Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift*, dann die nach der *Bestimmung des Kanons* und endlich die nach dem *Wesen und dem Umfang der mündlichen Überlieferung*. Die zeitgenössische Theologie wird nur gelegentlich zur Erläuterung der historischen Position Dobmayers herangezogen.

---

[2] Ebd. 78. [3] Solisbaci 1813.

1. Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift

Wie das Systema Theologiae catholicae ausführt, ist ein wenigstens mittelbar göttlicher Ursprung der kanonischen Bücher unbezweifelt[4], und das eigentliche Problem besteht nur in dem Nachweis eines direkt göttlichen Ursprunges: Quaestio igitur agitur de immediata divina origine, utrum Deus scriptorem in actu scriptionis, eoque tempore, quo scripsit, ita suo influxu direxerit, ut auctor scripturae vere dici queat[5]. Dementsprechend werden nacheinander Begriff, Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer solchen Inspiration untersucht.

Den Begriff legt Dobmayer also fest: Inspiratio ergo divina actionem Dei singularem importat, qua seriem idearum divinis suis conceptibus conformem producit et ad eam scribendam impellit, quae biblica notio ex usu loquendi apud Judaeos, gentiles et christianos confirmatur[6]. Er unterscheidet dann weiter einen dreifachen göttlichen Einfluß: Cum porro scriptio actio admodum composita sit, utpote, quae cognitionem materiae scribendae, tum voluntatem scribendi, ac demum verba et ordinem importat, plures gradus divini influxus concipi possunt possibiles: in cogitationes — revelatione, suggestione, superintendentia; in voluntatem vel iussu aperto, vel motione occulta; in verba et ordinem vel dictando, vel adiuvando etc.[7] Eine bloß nachfolgende Approbation von seiten Gottes wird ausdrücklich als ungenügend für die Inspiration abgelehnt[8]. Die Möglichkeit ihrer Verwirklichung ergibt sich bei Dobmayer aus dem Begriff. Von Bedeutung sind vielleicht nur die beiden Anmerkungen, welche die universelle Irrtumslosigkeit der Schrift zum Gegenstand haben: „Wegen des moralischen Interesses ist so viel göttliche Mitwirkung anzunehmen, als nothwendig ist, um der Nachwelt die untrügliche Hauptnorm der Religion mehr wider alle Zweifel zu sichern. Si sacro quovis libro una quaelibet falsitas reperitur, totius libri certitudo interit. Ait August. L. III. de concord. evang. c. 12"[9], und: „Die Ängstlichkeit, ob die Schriftsteller die Lehre richtig gefaßt, getreu aufbewahrt und genau aufgezeich-

---

[4] Mediata (origo divina) quidem indubitata est, cum Deus multiplici ac peculiari procuratione ad existentiam concurrit 1. nicht nur durch ordentliche Fürsehung, sondern durch unmittelbaren und mittelbaren Unterricht in dem Hauptinhalte; 2. durch Veranstaltung der Umstände, unter deren Einfluß die Schriftstellertalente gebildet wurden, z. B. bei den Aposteln am Pfingsttage; 3. durch Befehle oder Veranlassung zum Schreiben (§ 16; ed. cit. 17).

[5] Ibd. [6] Ibd. § 17 (ed. cit. 21).

[7] Ibd. (ed. cit. 22—23).

[8] Ut scriptura divina dici queat, non sufficit adprobatio divina eidem modo naturali confectae postea accedens; quia adprobatio auctoritatem, non originem divinam tribuit, et decisiones dogmaticae conciliorum a scripturis differunt; sed requiritur, ut Deus ad existentiam concurrat, ac proin voluntatem scriptoris et intellectum influxu suo regat (ibd.; ed. cit. 23).

[9] Ibd. § 18 (ed. cit. 24).

net haben, und die Furcht vor unvorsätzlichen Verfälschungen, wenigstens bei einzelnen Theilen der Lehre, bleibt immer zurück, wenn die heiligen Schriftsteller bei einigen Nebenpunkten geirrt haben."[10] Die Tatsächlichkeit der Inspiration wird des längeren, jedoch nicht aus der Vernunft oder aus dem Wesen der Heiligen Schrift, auch nicht aus dem Zeugnis Gottes oder dem der Hagiographen[11], sondern zutreffend „ex publico et universali ecclesiae sensu" bewiesen, der sich in der übereinstimmenden Lehre der Kirchenväter und in den Konzilsentscheidungen vorfinde[12]. Wichtig ist wohl wiederum eine kleine Anmerkung: Adiaphora in scripturis arbitrio scriptorum relicta fuisse — periculosa est opinio, qua admissa nullus scripturae textus stabit[13].

Die beigefügten „Corollaria" bestätigen und vertiefen noch den Befund. Dobmayer nimmt u. a. zu den von Lessius und Hamel verteidigten Thesen Stellung und verwirft dabei noch einmal die Theorie einer nachträglichen Approbation[14]. Ebenso wiederholt er seine Kritik an der Einschränkung der Irrtumslosigkeit der Schrift auf die im eigentlichen Sinne religiösen Wahrheiten[15]. Glücklich ist auch die von ihm

---

[10] Ibd.

[11] De hagiographis N. T. sequentia annoto: I. Nullus eorum est, qui se ex inspiratione divina scribere edicat, solusque apocalypseos auctor affirmat, quod a Christo mandatum acceperit, prophetias et visiones scribendi. II. Omnes contendunt: Evangelium vere esse a Deo ... seque non humana sapientia, sed spiritu Dei ... agi, et divinam apostolatus auctoritatem ostendunt, quae quidem recte etiam ad scriptionem extenditur (ibd. § 22; ed. cit. 35). Quod autem totum canonem N. T. a Joanne adprobatum aliqui dicunt, idoneis testimoniis nondum probarunt (ibd. § 23; ed. cit. 58).

[12] Sensus ecclesiae theoreticus constat 1. ex ss. Patribus, qui unanimi ac perpetuo consensu affirmant totam scripturam, sine discrimine inter substantiam et accidentalia non tantum religionem continere revelatam, sed sub inspiratione divina scriptam esse ... 2. ex conciliis: Carthag. III. et Romano, quibus post Eugenium IV. in decr. ad Armenos adiungi plane debet Tridentinum Sess. 4 declarans, se scripturas et traditiones, pari reverentia suscipere, et iuxta exemplum orthodoxorum patrum sub anathemate definiens, libros sacros integros cum omnibus suis partibus ... pro sacris et canonicis suscipiendos esse (ibd. § 24; ed. cit. 39—40).

[13] Ibd. § 25 (ed. cit. 42).

[14] Anno 1586. Lessius et Hamelius propugnarunt has propositiones: I. Ut aliquid sit scriptura S., non est necessarium, singula eius verba esse a spiritu S. II. Non est necessarium, ut singulae veritates et sententiae immediate (i. e. per revelationem novam uti Lessius in responsione ad censuram Lovaniensem explicavit) a spiritu S. ipsi scriptori sint inspiratae. III. Liber aliquis (qualis forte est secundus Machabaeorum) [quam parenthesin delendam esse ipsi postea confessi sunt] humana industria sine assistentia spiritus sancti, si spiritus sanctus postea testetur, nihil ibi esse falsum, efficitur scriptura sacra. — Quas propositiones anno 1587. Duacensis et anno 1588 Lovaniensis academia damnavit: sed censuram illam ... orbis catholicus circa priores duas propositiones non acceptavit ... Quod ultimam spectat propositionem — adprobatio illa auctoritatem, non originem tribuit divinam scripturae, eiusque auctor dici spiritus S. in illa hypothesi nequit (ibd. § 27; ed. cit. 48—49). — Über die Geschichte der Kontroverse um Lessius siehe: Chr. Pesch, De inspiratione Sacrae Scripturae, Friburgi 1906, 278—283.

[15] Nolim ergo periculosam tenere opinionem, quae scriptores in rebus historicis, chronologicis, physicis — aliisque opportune insertis proprio sibi ingenio relictos

gewählte Terminologie, welche die Begriffe auctor principalis und auctor secundarius verwendet[16]. Der grundsätzliche Standpunkt tritt besonders in folgender Erklärung hervor: In gradu inspirationis rite determinando media via tenenda est, ut nec nimis liberales — quod veterum, nec minus parci simus, quod recentiorum videtur esse vitium. Nam a. Liberalitas nimia 1. Deum imprimis absque utilitate vel necessitate bonorum suorum prodigum facit. 2. tum obtentu numinis deprimit scriptorum ingenium, cuius tamen vestigia nimis manifesta cernuntur, ac tandem 3. verbolatriam iudaicam cabbalisticam parit, quae spiritum negligit. b. Contra parcitas nimia 1. Deum quoque reddit parcum, ne prodigum efficiat et 2. privatam opinionem publicae ecclesiae sensui anteponit, et 3. scripturam in suspicionem adducit circa ipsam religionem[17].

Alles in allem genommen, bietet uns Dobmayer eine durchaus abgewogene Inspirationslehre. Er hält sich von den Extremen fern, wie sie innerhalb der Theologie des ausgehenden 18. Jahrhunderts einerseits bei Ph. N. Chrismann[18], anderseits bei E. Klüpfel zu beobachten sind[19]. Was man vermissen könnte, wäre vielleicht nur ein klares Bekenntnis zu einer sämtliche Aussagen der Heiligen Schrift erfassenden Realinspiration.

Indes wird das bisher gewonnene einheitliche Bild nicht wenig durch Zusätze beeinträchtigt, die sich ab und zu, und zwar meistens in deutscher Sprache, unter den Anmerkungen vorfinden. Wir vernehmen da:

---

esse censet; sed nolim etiam abundanti suffragari sententiae, quae inspirationem ad singula verba extendit (Regula Fidei ac Theologiae catholicae § 28; ed. cit. 50). Finis Dei generalis alius concipi nequit, quam ut fides nostra ac religio firmetur ... ut error, etiam a rebus secundariis exclusus veritatem substantiae confirmaret (ibd.; ed. cit. 50—51). Auctoritatem scripturae aliis etiam in rebus temere violare nefas est (ibd. § 26; ed. cit. 47).

[16] Auctor scripturae (non tantum argumenti) est a. Deus — principalis, b. hagiographus — secundarius, attamen moralis (ibd. § 26; ed. cit. 46). — Um die Entwicklung dieser Konzeption haben sich vorher besonders Thomas von Aquin und Heinrich von Gent verdient gemacht; siehe hierüber: Pesch, a. a. O. 155—188; R. Schultes, Lehre des hl. Thomas über das Wesen der biblischen Inspiration: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 16 (1902) 80—95.

[17] Regula Fidei ac Theologiae catholicae § 28 (ed. cit. 49—50).

[18] Tantum abest a dogmate fidei, ut ne quidem certum et necessarium sit, ut singulae veritates et sententiae immediate a Spiritu s. sacris scriptoribus suggerantur, aut inspirentur. Sufficit namque ea inspiratio, qua Spiritus s. auctores sacros inter scribendum direxit, ne errarent (Regula fidei catholicae § 51; ed. Augustae Vindelicorum 1846, 43).

[19] Recte infertur, ad tuendam illam sacrorum scriptorum inspirationem tria potissimum requiri 1) excitationem divinam ad scribendum: 2) revelationem: 3) assistentiam specialem. Quare hunc in modum describere inspirationem liceat: est speciale Dei adjutorium, quo scriptores sacros Deus ad scribendum excitat; eisdemque veritates absconditas revelat, aut si aliunde cognitae jam sunt, eis manifestat, quibus potissimum cum adjunctis rem efferri oporteat; assistitque, ac dirigit, ne in scribendo errent. Inspirationem itaque semper oportet esse conjunctam cum aliqua revelatione (Institutiones Theologiae Dogmaticae I. Prolegomena 35, ed. Viennae ^{3}1807, 65).

„Die Hypothese vom göttlichen Antriebe oder Anhauche ist bildlich, sinnlich, und eben deswegen dunkel. Die Hypothese von der Erhöhung der Seelenkräfte ist weder philosophisch — weil eine transitorische nichts nützen würde, und eine bleibende eine neue Schöpfung wäre; weder biblisch, — weil die Bibel nur auf äußere und innere Anregung und Stärkung hinweiset“ [20]; „Es ist ein Fehler, alles in der Schrift als homogene Theile eines Ganzen zu betrachten, und was von einigen gilt, auf alle auszudehnen“ [21]; „Die erste Kirche hatte weder Muße, noch Drang die Frage nach Gründen zu entscheiden. a. Man behielt den jüdischen Kanon, wie ihn die Juden vorher hatten, nach dunkeln und bildlichen Ausdrücken. b. Der krasse Begriff von Inspiration wurde auch auf das N.T. übertragen; wodurch dann die sinnlichen Formeln der Väter entstanden sind“ [22]; „Scriptores non ex propria semper sententia loquuntur, sed saepe more historicorum ea, quae contigerunt — sive bona, sive mala referunt: in quibus veritas relationis a veritate vel bonitate facti discerni debet. Notanda est limitatio, si scriptores 1. vel dicta aliorum v. g. Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus etc. 2. vel de rebus physicis ad religionem non pertinentibus agunt. Nam in illis partes historici implent, in his vulgarem sentiendi ac loquendi modum sequuntur.“ [23] Man könnte nun freilich versuchen, diese Äußerungen mit dem Inhalt des Haupttextes, dem sie nur lose zusammenhängend beigefügt sind, und mit den anderen Behauptungen zu harmonisieren, aber das wäre nicht zu voller Zufriedenheit durchzuführen. Eher läßt sich annehmen, daß hier die Hand Senestréys, des Herausgebers, am Werke war, der anscheinend eine freiere Inspirationsauffassung vertrat und dabei vielleicht unter dem Einfluß von H. Holden, F. A. Blau und Ph. N. Chrismann stand [24]. Dobmayer selbst bringt die eindeutige Entscheidung: „Der Inspirationsbegriff ist nicht dunkler oder heller, als der Begriff von jeder natürlichen oder übernatürlichen Wirkung Gottes: Die Denkart der Urwelt setzt die Möglichkeit voraus, und die Wirklichkeit folgt nach richtiger Exegese aus den biblischen Stellen. Die Ausflucht der Accomodation ist schon oft

[20] Regula Fidei ac Theologiae catholicae § 17 (ed. cit. 23).
[21] Ibd. § 22 (ed. cit. 35).
[22] Ibd. § 25 (ed. cit. 41—42).
[23] Ibd. (ed. cit. 43).
[24] Am weitesten geht Blau, wenn er schreibt: Scriptura S. non erit tota verbum Dei. Externa enim Spiritus S. assistentia potest quidem omnem fidem alicui libro conciliare, non autem verbi divini auctoritatem ... Nihil quoque fide divina credendum est de aliis rebus scripturae insertis, quae ad scientias profanas, Astronomiam, Geographiam, Chronologiam pertinent; nam ista tradere non erat scopus scripturae (De Regula Fidei Catholicae § 4; ed. Moguntiae 1780, 14—15); Omnia, quae in scripturis referuntur, esse vera et certissima: veritas est universaliter tradita et admissa, sed quia non nititur expressa promissione Christi, assistendi apostolis, ne in re ulla ad religionem non spectante aberrent, veritas non divina, sed pure catholica (ibd. § 14; ed. cit. 29).

beantwortet worden. Die Totalinspiration, nach Inhalt, Zweck und Verfasser attemperiert, ist keine Hypothese, sondern erwiesene Thatsache, wo der Vernunft sich keine Entscheidung anmaßen darf. Sie hebt die Fähigkeiten nicht auf, noch hemmt sie den Gebrauch, sondern unterstützt jene und leitet diesen, wie man beim natürlichen Concursus und der Infallibiltät annehmen muß. Kein Weiser wird darum über die Bibel spotten, weil Gott auch den Schriftstellern ihren Antheil ließ, wodurch uns die Ächtheit deutlicher wird. Die Buchstabenlatrie ist Mißbrauch ganz ohne Grund, und wider den Apostel, nach welchem der Buchstabe tödtet. Wo Wunder nothwendig oder nützlich sind, wird sich der Bescheidene nicht anmaßen, zu entscheiden; für den Hauptinhalt ist die Inspiration höchst zweckmäßig, und der Glaube gewinnt, wenn auch die Nebenumstände gesichert sind. Über die Thatsache ist der Sinn der Kirche ein proportioniertes authentisches Kriterium. Der Sinn mag bei den Juden entstanden seyn, wie immer: der Katholik beruft sich auf Jesus, auf die Apostel, auf die Kirche. ... Die erste Kirche hieng an den Aposteln, derer Auctorität alle Kritik ja doch überwiegt ... Unser Glaube beruht nicht auf der historisch erwiesenen Approbation von einem Apostel, nicht auf dem kritisch bewiesenen Seelenzustand der Hagiographen, sondern auf dem Sinne der Kirche. Der Sinn der Kirche gilt für uns nicht als Zeugniß, das von andern geschöpft, noch als Urtheil, das auf menschlichen Gründen beruht, sondern als Anspruch, der nach der Verheißung Jesu vom heiligen Geiste geleitet wird."[25]

[25] Regula Fidei ac Theologiae catholicae § 25 (ed. cit. 44—45). — Dobmayer antwortet hier auf die ihm gemachten *Einwände:* „Der bildliche Inspirationsbegriff von einem Anhauche Gottes ist ein Rest aus der alten Sitte der Urwelt, der dunkel in seiner Beschaffenheit und Wirkungsart in die Denkart und Sprache der Juden übergegangen war, von Christus und den Aposteln durch weise Accomodation beibehalten wurde, und in der krassen Gestalt sich bis auf unsere Zeiten fortgepflanzt hat. Die Hypothese von der Totalinspiration ist nach moralischen Prinzipien verwerflich, denn sie spricht den Aposteln entweder die Talente des geringsten Menschen, oder doch die Anwendung derselben ab; setzt von einer Seite die Bibel dem gerechten Spotte aus, und führt von der andern Seite zur Buchstabenlatrie, und macht Gott zum Ärgerniß der Vernunft, welche Wunder, wo sie überflüssig zu seyn scheinen, ohne zwingenden Beweis nicht annimmt, weil Gott nur wirkt, wo die natürlichen Kräfte nicht hinreichen. Die Theopneustie ist eine Thatsache, die nur historisch bewiesen werden kann: wir haben darüber kein Zeugniß von Gott, und ein menschliches, wenn es auch eines gäbe von der vermuthlichen Theopneustie, ist nicht entscheidend. Man weiß nicht genau, welche Begriffe die Juden zu allen Zeiten von ihren Büchern hatten ... Eben dieses gilt beinahe von den Christen, derer Kritik in den ersten Zeiten gar zu gering war ... Der Sinn der Kirche kann hier nicht entscheiden. Denn als Urtheil hat solcher keine größere Festigkeit, als die Gründe, aus welchem er entsteht; und als Zeugniß muß er seine Quelle angeben, die doch niemand weiß. Wenn man sich aber auf die Infallibilität beruft, so begeht man offenbar einen Zirkel" (ibd. § 25; ed. cit. 43—44).

2. Die Kanonfrage

Dobmayer beginnt seine Ausführungen mit der Definition: Canon in genere est regula, ad quam alia examinantur et diriguntur ... in sensu stricto, prout hic sumitur, canon est catalogus librorum, quos ecclesia pro divinitus inspiratis, ac proin pro regula fidei proponit[26]. Der Reihe nach untersucht er dann den Kanon der Juden, den Kanon der Katholiken und den Kanon der Nicht-Katholiken. Nur in dem zweiten Abschnitt wird einiges berührt, was mehr oder weniger die prinzipielle Seite des Problems angeht.

Die Kirche sei, so legt Dobmayer dar, erst allmählich zu einer Festlegung des Schriftenkanons gelangt, und als sichere und absolute Glaubensnorm könne nur die Entscheidung der Vierten Sitzung des Trienter Konzils gelten[27]. Über die dabei befolgten Regeln äußert er sich also: Regulae, quas in statuendo canone ecclesia cath. sequebatur, erant 1. prima — iudicium de origine vel approbatione divina, quam Origenes et Eusebius laudant; 2. altera Eusebio et Tertulliano usitata iudicium de argumento, quod publicae doctrinae vel consentiret, vel non dissentiret; 3. Tertia erat usus ecclesiarum maxime apostolicarum, quam Irenaeus, Tertullianus aliique commendant[28]. Schließlich ist aber das Urteil der Kirche in sich, ohne Rücksicht auf die Tradition, maßgebend, wie Dobmayer bald darauf erklärt: Constare de canone nisi ex sensu ecclesiae non potest. a. Cum criteria interna ex ipsa scripturae indole non decidant, opus est externa assumere 1. auctoritatis — non divinae, cuius effatum non datur, nec humanae, cuius effatum non sufficit, sed 2. humano-divinae i. e. ecclesiae, quae a Spiritu S. regitur. b. Idem etiam primorum Christianorum sensus fuit uti 1. ex Irenaeo, Tertulliano, Augustino constat. Vid. Chrismann. 2. Ipsi Protestantes hanc in demonstranda scripturae authentia regulam sequuntur. Vid. B. Stattler[29]. Gleich anschließend wird die Bedeutung des auf dem Konzil von Trient erlassenen Dekretes hervorgehoben[30].

---

[26] Ibd. § 30 (ed. cit. 52—53).

[27] Has inter patrum fluctuationes post diligentem traditionis, quae in plerisque et praesertim apostolicis in ecclesiis vigebat, disquisitionem ecclesia africana et romana canonem condidit, et praeter libros homologumenos etiam antilegomenos utriusque foederis ceu canonicos proposuit, consentientibus reliquis non solum in Occidente, sed etiam in Oriente ecclesiis, quae posteriores primum quidem per silentium suorum episcoporum, dein vero, quamprimum temporis circumstantiae id permiserant, expressa declaratione eundem canonem susceperunt ... Hic tamen ecclesiae sensus certam et absolutam fidei regulam haud constituebat, donec solemne hac super re effatum concilii Tridentini Sess. IV. editum fuerit (ibd. § 33; ed. cit. 58).

[28] Ibd. (ed. cit. 59—60).

[29] Ibd. § 35 (ed. cit. 62).

[30] Recte ergo Catholici Tridentino acquiescunt, cuius decretum libros integros cum omnibus partibus contra Protestantes, qui aut integros libros, aut fragmenta reiiciebant, recipi iubet. Venit enim a. a legitima potestate, b. ex legitima causa, c. ex legitimo fonte (ibd. § 36; ed. cit. 63).

Die hier vorgetragene Ansicht über die Kanonbildung ist zweifellos nicht die in der Theologie der Aufklärungszeit gebräuchliche[31], sie hat aber namhafte Vertreter aufzuweisen[32]. Außerdem vermeidet sie die fast unüberwindliche Schwierigkeit, mit der sich die am meisten verbreitete Anschauung auseinandersetzen muß, nämlich eine explizite Offenbarung des Kanons glaubhaft zu machen. Allerdings fehlt bei Dobmayer eine entsprechende Deutung, wie die Kirche rechtmäßig den Umfang der heiligen Bücher festlegen kann, es sei denn, daß man den Hinweis auf die Leitung des göttlichen Geistes so verstehen will. Ernste Bedenken wären aber nur gegen die Behauptung anzuführen, die den Protestanten schlechthin die gleiche Theorie zuschreibt; denn das wird weder den historischen Tatsachen gerecht noch den Angaben, die Dobmayer selbst über die von den Protestanten seiner Zeit geteilte Auffassung bringt[33]. Entweder ist auch hier zwischen Verfasser

---

[31] So erklärt z. B. Klüpfel: Non video, quo pacto negare quis possit, nos scripturam sacram traditioni debere; quemadmodum visum est patribus et res ipsa loquitur ... Quam est perspicuum, nos nonnisi auctoritate, et traditione ecclesiae nosse, quinam libri sint divini: tam est certum, fide, quae excludit omnem dubitationem, oportere nos esse persuasos, hosce libros divinae esse originis, ac continere coelestem revelationem, esseque auctoritatis divinae. Aliter sane oportet nos esse persuasos de authentia v. g. Iliadis aut Aeneidos; quae quidem res testimoniis mere humanis agitur. Est autem illa veritas de divinitate sacri codicis prima inter omnes, ac fundamentum ceterarum; qua vacillante aut ruente, labefactatur, ac ruit omnis christianismus (Institutiones Theologiae Dogmaticae I, Prolegomena § 52; ed. cit. 89). Selbst Chrismann widerspricht hier nicht: Sine traditione minime constare potest, s. scripturae libros omnes esse divinos, nec quinam libri sacri seu canonici sint ... Fides enim nititur solo verbo Dei, ergo nisi admittant (adversarii) verbum traditum, nulla eis erit fides, nulla auctoritas divina, sed duntaxat humana; heinc scire non sufficit: existere scripturam; sed insuper scire oportet, quaenam sit illa? id quod profecto scriptura non exprimit (Regula Fidei Catholicae § 71; ed. cit. 66).

[32] Namentlich kommt der von Dobmayer zitierte Stattler in Betracht, dessen Erklärung lautet: Sensus Ecclesiae Catholicae publicus et communis de divinitate integrae Scripturae veteris ac novi testamenti ipse regitur a Spiritu Sancto, ac proin falsus esse non potest. Certi ergo ex Ecclesiae concordi judicio sumus, universam Scripturam quoad res omnes in ea enarratas non minus, quam quoad dogmata, divinitus esse scriptam. Regitur enim iste sensus Ecclesiae a S. Spiritu, si is suo influxu impediat, ne in ista re Ecclesia fallatur integra, nec errorem doceat in materia fidei divinae ... Jam vero erraret Ecclesia in materia fidei, si res omnes in Scripturis narratas, imo vel unam aliquam ex eis, proponeret ceu a Spiritu Sancto inspiratam, aut sua divina auctoritate confirmatam, ac proin credendam propter Dei auctoritatem; quae talis non esset ... Etsi ergo certis ex documentis probare non possimus, merone judicio ex dictis rationibus ... concors iste sensus Ecclesiae totius Christianae de Scripturarum divinitate ortus sit: tamen de infallibilitate ejusdem in asserenda eadem aliunde, ex Christi nimirum promisso, certi sumus, atque ex eo item, quod Ecclesia innumeras res pro materiis fidei falso proponeret, si in illa de Scripturarum sententia tam concordi a vero aberraret (De locis theologicis, cp. I, nr. 31; ed. Weissenburgi 1775, 42—44). Vgl. auch: J. Beumer, Eine anscheinend vergessene Frühschrift Bernard Galuras: De traditione, altero revelationis fonte. Zur Traditionsauffassung des 18. Jahrhunderts: Schol 38 (1963) 239—245.

[33] Leges autem, quas (acatholici) in statuendo canone sequuntur, sunt 1. Spiritus privatus iuxta Lutherum, 2. Collatio iuxta Humium, 3. auctoritas synagogae et ecclesiae iuxta Schmidium (Regula Fidei ac Theologiae catholicae § 34; ed. cit. 60 bis 61). Dazu käme eine Anmerkung, die aber wegen des Zitates dem Herausgeber

und Herausgeber zu unterscheiden, oder der Ausdruck „Protestantes" muß auf einige Protestanten eingeschränkt werden.

Eine größere Differenz macht sich erst geltend, wenn wir eine Stelle heranziehen, die Dobmayer später in anderem Zusammenhang (bei der Besprechung des Themas „Tradition") beibringt. Eine Anmerkung behauptet da: „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." [34] Gemeinsam mit der früheren Darstellung ist zwar das Urteil über die protestantische Antwort in der Kanonfrage, aber die katholische Lösung wird jetzt allem Anschein nach völlig anders gegeben. Denn von der kirchlichen Autorität findet sich kein Wort mehr, sondern nur von einem historischen Beweisverfahren, und das wäre eine singuläre Deutung, die äußerst rationalistisch klingt und innerhalb des 18. Jahrhunderts allein von T. Topp gehalten wird [35]. Wenn für Dobmayer ein offensichtlicher Widerspruch ausgeräumt werden soll, hilft bloß die Annahme, daß der Herausgeber seine eigene Meinung in den Text der Anmerkung hineingetragen hat. Selbstverständlich kann und muß der Entscheid der Kirche historisch unterbaut sein, wie Dobmayer in einem der vorausgehenden Texte bezeugt: „Es ist historisch und kritisch bewiesen, daß die heiligen Schriften ein unverfälschtes und glaubwürdiges Archiv der Religion, und folglich eine mit göttlicher Autorität versehene Norm für alle Bekenner der Religion sind. Ebenso ist es historisch und kritisch bewiesen, daß die Verfasser sich nicht nur als Gesandte Gottes legitimiert haben, sondern als solche auch von der Kirche anerkannt worden." [36]

Leider widmet Dobmayer dem Kanonproblem nur wenige Seiten. Vor allem ist es zu bedauern, daß er nicht die verschiedenen Auffassungen seiner Zeit gegenübergestellt und nach ihren Werten und Grenzen abgeschätzt hat. Dafür nehmen ihn aber die anderen Fragen um so

---

zuzuschreiben ist: „Die in Deutschland gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts erneuerten Untersuchungen über den Kanon, wozu Semler die Bahn geöffnet, hatten die Folge, daß die neuern Theologen die Bibel nicht so fest als eine Offenbarungsurkunde, sondern als eine Sammlung von Schriften betrachteten, bei deren jeder man den eigenen Charakter und Ideenkreis des Verfassers in's Auge fassen müsse, daß sie mit Hülfe der höhern Kritik den Ursprung und die Zusammensetzung der Schriften auszumitteln strebten, und in denselben Mythen annahmen. Die neueste Theologie scheint von dem seit Semler und Steinbart sichtbarem Hang zur Herabsetzung des A. T. zurückzukommen und es auch zu fühlen, daß der Gebrauch der höheren Kritik, wenn er nicht durch feste Grundsätze geleitet wird, leicht in ein willkürliches Spielen mit bloßen Möglichkeiten ausarte. V. Münscher in seinem neuesten Werkchen (Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Marburg 1811. S. 175 f.)" (Ibd.; ed. cit. 61 bis 62)

[34] Ibd. § 57 (ed. cit. 95).

[35] Siehe hierüber: J. Beumer, Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters: Schol 36 (1961) 49—72.

[36] Regula Fidei ac Theologiae catholicae § 15 (ed. cit. 17).

mehr in Anspruch: wie es sich z. B. bezüglich der Authentizität der Vulgata und der Erlaubtheit der Schriftlesung zeigt[37].

3. Die Tradition

Das neue Thema ist bereits zu Anfang der ganzen Abhandlung angekündigt worden: Auctoritas Dei in scriptura et traditione sese exserere potest, et actu sese exserit ... Unde duae huius capitis oriuntur sectiones 1. una de scriptura, 2. altera de traditione[38]. Demgemäß leitet Dobmayer den zweiten Abschnitt mit den programmatischen Worten ein: Auctoritatis divinae effata non solum in scriptura contineri, sed traditione etiam ad nos propagata fuisse cum Tridentino Catholici profitemur[39].

Danach folgen die notwendigen Angaben über den Begriff selbst und dessen Gliederungen[40]. Für unsere Zwecke ist die dabei gemachte Einengung wohl zu beachten: Traditio divina dogmatica, de qua sola heic loquimur, veritas fidei est vel morum divinitus revelata, quae non scriptura sacra, sed viva voce ab apostolis tradita, et in ecclesia semper conservata fuit[41]. Aber auch diese Tradition wird noch einmal untergeteilt: Dividitur haec traditio divina dogmatica 1. in exegeticam — sive hermeneuticam — declarativam, si pro determinando genuino scripturae sensu serviat; 2. in mere oralem — sive constitutivam, si circa veritatem in scripturis non contentam versetur[42]. Die

---

[37] Historia Vulgatae (ibd. § 40; ed. cit. 68—72); Theoria de Vulgatae authentia (ibd. § 40; ed. cit. 68—72); Praxis S. Scripturae (ibd. § 41—46; ed. cit. 72—79). — Bemerkenswert ist eine Notiz, die wohl auf Senestréy zurückgeht: „Der auffallende Unfug, den man mit dem Bibelstudium treibt, und wovon unsere Teutsche Litteratur überflüssige Beweise liefert, ist die Ursache, daß selbst würdige gelehrte Männer auf die neuern Schriften, aus diesem Fache nicht gut zu sprechen sind, z. B. Engelbert Klüpfel (Commonitorium S. Vincentii Lerinensis Viennae 1809, atque Necrologium Sodalium et amicorum etc. Friburgi et Constantiae 1809). Doch dieß ist nur wieder ein Beweis, daß Menschen oft auch die beste Sache mißbrauchen. Cf. Arigler (Oratio academica habita ad initium anni Scholastici 1809, Viennae, typis Schmidt)" (ibd. § 42; ed. cit. 75).

[38] Ibd. § 7 (ed. cit. 5). [39] Ibd. § 47 (ed. cit. 79).

[40] Traditio interdum pro actu, quo veritas communicatur, interdum pro veritate, quae communicatur, accipi solet. Traditio lato sensu est communicatio veritatis sive scripto, sive viva voce ... Sensu strictiori — viva primum voce, non scripto, sensu ecclesiastico — veritatis ad religionem pertinentis (ibd. § 48; ed. cit. 80). Traditio sensu strictiori ecclesiastico accepta, si argumentum spectes 1. in historicam, quae circa facta, 2. ritualem, quae circa ritus et disciplinam, 3. dogmaticam, quae circa veritates religionis versatur, dividi solet. Si originem attendas, abit 1. in divinam, quae Deum, et 2. humanam, quae homines auctores habet. Humana autem vel est apostolica, si ab apostolis ceu ecclesiae rectoribus ortum habet, ac proin saeculo I. iam obtinuit; vel ecclesiastica, quae ex simili antistitum ecclesiae potestate fluxit, et post aetatem apostolorum introducta fuit. Utraque pro ratione, temporum mutari et abrogari potest (ibd. § 49; ed. cit. 81).

[41] Ibd. § 50 (ed. cit. 82).

[42] Ibd. (ed. cit. 82—83).

Kontroverse mit den Protestanten bezieht sich nach Dobmayer auf die quaestio facti, ob nach Abschluß des Kanons derartige Überlieferungen auf uns gekommen sind, die zwar nicht von den absolut erforderlichen Lehrstücken handeln, aber doch von solchen, die den Dienern der Kirche nützlich oder notwendig sind[43]. Eine Anmerkung sagt dazu: „Die protestantische Kirche stellte die Regel auf: daß der Inhalt des Christenthums lediglich aus der Heiligen Schrift anerkannt werden müsse. Sie verwarf daher den Gebrauch der Tradition, als einer Regel für die Erklärung der Bibel, und als einer eigenen Erkenntnißquelle der Religionslehre."[44] Die Existenz der mündlichen Überlieferung ergibt sich aus der Tatsache, daß die Apostel nicht alles von der Lehre und der Geschichte Christi in ihren nur gelegentlich verfaßten Schriften hinterlassen haben[45], und so steht es fest: „Später und allmählig haben einige der Jünger Jesu etwas von seinen Thaten und Lehren aufgezeichnet, wodurch die Bibel des neuen Bundes entstand; aber sie verraten nirgends die Absicht, gemeinschaftlich ein Ganzes zu verfassen. Jeder von ihnen wurde zum Schreiben durch individuelle Umstände veranlaßt, und jeder arbeitete dabei auf seinen besondern Zweck hin; keiner von ihnen wollte einzeln den ganzen Inbegriff der Christuslehre aufzeichnen, vielmehr gestehen sie selbst, daß ihnen noch Vieles zu schreiben wäre."[46] Den Aussprüchen des hl. Paulus hingegen, die sich 2 Thess 2, 14 und 2 Tim 2, 2 vorfinden, wird bloß ein Wahr-

[43] Quaestio igitur de traditione dogmatica non tam iuris, quam facti est: utrum nempe post clausum canonem eiusmodi traditiones extiterint ad nos propagatae, non quidem de capitibus absolute necessariis, attamen ad religionem pertinentibus, quorum notitia saltem ministris ecclesiae sit vel utilis, vel necessaria (ibd. § 51; ed. cit. 83).

[44] Ibd. (ed. cit. 83—84).

[45] Apostoli quidem testimonia de doctrina Christi et historia in evangeliis et epistolis reddunt, easque scripturas Ecclesiae tradunt, ac ceu normam fidei et morum commendant; nullibi tamen produnt consilium aliquid, omnia, quae a Christo acceperunt, et de quibus coram aliis testati sunt, litteris consignandi; neque opus erat, ut omnia antea iam viva voce tradita etiam scriptis repeterent. Cum igitur omnes novi foederis libri tam historici, quam dogmatici non nisi opportuna quasi occasione nati sint, atque nec singuli nec universi integrum religionis systema, seu perfectam constructionem, aut plenam institutionem totius christianae religionis complectantur, sed aliquas — plerasque tantum veritates referant, repetant, atque exponant, pro illorum nempe potissimum temporum utilitate, ac necessitate, ex hac ipsa scripturarum origine iam verisimile evadit, per scripturam — alteram, eamque antiquiorem fidei regulam — traditionem nullatenus e sua pulsam fuisse possessione (ibd. § 55; ed. cit. 87—88).

[46] Ibd. (ed. cit. 88). — Der Text fährt fort: „Es ist ein ganz falscher Anschlag, sagt Tieftrunk (Censur des christlichen protestantischen Lehrbegriffs 1. Theil), wenn man jene Quellen der christlichen Lehre als vollkommene Lehrbücher der christlichen Religion ansehen will. Sie sind weiter nichts als ehrwürdige und unschätzbare Fragmente, die ein Beispiel sowohl der Lehrart damaliger Zeiten, als auch viele Artikel der Religion selbst an die Hand geben. Und jeder unbefangene Protestant muß es gestehen, daß die N. T. Schriften das Gepräge der Rhapsodie (im Gegensatze gegen das System) nur zu deutlich an sich tragen, als daß sie als ein vollendetes, in sich selbst geschlossenes Ganzes betrachtet werden könnten" (ibd.; ed. cit. 88).

scheinlichkeitswert für den Nachweis einer mündlichen Überlieferung beigemessen[47].

Die eigentliche Begründung erblickt Dobmayer in dem „sensus practicus et theoreticus" der Kirche. Praktisch gesehen, hätten z. B. Origenes die Kindertaufe aus der Tradition abgeleitet, Hieronymus den Irrtum Cyprians und Augustinus den der Donatisten und Pelagianer ebenso widerlegt[48]. Für die theoretischen Aussagen werden Irenäus, Klemens von Alexandrien, Origenes, der Papst Stephanus, Eusebius, Tertullian, Epiphanius, Vinzenz von Lerin, Basilius und Chrysostomus als Zeugen angeführt[49]. Aufschlußreich ist besonders eine Anmerkung, die zusammenfassend erklärt: Constans ille atque unanimis Ecclesiae sensus invictum plane argumentum conficit de traditionis existentia, quae etiam rationi summe exoptabilis est a) ut de canone non fide tantum humana, qualem de libris v. g. Homeri aut Virgilii habemus, sed divina, qualis ad religionem requiritur constare queat; b) ut dogmatum etiam fudamentalium in scripturis contentorum genuinus sensus ex divino criterio determinetur. Unde scimus, majores nostros dum de veritate dogmatis controversia ageretur, non tam ad artem hermeneuticam, quam ad traditionem et fidem majorum provocasse, c) ut dogmatum quorumdam, quae etsi fundamentalia non sint, ad substantiam tamen catholici systematis pertinent, ex fonte vere divino hauriri notitia possit[50]. Die Autorität der dogmatischen Tradition ist folgerichtig dieselbe wie die der Heiligen Schrift[51], was dann anschließend durch das bekannte Dekret der Vierten Sitzung des Konzils von Trient erhärtet wird[52].

Das Ganze stellt eine nüchterne und sachlich gut begründete Traditionslehre dar, die sich vollkommen im Einklang mit der während des 18. Jahrhunderts allgemein üblichen Auffassung befindet. Vor allem werden die beiden Funktionen der Überlieferung, sowohl die schrifterklärende wie die schriftergänzende, klar auseinandergehalten und doch auch wieder verbunden. Die materiale Suffizienz der Schrift gilt nicht absolut, sondern relativ, eingeschränkt auf die Fundamentaldogmen. Extreme Ansichten sind nirgends zu entdecken, und auf die

---

[47] Denique ipsa scriptura existere traditionem claris verbis, si non plene evincat, saltem innuit. Sic Paulus II. Thessal. II. 14 ... Ex quo saltem patet, eo tempore, quo haec epistola scripta fuerat, traditiones extitisse; dubium autem manet, an non haec vel a Paulo, vel ab aliis in litteras fuerint relatae. Idem apostolus monet Timotheum, ut depositum custodiat ... Quem in textum eadem valet reflexio (ibd.; ed. cit. 89—90).

[48] Ibd. § 56 (ed. cit. 91). [49] Ibd. (ed. cit. 91—93). [50] Ibd. (ed. cit. 93).

[51] Traditiones divinae dogmaticae aequalem habent cum S. scriptura auctoritatem, Verbum enim Dei, si de eo vel ex scriptura vel ex traditione constet, parem meretur reverentiam, atque apostoli vera aeque dixerunt ac scripserunt (ibd. § 57; ed. cit. 94).

[52] Recte ergo synodus Tridentina — perspiciens omnem salutarem veritatem et disciplinam ... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur. Sess. IV. Decret. I. (ibd.; ed. cit. 94—95).

protestantische Stellungnahme ist gebührend Betracht genommen. Nur in einer Anmerkung begegnet uns eine recht auffallende Aussage, nämlich diese:

„De fide tamen non est, dari traditiones pure dogmaticas — mere orales — uti D. de Camus Episcopus bellicensis (Appropinquatio Protestantium ad Ecclesiam romano-catholicam), Fratres Wallenburg (Tract. Spec. de controvers. fidei) et alii volunt. So viel scheint 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 abzuleiten seyen; denn genug, wenn es Traditiones hermeneuticas gibt. Welche Bücher nun aber zum Kanon gehören . . ." [53]

Diese Erklärung bringt uns in Verlegenheit. J. R. Geiselmann will aus ihr schließen, daß Dobmayer ein Vorläufer Kuhns gewesen sei und gleich ihm eine materiale Suffizienz der Heiligen Schrift gelehrt habe [54]. Aber dann wäre ein offensichtlicher Widerspruch vorhanden, nicht nur gegenüber der „sententia communis" der gesamten Aufklärungstheologie [55], sondern auch innerhalb der von Dobmayer selbst gegebenen Darlegung der einschlägigen Fragen. Vielleicht soll in dem zitierten Text lediglich gesagt sein, daß die Existenz von rein-mündlichen oder konstitutiven dogmatischen Traditionen keinen Glaubenssatz bilde, den das Konzil definiert habe, und das ließe sich allenfalls rechtfertigen und brauchte die vorher gebrachten positiven Beweise nicht aufzuheben. Dem Zusammenhang nach geht es ja um die Sinndeutung und die Tragweite des Trienter Dekretes. Sollte jedoch eine solche Interpretation gesucht erscheinen, so muß man wieder auf die Tatsache zu-

[53] Ibd. (ed. cit. 95). — Der Schluß der Anmerkung ist bereits oben (zu Anm. 34) zitiert worden.

[54] 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.

[55] Als Beispiel seien die Darlegungen des einige Male von Dobmayer genannten Stephan Wiest herausgegriffen: Existunt itaque traditiones divinae dogmaticae, sive verbum Dei traditum, eiusdemque ac verbum Dei scriptum, prout dictum iam est, auctoritatis est. Hanc enim verbi Dei traditi existentiam invicte probant clarissimi S. Scripturae testimonia, probant antiquissimi Ecclesiae Doctores tum seorsim considerati, tum collecti in conciliis, manifesto indicio, nullo non tempore in Ecclesia creditam fuisse existentiam verbi Dei non scripti. Praeterea existentiam traditionum dogmaticarum indubitata ex eo est, quod S. Scriptura non sit sufficiens et perfecta credendorum norma, cum nec canonem Librorum sacrorum, qui sunt primum fidei fundamentum, determinet, nec sensum per se clarum ubique praeseferat etiam in rebus fidei et morum, et non omnia dogmata sufficienter proponat, ergo necessario, ne fidem auctoritate mere humana fallibili innixam profiteamur, verbum Dei traditum in sensu Catholicorum admittendum est (Demonstratio Religionis Catholicae III. § 93; ed. Eustadii 1786, 207). Selbst der liberale F. A. Blau verteidigt die eindeutig formulierte These: Praeter scripturam traditiones divinae, quae vel scripturae sensum vel nova dogmata determinant, ecclesiis sunt commissae, adeoque pari cum script. reverentia suscipiendae, si aeque purae ad nos pervenerint (De Regula Fidei Catholicae, Appendix I. § 9, nr. 1; ed. cit. [o. S.]). Allein T. Topp bildet eine Ausnahme und in etwa dessen Gewährsmann, G. Chr. Neller.

rückgreifen, daß uns das Werk Dobmayers nur in einer überarbeiteten und von Zusätzen nicht freien Form erhalten ist.

Der Herausgeber hat auch sonst der Traditionslehre einiges selbständig hinzugefügt. Immer sind es deutschsprachige Anmerkungen, die von dem Haupttext sachlich etwas abweichen und meistens durch die auftretenden Literaturangaben aus späterer Zeit (nach dem Todesjahr Dobmayers, 1803) ihre Herkunft verraten. Diese Anmerkungen lauten: „Durch die heiligen Schriften haben wir die Buchstaben erhalten, durch die immer lebendige Übergabe den Geist. Die Kirchenväter und alten Ausleger, als die zunächst bei Christus und den Aposteln waren, mehr und minder noch von den Lagen, Umständen, Sitten usw. umgeben, nach denen sich derselben Wort gestaltet, sind hierin zuverlässige Lehrer. Vid. Einige Worte über den Geist des Christentums und der Litteratur im Verhältniß zu den Thaddäus Müllerschen Schriften v. P. Gügler 1810“ [56]; „Was ist wohl die Schrift viel anders als so eine Tradition? — Daß sie uns in einer Urkunde zugekommen ist, macht keinen großen Unterschied: die mündliche Tradition ward ja auch nachher in schriftliche Monumente und Urkunden gebracht, nur waren die Verfasser nicht inspiriert“ [57]; „Die Kirche Christi ist in ihren ersten Gemeinden gegründet worden 1. nicht durch die Schriften des neuen Testaments; sie ist gegründet worden 2. lange Zeit, ehe die Schriften existierten; sie ist gegründet worden 3. noch viel länger, ehe sie gesammelt worden, 4. durch die mündliche Predigt, durch die lebendige Tradition der Apostel. Diese standen als lebendige Zeugen da, sie kamen, sprachen, siegten — ihr lebendiges Wort pflanzte den Garten Gottes. Vid. Sailer (Grundlehren der Religion. München 1805. S. 380) et Stark (Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts. Berlin und Leipzig 1780. III. Band. S. 318). In der ersten Kirche konnte also die Bibel schlechterdings die einzige allgemeine Glaubensregel nicht seyn“ [58]; „Bei einer Religion, welche bis an das Ende der Welt dauern, und für alle Menschen bestimmt seyn soll, müßte die Bibel allmählich ein altes, in einer fremden und todten Sprache geschriebenes Dokument werden. Die Erfahrung lehrt, daß, wegen der Eigenschaft des Inhaltes selbst gelehrte Männer, in der Auffassung des Schriftsinnes nicht harmonieren usw. . . . Der Buchstabe der heiligen Schrift ist ja auch Buchstabe, und ein stummer Buchstabe. Als Buchstabe ist er fähig, Zweifel und Streit zu erregen: als stumm ist er unfähig, Zweifel und Streit zu entscheiden. Sailer (Lib. cit. pag. 383)“ [59]; „Es ist zuverlässig Einseitigkeit, das traditionelle Studium schlechthin abzuweisen. Die Schwierigkeit und das Bedürfniß einer

[56] Regula Fidei ac Theologiae catholicae § 46 (ed. cit. 79).
[57] Ibd. § 50 (ed. cit. 82). [58] Ibd. § 54 (ed. cit. 86).
[59] Ibd. § 55 (ed. cit. 89).

ungleich strengen Kritik geben dazu auch kein Recht; sie machen nur größere Vorsicht zur Pflicht. Vid. Ignaz Thanner (Encyklopädisch-methodologische Einleitung zum akademisch-wissenschaftlichen Studium der positiven Theologie. München 1809. S. 189)"[60]; „Sehr wichtig ist daher die Regel, die Sailer (Lib. cit. S. 391) aufstellt: 1. daß man nicht die älteste Tradition der ganzen Kirche aus den spätern Traditionen einzelner Gemeinden, sondern den Werth dieser aus dem Werthe jener bestimmen müsse, 2. daß sich der katholische Theolog selber im Wege umgienge, wenn er etwas anders als den wesentlichen Inhalt des Depositum fidei apostolicae aus der Tradition erweisen wollte; 3. daß die Kirche das göttlich-menschliche Organ der Fortpflanzung und der Erhaltung der Tradition sey."[61]

Die hier vorgelegten Gedanken, die zweifellos alle Anerkennung verdienen, sind keinesfalls völlig unvereinbar mit den Ausführungen Dobmayers, indes bekunden sie einen irgendwie neuen Geist, zumal soweit sie gerade auf J. M. Sailer zurückgehen. Man spürt förmlich, wie der sonst etwas starre Traditionsbegriff mit Leben erfüllt wird, und das ist dem Herausgeber zu danken, der diese Zusätze beigefügt hat. Dobmayer selbst würde wahrscheinlich einem andersartigen Zug gefolgt sein; das ist auch daraus zu ersehen, daß er die konkrete Verwirklichung der Tradition zunächst in die Dokumente und dann erst in die Praxis der Kirche verlegt, ohne dabei sonderlich ihres inneren Lebens zu achten[62]. Senestréy hat also dieses Mal eine glücklichere Hand gehabt (freilich hätten die Zusätze immer als von ihm stammend gekennzeichnet sein sollen).

Dobmayer kommt im weiteren Verlauf seiner Darlegungen in der Regula Fidei ac Theologiae catholicae nicht mehr ex professo auf die Tradition zu sprechen, nur daß er sie des öfteren mit der Schrift zusammen als Glaubensquelle nennt[63]. Ähnliches gilt auch für die ande-

---

[60] Ibd. § 60 (ed. cit. 102—103). [61] Ibd. § 61 (ed. cit. 103).

[62] Universe autem media, quibus traditio dogmatica ad nostram aetatem pervenit, ad duo revocari queunt. Primum quidem sunt scripta S. patrum, acta conciliorum, catechismi et symbola, in quibus traditionis testimonia extant ... Alterum autem est praxis, observantia et instituta, quibus veritates practicae, uti scripturis theoreticae, propagabantur. Unde liturgiae, sacramentaria, festa, sacra suppellex etc. (ibd. § 59; ed. cit. 100—101). Traditiones divinas eruendi duplex igitur via suppetit. Una discussionis in veritatibus theoreticis ... Altera praescriptionis in veritatibus practicis, dum traditio ex usu et observantia indagatur (ibd. § 60; ed. cit. 102).

[63] Scripturae et traditioni Christus magisterium infallibile ecclesiae ... adjunxit. Scriptura et traditio sola aptum haud est medium ... Indoctis quidem nec facultas, nec tempus suppetit, ut ipsi ex scriptura per hermeneuticam, et ex traditione per discussionem summa religionis capita eruant (ibd. § 62; ed. cit. 104); In iis, quae nec revelatio sive in scripturis, sive in traditione continet ... non maior, quam humana ecclesiae auctoritas competit (ibd. § 73; ed. cit. 116); Magisterium episcoporum et pontificis ita se exercebat, ut episcopi traditam ab Apostolis sive scripto, sive ore doctrinam populis proponerent (ibd. § 78; ed. cit. 126); Scriptura et traditio consulendae sunt, in quibus depositum fidei ab aevo apostolico ad omnia tempora transmittitur (ibd. § 102; ed. cit. 154).

ren Teile seines Systema Theologiae catholicae, namentlich für deren ersten Band, die Methodologie[64]. Alles das könnte das bisherige Ergebnis bestätigen: Die Überlieferung besitzt nach ihm eine schrifterklärende und zugleich auch schriftergänzende Funktion.

Die Charakterisierung „Zwischen Aufklärung und Restauration" — das war der Titel unserer Arbeit — ist berechtigt, wenn wir sie auf die theologische Prinzipienlehre Dobmayers in der Form anwenden, wie sie tatsächlich vorliegt. Das ursprüngliche Werk scheint jedoch wenig von den Tendenzen der Aufklärung und noch weniger von denen der Restauration aufzuweisen. Jedenfalls treten die ersteren nicht besonders hervor, höchstens in der Weise, wie sie auch der Theologie Stattlers zu eigen sind, und letztere fehlen ganz. Beide aber, in einer seltsamen Mischung, sind vermutlich dem Herausgeber zuzuschreiben, der auf seine Art Rationalismus und Minimalismus einerseits und, unter dem Einfluß Sailers, den Geist der Romantik anderseits verbinden wollte[65].

---

[64] Cum theologia catholica auctoritati divinae, auctoritati ecclesiae et rationi innitatur, disciplinae eiusdem subsidiariae sunt imprimis biblica, quia in bibliis potissimum effata auctoritatis divinae ad nos sunt transmissa; tum historica, quia in historia religionis et ecclesiae testimonia traditionis et auctoritatis ecclesiasticae dispersa sunt (Systema Theologiae catholicae, I. Encyclopaedia et Methodologia § 48; ed. Solisbaci 1807, 46—47); Historia ergo regni moralis christiani seu religionis et ecclesiae christianae digna est studio ... theologi catholici, qui cum in traditione et auctoritate ecclesiae arcem veluti et tesseram catholicismi agnoscat, historiae non historicum modo, sed et normalem usum tribuere debet (ibd. § 68; ed. cit. 66); Scriptura itaque est fons primarius, ex quo theologia omnis catholica — materiam et formam etiam derivat et historicam regni moralis constructionem instruit (ibd. § 57; ed. cit. 54).

[65] Eine Untersuchung über einen etwaigen Einfluß Dobmayers auf die Theologie des 19. Jahrhunderts steht noch aus. W. Kasper äußert sich recht vorsichtig: „Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Passaglia über M. Dobmayer (Systema theologiae catholicae) auf Veronius und die von ihm beeinflußten Theologen gestoßen ist. Dobmayer wird in den späteren gedruckten Werken Schraders, die aus den Thesen Passaglias hervorgegangen sind, häufig zitiert ... Die regula fidei übernimmt er wörtlich von Veronius und Walenburch ... Auffallend ist vor allem, daß bei Dobmayer ... und Passaglia ... jeweils dieselben Theologen in derselben Reihenfolge aufgezählt werden als Vertreter dieser Regel. — Andererseits dürfte aber auch Perrone, der diese Regel wohl über Liebermann ... übernommen hat, auf Passaglia Einfluß gehabt haben" (Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule: Die Überlieferung in der neueren Theologie 5, Freiburg 1962, 202, Anm. 22). Kasper behauptet aber noch weiter: „Das Wort Gottes ist kein An-sich, sondern ein Verbum Dei ad homines loquentis, etwas Lebendiges und will lebendige Menschen erreichen, es ist personale Anrede, und dazu bedarf es lebendiger Bezeugung. Schon M. Dobmayer hat diesen lebendigen Zusammenhang aufgezeigt. Er sagt uns auch, wem er diese Auffassung verdankt, nämlich J. M. Sailer. So hat der Geist des Erweckungstheologen Sailer über seinen Schüler mitgeholfen, auch im Collegium Romanum neues Leben zu wecken" (a. a. O. 204). Hier wäre nur anstelle Dobmayers der Herausgeber seines Werkes, Senestréy, zu setzen, und dazu die Einschränkung zu machen, daß ein direkter Einfluß Sailers auf die Theologen der Römischen Schule keinesfalls ausgeschlossen ist.

Hugo von St. Cher O. P. und die älteste Fassung seines Sentenzenkommentars

Von Johannes Gründel, München

Zum 700. Male jährte sich 1963 der Todestag eines bedeutenden Theologen aus dem Mittelalter, des Dominikaners Hugo von St. Cher (um 1190—1263). Nicht nur als Oberer der französischen Ordensprovinz während der Jahre 1227—1230 und 1236—1244, sondern auch danach als Kurienkardinal (1244—1263) entfaltete er eine große Aktivität. 1245 nimmt er am 13. Allgemeinen Konzil zu Lyon teil, 1251—1253 weilt er als Päpstlicher Legat in Deutschland und ordnet hier in einem Dekret die Feier des Fronleichnamsfestes an. Seine eigentliche wissenschaftliche Laufbahn währte nur wenige Jahre; 1229 bis 1230 liest er unter Roland von Cremona O. P. zu Paris die Sentenzen und übernimmt nach dessen Weggang von 1230—1235 als magister regens den Lehrstuhl an der theologischen Fakultät[1]. Außer zahlreichen exegetisch-biblischen Werken, die zum großen Teil in frühen Drucken überliefert sind, stammt aus dieser Zeit sein bislang noch ungedruckter Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (= SK). Mag er darin auch nicht so originelle Gedanken entwickeln wie Roland von Cremona in seiner Summe, so nimmt dieses Werk doch insofern eine Sonderstellung ein, als gerade an ihm der Übergang von der Sentenzenglosse zum eigenständigen Kommentar sichtbar wird. Unter den über 20 bekannten Abschriften dieses Werkes findet sich der SK Hugos nur in Cod. I VI 32 der Nationalbibliothek zu Florenz (= Cod. F) als Marginalglosse, in den übrigen dagegen als eigenständige lectio continua.

Nun entdeckte Prof. F. Stegmüller in Cod. A 150 der Königlichen Bibliothek zu Stockholm (= Cod. S) eine marginalglosse zu den Sentenzen des Lombarden, die ähnlich wie Cod. F den Kommentar Hugos von St. Cher enthält, allerdings in etwas abgeänderter Fassung und mit einem erweiterten Incipit. Stegmüller liefert gleichzeitig eine aus-

[1] Vgl. P. Glorieux, Répertoire des maîtres en Théologie de Paris au XIII[e] siècle, I (Paris 1933) n. 2; F. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi I (Würzburg 1947) n. 372; A. Landgraf, Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente (Barcelona 1956) 221 f.; hierin weitere Literatur, ebenso in LexThKir[2] V, 517 f. — Vgl. weiterhin W. Breuning, Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona (Trier 1962) 163 f.

führliche Beschreibung dieser Handschrift und folgert abschließend: „Man darf daher als wohlbegründete Vermutung aussprechen, daß in der Stockholmer Glosse die älteste und ursprünglichste Fassung des Sentenzenkommentars Hugos von St. Cher vorliegt. Eine sehr wünschenswerte Edition dieses Kommentars müßte also von der Stockholmer Handschrift ausgehen.“ [2]

In einem kurz darauf folgenden Artikel vergleicht Stegmüller die Stockholmer Glosse mit einer von ihm in Cod. C 165 der Universitätsbibliothek von Uppsala (= Cod. U) aufgefundenen Kopie des genannten SK und baut seine Vermutung zur festen These aus: „Diese Proben mögen genügen, um darzutun, daß die Stockholmer Glosse tatsächlich die älteste und ursprüngliche Fassung des Sentenzenkommentars Hugos von St. Cher darstellt und daß Hugo selbst seine ganze ausführliche Sentenzenglosse einer sehr gründlichen Umarbeitung und Ausarbeitung unterzogen hat.“ [3]

Obwohl V. Doucet die These von einer ersten Redaktion des SK Hugos von St. Cher etwas anzweifelt — allerdings ohne nähere Angabe von Gründen [4] —, scheint sich Stegmüllers Behauptung im allgemeinen doch durchzusetzen [5]. Daß dieselbe hingegen keineswegs sicher, ja im Gegenteil kaum haltbar ist, soll die folgende Textanalyse der in Frage stehenden Stockholmer Glosse aufzeigen.

Die Marginalglossen in Cod. S wurden von zwei verschiedenen Händen aufgezeichnet [6]. Sie enthalten jedoch nicht bloß den SK Hugos von St. Cher, sondern auch anderweitiges Material. So konnte ich bereits in anderem Zusammenhang eine quaestio des Alexander von Hales aus der Zeit vor seinem Ordenseintritt identifizieren [7]. Dank der kürzlich erschienenen Edition der *„Quaestiones disputatae ‚antequam esset Frater‘ Magistri Alexandri de Hales“* von V. Doucet [8] ist es nun leichter möglich, in der Stockholmer Glosse nach weiterem Material dieses Theologen zu suchen.

So finden sich auf Folio 183^{v} im Anschluß an Hugos Kommentar zu IV. Sent. dist. 14 *EX FIDE DOLEAT* bzw. im Anschluß an die quae-

[2] F. Stegmüller, Die älteste Redaktion des Sentenzenkommentars Hugos von St. Cher in einer Handschrift der Königlichen Bibliothek zu Stockholm: Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen 35 (1948) 69—79, besonders 78.

[3] F. Stegmüller, Die endgültige Redaktion des Sentenzenkommentars Hugos von St. Cher: Classica et Mediaevalia 9 (1948) 246—265, bes. 265.

[4] V. Doucet, Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoires de M. Frédéric Stegmueller, Quaracchi 1954 n. 23.

[5] Vgl. W. Breuning, Die hypostatische Union, XXVIII; ebenso LexThKir^{2} V, 517.

[6] F. Stegmüller gibt bei der Beschreibung von Cod. S auch eine Charakteristik der beiden Schriften der Glosse. Der größte Teil stammt von erster Hand. Bei den von mir untersuchten Texten handelt es sich — soweit nichts anderes angegeben wird — stets um diese Hauptglosse.

[7] J. Gründel, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter: BeitrGPhThMA 39, 5 (Münster 1963) 420—422 und 530.

[8] Ediert in 3 Bänden zu Quaracchi 1960.

stio Hugos *Utrum poena, quae est in confessione et in contritione et in satisfactione sit de iustitia Dei*[9] die zwei Quästionen Alexanders *Utrum poenitentia sit sacramentum Novae Legis vel Veteris* und *Utrum fuit institutum in Lege naturae vel in Lege Nova*[10]. Ebenso wie bei Alexander von Hales wird zu Beginn auch noch die weitere Frage aufgeworfen *Utrum semel vel pluries fuerit institutum, sicut Baptismus plures habuit institutiones*, doch bricht der folgende Text mitten in der zweiten quaestio ab[11]. Die beiden Quästionen — sie gelten als Kommentar zu dem Abschnitt *ILLUD AUTEM etc.* — sind von derselben Hand geschrieben wie der übrige Text des SK Hugos; sie stehen nicht anstelle der entsprechenden Ausführungen Hugos, sondern als zusätzlicher Einschub.

Auf den Blättern 185^{r}—186^{v} findet sich ausschließlich der SK Hugos als Marginalglosse, doch — wie auch an den übrigen Stellen — in einer verkürzten Form. Der folgende kurze Textvergleich läßt schon erkennen, daß es sich bei der Glosse in Cod. S um ein Exzerpt aus dem uns überlieferten SK Hugos von St. Cher handeln muß, nicht um eine frühere und ursprüngliche Fassung desselben[12].

Ad IV. Sent. dist. 16 **Cod. F fol. 234^{rb}** (cf. Cod. V fol. 155^{rb}; Cod. U fol. 179^{vb})	**Cod. S fol. 186^{v}** (unten Spalte 2)
Secundo quaeritur de quantitate contritionis, de qua Jeremias 6 (26): ‚Luctum unigeniti fac tibi planctum amarum'. Ex hac auctoritate videtur sequi, quod ubi non est tantus vel maior dolor de peccato quam de morte unigeniti, non est vera poenitentia. Quod etiam probatur hoc modo: Vita spiritualis in infinitum melior est vita corporali.	*Secundo quaeritur de quantitate contritionis*,
Item *vita propria magis diligenda est quam vita alterius, ergo* incomparabiliter *magis* tenetur *dolere de propria morte spirituali quam de morte filii corporali.* Sed de morte filii doles tantum, quod fundit lacrimas abundanter, ergo non vere poenitet de peccatis nisi fleat.	circa quam argitur sic: *vita propria magis diligenda est quam vita alterius, ergo magis dolere* debet *de morte propria spirituali quam de morte filii corporali.*

[9] In Cod. Vat. lat. 1098 (= Cod. V) auf fol. 152ra—152^{rb}; Cod. U fol. 175ra bis 175^{rb}.

[10] Es handelt sich um die Texte der quaestio 52 disp. IV membrum 1 und 2, ed. cit. 1006 ff.

[11] Die Glosse bricht mit den Worten *sunt poenitentiae* ab, vgl. ed. cit. 1011 lin. 15. Der folgende Text Alexanders aus membrum 2 sowie membrum 3 fehlen.

[12] Für den SK Hugos lege ich Cod. F zugrunde. Unter den uns bekannten Abschriften gilt dessen Text als der beste. Die Abweichungen von Cod. V und Cod. U sind nur geringfügig, doch enthält Cod. V bisweilen sinnstörende Fehler.

Ad hoc potest dici quod non valet haec argumentatio: vita spiritualis melior *est* et *magis diligenda* quam corporalis vita *alterius, ergo magis tenetur dolere* de propria morte spirituali quam de morte filii corporali, quia dolere pati est et ideo nemo tenetur ad illud. *Sed deberet concludi: ergo magis tenetur vitare et velle mortem abesse spiritualem quam corporalem. Et hoc verum est.*

Vel potest dici quod quilibet poenitens magis dolet de peccatis suis quam de morte filii etsi *non sentiat. Nec* tamen *oportet quod* fleat idest profundit *lacrimas corporales, quia* huius *lacrimae sunt a natura* vel *a gratia,* non a libero arbitrio. *Unde Jermias 9* (1): ‚*Quis dabit capiti meo aquam* et oculis meis fontem lacrimarum et plorabo die ac nocte interfectos populi mei'. *Si enim lacrimae essent in potestate liberi arbitrii, non quaereret eas, sed funderet* cum vellet. Potest tamen intelligi auctoritas ista de spiritualibus lacrimis, quae tantum a gratia sunt et de illis verum est quod poenitens debet quantum in se est dolere et lugere de propriis peccatis magis quam de morte filii.

Ad hoc potest dici quod non valet haec argumentatio: vita spiritualis magis diligenda est
vita corporali *alterius, ergo magis tenetur dolere* etc.

Sed deberet concludi: ergo magis tenetur *vitare et velle mortem abesse spiritualem quam corporalem. Et hoc verum est.*

Vel potest dici quod quilibet poenitens magis dolet de peccatis suis quam de morte filii licet *non sentiat. Nec oportet quod* fundat *lacrimas corporales, quia* huiusmodi *lacrimae sunt a natura* non *a gratia.*
Unde Jeremias 9 (1): ‚*Quis dabit capiti meo aquam* etc.

Si enim lacrimae essent in potestate liberi arbitrii, non quaereret eas, sed funderet.

Die Priorität der längeren Fassung wird besonders aus den Entgegnungen auf die zu Beginn der quaestio vorgebrachten Einwände ersichtlich. So beantwortet z. B. der Verfasser der Glosse in Cod. S den Einwand ‚echte Reue zeige sich nur in Tränen', obwohl er eingangs einen solchen gar nicht macht; dieser findet sich vielmehr nur in der längeren Textfassung.

Auf Folio 187ra beginnt der Glossator seinen weiteren Kommentar zu IV. Sent. dist. 16 zunächst mit den Ausführungen Hugos, um dann aber mitten in den Erklärungen und ohne neuen Schreibansatz auf die Quaestiones Halenses überzuspringen[13].

Cod. S fol. 187ra

cf. Cod. F fol. 233va
Cod. V fol. 154^{va+b}
Cod. U fol. 178^{vb} — 179ra

IN PERFECTIONE AUTEM POENITENTIAE etc. Hic ostendit quot exiguntur *ad perfectam poenitentiam.* Dicunt *quod tria: confessio, contritio, satisfactio,* quia *Deum tribus modis offendimus: consensu, verbo, opere* ...

[13] Nur der Anfang und die entsprechenden Nahtstellen des Textes werden von mir angeführt, wobei der *Kursivdruck* die wörtliche Übereinstimmung mit der Vorlage angibt.

	... Tunc enim consumptus est vetus homo et novus consummatus. De hiis tribus per ordinem agendum est.
cf. Alexander de Hales quaestio 52 disp. III membrum 1, ed. cit. 997	Et post *quaeritur quae sit res huius sacramenti. Et videtur quod remissio peccati, quia Poenitentia est „secunda tabula post naufragium“ ...*

An die Stelle der von Hugo von St. Cher angefügten quaestio *Ad quod dupliciter potest sumi poenitentia* hat also hier der Verfasser sinngemäß die Frage Alexanders *Quae sit res huius sacramenti* gesetzt, fügt aber darüber hinaus noch weitere Texte aus den Quaestiones Halenses hinzu. Dabei nimmt der Glossator auch an dieser seiner Vorlage — ähnlich wie bereits am Text des SK Hugos von St. Cher — Kürzungen vor[14]. Das Exzerpt in Cod. S gibt im allgemeinen den Inhalt des Urtextes sinngerecht wieder, ja kann bisweilen auch als Hinweis für eine Korrektur der Edition dienen, wie folgender Vergleich zeigt:

Alexander de Hales ed. cit. 998 n. 52	**Cod. S fol. 187ra**
Praeterea, post *contritionem deletur culpa,* non poena. *Veniat ad confessionem: tunc primo* incipit ministerium sacerdotis, et iam *deleta* est culpa; relinquitur ergo quod confessio *non* est ordinata ad deletionem culpae. Si *ergo* hoc verum est, et *in confessione incipit ministerium sacerdotis,* erit *deletio poenae res huius sacramenti,* et non culpae; quia hoc tantum est res, quod virtute huius sacramenti per ministerium sacerdotis datur.	Item per *contritionem deletur culpa. Veniat tunc primo ad confessionem,* cum poena *non* sit *deleta.* Sic *ergo in confessione incipit ministerium sacerdotis* et sic *deletio poenae res huius sacramenti.*

Schon vom Inhalt her ist in der ersten Zeile des vorausgehenden Textes die Leseart des Exzerptes in Cod. S *per contritionem* der Leseart *post contritionem* in der Edition vorzuziehen[15].

Von besonderem Interesse sind die Glossen der übernächsten Seite in Cod. S fol. 188^{r}. Hier arbeitet der Verfasser beide Quellen ineinander; er beginnt zunächst mit einer Quästionenübersicht aus den Quaestiones Halenses, fügt daran einen Text aus dem SK Hugos von St. Cher *Ad quod confessio sit utilis* und bringt erst danach den in der Übersicht angekündigten Text Alexanders von Hales. Die Naht-

[14] Auf fol. 187ra (unten) und fol. 187^{rb} des Cod. S finden sich die Texte aus quaestio 52 disp. III membrum 1—3 der Quaestiones Halenses, ed. cit. 997—1006.

[15] Daß auch in einem anderen bei der Edition der Quaestiones eingesehenen Codex die Leseart *per* vorliegt, zeigt der textkritische Apparat, vgl. ed. cit. 998 Anm. zu lin. 22.

stellen sind vor allem deshalb noch deutlich zu sehen, weil der Verfasser in der vorausgehenden Übersicht die eingeschobene quaestio Hugos nicht angibt. Nur die entscheidenden Stellen des Textes sollen hier angezeigt werden:

Ad IV. Sent. dist. 17
Cod. S fol. 188^{r}
(unten Spalte 3)

cf. **Alexander de Hales**
quaestio 56 disp. II ed. cit. 1067 n. 20

HIC ORITUR QUAESTIO. Hic potest quaeri, *utrum confessio sit sacramentum;* secundo cuiusmodi virtus *sit confessio secundum quod fit Deo et secundum quod fit homini;* tertio *ubi fuit instituta confessio facta Deo;* quarto *de comparatione confessionis in facto ad confessionem in verbo, quae est in Novo Testamento;* ultimo *si sacerdoti* debeamus *confiteri tantum* an *alii.*

cf. **Hugo de S. Caro**
Cod. F. fol. 237^{vb} — 238ra
Cod. V fol. 159^{vb} — 160ra
Cod. U fol. 178^{vb} — 179ra

Et notandum primo quod confessio *utilis est* ad multa, primo *ad satisfactionem. Erubescentia enim magna pars poenitentiae est, ut dicit Augustinus ... Item ad diminutionem poenae ... item ad gloriam Dei ostendendam ...*

Cod. S fol. 188^{rb}

Unde versus:
Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis; vera, frequens, munda, discreta, libens, verecunda; integra, secreta, lacrimabilis, accelerata; fortis et accusans et sic parere parata.

Alexander de Hales
(ed. cit. 1067 f. n. 21)

Circa primum sic: utrum Poenitentia dicatur sacramentum ratione confessionis est quaestio. Duo sunt in quibus consistunt sacramenta, res et verbum, sive verba, sicut dicitur 1 dist. IV libri Sententiarum. *Poenitentia* ergo, *cum sit sacramentum, aut tantum consistit* in verbo, aut *in verbo accedente ad rem, sicut elementum* vel oleum vel aliquid huiusmodi. *Constat quod tantum in verbo, quia nec aqua nec oleum nec aliquid huiusmodi* necessarium est sive *exigitur ibi; ergo tantum* erit *in verbo. Quaeritur ergo* quare, *cum in aliis sacramentis verbum accedens ad rem facit sacramentum, hic non,* sed tantum consistit in verbo.

Circa primum quaeritur *sic:*

Poenitentia,
cum sit sacramentum, aut tantum consistit in verbo
accedente ad rem, sicut ad *elementum. Constat quod tantum in verbo, quia nec aqua nec oleum nec aliquid huiusmodi*
exigitur ibi; ergo tantum
vivit *in verbo. Quaeritur ergo, cum in aliis sacramentis*
verbum accedens ad rem facit sacramentum, et *hic non.*

Gerade diese Stellen beleuchten die Arbeitsmethode des Glossators: Er strafft den Text seiner Vorlagen, fügt sie nach eigenem Gutdünken ineinander zu einem neuangelegten Kommentar der Sentenzen des Petrus Lombardus, hält sich aber dabei auf weite Strecken wörtlich an den Text der Vorlagen.

Der folgende Teil der Glosse auf fol. 188^{r}, 188^{v} und 189^{r} enthält nur Texte aus den Quaestiones Halenses; es handelt sich dabei um die Teilfragen der disputatio II und III von quaestio 56 in verkürzter Fassung. Auch hier finden wir an verschiedenen Stellen in der *Responsio* Antworten auf Einwände, die zuvor gar nicht gemacht worden sind, die sich jedoch sehr wohl in der längeren Fassung vorfinden — wiederum ein Hinweis auf die Priorität dieser längeren Fassung[16].

Keineswegs jedoch soll verschwiegen werden, daß einige Stellen der Glosse nicht so leicht zu erklären sind wie die bisherigen Abschnitte. Es gibt auch Texte, die zunächst doch den Schluß F. Stegmüllers nahelegen, es handle sich hier um eine sehr frühe erste Fassung des SK Hugos von St. Cher, die derselbe später umgearbeitet hat. Als Beispiel hierfür diene der folgende Text; es sind zwei Glossen des Cod. F auf fol. 184^{r} und 184^{v}, denen wir in einer anderen Reihenfolge und Gruppierung im SK Hugos begegnen.

Hugo de S. Caro, in IV Sent. dist. 15 (Cod. U fol. 176ra; Cod. V fol. 152^{vb} bis 153ra)	**Cod. F fol. 184^{r}** (unten) QUOD VERO POENITENTIA.
In hoc capitulo ponenda est quaestio qua *quaeritur*, si *Poenitentia facta in mortali sit iteranda. Et videtur quod* sic. Dicitur enim *Numeri* (6, 6), quod *Nazaraei, si* in medio voti *tangebant morticinum, totum* a capite incipiebant. *vita Nazaraeorum* *significat vitam poenitentium.* *Ergo si* tangat morticinum, idest peccet *mortaliter, tota poenitentia est iteranda.*	Hic *quaeritur*, utrum *Poenitentia facta* (A *in mortali sit iteranda. Et videtur quod* hic, qui peccat mortaliter, debet iterare poenitentiam suam, si non facta fuerit in caritate, quia *Nazaraei totum* votum suum iterabant, *si tangebant morticinum*, ut habetur *Numeri* VI (6). *Sed vitam Nazaraeorum* *significat vita poenitentium.* *Ergo si* poenitens peccat *mortaliter, tota* eius *poenitentia est iteranda.*

[16] Eine kurze Übersicht der auf diesen Seiten vom Glossator übernommenen Texte der Quaestiones Halenses: *Fol. 188^{rb}*: qu. 56 disp. II membrum 1 (ed. cit. 1067 bis 1071); ausgelassen werden die Einwände nn. 23, 25 und 27, die *Responsio* n. 28 bricht mit *satisfaciendi* (ed. cit. 1069 lin. 25) ab; die Entgegnungen nn. 29—31 werden in Kurzfassung wiedergegeben. Auf der gleichen Seite finden sich noch membrum 2 (ed. cit. 1071—1074) — wobei nn. 35—37 fehlen —, membrum 3 (ed. cit. 1074 bis 1076) und der erste Teil von membrum 4 (ed. cit. 1076 f.); der Rest von membrum 4 sowie membrum 5 (ed. cit. 1077 f.) und membrum 6 (ed. cit. 1079—1081) stehen auf *fol. 188va*, membrum 7 fehlt ganz. *Fol. 188va—189^{rb}* enthält als Glosse qu. 56 disp. III membrum 1—5 (ed. cit. 1082—1096), wobei die eingangs angegebene Reihenfolge der Teilfragen bei der Ausführung nicht eingehalten wird. Die Texte zu disp. III sind als Kommentar zum Abschnitt QUID IGITUR SUPER HIIS aufgezeichnet.

Item quilibet tenetur satisfacere *in caritate. Sed nullus scit* an habeat *caritatem.*
Ergo nullus scit, an satisfaciat,
ergo si iterum *non* satisfaciat,
committit se discrimini. Sed nullus debet se committere discrimini, ergo quilibet tenetur iterum satisfacere quantumcumque satisfaciat.

Huic conclusioni videtur concordare *Augustinus,* ubi dicit *quod* poenitens *semper doluisse doleat et* ita videtur, quod *non* tantum poenitentia facta in mortali iteranda est, sed quaelibet.

Item
nullus scit se habere *caritatem. Sed* nullus satisfacit nisi *in caritate. Ergo nullus scit* satisfecisse, ergo nullus scit poenitentiam se egisse, *ergo si non* agit, *committit se discrimini* et ita peccat mortaliter.

Item dicit
Augustinus quod vere poenitentis est, quod *semper* de peccato doleat *et non* semper *doluisse doleat,* ergo semper debet poenitere.

B) Sed contra: Ponatur quod sacerdos iniungat alicui poenitentiam condignam et ille impleat totaliter in mortali, inde sit: Iste fecit poenitentiam sibi iniunctam et illa erat condigna, ergo est absolutus, ergo poenitentia facta in mortali non est iteranda. *(Fortsetzung s. G)*

C) *(Cod. U fol. 176va; Cod. V fol. 153ra)*

Solutio. Revera opera facta extra caritatem non sunt satisfactoria. Unde *dicimus* quod poenitentia facta in mortali iteranda est vel iuxta sacerdotis arbitrium recompensanda. Si autem aliqua pars poenitentiae facta sit in caritate et aliqua in mortali, tantum illa pars quae facta est in mortali est iteranda vel recompensanda.

Ad id autem *quod* obicitur de lege *Nazaraeorum* dicunt quidam, quod vita Nazaraeorum *non* figurat *vitam poenitentium, sed* religiosorum,

quorum est facere non solum quod *melius* est, *sed* quod securius.
Unde si tales *tangunt morticinum,*

totum debent *iterare.*

Solutio. *Dicimus quod* lex *Nazaraeorum non* significabat *vitam poenitentium* communiter, *sed* solum vitam contemplativeorum, quorum est nutrire capillos, idest bonas cogitationes et *quorum est non solum melius facere, sed* etiam levius. *Unde si* viri contemplativi et perfecti *tangunt morticinum,* idest peccent mortaliter, eorum est *totum iterare.* Unde per legem perfectorum non potest probari, quod quaelibet poenitentia sit iteranda, sed solum poenitentia perfectorum.

D)

(Cod. U fol. 177^{ra-b}; Cod. V fol. 153va)

Ad secundum dicimus quod quidam sunt qui sciunt se non peccasse sicut illi qui sciunt se ieiunasse in peccato mortali et tales tenentur iterare poenitentiam.
Alii sunt ...

Item quaeritur si *de quolibet peccato possit poenitentia* iterari et *videtur quod non.*

Dicitur enim Leviticus XXVI (25, 29 ff.): *Qui* vendiderit *domum suam intra muros* urbis, *habebit licentiam* redimendi *donec unus annus impleatur* . . .

Ad id quod obicitur dicimus quod venditio domus intra murum *mystice significat* quodcumque *peccatum, per quod anima venditur diabolo* . . .

Item videtur quod de quolibet peccato non possit poenitere. (E

Dicitur enim Leviticus XXV (25, 29 ff.): *Qui* vendidit *domum suam intra muros,* non *habebit licentiam donec unus annus impleatur* . . .

Ad id quod obicitur dicimus quod venditio domus intra muros *mystice significat,* quod habet *peccatum, per quod anima venditur diabolo* . . .

(Vgl. oben A)

Cod. S fol. 184^{v} (unten) (F

ET SICUT DE PRAEDICTIS. *In hoc capitulo ponenda est quaestio qua quaeritur, si Poenitentia facta in mortali sit iteranda. Et videtur quod sic.*

(*Cod. U fol. 176*^{ra}*; Cod. V fol. 153*^{ra})

Item *alicui diviti iniunctum est pro poenitentia, quod det pauperibus centum marcas, ipse dat in mortali, ergo si poenitentia facta in mortali iteranda est, tenetur iterum dare* . . .

Alicui diviti iniunctum est pro poenitentia, quod det pauperibus centum marcas, ipse dat in mortali, ergo si poenitentia facta in mortali iteranda est, tenetur iterum dare . . . (G

Ob wir es an dieser Stelle mit zwei eigenständigen Glossen zu tun haben, die Hugo von St. Cher in ein größeres Ganzes eingefügt, der Glossator von Cod. S aber in ihrer ursprünglichen Form übernommen hat, oder ob der Verfasser der Glosse dem SK Hugos eklektisch diese Texte entnommen und auf zwei Glossen verteilt hat, wird erst nach einer gründlichen Untersuchung der gesamten Stockholmer Glosse endgültig beurteilt werden können. Ich selbst neige zur Annahme des letzteren; es würde dies der auch an anderen Stellen beobachteten Großzügigkeit des Glossators in der Benutzung seiner Vorlagen entsprechen. Der vorausgehende Vergleich hinterläßt zudem den Eindruck, daß Cod. F den späteren — wenn auch bisweilen ausführlicheren — Text enthält[17].

Innerhalb anderer Abschnitte des SK nimmt der Glossator Umstellungen ganzer Quästionen vor. So bringt er die quaestio *In quo instanti peccatum dimittitur,* die sich bei Hugo von St. Cher bedeutend später findet[18], bereits auf Folio 186^{v} noch vor dem Kommentar zu IV. Sent. dist. 16 IN PERFECTIONE AUTEM POENITENTIAE[19]. — Daß der Verfasser der Glosse auch mit dem Text des Alexander von Hales

[17] Die quaestio als ganzes ist jedoch im SK bedeutend länger. Das *Sed contra* (B) unterläßt die Glosse, die Schriftstelle aus Leviticus gibt sie sinnentstellt wieder (vgl. E). Im SK schließt sich an den Abschnitt B unmittelbar G an, während die Texte von C und E gegen Ende der quaestio stehen. Einen größeren Text der Glosse (D) vermochte ich bisher noch nicht zu verifizieren.

[18] In Cod. U fol. 181^{rb} ff., in Cod. V fol. 175va ff.

[19] In Cod. U fol. 178^{vb}, in Cod. V fol. 154va.

ähnlich verfährt, ihn nicht nur kürzt, sondern auch umstellt, mag der folgende letzte kurze Vergleich zeigen:

Alexander de Hales (ed. cit. 1084 n. 77)	**Cod. S fol. 188va**
Respondeo quod tentio est obligatio ad illa quae necessaria sunt ad salutem; alio modo *dicitur tentio obligatio ad illa quibus non exsistentibus est transgressio;* tertio modo dicitur obligatio ad illa quibus non exsistentibus periculum est ne transgrediatur. — *Ad* hoc *quod quaeritur, utrum* tenemur *confiteri venialia, dico quod per mortalia (homo) cadit a vita, per venialia non cadit* a vita. *Secundo* ergo *modo* dicta *tentione ad mortalia tenemur*; tertio modo dicta *ad venialia tenemur.*	Solutio. *Ad* illud *quod quaeritur, utrum* teneamur *confiteri venialia, dico quod per mortalia cadit homo a vita, per venialia non cadit.* Unde *ad mortalia tenemur* confiteri. Et *dicitur tentio obligatio ad illa quibus non exsistentibus est transgressio*; Si *tenemur ad mortalia. Secundo modo* dicitur tentio obligatio ad illa quibus non exsistentibus periculum est ne transgrediamur et sic *tenemur ad venialia.*
(vgl. oben)	

Außer dem SK des Hugo von St. Cher und den Quaestiones Halenses hat der Verfasser der Glosse auch anderweitiges Material verwendet, dessen Ursprung im einzelnen noch zu suchen ist. Von zweiter Hand finden sich z. B. zu II. Sent. dist. 38 und 39 neben dem Text Hugos von St. Cher zwei Quästionen, die ich weder bei Hugo noch bei Alexander von Hales finden konnte[20].

Zusammenfassung

Enthält die Glosse in Cod. A 150 der Königlichen Bibliothek zu Stockholm wirklich eine der endgültigen Fassungen des Sentenzenkommentars Hugos von St. Cher vorausgehende frühere Fassung bzw. nach Stegmüller seine älteste Form? Schon die oben angeführten äußeren Kriterien — und sie sollen in einer weitergehenden Untersuchung der Glosse durch innere ergänzt werden — legen es nahe, diese Frage zu verneinen.

Stegmüller hält es für unwahrscheinlich, daß der SK Hugos aus der lectio continua in die Glossenform zurückgearbeitet worden ist — dies

[20] Cod. S fol. 119^{r}: SOLET QUAERI etc. Hic quaerit magister, quae sit differentia inter voluntatem et finem. — Cod. S fol. 119^{v}: HIC AUTEM ORITUR QUAESTIO etc. Quaerit magister in hoc capitulo cum intellectus, voluntas et memoria sint vires animae, quare potius meritum et demeritum sita sunt in voluntate quam in intellectu vel memoria.

war auch einer der Gründe, die ihn zur Annahme einer früher liegenden Fassung veranlaßt haben. Obgleich eine derartige „Rückarbeitung" keineswegs unmöglich erscheint, braucht sie dennoch nicht angenommen zu werden. Es ist vielmehr durchaus denkbar, daß dem Verfasser der Stockholmer Glosse neben anderem Material der SK Hugos von St. Cher in Glossenform vorgelegen hat — wie dies ja in Cod. I VI 32 der Nationalbibliothek von Florenz der Fall ist, wenngleich diese Abschrift selbst nicht die Vorlage gewesen sein mag[21]. Es gibt sicherlich noch weitere Exemplare, die das genannte Werk Hugos in Glossenform besitzen, auch wenn sie bisher noch nicht aufgefunden wurden. Ich selbst konnte in der Universitätsbibliothek zu Padua in Cod. 150 ein solches feststellen; darin findet sich ebenfalls als Marginalglosse zu den Sentenzen des Petrus Lombardus das Werk Hugos, und zwar in einer gekürzten Fassung. Offensichtlich handelt es sich dabei um eine Abschrift bzw. um ein Exzerpt, das von der Vorlage der endgültigen Fassung hergestellt wurde, also später als dieselbe zu datieren ist. Das gleiche möchte ich auch für die Stockholmer Glosse annehmen, nur daß hier der Verfasser ganze Quästionen des Alexander von Hales übernommen und bisweilen mit dem Text Hugos zu einer neuen Glosse verarbeitet hat; darüber hinaus aber wurde auch noch anderweitiges Material aufgezeichnet und z. T. auch mitverarbeitet. Zudem erscheint es unwahrscheinlich, daß Hugo von St. Cher während seiner ohnehin schon kurzen theologischen Lehrtätigkeit neben der Abfassung seiner zahlreichen exegetischen Schriften den Sentenzenkommentar nochmals einer gründlichen Aus- und Umarbeitung unterzogen hat.

Welchem Kreis der Verfasser der Stockholmer Glosse angehört, läßt sich noch nicht sicher sagen. Es könnte an einen Pariser Theologen gedacht werden, der ein Schüler sowohl Alexanders von Hales als auch Hugos von St. Cher gewesen ist. Stegmüller kommt das Verdienst zu, als erster auf diese wichtige Stockholmer Glossenaufzeichnung hingewiesen zu haben — und darin hat er sicherlich recht, daß sich mit dieser so interessanten Handschrift noch viele Mediävisten werden beschäftigen müssen[22].

---

[21] Wohl lassen sich zwischen beiden Codices Parallelen in der Glossenanordnung feststellen, doch ergibt sich aus gewissen Textvarianten, daß Cod. F als Vorlage nicht in Frage kommt.

[22] Vgl. *F. Stegmüller*, Die älteste Redaktion, 79. — Nach Fertigstellung dieses Artikels erscheint gerade W. H. Principe O. S. B., Hugh of Saint-Cher's Stockholm „Gloss on the Sentences" an abridgment rather than a first redaction: MedStuds 25 (1963) 372—376. Der Verfasser dieser kurzen Untersuchung weist nach, daß sich in der obengenannten Stockholmer Hs Abbreviationen aus der Summa aurea Wilhelms von Auxerre finden (wobei jedoch zu beachten ist, daß auch Hugo von St. Cher in seinem Kommentar auf weiten Strecken Auszüge aus der Summa aurea liefert). Er kommt zu der gleichen Folgerung, daß Cod. S wohl kaum eine erste Fassung des SK Hugos von St. Cher enthalte.

Der Abt als Stellvertreter Christi

Die Stellung des Abtes im christlichen Altertum im Lichte neuerer Forschung

Von Heinrich Bacht S. J.

Es wird kein Zufall sein, daß in den letzten Jahren soviel über die Rolle des Abtes im Mönchtum, zumal im Benediktinertum, geschrieben worden ist. Es sei nur an die Studien von *P. Salmon*[1], von *A. de Vogué*[2] und von *D. v. Oppen*[3] erinnert. Wer die Zeichen der Zeit zu deuten weiß, kann nicht übersehen, daß die Frage nach der Autorität, ihrem Ursprung, ihrem Umfang, ihren Grenzen, sich immer unabweisbarer nach vorne drängt. Außerhalb der Kirche und des Christentums glaubt man mit diesem Problem längst fertig zu sein. Zeuge dessen ist die Radikalität, mit der man alles ablehnt, was mit Gehorsam zusammenhängt. Wo man Autorität noch gelten läßt, darf sie sich nur noch als „Einfühlung" und „Überredung" manifestieren (A. Mitscherlich). Aber auch im kirchlichen Bereich sind diese Fragen vordringlich geworden. Die Krise des „Vaterbildes" und „Vatertums" hat auch hier sich spürbar gemacht. Das im Grunde sehr unbefriedigend verlaufene Gespräch über die theologische Begründung des religiösen Gehorsams, das nach 1945 geführt wurde, war ein deutliches Anzeichen dafür. Ebenso gehört hierhin die zur Zeit im II. Vaticanum laufende Debatte über die rechte Interpretation der im I. Vaticanum definierten Hoheitsstellung des Papstes gegenüber den bischöflichen Amtsbrüdern und der kirchlichen Amtsträger gegenüber dem Kirchenvolk. (Es sei nur an den Protest Kardinal Ruffinis gegen das Recht der Laien auf Kritik am Klerus erinnert!) Kein Wunder, daß die Mönche, deren Statut in einzigartiger Konsequenz um die Autoritätsstellung des Abtes kreist, sich gedrängt fühlen, ihre eigene Lebensform im Lichte der neuen Fragen zu überdenken.

Auf diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund ist auch die Studie von Benno Hegglin O. S. B. zu sehen, die als Dissertation der kanonistischen Fakultät an der Universität Freiburg (Schweiz) vorgelegt wurde[4]. Von den beiden Teilen (Rechtsgeschichtlicher Überblick [3 bis 82]; Der benediktinische Abt im geltenden Kirchenrecht [87 bis 204]) soll uns im Nachfolgenden nur der erste beschäftigen. Denn hier muß deutlich werden, ob dem Verfasser die Tragweite und „Explosivität" seines Themas bewußt geworden ist; ebenso, ob er imstande gewesen ist, die alten Quellen, aus denen die Benediktsregel lebt, und die geschichtliche Verwirklichung des benediktinischen Instituts in konstruktiver Kritik zu deuten. Dabei soll von vornherein zugegeben werden, daß Verf. diesen ersten Teil „nur" als geschichtliche Einleitung zu seinem eigentlichen Thema betrachtet. Aber da er nun einmal das gefährliche Gelände der Kirchen-, Rechts- und Ordensgeschichte betreten hat, muß er sich auch fragen lassen, ob er seine Aufstellungen hinreichend abgesichert hat.

---

[1] P. Salmon, L'abbé dans la tradition monastique, Paris 1962.

[2] A. de Vogué, La Communauté et l'Abbé dans la Règle de St. Benoît, Bruges 1962.

[3] D. v. Oppen, Frömmigkeit ohne Vorbilder, in: H. J. Schultz, Frömmigkeit in einer weltlichen Welt, Stuttgart 1959.

[4] Benno Hegglin O. S. B., Der benediktinische Abt in rechtsgeschichtlicher Entwicklung und geltendem Kirchenrecht (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 5). gr. 8° (XXIV u. 227 S.) St. Ottilien 1961, Eos-Verlag. 18.— DM.

Schon die kurzen Bemerkungen, die Verf. eingangs zur Herkunft des Namens Abba — Abt macht, erwecken den Verdacht, daß ihm die hier verborgene Problematik nicht in ihrem ganzen Gewicht bewußt geworden ist. Denn daß „das Wort Abt im Anachoretentum mit einer Klosterverfassung noch nichts zu tun hatte" (4), ist ein analytischer Satz. Wichtiger ist, daß der Name auf dieser frühesten Stufe den Geistträgern vorbehalten war, deren Charisma sich in „Machttaten" (Unterscheidung der Geister, Kardiognose, Macht der Fürbitte usw.) ausgewiesen hatte. Weil sie als „Geistträger" galten, waren ihre Aussprüche „Apophthegmata", d. h. vom Heiligen Geist inspiriert[5]. *Deshalb* konnten diese Männer durch Beispiel und Wort den Jüngern, die sich ihnen anschlossen, das „geistliche Leben" vermitteln, d. h. Vaterschaft ausüben. Das in solchem Charismatikertum begründete Verhältnis von Abba—Jünger ist von derartiger Besonderheit und Einmaligkeit, daß man seine Gesetze nicht leichthin auf spätere Stadien der monastischen Entwicklung übertragen darf. Hier liegt aber, um es schon gleich zu sagen, einer der kritischen Punkte, mit denen Verf. nicht fertig geworden ist. Gewiß ist es richtig beobachtet, daß der Übergang von der Anachorese zum Cönobitismus eine Verschiebung von „Inhalt und Bedeutung des Namens ‚Abt' mit sich bringt" (4). Aber ich sehe nicht, wie H. so schlechthin sagen kann, daß dennoch „das pneumatische Element blieb". Als Begründung verweist er auf die Tatsache, daß ja noch in Kap. 49 der Benediktsregel der Abt „geistlicher Vater" genannt wird. Aber wird nicht heutzutage jeder Kleriker der höheren Weihestufen „Geistlicher" (und in Frankreich „Abbé") genannt — ohne daß unterstellt wird, daß alle „Pneumatiker" sind? Hier liegt eben das ganze Problem: Das Mönchtum hat in seiner ersten Phase ein Abts-Bild entwickelt, das auf dem echten und vollen Charismatikertum aufruhte und das von dorther seine Autorität bezog. In der weiteren Entwicklung wurde dieses Charisma von der rechtlichen Institution abgelöst — nicht in dem Sinne, als ob die Charismen erloschen wären, wohl aber insofern, als die Abtsstellung von der zweckmäßigen Einsetzung durch die kirchlichen Obern abhängig gemacht wurde. Aber der Name „Abba" blieb, desgleichen die Machtfülle — aber (nur zu oft) ohne die alte Basis. Mußte es da nicht zu Konflikten kommen?

Zur Antoniusvita und ihrem Geschichtswert (5 f.) hätte Verf. sich auch auf die wichtige Studie von H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, Göttingen 1949, beziehen sollen. Haben wir doch — wie Dörries gut zeigt — in den „Apophthegmata Patrum" ein wichtiges Instrument, um Athanasius zu kontrollieren. Ebenso vermißt man die Arbeit von W. Bousset, Das Mönchtum der sketischen Wüste: ZKirchGesch 42 (1923) 1—41, der ja gerade im Vorhandensein eines Cönobiarchen das Typische für die Übergangsstufe zwischen dem strengen Anachoretentum und dem eigentlichen Cönobitismus sieht. Die apokryphe „Antoniusregel" sollte man, trotz Heimbucher 1, 69, lieber aus dem Spiel lassen. Daß im *anachoretischen Mönchtum* die Rolle des Gehorsams anders liegt als im Cönobitentum, ist durchaus zu bejahen (6). Aber ich zweifle, ob man die Differenz *darin* zu sehen hat, daß der anachoretische Abba nur „Lehrautorität" hat. Natürlich kann im Anachoretentum jeder, der will, Mönch werden, ohne zuerst eine Autorität befragen zu müssen. Aber schon bald wurde es Brauch (nicht Recht), daß man unter einem „Abba" Mönch wurde, d. h. sich von ihm das „Schema" (= Gewand) geben ließ. Diesem Abba gegenüber hat der Jünger dann vollkommenen Gehorsam zu leisten. Von einer bloß „geistigen Leitung" (6) kann keine Rede sein. Diese m. E. irreführende Gleichsetzung von „pneumatischer" Abtsstellung mit einer nur „geistig-geistlichen Leitung" ist eine der Prämissen des Verf., deren Folgen wir gleich sehen werden.

[5] Darüber hat seinerzeit K. Heusi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, gute Belege gesammelt. Siehe auch I. Herwegen, Väterspruch und Mönchsregel, Münster i. W. 1937.

Im Abschnitt über Pachomius betont Verf. mit Recht, daß für die Cönobiten der Gehorsam gegen die Regel *und* die Weisungen des Obern eine zentrale Stelle einnimmt. Aber er hätte stärker die Sonderart dieses *cönobitischen Gehorsamsbegriffes* herausarbeiten müssen[6]. Daß Pachomius eigene Maßnahmen in seine Regel aufnimmt, um die Mönche gegen etwaigen Mißbrauch der Befehlsgewalt in den Händen der Obern zu schützen; daß er sich nicht damit begnügt, den Obern ins Gewissen zu reden und sie an ihre Verantwortung im Gerichte Gottes zu erinnern, sondern auch in die Verfassung bestimmte Elemente einbaut (wie das Richterkollegium, das über Streitfälle zwischen Obern und Untergebenen zu richten hat), ist nicht hinreichend bewertet, wenn man es als „besonders interessant" (9) charakterisiert; vielmehr verrät sich darin eine wohlbedachte Eigenstruktur des cönobitischen Gehorsams, wie ihn Pachomius sieht.

Wie wenig Verf. dies erkannt hat, zeigt der Abschnitt über *Basilius* (9—14). Nach der Darstellung des Verf. ist bei Basilius die Klosterleitung „monarchisch" (11): In der Hand des Obern ruht „alle Befehlsgewalt"; er ist „der getreue Interpret des Wortes und Willens Gottes" (11). Verf. sieht aber einen „eigenartigen Widerspruch" zu dieser monarchischen Auffassung des Obernamtes in der Existenz des von Basilius vorgesehenen Bruderrates, welcher über etwaige Vergehen des Obern zu wachen hat. Daß Basilius hier in der Linie des Pachomius steht, scheint nicht bemerkt worden zu sein. — Unbefriedigend ist auch die Argumentation für die lebenslängliche Amtsdauer des Abtes: „Das Amt wurde ja nicht von der Brüderschaft delegiert, sondern gründete auf einem Charisma, dessen Vorhandensein die Wähler ... bestätigten" (13). Dazu ist zu bemerken, daß die Charismatiker (im eigentlichen Sinn) schon damals nicht so häufig waren, wie hier unterstellt wird; sodann ist im anachoretischen Mönchtum, wo vom Charismatikertum des Abba im eigentlichen Sinn gesprochen werden konnte, das Verhältnis des Jüngers zu seinem geistlichen Vater gerade *nicht* auf Lebenszeit gedacht[7].

Verf. hebt dann nochmals die nach seiner Meinung wesentlichen Elemente im Abtsbild des Basilius hervor: 1. Der Abt ist „nicht Stellvertreter Gottes", der „Gottes Autorität verkörpert", sondern „*nur* Interpret des göttlichen Willens für die Untergebenen" (13 f.). *Daraus* ergibt sich (nach H.) die Pflicht und das Recht der Mönche, die Befehle der Obern an der Heiligen Schrift, d. i. am Willen Gottes selbst, zu beurteilen. Damit ist unterstellt, daß dort, wo — wie in der Benediktsregel — der Obere als Gottes Stellvertreter erkannt ist, eine solche Beurteilung der Befehle am Wort Gottes nicht am Platze ist, d. h., dort ist der Gehorsam „unbedingt" zu leisten. — 2. Die Autorität des Obern ist bei Basilus „charismatisch geprägt" (14). „Das Charisma muß der Obere haben: Seine erste Aufgabe ist es ja, geistlicher Vater seiner Gemeinde zu sein" (14). Leider wird nicht geklärt, a) was für ein Charisma gemeint ist, vor allem, wie „realistisch" dies Wort zu nehmen ist; b) wie dieses charismatische Gepräge des Abtes mit dem zusammenhängt, was vorher (unter 1) über die Autorität des basilianischen Abtes gesagt war; c) endlich unterläßt Verf. es, zu prüfen, inwieweit dieses Reden vom „Charisma" vielleicht schon Klischee geworden ist.

Bei *Augustinus* stellt Verf. fest, daß er (wie Basilius und Pachomius) das Oberenamt „mehr vom theologisch-asketischen als vom rechtlichen Standpunkt" aus betrachtet (15); offenbar empfindet H. das als einen Mangel. Daß die Verrechtlichung des Mönchsinstitutes ihre bedenklichen Schattenseiten besitzt, wird nicht erwogen. — Bei *Kassian* findet Verf. zwar keine „voll entwickelte Einrichtung des klösterlichen Abtes", wohl aber „die einzelnen Elemente, die die Grundlage eines gedeihlichen

[6] Vgl. H. Bacht, La loi du „retour aux sources". De quelques aspects de l'idéal monastique pachômien: Revue Mabillon 51 (1961) 7—25.

[7] Vgl. dazu unsere Rezension zu dem eben genannten Buch von Dom Salmon: ZKirchGesch 74 (1963) 138—140.

Klosterlebens bilden" (17), so die Forderung „unbedingten Gehorsams". Soll damit ein Gehorsam gemeint sein, der jene „Absicherungen" nicht mehr kennt, von denen bei Pachomius und Basilius die Rede war? Verf. spürt nicht, daß der Mensch von heute für solche Formulierungen wie „unbedingt" sehr empfindlich ist. Das gleiche gilt, wenn H. von der äbtlichen Gewalt im Institut des Cäsarius von Arles spricht (18). Er muß dann aber doch zugeben, daß auch Cäsarius überraschende Einschränkungen dieser absoluten Macht kennt, so wenn er den Nonnen erlaubt, einer im Amt nachlässigen Oberin Widerstand zu leisten (18 f.).

Was Verf. also über das vorbenediktinische Mönchtum darlegt, krankt u. E. daran, daß die wirklichen Probleme zu wenig herausgearbeitet werden. Man kann deshalb nicht sagen, daß die aus der Geschichte zu erhebenden kritischen Einsichten in die Voraussetzungen des benediktinischen Regelwerkes wirklich zusammengetragen worden sind.

Was danach über die Rolle des Abtes in der *Benediktsregel* gesagt wird, steht auf der Voraussetzung, daß der Prioritätsstreit zwischen Benedikt und der „Regula Magistri" zugunsten der Benediktsregel zu entscheiden ist. Es ist begreiflich, daß Verf. sich nicht in diese Diskussion einschalten wollte. Immerhin ist festzuhalten, daß unter der Annahme, daß Benedikt eine Überarbeitung und Adaptation der Regula Magistri bietet, sich gerade auch in der Abtsfrage neue Perspektiven bieten müßten[8].

Verf. sieht es als wesentlichen Fortschritt Benedikts gegenüber seinen Vorgängern an, daß er Schluß macht „mit der Berufung auf den freiwaltenden Geist" und statt dessen Ordnung und Formung schafft „durch Abt *und* Regel" (21). Überraschenderweise wird dann aber beigefügt, daß bei Benedikt „der Machtbereich des Abtes nicht juristisch, sondern pneumatisch unterbaut und begründet wird". Das wird dadurch verdeutlicht, daß Verf. dem benediktinischen Abt, wohl „eine autoritäre, keineswegs aber juristische Stellung" zuweist (23). Diese autoritäre Stellung des Abtes bedeutet, daß alle Gewalt in seiner Hand vereint ist (24) und daß er somit eine „unbedingte Gewalt" ausübt (25). Darin gehe Benedikt mit den Vorstellungen seiner Vorgänger über die Abtsgewalt konform — wobei offensichtlich die aus Pachomius, Basilius, Kassian und Cäsarius von Arles früher zitierten Einschränkungen dieser Vollmacht vergessen sind. Zudem bemerkt Verf. selbst, daß für Basilius der Obere überhaupt keine echte Befehlsgewalt hat — diese liege einzig bei Christus —, sondern er ist nur „Auge", nicht „Haupt" (28). Da kann es mit der unbedingten Vollmacht des Abtes wenigstens im vorbenediktinischen Mönchtum doch nicht so weit her sein.

Das Neue, was Benedikt zur Kennzeichnung der Stellung des Abtes einträgt, ist dies, daß für ihn der Abt „Stellvertreter Christi und Gottes" ist (31). Daß die von Benedikt selbst (in Kap. 2) beigebrachte Begründung aus Röm 8, 15 (Der Abt ist deshalb Stellvertreter Christi, weil er ja dessen Namen „Abba" trägt) keine Beweiskraft hat, ist nicht weiter zu diskutieren. Verf. legt daher auch mehr Gewicht auf die Herrenworte in Lk 10, 16 („Wer euch hört, der hört mich"), auf die Benedikt sich zweimal beruft. Das Recht für diese Berufung sieht Verf. darin, daß in damaliger Zeit die Klöster unter der Gewalt des Bischofs standen (vgl. Konzil von Chalkedon, Kanon 4). So ist der Bischof der eigentliche Vorgesetzte der Mönche; seine Stelle vertritt der Abt. „Es scheint nicht unwahrscheinlich, daß man aus diesem Zusammenhang ... eine gewisse, mit der apostlischen Sukzession zu vergleichende hierarchische Nachfolge der Klosteroberen ... folgerte." Von daher hätte darum der Abt das Recht, im Namen Christi zu sprechen und zu befehlen (33 f.). — Ein dritter Grund soll in Eph 4, 11 liegen, wonach die Kirche nicht nur auf den Aposteln (und der apostolischen Sukzession), sondern auch auf den Propheten ruht.

[8] Vgl. die Rezension des vorliegenden Buches durch A. de Vogué O. S. B.: RevHistEccl 58 (1962) 161—163.

Nun aber leitet sich der Abt ursprünglich vom Charisma her, da „Abba" zu Anfang Name für den Geistträger war. Von daher folgert Verf.: Benedikt hat vielleicht „eingedenk des charismatischen Charakters des Klostervorstehers" eine gewisse Gleichstellung des Abtes mit den Bischöfen vollzogen und deshalb Worte, die an die Apostel gingen, auch auf den Abt bezogen. Auffallenderweise fällt dem Verf. erst hier ein, daß bereits Basilius diese monastische Verwendung von Lk 10, 16 kennt; somit ist die Behauptung, daß in der Vorstellung vom Abt als Stellvertreter Gottes das Neue und Eigene der benediktinischen Abts-Idee liegt, zweifelhaft (34).

Wie man sieht, hat Verf. sich redlich bemüht, zu zeigen, worin diese Stellung des Abtes als Stellvertreter Christi gründet. Von den beiden letzten Argumenten dürfte die Berufung auf das Charisma am wenigsten befriedigen, weil das, was für die Anfänge des Mönchtums galt, nicht für die nachfolgenden Generationen zu gelten braucht; wir haben bereits früher auf die Mißlichkeit einer zu eilfertigen Berufung auf das Charismatikertum der Äbte verwiesen. Es muß immer wieder betont werden, daß das Charisma nicht institutionalisierbar ist! — Andererseits bedarf es für die institutionelle Begabung des Abtes mit echter Autorität nicht der Beibemühung einer „apostolischen Sukzession im weiteren Sinn". Denn es kann doch nicht darum gehen, dem Abt eine Teilnahme am dreifachen hierarchischen Amt zu vermitteln. Um sagen zu können, daß er von seinen Mönchen „Gottes Stelle" vertritt, genügt es vollauf, wenn man die Legitimität seiner Stellung dartut.

Viel wichtiger wäre es gewesen, die Reichweite dieser Stellung des Abtes abzustecken. Verf. scheint die Meinung zu hegen, daß von diesem Axiom aus all das, was die Benediktsregel über die monarchische Stellung des Abtes und seinen Anspruch auf bedingungslosen Gehorsam sagt, nicht nur geschichtlich, sondern auch von der Sache her sanktioniert sei. Anders gesagt: seine Darstellung verleiht dem benediktinischen Entwurf von der Rolle des Abtes eine Überzeitlichkeit und Absolutheit, die möglicherweise gewisse Einseitigkeiten übersehen läßt. Das wird in dem Abschnitt über den Umfang der Abtsgewalt greifbar: Der Abt hat „die alleinige Verfügungsgewalt" in allen Dingen. Die Ämterbestellung hängt von seinem freien Ermessen ab. Er ist im Kloster der einzige Richter. „Durch das Gelöbnis des Gehorsams begibt sich der benediktinische Mönch in die Gewalt des Abtes: ohne Einschränkung und Vorbehalt" (41). Nur dem Scheine nach sind von der Regel her „Gegengewichte für die unbedingte Gewalt des Abtes" eingebaut (42 f.); denn die beiden Ratsorgane (bei wichtigeren Dingen die ganze Klostergemeinde, bei unwichtigeren Dingen der Rat der Senioren) haben rein beratende Funktion. „Nichts lag Benedikt wohl ferner, als irgendwelche demokratische und parlamentarische Formen der Regierung einzuführen . . ." (43). Ihm geht es um „die unbedingte, von jeder Einmischung von außen freie Verfügungsgewalt des Abtes". Gewiß bildet die Regel eine gewisse Einschränkung der Abtsgewalt — aber es ist keine Instanz da, die beurteilen könnte, ob ein Befehl oder eine Maßnahme sich im Rahmen der Regel hält. Die einzige Sicherung gegen den etwaigen Mißbrauch der Gewalt ist das Gewissen des Abtes selbst, ist sein Glaubenssinn, an den die Regel zumal im 2. Kapitel so eindringlich appelliert. Ohne jede kritische Anmerkung stellt Verf. fest, daß für Benedikt der Abt „der unbedingt monarchische Herr und Vater seiner Gemeinde ist . . ., der im letzten allein Gott Rechenschaft schuldig ist" (51).

Abschließend gibt der Verf. noch einen Durchblick durch die weitere Entwicklung des Abts-Instituts in den verschiedenen Typen und Zweigen des Benediktinertums. Dieser Durchblick wäre jetzt noch durch die Forschungsergebnisse von Dom Salmon (siehe oben Anm. 1) zu ergänzen. Wichtiger ist die Feststellung, daß Verf. die Geschichte zuwenig als kritische Instanz ins Spiel bringt. Sonst hätte er doch die Frage behandeln müssen, ob nicht die von ihm geschilderte Machtfülle des Abtes für ihren Teil die immer wieder sich zeigenden Verfallserscheinungen in der wechselreichen Geschichte des Ordens erklärt. Er erwähnt zwar die Tatsache, daß Rom seit dem

hohen Mittelalter auf die Abhaltung von Generalkapiteln drängte, vor denen sich die Klostervorsteher zu verantworten hatten, und daß die von Rom her gelenkte Entwicklung auf eine zeitliche Begrenzung des obersten Leitungsamtes hintendierte. Aber er fragt nicht, ob dadurch nicht der benediktinische Entwurf des Abtes in Frage gestellt wurde. Uns will scheinen, daß die in der Zusammenfassung des 1. Teiles (82) aufgestellte These, wonach die Notwendigkeit einander ablösender Reformbewegungen nicht darin gründe, daß „die Grundsätze der Regel beobachtet, sondern daß sie in menschlicher Unzulänglichkeit vernachlässigt und falsch angewandt wurden", nicht so selbstverständlich ist, wie sie scheint. Der „benediktinische" Entwurf der absoluten Stellung des Abtes ist zu sehr mit zeitgeschichtlichen Hypotheken beladen, als daß man ihn solchermaßen verabsolutieren dürfte. Der Rückgriff auf das Chrisma schafft auch keine Lösung, weil das Chrisma nicht institutionell verfügbar ist; und die Stellung des Abtes als „Stellvertreter Gottes bzw. Christi" ist zu vieldeutig, als daß sich daraus all das, was Benedikt dem Abt an Macht und Souveränität zuschreibt, so ohne weiteres „justifizieren" ließe.

Zur Geschichte des Erbsündendogmas

Von Alois Stenzel S. J.

Dem Dogma von der Erbsünde sind nicht viele Gesamtdarstellungen zuteil geworden. Dieser Befund ist in etwa erstaunlich. Hat vielleicht der zentrale Sitz dieses Dogmas einigermaßen unbesehen eine entsprechend problemlose Bezeugung in den Quellen vermuten lassen? Sei dem wie immer: in neuester Zeit entspricht J. Turmel (Histoire du dogme du péché originel, 1904) auf katholischer Seite nur die Darstellung von A. Gaudel im 12. Band des DictThCath., und seither sind auch schon über 30 Jahre vergangen. Genug freier Raum also, um den seither angefallenen Ertrag geschichtlicher Forschung zu sammeln und zu ordnen, um so die traditionellen Positionen aufzufüllen bzw. neuermöglichte Nuancen oder Korrekturen einzutragen. Diese Aufgabe hat sich Julius Gross in seinem auf drei Bände beberechneten Werk über die Geschichte des Erbsündendogmas gestellt, von dem bisher der 1. und 2. Band vorliegen[1].

Der Verf. ist für diese Aufgabe qualifiziert. 1938 erschien sein Werk „La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs". Die von diesem Thema geforderte Be-

[1] Gross, Julius, Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels. Band 1: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus. gr. 8° (386 S.); — Band 2: Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik. gr. 8° (583 S.) München/Basel 1960 bzw. 1963, Ernst Reinhardt Verlag. 26.— bzw. 56.— DM.

schäftigung mit dem Urstand führt schon auf das materiale Feld auch dieser Untersuchung. Die Erscheinungsdaten von Teilveröffentlichungen weisen aus, daß er sich seit geraumer Zeit mit diesem zweiten Thema beschäftigt. Die vorliegenden beiden stattlichen Bände, gewiß die entscheidenden und interessantesten, verdienen denn auch in vieler Hinsicht Anerkennung. Alle gedruckt vorliegenden Quellen wurden befragt; die Sekundärliteratur ist weitgehend benutzt worden; die Darstellung ist klar und übersichtlich. Ein Blick auf den Aufbau rechtfertigt diese letzte Aussage. Mittelpunkt der Darbietung und Maßgabe der Beurteilung ist Augustinus' Erbsündenlehre. Der 1. Band führt zu ihm hin, in 2 Teilen: vor Augustinus (15—255) — Augustinus (257—376). Der 1. Teil skizziert zuerst als Hintergrund das Erbsündendogma nach dem Trienter Konzil und der Augsburger Konfession. Als erste Quelle wird die Schrift befragt: AT — außerbiblische Literatur der Judentums — NT. Dann werden die Daten der Tradition erhoben, die Jahrhunderte hinauf in der praktischen, für die Anfänge allerdings nicht übermäßig sachhaltigen Einteilung „Orientalen — Abendländer". Augustinus selber erfährt sehr umfängliche Behandlung. Die Zäsur des pelagianischen Streites — sein Ergebnis, die Definition des Dogmas — die Erbsündenlehre Augustins nach dem Schema Existenz, Wesen, Fortpflanzung, Folgen.

Der 2. Band ist gegliedert in „Nachaugustinisches Altertum bis um 800" (11 bis 302) und „Vorscholastik" (303—573). Die weitere Unterteilung erfahren diese Abschnitte wieder durch abwechselnde Befragung der Okzidentalen und der Orientalen (und daß das unvermeidlich ziemlich langweilige und trockene Lektüre zur Folge hat, darf dem Werk nicht angelastet werden).

So weit, so gut. Und niemand wird sich stoßen an der Programmatik des Vorwortes, „frei von bekenntnismäßiger Bindung soll diese Arbeit einzig der Erforschung der Wahrheit dienen" (I 11). Was nicht heißt, daß einem das Stutzigwerden erspart bliebe. Etwa, wenn man als Ergebnis solcher Wahrheitssuche (I 375) liest: „... mit der Dogmatisierung der augustinischen Erbsündenlehre ist ein Theologem zum Glaubenssatz erhoben worden, das in keiner der beiden Offenbarungsquellen, weder in der Schrift noch in der Überlieferung, eine objektive Grundlage hat. Augustinus ist somit im Vollsinn des Wortes der Vater des Erbsündendogmas." (Spätestens jetzt fällt einem die unterschiedliche Beschriftung der beiden Bände auf: Bd I ist überschrieben als „Entstehungsgeschichte", und erst Bd II wird die gewohnte Bezeichnung „Entwicklungsgeschichte" zugestanden!) Oder (II 571): „Unsere Vermutung, daß das abendländische Erbsündendogma in der Ostkirche auch in der Zeit vom 9. bis 11. Jahrhundert nicht Fuß zu fassen vermochte, hat sich als richtig erwiesen." Kurz vorher (II 506) war für die okzidentale Vorscholastik zusammengefaßt worden: „Es ist für den modernen Menschen eine höchst erstaunliche Tatsache, daß sich die augustinische Lehre von der Existenz einer verdammungswürdigen Erbsünde ... zu behaupten vermochte." Solche Ergebnisse drängen unabweislich die Befürchtung auf, es sei hier nicht gelungen, in eine Entwicklung einzutreten und sie von innen her aufzuhellen. Angesichts eines so groß angelegten Werkes tut man sich mit einer solchen Feststellung wahrlich nicht leicht. Man sucht nach Gründen. Einer könnte sein: Es ist nicht zu verkennen, daß dieses Opus nicht nur Geschichte schreiben wollte, sondern sich unter einer militanten Mission wußte — nämlich „die ganze Erbsünden- und Erbschuldlehre als einen Mythos" hinzustellen (so wird beifällig II 395 das Urteil J. Steinbecks übernommen). Wir müssen unterstellen, daß der Autor die Objektivität des Dogmengeschichtlers dadurch nicht gefährdet meinte. Aber der vergewissernden Prüfung erweist sich diese diffuse, unthematische Intention doch als stets und recht kräftig wirksam. Sie bestimmt die Atmosphäre des Buches. An die Stelle einer objektiv-kritischen Forschung treten starke subjektive Affekte. So wird etwa Dubarles Feststellung, daß die Genesis „Geschichte besonderer Art" biete, mit dem Wort abgemacht: „ver-

zweifelte Ausflüchte" (I, 31). Manchmal fühlt man aus dem Werk ein nicht verstehen wollendes Abtun heraus. Wenn der Hinweis auf das „noch nicht zu tragende" Geheimnis der Erbsünde das Schweigen Jesu verständlich machen soll, dann wird beinahe rhetorisch eine von der besonderen heilsgeschichtlichen Situation herkommende Begründung ins Psychologische banalisiert: dümmer als Katechismuskinder oder Neger der afrikanischen Urwälder seien die Juden damals auch nicht gewesen. Zeigt nicht dagegen Jo 16, 12, daß die Kirche das volle Licht österlich vollendeten Christusgeschehens braucht, um solches und ähnliches abgründige Dunkel auszuloten? Einem Augustinus, der doch wahrhaftig wie wenige über das Geheimnis der menschlichen Seele nachgedacht hat (vgl. Soliloquien I 2, 7: PL 32, 872: Deum et animam scire cupio), wird nachgerechnet, wie unsinnig seine urständliche Integrität konzipiert sei (I 324). Denn ein solches Durchherrschtsein des Leibes von der Seele, wie Augustinus es fordert, könne es ja gar nicht geben, da das vegetative Nervensystem doch nur funktionieren könne, wenn es vom Willen unabhängig sei (sic!). Die Tragweite solcher augustinischer Aussagen kann nur ermessen werden, wenn man den ganzen Hintergrund der Anthropologie seiner Zeit aufzeigt (vgl. E. L. Fortin, Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme en Occident, Paris 1959. Siehe Index: Augustin). Gewiß bräuchte eine mit rhetorischen Mitteln arbeitende Darstellung eine sachgerechte Stoffbehandlung nicht zu präjudizieren. Aber auch diesbezüglich sind Bedenken und Beschwerden anzumelden. Wenn die einleitende, für das Gesamtwerk als Relief gedachte Skizze des Erbsündendogmas gemäß Trient und der Augsburger Konfession mit dem Ergebnis schließt „Übereinstimmung im Wesentlichen", dann ist das nicht gerade sehr beruhigend hinsichtlich der von einem Dogmengeschichtler zu erwartenden Leistung, Terminologie jeweils auch auf die Sache hin zu durchstoßen. — Unzureichend und oberflächlich ist die Behandlung der Schriftdaten. Genesis 3 ist gewiß ein für Röm 5 unentbehrliches Fundament. Aber deswegen wird niemand daraus allein das Erbsündendogma erheben wollen. Und darum ist es eben nicht so (I 31): „An und für sich genügt die Feststellung des mystischen Charakters des Paradiesesberichtes, um zu zeigen, daß das Dogma von der Erbsünde jeglicher historischen Grundlage entbehrt, also buchstäblich in der Luft hängt." Es geht einfach nicht an, sich von den Exegeten nur willkommene Vokabeln zureichen zu lassen (Sage, Fabel, Mythos usw.); man muß dann auch alle Unterscheidungen und Nuancen derselben Exegeten mitakzeptieren. Lassen wir einmal so satte Verlautbarungen beiseite wie: daß der synoptische Jesus „... die Idee einer Erbsünde positiv ausschließt" (I 51) bzw. darüber schweigt, „weil er sie nicht kennt" (I 53). Es wurde ja bereits angedeutet, daß das „sehr lange" Warten — nämlich bis zum NT — auf Erhellung bei diesem „sehr schwierigen" Dogma seine Begründung nicht aus der platten psychologischen Entsprechung dieser beiden Sachverhalte bezieht, daß vielmehr das volle Christusereignis konstitutiver Ermöglichungsgrund dieser Erkenntnis ist. Wenden wir uns den Verdikten über Paulus' Beitrag zu. „Die Erbsündenlehre ist nicht paulinisch" (I 68) kann doch nur sagen, wer entweder meint, triumphierend zeigen zu sollen, daß Röm 5 kein fix und fertiges Erbsündendogma präsentiere (was für die Theologen jeglicher Provenienz seit eh und je eine Binsenweisheit ist) — oder wem die durch den Stammvater ausgelöste Verfallenheit aller Adamssippschaft unter die Sündenmacht Ansätze und Antriebe zu späterer Artikulierung dieser Lehre einfachhin nicht bieten darf.

Vor Einzelauslassungen hinsichtlich der Behandlung der Tradition seien einige allgemeine Bemerkungen gebracht. Mit der Qualifikation „unbiblisch" ist für den Verf. der Offenbarungscharakter der Erbsündenlehre hinfällig geworden. Der darin beschlossene Vorbehalt bezüglich der Tradition als Offenbarungsquelle verlängert sich aber in eine Auffassung vom Verhältnis Schrift/Tradition, die man wirklich nur sehr im groben als nicht unrichtig akzeptieren kann. Das soll hier nicht deswegen gesagt sein, weil es verständlicherweise dem katholischen Forscher Unbehagen

verursacht, seine viel differenzierteren Positionen unter Preis eingehandelt zu sehen. Es muß wegen der sachlichen Tragweite darauf hingewiesen werden: einer Tradition als unverbundenen zweiten Quelle — „verhört" einzig mittels historischer Kategorien — ist in einem Fall, wie er hier zur Frage steht, Unergiebigkeit ungleich leichter nachzusagen, als wenn man sie in einem organischen Verband mit der Schrift sieht. — Wer „Geschichte" sagt, muß für „Entwicklung" offen sein. Wer Dogmengeschichte schreibt, darf die Kategorie der *„fides* quaerens intellectum" nicht vernachlässigen, auch wenn ihm die Berechtigung solchen Glaubensstandpunktes nicht gegeben erscheint. Für die Untersuchung der Tradition heißt das konkret: Unterscheidungen zwischen „Bezeugung" und „Argument" (bzw. spekulativem Erklärungsversuch) anerkennen — auch wenn der Weg vom Bezeugten zum „Bewiesenen" arg holprig ausfallen sollte oder die Überforderung die Kapitulation vor dem unerklärlichen Mysterium für ehrlicher und darum geratener erscheinen lassen sollte. Gerade weil wir meinen, hiermit dem Verf. keine Belehrung erteilen zu können, dürfen und müssen wir um so deutlicher aussprechen, daß die tatsächliche Darstellung solchen Forderungen oft und oft nicht gerecht wird.

Wie gesagt, führt Band 1 bis hinauf zu Augustinus. Die Behandlung der voraugustinischen Tradition ist geprägt von der Überzeugung, daß dieses Bandes Ergebnis unerschütterlich und unanfechtbar sei: Augustinus ist „Vater" und Schöpfer dieses Dogmas. Daraus und nur so wird verständlich (und bleibt für die zu erhellende Sache verhängnisvoll), daß die Fülle von Augustinus' Erbsündenlehre auch die vor ihm geschehene Bezeugung richtet (und das ist ein nicht eben sehr „geschichtliches" Verfahren). Nur so kann des Irenäus „Gattungssünde" als unerheblich beiseite geschoben werden, weil sie ja nicht die (augustinische) „Erb"-Sünde sei, d. h. auf dem Wege leiblicher Zeugung weitergegeben (es ist dem Verf. die ganzen vorliegenden zwei Bände über nicht aufgestoßen, daß das dem „Erb" entsprechende peccatum „hereditarium" sich terminologisch nicht ausschließlich setzen konnte und zunehmend hinter „originale" zurückstehen mußte). Ähnliches gilt vom Beitrag des Origenes; als unerheblich kann er auch nur eingestuft werden, wenn man seinem Inklusionsschema anlasten zu dürfen meint, damit den „Erb"-weg vernachlässigt zu haben und also Erbsünde nicht bezeugt zu haben. So erklärt sich, daß für die Erbsünde günstige Aussagen — auch in der Terminologie (etwa bei Cyprian, etwa bei den spanischen Quellen) — entschärft werden müssen; am verbalen Erfolg wird man nicht zweifeln, denn das zu solchem Behuf verwendbare Instrumentar bietet sich reichlich an: da sei keine Übernatürlichkeit erkannt und ausgesagt (Gottesfreundschaft und Gottesfeindschaft reichen nicht aus . . .) — da genüge es, die Huld Gottes — und entsprechend ihren Verlust — in den paradiesischen Gaben materialisiert zu sehen — da trage die Aussage nur für eine Verhaftung in eine Straffolge aus: Erbtod, allenfalls Erbverderbnis . . . Was stillschweigend immer schon Richtmaß war, Augustins Erbsündenlehre, sieht dann ausgebreitet so aus: Das Wesen liegt in der Konkupiszenz mit Reat — die Weitergabe kann einzig durch den Erbgang der Zeugung geschehen —, die Folgen sind Verlust von Paradies und Seligkeit, Versklavung der massa perditionis an Sünde und Teufel, d. h. Verlust der sittlichen Wahlfreiheit. Der so gesehene „Augustinismus im strengen Sinn" — systembedingt verlängert in unbedingte Prädestination, unwiderstehliche Gnade, partikulären Heilswillen — wird nun auch für die Tradition nach Augustinus als exklusiver Maßstab der Beurteilung gesetzt. Und das, obschon Gross zugeben muß, daß diese Erbsündenkonzeption nicht verbindliche Kirchenlehre geworden ist — obschon von Anfang an die Theologen gegenüber so manchem augustinischem Argument schwerhörig blieben (etwa gegenüber dem von Augustinus sehr hoch eingeschätzten Beweis aus der täglichen Erfahrung des Übels) — obschon eine in der Theologiegeschichte sich recht früh abzeichnende Tendenz nicht zu übersehen ist, Hypotheken abzuschütteln, mit denen dieser übermächtige Mann das Erbsündenlehrgebäude belastet hatte (etwa den überhöhten Stellenwert der Konkupiszenz

oder das Modell der persönlichen Sünde, nach dem — kaum modifiziert — Augustinus auch die Erbsünde konstruiert).

Wir sind ausführlich geworden. Das erlaubt uns, bezüglich des 2. Bandes knapper zu bleiben. Zumal das Bild, das nach der bisherigen Darstellung zu erwarten steht, dann auch tatsächlich gezeichnet wird. Das war das Ergebnis gewesen: Augustinus ist der Vater dieses zum Glaubenssatz erhobenen Theologems, „das in keiner der beiden Offenbarungsquellen ... eine objektive Grundlage hat" (I 375). In deutlicher Abhebung vom antimanichäischen Augustinus, der noch recht optimistisch sein konnte und mußte, ist es der antipelagianische Augustinus, der dieser pessimistischen Sicht zum Durchbruch verhilft. Im Osten hingegen blieb die Atmosphäre noch für Jahrhunderte durch Antimanichäismus bestimmt, d. h. für eine nicht-persönliche Sünde, die kaum vermeidlich eine „gute Natur" zu schwächen schien, war keinerlei Empfänglichkeit. Auf so gelegten Geleisen mußte dann die Entwicklung folgenderweise verlaufen: Die punktförmig (418) kraft Augustins Autorität zum Glaubenssatz erhobene Doktrin war damit natürlich nicht auch schon verbreitet (weil ja ohne voraugustinische Wurzeln). Selbst im Westen braucht die Durchsetzung ihre Zeit. Aber nach einer Anlaufzeit ist sie nicht mehr aufzuhalten, bis zum schließlichen ermüdenden Unisono der Theologen. Und es bleibt nicht etwa bei den Theologen als vom Lehramt unterschieden: Der Indiculus hatte die verlorene sittliche Wahlfreiheit bereits übernommen, das Arausicanum hat das dann in aller Amtlichkeit sanktioniert. Es ist, immer nach unserm Autor, das bleibende geschichtliche Verdienst der pelagianisierenden Tendenzen (die das gültig gebliebene antimanichäische Anliegen besorgten), durch ihren zähen Kampf diesbezüglich die Theologen und dann auch das Lehramt unaufhaltsam zum Zurückstecken gezwungen zu haben. — Für den Osten aber steht anderes zu erwarten. Einmal hat für diesen Bereich Augustinus nicht das theologische Schwergewicht, zum andern bleibt der Antimanichäismus mit dem dadurch nahegelegten Naturoptimismus bestimmend. In der Tat, das ist dann der Befund: wenn man die skythischen Mönche abschreibt (ohnehin so eine Art Kuckucksei im Neste orientalischer Theologie), hat der Osten in der Zeitspanne bis zur Vorscholastik einschließlich die Erbsünde nicht gekannt. Das ist eine runde und starke Behauptung. Darum sind wohl einige ausgewählte Hinweise darauf, wie dieser betreffs des Ostens erstaunliche Befund bewerkstelligt wird, von einigem Nutzen.

Wer nicht des Verf. „Augustinismus im engeren Sinn" in das Gebäude seiner Erbsündenlehre einbaut, scheidet als Zeuge für eine Erbsünde schlechthin aus. Nachdem beispielsweise zustimmend Fr. Dörr zitiert wurde, daß bei Diadochus von Photike die Erbsünde „vielleicht zum ersten Male in griechischer Sprache, von der Begierlichkeit deutlich getrennt erscheint", wird diese Distanzierung von Augustinus befriedigt zur Kenntnis genommen: „Mit diesem Zugeständnis könnten wir uns eigentlich begnügen", denn er hat damit im Entscheidenden versagt, nämlich nicht „*den* Erbsündenglauben geteilt, der damals in der abendländischen Kirche als Dogma galt" (II 168). Ähnlich bei Symeon dem Neuen Theologen, dessen ansonsten kaum zu entschärfende Aussage dann doch abgetan werden darf, weil er den fleischlichen Erbgang vernachlässigt, „nach Augustinus bekanntlich die einzig mögliche Erklärung" (II 551). Ohne das Korsett aller Augustinuspositionen ist jedes Zeugnis hinfällig; auch ein eigenständiger Zugang von der Schrift her — abweichend von dem hier zweifellos engführenden Augustinus — kann daran nichts ändern. So, wenn verschiedene griechische Väter in einer modifizierten Exegese von Röm 5, 12 (die heute zunehmend Kurswert gewinnt) die Unheilsverhaftung von Adam her in eine dem personalen Tun vorausliegende, es begründende Dimension verlegen und zum Erweis dieses der Herrschaft des Teufels und der Leidenschaften unterworfenen Seins auf die offenbarende Unentrinnbarkeit persönlicher Sünden hinweisen. Von dieser vielschichtigen Schau nimmt unser Autor dann bereitwillig das

ihm genehme Element: entscheidend seien hier die persönlichen Sünden, überkommen sei höchstens Verderbnis. Wenn jemand „verzweifelte Anstrengungen" macht (so bezüglich Markus Eremita, II 162), die Tatsache der Erbsünde auszusagen, aber mit der theologischen Begründung nicht zu Rande kommt, wird ihm souverän „Mangel an Ausgeglichenheit" bescheinigt, „Vorstellungen ... ebenso mannigfaltig als konfus" (II 213) und damit natürlich ohne Beweiskraft. Markus will nach der Taufe die Anfechtungen, den Tod usw. nur noch selbstverschuldet gelten lassen; d. h. also doch, bei Ungetauften gäbe es andersartige Verschuldung als Erklärungsgrund — Taufe ist also nach ihm eine Zäsur mit schuldtilgender Qualität. Es hätte wohl keines interpretatorischen Wohlwollens bedurft, hier eine erbsündenthematische Aussage von Gewicht zu finden, will scheinen? Oder: eine beliebte Entschärfung ist „allenfalls verbal Erbsünde — sachlich aber nur Konkupiszenz". In der Tat: eine auf Schriftvorgang sich stützen könnende Unklarheit im Ausdruck findet sich, ist ebenso ärgerlich wie entschuldbar. Nicht entschuldbar aber ist es, wenn der Verf. es bei dieser behenden Auskunft beläßt. Erbsünde wird ausgesagt, tilgende Kraft der Taufe wird ausgesagt: Wenn man nun diese Theologen nicht für so unbedarft halten will, daß sie um das materiale Fortdauern der Konkupiszenz auch nach der Taufe nicht wüßten, dann kann eine Interpretation ihrer Aussagen doch guten Gewissens mindestens ein Reatmoment nicht unterschlagen ...? Solche Theologie mag manchem anfechtbar scheinen — über den Zeugniswert aber kann man nicht streiten. Und wenn nun einer selbst in der Terminologie in einer ärgerlichen Weise eindeutig wird (die Ansprüche sind wahrlich nicht tief gesteckt! „Gottentfremdung" beispielsweise reicht nicht aus, II 213)? Julian von Halikarnassos (II 232 ff.) meint seine „phthora" so, daß sie — auch nach unserm Autor — sittliche Qualität hat, daß sie nicht bloß Wirkung einer Sünde ist, daß sie gleichgesetzt werden muß mit „en hamartia" sein. Damit auch dann nicht sei, was nicht sein darf, wird gesagt: Es habe vor ihm im ganzen Osten keine Zeugnisse für die Erbsünde gegeben, und es gäbe bei ihm (zur Verfügung stehen Fragmente!) keine eindeutigen Gründe, warum er über diese bisherige Tradition hätte hinausgehen sollen.

Das mag genügen. Es kann einem leid sein, von einem Werk so vieler Arbeit und so vieler Gelehrsamkeit auch Negatives sagen zu müssen. Ganz am Anfang steht ein honoriges Motto: „Ratio ... et princeps et iudex debet omnium esse, quae sunt in homine." Anselm sollte aber kaum gemeint haben, daß der hier praktizierte Rationalismus daraus zu Recht abgeleitet werden kann; man müßte sonst für a l l e christlichen Mysterien bekümmert sein (man vergleiche etwa die beiläufige Feststellung I 52, Anm. 29: „Nichts offenbart die Unmöglichkeit, den Begriff ‚Gott-Mensch' zu realisieren, deutlicher als die in sich widerspruchsvollen und sich widersprechenden Theorien, welche die Theologen über das Wissen Christi aufgestellt haben und die Jesus zu einem psychologischen Monstrum machen"). Eingangs, bei einem kurzen Abriß der Forschungslage, kommt der Verf. auf J. Turmel zu sprechen, der in seinen Ergebnissen im schärfsten Gegensatz zum kirchlichen Dogma steht. Und er mokiert sich: „Das hat jedoch katholische Dogmenhistoriker nicht daran gehindert, von seiner Gelehrsamkeit zu profitieren, freilich meist ohne Quellenangabe" (I 22). Die Befürchtung ist wohl nicht ganz unberechtigt, daß hier etwas Analoges statthaben könnte: daß man sich von diesem Werk dankbar an die Quellen führen läßt, sich die reiche Literatur sagen läßt — freilich, diesmal kaum vermeidbar m i t Quellenangabe, denn das Opus steht als solide Aufarbeitung in neuerer Zeit einsam da und hat so seine unbestreitbaren Meriten. Dann aber wird man mit Bedauern auf weitere Dienstleistung verzichten müssen, weil man unbefangener vernehmen möchte.

Besprechungen

Etcheverry, Auguste, *L'Homme dans le Monde. La Connaissance humaine et sa valeur.* (Museum Lessianum, sect. philos., 51) gr. 8° (306 S.) Paris-Bruges 1963, Desclée de Brouwer.

Der Verf. will die Grundzüge einer allgemeinen Erkenntnistheorie entwerfen, wobei es ihm offensichtlich vor allem auf methodologische Fragen ankommt, was gerade im Falle einer philosophischen Erkenntniskritik sich eigentlich von selbst versteht. Er läßt sich sowohl von thomistischen Autoren wie nicht minder von solchen aus dem Kreise des modernen Personalismus inspirieren, legt aber ebenfalls Wert darauf, Anregungen der Phänomenologie, insbesondere Merleau-Pontys, aufzugreifen (was man schon im Titel des Werkes durchspürt: „Mensch in Welt" verrät einen anderen philosophischen Stil als etwa „Geist in Welt"). Wichtig ist ferner der ständige Bezug auf Maine de Biran, den in Frankreich immer wieder neu entdeckten („Maine de Biran est notre Kant", so Lachelier). Es fällt übrigens auf, daß unter den einflußreicheren Exponenten gegenwärtigen Philosophierens nichtfranzösische Namen geringere Beachtung finden; so wird Wittgenstein (und seine „Bewegung") nicht genannt, aber auch z. B. Lonergan nicht; selbst erkenntnistheoretische Partien aus Heideggers „Sein und Zeit" werden nicht aufgearbeitet, geschweige denn die Thesen Nicolai Hartmanns. Daß J. Maréchal, obwohl mehrfach zitiert, nicht thematisch diskutiert wird, wiegt schwerer, wie überhaupt die neuthomistischen Verfechter der „transzendentalen" Methode ausbleiben und damit auch die Theorie der ursprünglichen *Einheit* von Erkenntnislehre und Metaphysik, also die Forderung nach Erkenntnismetaphysik, nicht behandelt wird (Namen wie K. Rahner und E. Coreth erscheinen nicht, J. B. Lotz nur beiläufig). Da es ohnehin nur um allgemeine Erkenntnistheorie geht, darf man eine Analyse der Möglichkeit und Tragweite natur- und geisteswissenschaftlichen Erkennens nicht suchen. Nur den Fragen der Werterkenntnis widmet E. eine eigene Studie.

Das 1. Kap. beleuchtet den Ausgangspunkt einer philosophischen Reflexion über Erkenntnis im allgemeinen, nämlich die Erfahrung des Irrtums und der Erkenntnisantinomien. Es folgen zwei Kapitel über Sinn und Bedeutsamkeit des methodischen Zweifels, darauf die beiden zentralen Probleme der „intuition du moi" und des „ordre intelligible". Kap. 6 wendet sich gegen das Immanenzprinzip des erkenntniskritischen Idealismus, 7 setzt sich mit der Phänomenologie auseinander. Die beiden letzten Kapitel besprechen die „méthode réflexive" und die ontologische Geltung des „Urteils". Eine Schlußbetrachtung („Notre présence au monde") verstärkt den optimistischen Grundton des Werkes.

Was das Eingangskapitel zu den Antinomien der Erkenntnis sagt, verdient gerade auch in didaktischer Hinsicht alle Aufmerksamkeit. Nur hätte hier N. Hartmanns Aufriß der Antinomien, der auch Heideggers Anerkennung fand, gute Dienste leisten können. Zur Ergänzung wäre wohl auch hinzuweisen auf die *Geschichte* der Erkenntnistheorien als immer neuer Anstoß skeptischer Reflexion auf die Möglichkeiten menschlichen Wissens (schon die Geschichte der neueren scholastischen Epistemologie, wie sie etwa G. van Riet in seiner bekannten Monographie panoramisch ausbreitet, vermag solche Impulse zu vermitteln). Das Ergebnis verdichtet sich in der Notwendigkeit, „certaines intuitions irrécusables" aufzusuchen, die als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie fungieren müssen (28 241 Anm. 1). Die Abwehr des prinzipiellen Skeptizismus geschieht durch den Hinweis auf diese Evidenzen; die formallogische

Widerlegung durch Retorsion wird allerdings etwas unproblematisch reproduziert: sie scheint auf der Ebene des Psychologischen zu verbleiben (44 48) oder nur als *argumentum ad hominem* gemeint zu sein. — Die zwei Brennpunkte der Ellipse sind nun die Intuition des Ich und der ersten Prinzipien. Im Rückgriff auf Unmittelbarkeit, unmittelbare Evidenz und damit Intuition, bildet sich der feste, unerschütterliche Grund und Boden von Wahrheits- und Gewißheitsbewußtsein (30 57). Bereits die Überlegungen zur These des allgemeinen Skeptizismus gaben entsprechende Winke. Die positiven Ausführungen (78 ff. 114 ff.) entfalten das Thema auf eindringliche, wirkungsvolle Weise. Selbstverständlich hält E. sich auch hier im Gespräch mit Andersdenkenden, und so wird vornehmlich, was man bei anderen Autoren oft genug vermißt, die Position Kants zur Frage der Ich-(Selbst-)Erkenntnis erörtert — wobei allerdings Kants letztes Motiv, dem „Ich" im Rahmen der theoretischen Vernunft ontologische Realität abzusprechen, nicht hervortritt: dessen Gegebensein in der Anschauungsform der Zeit. Vielleicht wird auch der Einwand gegen Kant, die Aktivität des Ich sei keine rein „logische", „transzendentale", sondern eben eine reale, real-vollzugshafte, noch zu wenig betont (trotz 94 99). Die vielen guten Bemerkungen zum Ich als bleibendem Substrat sowie zur Dialektik von Subjekt/Objekt in der Selbsterkenntnis können nur eben erwähnt werden. — Was die Intuition der ersten Prinzipien (des „ordre intelligible") betrifft, so unterscheidet der Verf. solche der Mathematik, der Metaphysik und der Ethik. Er rückt die drei Bereiche sehr nahe aneinander. Damit wird es zusammenhängen, daß er diese „vérités éternelles" auf den „idealen" Kosmos, auf die Domäne der „possibles" (116), die Ordnung der „essences" (114 126) bezieht; möglicherweise kommt dabei die zentrale Wahrheit einer echten Metaphysik des „esse" zu kurz. Leider tritt auch die Kantische Frage nach der Möglichkeit einer „Synthesis" in solchen Prinzipien gegenüber der berechtigten Insistenz auf ihrer Unmittelbarkeit zurück. Die Berufung auf „terminis cognitis" (115) möchte man sich genauer begründet wünschen. Die Konsequenzen eines Attentates auf die Geltung der Prinzipien dagegen werden in (wie überall in diesem Buche) reich dokumentierter Auseinandersetzung mit modernen Strömungen relativistischer und historizistischer Provenienz aufgezeigt.

Ebenso anregend verläuft das Referat über den idealistischen Satz von der Immanenz (148 ff.), das sich vorzüglich an Le Roy mit seinem „Essai d'une philosophie première" und Brunschvicg orientiert. Der Verf. macht sich das Wort von W. James zu eigen, der Idealismus scheitere an den Gegebenheiten des andern Ich und der Erinnerungsgewißheit (173). Es erscheint ihm zudem wesentlich, daß die Phänomenologie eines Husserl bei Merleau-Ponty u. a. den idealistischen Standpunkt überwunden habe. Er schließt sich der Auffassung Sartres an, Husserl sei mit seiner Reduktion des Gegenstandes auf das transzendentale Ego und dessen konstitutive Dynamik seinem eigenen Prinzip (von der Intentionalität = Transzendenz des Bewußtseins) untreu geworden (192). Der mysteriöse Fall des phänomenologischen (transzendentalen) Idealismus Husserls erfährt jedoch auch hier keine weitere Aufklärung, aber die Bemerkungen zu dessen schillernden und antinomischen Redewendungen wie „konstituierende Intuition", „transzendentale Erfahrung" usw. treffen gewiß neuralgische Punkte. Es folgen interessante Seiten zum Problem des Übergangs der Phänomenologie zur Ontologie und Metaphysik.

Das Kapitel über die „reflexive Methode" will den Wesensunterschied zwischen dieser „réflexion thomiste" und aller Transzendentalanalyse aufzeigen (223 233). Es sind bekannte Dinge, sie gehen auf Maine de Biran und dann insbesondere auf Rousselot, Valensin, Forest, A. Marc u. a. zurück sowie auf hervorragende Kommentatoren von De ver. 1, 9. Die Vernunftkritik Kants andererseits wird in ihren entscheidenden Zügen sichtbar gemacht; die Antikritik besteht letztlich darin, die logischen Konsequenzen der transzendentalen Methode im absoluten Idealismus und dessen unhaltbaren Paradoxien sich selbst aufheben zu lassen (238). Die im Schlußkapitel entwickelte Theorie des „Urteils" erfließt ohne weiteres aus den voraufgegangenen Betrachtungen. Aber auch dabei kommt der Versuch Maréchals, die reflexive Methode als in einem strengen Sinne transzendentale zu deuten, nicht zur Sprache. Auch wenn man diesen Schritt nicht mitmacht, bedarf er doch eingehender Diskussion, da seine Befürworter behaupten, nur auf diese Weise könne man dem legitimen Anliegen der modernen Philosophie seit Kant Genüge tun. H. Ogiermann S. J.

Hemmerle, Klaus, *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung* (Symposion, 13). 8° (147 S.) Freiburg 1963, Alber. 12.80 DM.

Baader hat, am „Rande" des Deutschen Idealismus stehend, dessen großen Systemgedanken der Selbstidentität des Geistes polar ergänzt durch die Erfahrung der personal-dialogischen Existenz. Zum Sachwalter der Unterscheidung innerhalb des Systems, der Differenz des Du, zumal des göttlichen Du, wird Baader, weil er im Grundmodell des geistigen Selbstvollzugs die Seite des Wollens, der Freiheit zur Geltung bringt. Die Spannung der beiden Tendenzen, der systematischen und der dialogischen, schärft sich zu der Frage nach der Möglichkeit von Schöpfung: Wie kann in dem notwendig-unbedingten, in sich selbst vollendeten Gott Anderes seinen Anfang nehmen? Die Antwort, die diese Frage in Baaders Werk, diesem gleichsam allgegenwärtig, findet, versucht H. rückzuübertragen aus den mit vielerlei Traditionsballast angereicherten Gedankenformen und Sprachspielen des tiefsinnigen Romantikers auf das ursprüngliche Phänomenfeld der freien Willensentscheidung. Er legt die Grundlage dazu in einer eigenständig entwickelten, sich jedenfalls nicht ausdrücklich an Baader, sondern an heutiges existentialphilosophisches Denken und Sagen anlehnenden phänomenologisch-spekulativen Analytik des „anima quodammodo omnia" unter dem Thema der allem aktuellen Verstehen und Entscheiden vorgängigen Vertrautheit, der Wege zu ihr, ihrer Stufen und Gestalten; um dann von der Logik der potentiell-virtuellen All-Vertrautheit des Menschen überzugehen zur Logik des bestimmend-bestimmten, je einzelnen Geschehens in der und durch die Freiheitsentscheidung (15—47). Damit sind Horizont und Prinzip der sehr dichten und anspruchsvollen Interpretation der Intuitionen Baaders durch H. umrissen, woraus ich nur einige Punkte, die sich mir leichter erschlossen, andeuten kann.

Baaders Weg philosophischer Gotteserkenntnis (48—74) nimmt seinen Anfang beim Bewußtsein von der Göttlichkeit Gottes, der ein bloß rationales Beweisverfahren nicht gemäß sein kann (es sei denn ein Gottesbeweis aus dem Gewissen, „der hier nichts anderes meint als die Artikulierung der Betroffenheit vom unbedingten Anspruch"[52]). Nicht die ‚selbslose' Natur, sondern der Mensch, das Ereignis des Denkens selbst, das der Mensch ist, ist der Ort des Aufgangs Gottes für uns. Dabei bestimmt sich nun die Stellung des Beweises in der Gotteserkenntnis: „Auf das Ereignis zu, das dem Denken sich selbst und darin den göttlichen Gott zueignet, wird das Ungenügen beweisender Ableitung offenbar. Von diesem Ereignis her erhält der Beweis jedoch seine bedingte Bedeutung zurück" (50). Nicht das menschliche Denken begreift Gott: es wird von ihm ergriffen. ‚Cogitor, ergo (cogitans) sum.' Die Explikationsstufen des Cogitor in-über dem Cogito führen auf Gott: als die im denkendseienden Vollzug mitvollzogene unbedingte Voraussetzung des konkreten Allgemeinen; als die allen Objekten zugrunde liegende unbedingte Ursache; schließlich als das göttliche Du, da ‚eine Person in abstracto, d. h. ohne Bezug auf eine oder mehrere andere Personen nicht denkbar ist' (69). „Das Cogitor erscheint hier als die notwendige Selbstauslegung des Cogito" (71).

Das nächste Kap. (75—96) stellt Baaders Instrumentarium vor: „Dynamische Proportionen geschehenden Seins" sind die transzendentale Leibhaftigkeit, der Urdualismus Ursache (= Urgeschehen) — Grund (= vermittelnde Fassung, etwa = Wesensentelechie), Vermittlung des Grundes durch Idee und Natur . . .

Als Voraussetzung des Schöpfungsgedankens ist Baaders spekulative Gottesidee selber darzulegen (97—116). Das göttliche Selbstsein ist Selbstgeschehen. Und Baaders Spekulation, die das Dogma auf-(und an-[?])greift, entwickelt dieses Selbstgeschehen in seiner esoterischen und exoterischen Dreifaltigkeit. Das unvertauschbare Ich und das sich austauschende Wir des menschlichen Bereichs heben sich auf im göttlichen Ursprung zu einer Einheit-in-Gemeinschaft, die absolute sufficientia sui, reine Fülle liebender Mitteilung ist, ohne alles Begehren. Mit Deutlichkeit tritt hervor das entscheidende Distinktivum zur Gott-Welt-Verschränkung bei Hegel (dem Baader sehr richtig vorwirft, daß er die Dreieinigkeit Gottes zur Zweieinheit verkehre: 104[24]): daß die Schöpfung als freie Mitteilung die in sich vollendete Ursprünglichkeit Gottes bereits voraussetzt. ‚Wäre Gott nur seiend oder an sich und nicht auch zugleich für sich daseiend, abgesehen von allen seinen emanenten Hervorbringungen, so wäre er nicht' (97).

Eben dies entfaltet das Schlußkapitel (117—144), in dem sich das Buch und seine

Thematik zusammenfaßt. Das göttliche Selbstgeschehen ist die Freiheit Gottes zum ‚Anderen'. Ihre Gewähr: die Idee in Gott. Der wirkende Ursprung des Anderen: die ‚Natur' in Gott, deren Baaderscher Begriff hier allerdings offen bleiben muß (er scheint das Nichts als eine Art hypostasierte Begierde hervorzukehren, wie dies neuerdings bei Teilhard de Chardin begegnet). Das dialektische Verhältnis des Anderen zum göttlichen Selbstvollzug kennzeichnet H. so: „Der Prozeß des geschöpflichen Seins ist nicht als Weiterführung seiner Voraussetzung, des über der Natur in der Idee vollendeten dreipersönlichen Beisichseins Gottes, sondern nur als verherrlichender und seiner Erfüllung von dort her bedürftiger Hinweis auf diesen dreifaltigen Gott zu verstehen. Als überflüssig repräsentiert das Andere Gottes einen in dessen Dasein als Überfluß überholten und doch gegenwärtigen Moment der Selbstkonstitution des Unbedingten, die in sich selbst freilich nicht in das Auseinander mehrerer Momente zerfällt." Von einer ‚Entwicklung' Gottes durch das Geschöpf kann die Rede sein, nicht insofern Gott in sich und allein noch nicht fertig wäre, sondern insofern er „für sein Anderes wird, was er ist, indem dieses Andere wird", insofern er „sein Anderes heimholt und anzieht in die vollendete, wenn auch unterscheidende Teilgabe an seinem schon immer in sich vollendeten Sein". ‚Deus est in se, fit in creaturis'! (131 f.) Das Wie der Schöpfung ist ein unauflösliches Geheimnis; es ist keiner weiteren Konstruktion fähig und bedürftig, wohl aber einer beschreibenden Darstellung. H., der hier wie auch sonst, gemäß seinem Grundansatz, ausgeht von den abbildhaften menschlichen Verhältnissen, von der Freiheit des menschlichen Selbstseins, findet für das freie göttliche Schaffen ein sehr ansprechendes Beispiel in dem ‚Noch mehr' der Zugabe, die ein Künstler gibt (141). Das letzte Wort bleibt: Gott schafft „aus Liebe, aus dem Überfluß der Freiheit, die er ‚ist' " (144).

Es sei noch hingewiesen auf einen metaphysischen Strukturgedanken Baaders, der auch die Interpretation H.s durchzieht — als Paradigma ihres Reichtums: ‚Mit der Zunahme der Einung hält die Unterscheidung gleichen Schritt' (78); „die Vielheit, in der Einheit aufgehoben", gibt der Idee, „die Einheit, in der Vielheit aufgehoben", gibt der Natur ihren Inhalt (89; vgl. 10 98). — Die Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus und, in eins damit, mit den spekulativ zentralen und für ein ganzes Denkgeschick kritisch-entscheidenden Fragen nach dem Verhältnis (‚formal') von Erkenntnis und freiem Liebeswillen sowie (‚material') des unendlich-unbedingten Gottes und der frei geschaffenen Welt des Menschen kann aus diesem Buch wertvollen Anstoß gewinnen.

W. Kern S. J.

Meurers, Joseph, *Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild: Verlockung und Gefahr der Thesen Teilhard de Chardins.* 8° (149 S.) München 1963, A. Pustet. 8.80 DM.

Unter den kritischen Stimmen zu Teilhard de Chardin nimmt das kleine Buch des Astronomen und Naturphilosophen M. eine besondere Stelle ein, sowohl wegen des sachgerechten, leidenschaftslosen „Tons" der Kritik wie wegen der Entschiedenheit, in der der Versuch Teilhards als ganzer abgelehnt wird. In der Zusammenfassung am Schluß des Buches (143) heißt es: „Überblickt man die Teilhardschen Gedankengänge, welche von der Basis wissenschaftlichen Verhaltens auszugehen versuchen, so dürfte sich als deren beste Charakteristik nahelegen, daß sie eine Sehnsucht repräsentieren, die in der Gegenwart sowohl Theoretiker wie Praktiker erfaßt hat, nämlich die Sehnsucht nach einem einheitlichen Weltbild, nach einer Zusammenschau der Welt, in der jedes Phänomen seinen Platz hat. Da im Bewußtsein der Gegenwart, so problematisch das auch an sich sein mag, Wissenschaft diejenige Weise des Erkennens ist, welche am ehesten dazu berufen scheint, ein neues Weltbild zu entwerfen, drückt sich in Teilhards Entwurf, der ja ein wissenschaftlicher sein will, nichts anderes aus als die Sehnsucht nach einem Weltbild auf der Basis von Wissenschaft, das offenbar nicht da ist. Das sind die gleichen Tendenzen, aus denen heraus der dialektische Materialismus — angefangen von Engels und Marx — begründet wurde und die ihn heute noch treiben. Ohne die Wissenschaft in ihrer Bedeutung und Tragweite zu schmälern, aber wohl in der Betonung ihrer Bedeutung als Anwendung einer speziellen Methode auf den speziellen Gegenstand, wurde darzulegen versucht, wie eine solche Sehnsucht sich niemals erfüllen kann."

Teilhards Versuch einer Synthese, die er in der noch unveröffentlichten Schrift

„Comment je vois" (1948) als „Weltanschauung" bezeichnet, will kein fixiertes und geschlossenes System sein, wie er in der ersten Vorbemerkung zu dieser Schrift sagt, auch „keine erschöpfende Darstellung der Wahrheit", sondern „lignes de pénétration par où s'entr'ouvre devant nos yeux une immensité de Réel encore inexploré". Diese „immensité de Réel", zu der Teilhard wenigstens in Annäherungen einen Zugang versucht, ist aber für Meurers schlechthin ins Geheimnis gestellt und daher wissenschaftlichem Zugriff enthoben: „Die offenen Stellen in Teilhards Entwurf sind jene, wo Wissenschaft versagt — jetzt nicht in dem Sinne, als wenn der menschliche Intellekt grundsätzlich beschränkt sei, sondern in dem Sinne, daß es ein Geheimnis der Wirklichkeit gibt, das sich dem intellektuellen Zugriff wissenschaftlicher Methoden als der Anwendung spezieller Methoden auf spezielle Gegenstände grundsätzlich entzieht ... Wenn Teilhard selbst der Unmöglichkeit eines Weltbildes auf der Basis nur von Wissenschaft zum Opfer fällt, hat dies nicht darin seinen Grund, daß der Entwurf an sich unzureichend ist, sondern darin, daß die Wirklichkeit des Gegebenen ein solches Weltbild nicht gestattet" (143 f.). Was bleibt also von Teilhards Entwurf grundsätzlich noch übrig? „Die Bedeutung des Teilhardschen Entwurfes besteht einmal darin, dieser Sehnsucht nach einem Weltbild wieder einen wissenschaftlichen Ausdruck gegeben zu haben" (144). Konsequenterweise müßte man aber nach M. folgern, daß der Ausdruck dieser Weltbild-Sehnsucht — da nach M. grundsätzlich nicht erfüllbar — eine trügerische oder gar betrügerisch-naive Angelegenheit darstellt, da diese von neuem durch Teilhard geschürte Sehnsucht grundsätzlich nicht (wohl nicht einmal fragmentarisch und annäherungsweise) befriedigt werden kann. Die Bedeutung Teilhards wäre also letztlich eine eigentlich unheilvolle.

Um es gleich hier zu sagen: Wir können die Skepsis von M. nicht teilen, und zwar unter vielfacher Rücksicht. Zwar bin auch ich der Überzeugung, daß in den Methodenfragen die eigentlichen Schwierigkeiten gegenüber Teilhards System anzumelden sind. Aber M. scheint mir einen zu engen — weil nur auf Einzelwissenschaft eingeengten — Begriff von Wissenschaft zu gebrauchen und auf Teilhard anzuwenden. So stellt er fest (17): „Aber die geistesgeschichtliche Entwicklung von Wissenschaft hat gelehrt, daß die Weise, durch Erkennen in die Wirklichkeit einzudringen, welche wir mit Recht Wissenschaft nennen, ein sehr spezielles Tun des Menschen ist, daß dieses Tun in seinem Ablauf sowohl als auch in seinen Resultaten unvermeidbar den Gesetzen unterliegt, nach denen dieses Tun antritt. Diese Gesetze kann man auf die allgemeine Formel bringen, daß das moderne wissenschaftliche Tun des Menschen nichts anderes ist als die Anwendung spezieller Methoden auf spezielle Gegenstände." Diese Feststellung ist vollkommen richtig bezüglich des einzelwissenschaftlichen Bemühens und gilt folgerichtig auch für Teilhards Facharbeit in der Paläontologie und Paläanthropologie. Aber gibt es darüber hinaus nicht doch in voller wissenschaftlicher Gültigkeit ein Bemühen der Synthese der einzelwissenschaftlichen Befunde, und zwar angefangen von dem Versuch einer Überschau der Tatsachen in Form einer „Synopse" (wie sie z. B. Bavink geliefert hat), sodann in der Form einer phänomenologischen Erhellung der Wesenszüge der Naturgegenstände und Naturprozesse (wie sie z. B. Hans André, Conrad-Martius u. a. versucht haben), sodann die Form einer induktiven Natur-Metaphysik (wie sie z. B. Fr. Dessauer, Aloys Wenzl u. a. gegeben haben) und schließlich in der eigentlich naturphilosophischen Form einer „Natur-Ontologie" als Disziplin der Philosophie? Irgendwo ist hier auch Teilhard einzugliedern, oder es ist ihm innerhalb dieser — doch auch wissenschaftlichen, wenn auch nicht einzel-wissenschaftlichen — Bemühungen ein Platz zuzuerkennen. Sollte das nicht möglich sein, dann müßte man alle Synthese-Bemühungen in Bausch und Bogen ablehnen. Jede Synthese geht notwendigerweise über den einzelwissenschaftlichen Horizont hinaus; deshalb ist es keineswegs statthaft, wissenschaftliches Bemühen des Menschen nur auf die Einzelwissenschaften einzuschränken.

Auch der Geheimnischarakter der Wirklichkeit als ganzer verbietet keineswegs einen Versuch zur Synthese des Wissens, wie M. nahezulegen scheint: „Schlicht muß festgestellt werden, daß es bisher der Wissenschaft nicht gelungen ist, eine solche Einheit herzustellen, daß sich, im Gegenteil, angesichts der sich immer erweiternden Fülle des Wissens, das nicht mehr übersehbar ist, und der immer weiter fortschreitenden Spezialisierung ein einheitliches Weltbild auf der Basis von Wissenschaft überhaupt nicht mehr herstellen läßt. Gerade auch Teilhards Entwurf mit seinen ‚irgendwie', seinen unklaren Formulierungen an entscheidenden Stellen, wo die einzelnen

Seinsschichten sich evolutionistisch berühren sollen, zeigt das. Die Theologie selbst sollte sich demgegenüber mehr bewußt sein, daß, wenn überhaupt, die Einheit der Wirklichkeit nur im Geheimnis konstituiert ist; ein Geheimnis aber ist das, was dem menschlichen Verstande nicht durchdringbar ist, sonst wäre es kein Geheimnis" (109). Syntheseversuch ist selbstverständlich immer ein Versuch, auf das Ganze von Welt oder Wirklichkeit hin zu denken, weshalb M. durchaus zuzustimmen ist, daß das im Horizont der Einzelwissenschaft und mit Mitteln der Einzelwissenschaften nicht gelingen kann. Ferner ist zuzugeben, daß überall, wo Teilhard versucht, mit einzelwissenschaftlichen Begriffen das Ganze zu beschreiben, ein methodischer Fehler vorliegt, dessen Nachweis allerdings nur in eindringender Analyse geschehen kann. Daß aber der Syntheseversuch grundsätzlich mißlingen muß, weil „die Einheit der Wirklichkeit *nur* im Geheimnis konstituiert ist" — das ist eine extreme Formulierung, die nicht mehr stimmt. Wenn sie nämlich wahr wäre, könnte es auch so etwas wie eine Seinsbetrachtung nicht geben, das heißt, Ontologie wäre als „Wissen" vom Sein und Seienden strenggenommen Theologie, die sich um das Geheimnis müht. Ferner darf und muß gesagt werden, daß auch dem Erkannten keineswegs der Geheimnischarakter fehlt, und zwar dann, wenn man es nicht als isoliertes Faktum, sondern als Teil der „Immensität des Wirklichen" betrachtet. Diese Wirklichkeit ist aber grundsätzlich Seins-Wirklichkeit, und von ihr gilt das philosophische Axiom: ens et unum convertuntur, was also besagt, daß Seinswirklichkeit auch Einheit ist und daß diese Einheit in dem Maße erkannt werden kann, wie Sein erkennbar ist. Synthese als der Versuch, sich dieser Einheit der Wirklichkeit zu nähern, ist also durchaus wissenschaftlich (wenn auch nicht einzelwissenschaftlich) legitim, weshalb von hier aus auch Teilhard nicht aus den Angeln zu heben ist.

Nach diesen grundsätzlichen Bemerkungen soll ausdrücklich hervorgehoben werden, daß M. den Weltentwurf Teilhards, in sich betrachtet, durchaus zu würdigen weiß. Im 1. Kap. stellt M. den Weltentwurf Teilhards außerordentlich scharfsichtig dar. Bei der Besprechung der „tangentialen" und „radialen" Energie heißt es: „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die These von der Abnahme der tangentialen Energie für die einzelnen Individuen in jeweils höheren Seinsschichten und das entsprechende Wachsen der radialen Energie, immer bezogen auf das einzelne Individuum, außerordentlich bestechend ist. Man geht nicht fehl, wenn man sagt, daß gerade diese Stelle in Teilhards Weltentwurf außerordentlich ansprechend ist, ihn von vornherein empfiehlt, und daß wohl bisher noch kein Weltentwurf in der Geschichte der Menschheit das in dieser Weise, wenn auch nur theoretisch, in den Griff bekommen hat" (42). Bei der Erwähnung von Teilhards Voraussetzungen stellt M. fest: „Teilhard ist sich vollständig im klaren über seine Voraussetzungen und auch darüber, daß der Versuch, die Wirklichkeit als Ganzes zu erklären, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist ..." (26). Man fragt sich, ob Teilhard wirklich diese Überzeugung hatte, wenn er sein Leben lang immer wieder seine Synthese neu durchdachte, ergänzte und zu vertiefen versuchte.

Im 2. und 3. Kap. wird die bereits eingangs erwähnte Problematik des Teilhardschen Entwurfes und seine wissenschaftstheoretische Position besprochen. Hier kommt ein weiteres grundsätzliches, methodisches Bedenken zur Sprache: „Es kommt hier wieder Teilhards Voraussetzung zur Geltung, daß die Welt nur als Entwicklung verstehbar sei, was er an manchen Stellen seines Werkes mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck bringt. Das ist aber nichts anderes als die Anwendung der speziellen Methode der Paläontologie auf das Ganze der Wirklichkeit. Wenn eine so entscheidende Annahme sich menschlicher Voraussicht nach jeglicher wissenschaftlichen Kontrolle entzieht, wie das ‚Vorhandensein des Innen' der Dinge, so muß man nüchtern und deutlich erklären, daß die Wissenschaft an solchen Gedanken kein Interesse hat" (57 f.). Es ist kein Zweifel, daß Teilhards Terminologie zu diesem methodischen Bedenken Anlaß gegeben hat, indem er oft einzelwissenschaftliche Begriffe, die in einer bestimmten kategorialen Schicht verwirklicht sind, nun auch „transzendental", d. h. auf das Ganze bezogen, anwendet. Es bedarf freilich einer eingehenden, wissenschaftstheoretischen und philosophischen Diskussion, die klarstellen müßte, bei welchen kategorialen (oder bisher kategorial verstandenen) Begriffen das dennoch vielleicht möglich ist und bei welchen eine transzendentale Verwendung ausgeschlossen werden muß. Diese wichtige Untersuchung hat aber noch kaum begonnen. Die Extrapolation des Entwicklungsgedankens sowohl ins Anorganische wie ins Geschicht-

liche ist ein weiteres methodologisches Problem, das hier nur genannt sei, ohne es weiter zu diskutieren. Dieses Problem kann nur gelöst werden, wenn man das „Phänomen Mensch" wirklich als konstruktive Mitte des Teilhardschen Systems sieht. Gerade dieser Gesichtspunkt kommt aber bei M. nicht entsprechend zur Geltung.

Im 4. Kap. betrachtet M. Teilhards Entwurf und die Position der christlichen Theologie, um dann im 5. und 6. Kap. die Situation der modernen Wissenschaft und die Ideologie des Ostens zu besprechen. Im wesentlichen werden in diesen Kapiteln die bereits genannten methodischen Schwierigkeiten in jeweils verschiedener Anwendung dargelegt.

In einer kurzen Zusammenfassung am Schluß des Buches anerkennt M. nochmals die Genialität Teilhards: „Einen Entwurf kann nur ein Genie hervorbringen, und als ein solches hat sich Teilhard, wenn auch vielleicht nicht in seinen unmittelbaren naturwissenschaftlichen Forschungen, aber doch insofern erwiesen, als er philosophische Geltung beanspruchen kann. Es ist keine Unehrerbietigkeit gegen die Genialität eines Wurfes, an ihm nüchtern wissenschaftliche Kritik zu üben. Aber auch das muß, so schmerzlich es sein mag, festgestellt werden: Der Gang der Geistesgeschichte wird nicht von den Genies bestimmt, sondern immer wieder korrigiert von den Tatsachen der Wirklichkeit, und für die haben die nüchternen Kritiker, die keine Genies sind, meistens einen besseren Blick als das Genie selber. Das ist die Tragik des Genies. Damit sind seine Genialität und seine geistesgeschichtliche Bedeutung nicht abgewertet" (145).

Ad. Haas S. J.

Evangelisches Soziallexikon. — *Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentags* hrsg. von Friedr. Karrenberg. *4., völlig neu bearb. Aufl.*, Lex. 8° (1400 Sp. und 56 Seiten Verzeichnis der Abkürzungen und der Mitarbeiter sowie Stichwortverzeichnis.) Stuttgart 1963, Kreuz-Verlag. 58.— DM.

Wenn ein Werk wie dieses in weniger als einem Jahrzehnt die 4. Auflage (13.—15. Tausend) erreicht, so spricht das allein schon für seinen Wert und sein Gewicht. Bei seinem ersten Erscheinen erweckte es in den eigenen evangelischen Kreisen freudiges Erstaunen darüber, wieviel man, ohne doch eine kirchenamtliche Soziallehre zu besitzen, zu sozialen Fragen zu sagen hatte und wieweit man über alle bekenntnismäßigen und parteipolitischen Verschiedenheiten hinweg im Grundsätzlichen und Wesentlichen übereinstimmte. Selbstverständlich besagt das keine Gleichförmigkeit und noch weniger Gleichschaltung, und zweifellos gibt es auch Meinungsverschiedenheiten grundsätzlicher Art. Vielleicht läßt sich der Sachverhalt durch einen Vergleich klarmachen. In der katholischen Soziallehre herrscht — ungeachtet der zwischen thomistischer und suarezianischer Schule in grundlegenden Fragen der Metaphysik bestehenden Differenzen — weitgehende Übereinstimmung der Meinungen; nur gelegentlich einmal treten diese Differenzen an die Oberfläche, so daß die katholische Soziallehre dem Außenstehenden viel monolithischer erscheint, als sie tatsächlich ist. In ähnlicher Weise wirken sich die zwischen lutherischer und reformierter Theologie bestehenden dogmatischen Lehrunterschiede nur selten auf die Lösung konkreter und praktischer Fragen unmittelbar aus und werden so nur dem scharfsichtigen Beobachter erkennbar. Im ganzen aber besteht zwar nicht in allen, aber doch in der Mehrzahl der Fragen nicht nur zwischen Vertretern der katholischen und der evangelischen Soziallehre je unter sich, sondern auch wechselseitig Übereinstimmung. Die wichtigste Ausnahme betrifft wohl die Bevölkerungspolitik bzw. die Geburtenbeschränkung, in der man auf evangelischer Seite wohl übereinstimmend einen anderen Weg geht als die katholische Kirche. Wo sonst in noch nicht endgültig geklärten Fragen Meinungsverschiedenheiten bestehen, scheiden sich die Meinungen kaum je nach Konfessionen. Angesichts dieser weitgehenden sachlichen Übereinstimmung ist es besonders bedauerlich, daß in einer Reihe von Beiträgen dieses Lexikons die katholische Lehre bzw. herrschende Meinung unzutreffend wiedergegeben wird, auch von Verfassern, die ihr — sei es im gleichen Beitrag, sei es in anderen Beiträgen — unverkennbar Hochschätzung und Verständnis entgegenbringen.

Den schlimmsten Stein des Anstoßes bildete in der 1. Auflage der Art. „Kasuistik" mit dem ebenso ungeheuerlichen wie widersinnigen Vorwurf, der Probabilismus sei „eine Methode, die sittliche Zweifelsfragen nicht mehr am höchsten

Gebot Gottes entscheidet, sondern ...“ (Sp. 564). In der neuen Auflage hat der Verfasser diese Beschuldigung erfreulicherweise fallenlassen. Auch die neue Fassung (Sp. 658) ist nicht ganz frei von Irrtum; man muß aber dem Verfasser zugute halten, daß die Probabilisten selbst ihre gute Sache oft so denkbar schlecht vertreten.

Nach wie vor anstößig für uns Katholiken ist Ziff. 4 des Art. „Opfer“ (1. Aufl. Sp. 787, 4. Aufl. Sp. 939). Daß das Kreuzesopfer Jesu Christi auf Golgatha einmalig und das eine und einzige Opfer des Neuen Bundes ist, weiß jedes katholische Schulkind, das seinen Katechismus gelernt hat; eine Wiederholung (numerisch verstanden, und es gibt keine andere „Wiederholung“ als eine numerische!) ist daher ein Unbegriff; das dazu ausgesprochene „evangelische Nein“ zielt daher *ins Leere* — dies unbeschadet des leider tatsächlich bestehenden Gegensatzes zwischen katholischer und evangelischer Lehre in bezug auf die heilige Messe.

Im Art. „Lehre von den zwei Reichen“ stand in der 1. Auflage der Satz zu lesen: „Die stete Spannung zwischen Staat und Kirche läßt nach katholischer Auffassung keine andere Lösung zu als eine vollständige Klerikalisierung (Verkirchlichung) von Staat und Gesellschaft auf allen Gebieten des sozialen Lebens“ (Sp. 858). Dem war *Paul Jostock* in seiner im ganzen überaus anerkennenden Würdigung des Lexikons (Der christliche Sonntag 7 [1955], Nr. 22) nachdrücklich entgegengetreten. In der neuen Auflage ist der Satz weggefallen und der ganze Abschnitt neu gefaßt (Sp. 1027). Dafür aber liest man nunmehr in den neu hinzugekommenen Personal-Artikel *„Uhlhorn, Gerhard“*, die katholische Kirche beanspruche „ihrem Wesen nach (sic!) die Leitung aller Lebensgebiete“ (Sp. 1260, letzter Absatz). Allerdings sieht man nicht klar, ob dies nur als Meinung Uhlhorns berichtet wird oder der Verfasser sich diese Meinung zu eigen macht. Wie dem auch sei, sie ist vollkommen irrig. Nach der klaren Lehre der Päpste, insbesondere Leos XIII. und Pius' XI., besitzt die Kirche keine Universalkompetenz, hat sie weder die Aufgabe noch die Befugnis, die weltlichen Lebensbereiche zu leiten. Das Sittengesetz in seinem vollen Umfang zu verkünden sehen auch die evangelischen Kirchen als ihre Aufgabe an, in deren Dienst sich gerade auch ein Werk wie das Evangelische Soziallexikon stellt. Zu den in allen Lebensbereichen ohne Ausnahme sich stellenden sittlichen Fragen ein klärendes und wegweisendes Wort zu sprechen ist ganz etwas anderes als sich die Leitung dieser Lebensbereiche anmaßen. Mögen geistliche Potentaten noch so oft über die ihnen durch das „Wesen“ der Kirche gesetzten Grenzen hinausgegriffen haben, Pius XI. hat die Grenzmarke unübersehbar aufgerichtet, indem er unterscheidet zwischen dem, was die ‚regula morum‘ betrifft, und dem, was eigenständiger Entscheidungsbereich des Sachverstandes ist (‚quae artis sunt‘), wofür er die Kirche ausdrücklich als unzuständig erklärt (vgl. „Quadragesimo anno“, 41 ff.).

Damit ist auch bereits das Notwendige gesagt zu dem im Art. „Theokratie“ (1. Aufl. Sp. 1037, 4. Aufl. Sp. 1240) anzutreffenden ebenso irrigen Satz: „Überordnung der geistlich-priesterlichen Gewalt über die weltliche bleibt ... im Prinzip römische Anschauung“. Hier wird Ranghöhe mit Überordnung verwechselt. Auch nach evangelischem Verständnis ist geistliche Gewalt ihrer Natur nach ranghöher als weltliche; darum aber ist sie der weltlichen nicht übergeordnet (Leo XIII.: ‚utraque in suo genere maxima‘).

Heißt es im Art. „Toleranz“, daß die röm.-kath. Kirche ein grundsätzliches Toleranzprinzip für das Staatsleben nicht anerkennt und nur aus Zweckmäßigkeitsgründen gelten läßt“ (1. Aufl. Sp. 1042, 4. Aufl. Sp. 1247), so trifft auch das nicht zu, doch wird man dem Verfasser zugute halten müssen, daß es noch bis in die allerjüngste Zeit an einer klaren und unumwundenen Verlautbarung gefehlt hat, die dieses „Toleranzprinzip“ proklamiert oder richtiger: klargestellt hätte, daß das Toleranzprinzip, weil allgemeingültig, auch in diesem Bereich gilt und anzuwenden ist. Inzwischen hat das 2. Vatikanische Konzil hier Klarheit geschaffen, und so darf man hoffen, daß die nächste Auflage dem Rechnung tragen wird.

Die „konstantinische Wende“, so heißt es im Art. „Frieden und Krieg“, feiere „der Katholizismus ... als die Geburtsstunde des ‚christlichen Abendlandes‘“ (1. Aufl., Sp. 368; 4. Aufl. Sp. 424). Das geht mindestens dann zu weit, wenn unter „Katholizismus“ die Kirche als solche oder doch die herrschende öffentliche Meinung auch nur unter den „abendländischen“ Katholiken verstanden sein soll. Eine „amtliche“ Meinung der katholischen Kirche gibt es darüber nicht; gebildete Katho-

liken — und diese sind ja wohl die einzigen, die sich darüber Gedanken machen — dürften im allgemeinen die „Konstantinische Wende" oder vielmehr die durch sie eingeleitete sog. „konstantinische Epoche" recht kritisch beurteilen und es begrüßen, wenn sie allem Anschein nach zu Ende geht.

Auch eine Behauptung wie diese, daß „die Menschen ohne Beseitigung der im Mittelalter überbewerteten kirchlichen, herrschaftlichen und gemeinschaftlichen Bindungen nicht dazu gelangen konnten, ihr rationales Denken und das dadurch gegründete rational-wirtschaftliche Handeln zu entfalten" (nur 4. Aufl. Sp. 583), bedarf zum mindesten starker Einschränkungen. In der mittelalterlichen Scholastik hat sich „rationales Denken" reichlich, nach der Ansicht vieler sogar im Übermaß „entfaltet"; daß rationales wirtschaftliches Handeln sich nicht in gleichem Umfang wie heute entfalten konnte, dürfte mehr an den herrschaftlichen Bindungen und Gemeinschaftsbindungen (z. B. Flurzwang, Zunftwesen) als an kirchlichen Bindungen gelegen haben; die „kirchliche Bindung" des kanonischen Zinsverbots wurde mit gewaltigem Aufwand an spekulativer ratio glänzend überspielt!

Daß die Sonntagsheiligung (1. Aufl. Sp. 913; 4. Aufl. Sp. 1099) „für die katholische Kirche göttliches Recht" sei, stimmt nicht. Richtig ist allerdings, daß eine Menge von Verlautbarungen vorliegt, die dies unterstellen oder doch zu unterstellen scheinen (so noch jüngst in „Mater et magistra", Ziff. 249, wozu jedoch auf Befragen erklärt wurde, daß dies nicht gemeint sei). Letzten Endes allerdings ruht das kirchliche Gebot auf einem Kernbestand iuris divini auf, daß nämlich der Mensch als (raum- und) zeitgebundenes Wesen, um Gott die schuldige Ehre zu erweisen, Zeit aussparen muß; gottesdienstliche Handlungen brauchen Zeit.

Nicht recht verständlich ist der letzte Satz im Art. „Dekalog", wo es heißt, von den „konsequenten Vertretern des Naturrechts" werde der Dekalog „in seiner eigentlichen Bedeutung" verworfen und damit „die biblische Grundlage einer aus dem Glauben erwachsenden Sittlichkeit verlassen" (1. Aufl. Sp. 219; 4. Aufl. Sp. 248). Unter den katholischen Theologen dürfte es keinen geben, dem es in den Sinn käme, den Dekalog oder dessen „eigentliche Bedeutung" zu „verwerfen". Allerdings sind wir der Überzeugung, daß der Dekalog als solcher, d. i. als das auf dem Sinai promulgierte Gesetz des zwischen Gott und dem israelitischen Volk geschlossenen Bundes, mit dem Alten Bund selbst zu bestehen aufgehört hat, das Gottesvolk des Neuen Bundes also nicht mehr unter diesem Gesetz steht; der ethische Gehalt des Dekalogs — und mehr als dieser! — lebt in der Frohbotschaft Jesu Christi fort. Sich dazu bekennen, daß der Neue Bund den Alten abgelöst hat, heißt nicht, die biblische Grundlage verlassen, sondern ist ausgesprochenermaßen „biblisch". Vielleicht aber denkt der Verfasser an Vertreter des aufklärerischen Naturrechts; dann aber sollte er nicht von „konsequenten Vertretern" sprechen, denn ein Naturrechtsdenken, das bei der Vernunft stehenbleibt und sich in Logizismen erschöpft, aber nicht bis zu Gott als dem Urheber aller heiligen Ordnung vordringt, krankt eben damit an Inkonsequenz.

Im Art. „Diakonie" heißt es richtig, nach heutiger Übung der katholischen Kirche sei die Diakonatsweihe nur eine Durchgangsstufe; die Angabe jedoch, sie werde „meist am gleichen Tage" mit der Priesterweihe erteilt (1. Aufl. Sp. 223; 4. Aufl. Sp. 256), ist irrig. Das katholische Kirchenrecht (CIC 978, §§ 2 und 3) verbietet das vielmehr ausdrücklich; ein „Zwischenraum" (‚interstitium') muß unbedingt eingehalten werden. — Daß das 2. Vatikanische Konzil sich damit befassen werde, dem Diakonat seine frühere Bedeutung zurückzugeben, konnte der Verfasser bei der Niederschrift seines Beitrags noch nicht wissen.

Der an sich sehr gute, in die 4. Auflage neu aufgenommene Art. „Demokratie" bringt leider ganz am Ende eine irrige oder mindestens schiefe Angabe über katholische Kirche und Demokratie. Gewiß ist die Kirche selbst nicht demokratisch, sondern hierarchisch verfaßt. Das hindert sie aber keineswegs, für andere Institutionen, so namentlich für den Staat, eine demokratische Verfassung nicht nur als zulässig anzusehen, sondern ihr sogar Sympathie entgegenzubringen. In einer Ansprache an die S. Rota Romana benutzt Pius XII. gerade den Gegensatz von demokratischer und hierarchischer Verfassung, um die Wesensverschiedenheit von Kirche und Staat in hellstes Licht zu stellen (AAS 37 [1945] 256—262; Utz-Groner 2702 ff.).

Der Art. „Ethik" reproduziert wieder einmal das anscheinend unausrottbare Mißverständnis von einer angeblichen „doppelten Moral", die es „im System des Katho-

lizismus" gebe, derzufolge „die Mönche einer höheren Ethik folgen als die Weltchristen" (1. Aufl. Sp. 320, 4. Aufl. Sp. 373). Wenn damit nur gesagt sein soll, daß die „Mönche" (und andere Religiosen) zusätzliche Pflichten auf sich nehmen, die nicht ohne weiteres jedem Christen obliegen, so trifft das auf den evangelischen Pfarrer und die evangelischen Diakonisse ganz ebenso zu, ohne daß es irgend jemand einfiele, daraus eine „doppelte Moral" oder „höhere Ethik" zu machen. Zuzugeben ist, daß katholische Autoren, wenn sie vom Ordensstand oder von der Jungfräulichkeit im Vergleich zum Ehestand reden, sich manchmal eine ungenaue oder selbst schiefe Ausdrucksweise zuschulden kommen lassen, doch sollte man ihnen daraus keinen Strick drehen.

Über Empfängnisverhütung — und dasselbe gilt auch von der Schwangerschaftsunterbrechung — denkt man, wie schon in anderem Zusammenhang vermerkt, auf evangelischer Seite mehrheitlich, um nicht zu sagen: einheitlich, anders als die katholische Kirche lehrt. Diesbezüglich besteht keinerlei Mißverständnis. Was aber im Art. „Geburtenregelung" (III. 2., 1. Aufl. Sp. 383; 4. Aufl. Sp. 440) als Forderung Pius' XII. berichtet wird, ist so, wie es da steht, schlechterdings unverständlich; der Satz paßt zudem gar nicht in den Zusammenhang und wäre daher ersatzlos zu streichen.

Was der hochverdiente *Herausgeber* selbst über „Katholizismus und Sozialismus" berichtet (1. Aufl. Sp. 576/577; 4. Aufl. Sp. 668/669), geht leider etwas an der Sache vorbei. Er übersieht, daß Pius XI. in „Quadragesimo anno" Ziff. 118/119 eine genaue Begriffsbestimmung von dem gibt, was er unter „Sozialismus" versteht, und damit die Tragweite seiner ablehnenden Stellungnahme scharf umreißt. Ob die Merkmale dieser Begriffsbestimmung bei dieser oder jener sich „sozialistisch" nennenden Richtung oder Strömung zutreffen, ist reine Tatfrage. So konnte der Erzbischof von Westminster alsbald nach dem Erscheinen der Enzyklika erklären, seiner Überzeugung nach sei dies beim britischen Labour-Sozialismus nicht der Fall, so daß dieser also nicht betroffen sei. Der freiheitlich-demokratische Sozialismus des Godesberger Grundsatzprogramms stellt sich selbst das gleiche Zeugnis aus. Man mag allenfalls darüber streiten, ob zu Recht oder zu Unrecht; aber feststellen, daß Pius XI. in seiner Enzyklika auf einen begrifflich scharf umrissenen Sozialismus abzielt, und untersuchen, bei welchen sozialistischen Strömungen sich die angegebenen Merkmale verwirklicht finden und bei welchen nicht, ist durchaus kein „unmögliches Beginnen". — In seiner letzten Enzyklika „Pacem in terris" fordert Johannes XXIII. klar zu unterscheiden zwischen einer ‚formula disciplinae ... definite descripta' auf der einen Seite (genau eine solche ‚formula' gibt Pius XI. in Q. a. 118/119 vom „Sozialismus"!) und auf der anderen Seite den ‚incepta', d. i. den in ständigem Wandel befindlichen Bewegungen, die sich unter Umständen weit von ihren philosophischen Ursprüngen entfernen (Ziff. 159). Wäre diese an sich selbstverständliche Unterscheidung uns geläufiger, dann hätte man vielleicht die von Pius XI. a. a. O. gebrauchte Wendung ‚si vere manet socialismus' nicht als emphatische rhetorische Floskel, sondern als wohlüberlegte und sehr ernst zu nehmende einschränkende Klausel verstanden.

Daß selbst ein Gelehrter von so hohem Rang und zugleich so wohlmeinender Gesinnung wie *L. Raiser* im Art. „Recht" unter Buchstabe C „Recht und Sittlichkeit" (1. Aufl. Sp. 844; 4. Aufl. Sp. 1012) von der katholischen Auffassung des Verhältnisses von Moral und Recht ein Bild entwirft, dem der katholische Theologe widersprechen muß, berührt schmerzlich. Durchaus im Einklang mit der katholischen Moraltheologie verwirft *Raiser* die Vorstellung, Moral und Recht seien „zwei Normensysteme, die im Verhältnis der Über- und Unterordnung zu einander stehen", ist aber offenbar des Glaubens, gerade dies sei unsere Auffassung. Die katholische Moraltheologie — so scheint er sich vorzustellen — traue sich zu, gleichviel ob aus Vernunfterkenntnissen oder aus Offenbarungswahrheiten, sozusagen a priori ein komplettes, alle Einzelheiten des menschlichen Zusammenlebens regelndes Normensystem zu deduzieren, und mache die Anerkennung rechtlicher Normen von deren Übereinstimmung mit diesem ihrem Normensystem abhängig. So geht es selbstverständlich nicht! In Wirklichkeit leitet die katholische Moraltheologie — insofern ähnlich der Verfahrensweise der Juristen — die im konkreten Fall zu befolgende Handlungsweise einerseits aus Normen ab, die Beachtung heischen, anderseits aus den Erfordernissen, die sich aus der Gesamtlage des Falles und der Dinge (der Ver-

umständung) jeweils ergeben; dabei verfährt sie — wiederum ebenso wie der gute Jurist! — durchaus nicht im Sinne einer sturen „Subsumptionstechnik", weiß sie doch nur zu gut, daß jeder neue Fall und jede neue Lage, worauf die Norm anzuwenden ist, zugleich in die Norm selbst neues Licht hineinträgt und so deren Verständnis bald erweitert, bald vertieft. Meist bietet sich eine Vielzahl von Lösungen an, die allesamt sowohl normgerecht als auch fall- oder sachgerecht sind und damit zur freien Wahl anstehen. Die damit gegebene Gestaltungs*freiheit* besagt aber in der Regel zugleich auch Gestaltungs*bedürfnis*. Den Anforderungen der Moral genügt jede dieser Lösungen. Nichtsdestoweniger kann in vielen Fällen die Gestaltung nicht dem Ermessen oder Belieben des einzelnen überlassen bleiben, sondern muß eine Regelung Platz greifen, an die alle einheitlich sich zu halten haben. Diese von berufener Stelle getroffene Regelung ist „Recht". Ihr Inhalt kann völlig anethisch (ethisch wertfrei, allen ethischen Gehaltes bar) sein, wie rechts fahren und links überholen, das in keiner ewigen Weltordnung vorgezeichnet ist. Trotz des völlig anethischen materiellen Gehalts ist das Einhalten dieser Norm nicht nur „rechtlich" (was immer man darunter verstehen mag), sondern auch *sittlich* geboten; von der Vielzahl der sog. Gelegenheitsgesetze, solange sie situationsgerecht sind und nicht durch den Wandel der Verhältnisse sich in Widersinn verkehren, gilt servatis servandis das gleiche. — Vielleicht würde *Raiser* folgender Formulierung zustimmen: Die sittlichen Normen stecken einen Rahmen ab, der einerseits weite Gestaltungsmöglichkeiten offenläßt, anderseits nach Ausfüllung ruft. Die grundlegenden Normen der Rechtsordnung sind ihr mit der sittlichen Ordnung *gemeinsam;* in jedem Fall ist der mögliche Bewegungsraum rechtlicher Gestaltung durch die sittliche Ordnung *begrenzt;* den von ihr zu freier Gestaltung offengelassenen Raum hat das Recht, soweit jeweils ein Bedürfnis danach besteht, durch seine Regelungen auszufüllen. — Selbstverständlich ist auch die katholische Moraltheologie sich bewußt, ihre Aufgabe nur zu erfüllen, wenn sie sich „unablässig bemüht, das Ohr des Menschen offenzuhalten für den im Glauben zu vernehmenden Anruf des lebendigen Gottes"; auch sie weiß sehr wohl, daß *Gottes* Handeln mit dem Menschen „aller Gesetzlichkeit entzogen" ist (ebd.), hält allerdings unbedingt daran fest, daß der Mensch, auch der glaubende und erlöste Mensch, sich in *seinem* Handeln niemals von Gottes Gesetz und der darin beschlossenen „Gesetzlichkeit" lösen darf. Zweifellos kommen katholische und evangelische Auffassungen an dieser Stelle im Letzten nicht völlig überein, fehlt uns doch zur Zeit sogar noch die volle Klarheit darüber, worin denn genau die von *Raiser* durch das Wortpaar „Gebot Gottes", das aber nicht „Gesetz für den Menschen" sei, angedeutete Differenz besteht. Bestimmt aber ist sie kleiner, als sie bei *Raiser* erscheint. Wir werden uns um völlige Klärung zu bemühen haben.

Möchten der Herausgeber des Werkes und seine Mitarbeiter in den vorstehenden, zum Teil kritischen Ausführungen das redliche Bemühen erkennen, durch Ausräumen von Unklarheiten und Mißverständnissen einander näherzukommen, und sich versichert halten, daß nur eine überaus hohe Wertschätzung ihrer Leistung dazu veranlassen konnte, auf deren Würdigung so viel Zeit und Raum zu verwenden.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Klüber, Franz, *Eigentumstheorie und Eigentumspolitik. Begründung und Gestaltung des Privateigentums nach kathol. Gesellschaftlehre.* gr. 8° (472 S.) Osnabrück 1963, Fromm. 42.— DM.

Zur Eigentumsfrage ist ein nachgerade uferloses Schrifttum entstanden, insbesondere an Kleinschriften, ohne daß wir große Fortschritte in der Erkenntnis gemacht hätten, geschweige denn, daß auch nur unter den Vertretern kathol. Soziallehre Übereinstimmung der Meinungen erzielt wäre. Nur so viel dürfte heute feststehen, daß die einseitig individualistische Sicht der Institution des Eigentums, die im 19. Jahrhundert übermäßig auch auf die kathol. Soziallehre abgefärbt hatte, zurückgedrängt ist und heute alle sich bemühen, zwischen der indoles individualis und der indoles socialis des Eigentums (*Quadragesimo anno* n. 45) das rechte Gleichgewicht zu finden. Nichtsdestoweniger bestehen, auch was dies angeht, heute noch so verschiedene Auffassungen, daß die einen das Eigentum von der Personhaftigkeit des Menschen herleiten bis zu der Überspitzung, es sei eine „Verlänge-

rung der Persönlichkeit in die Sachenwelt", während die anderen das bonum commune als seinen tragenden Rechtsgrund ansehen, was wesentlich weiter geht als nur „oberstes Richtmaß" (315), was wohl alle oder doch die allermeisten gelten lassen dürften. Auch die Kontroverse über den naturrechtlichen Charakter des Eigentums, bei der es sich vielleicht mehr um verschiedene Sinndeutungen oder Unterteilungen des Naturrechts handelt, sind noch keineswegs ausgetragen. Unter diesen Umständen ist ein größeres Werk, das es unternimmt, die Eigentumsfrage allseitig, insbesondere sowohl nach der theoretischen als auch nach der praktisch-politischen Seite, zu behandeln, sehr zu begrüßen. Wer sich zu orientieren oder zu informieren wünscht, findet in K.s Werk, was er sucht, und vor allem das, was er braucht, um bei Kursen, Seminaren oder anderen Diskussionen Rede und Antwort stehen zu können.

An sehr vielen Stellen, m. E. allzu oft, beruft K. sich auf mich. In der Tat bestehen zwischen ihm und mir in der Sache kaum Meinungsverschiedenheiten. Wenn K. allerdings den Eigentumsbegriff als „unveränderlich" bezeichnet (30, letzte Textzeile), so halte ich diese Ausdrucksweise, deren ich mich früher selbst bedient habe, heute nicht mehr für glücklich. ‚Ideae sunt aeternae et immutabiles' haben wir seinerzeit in der Logica maior gelernt, und wenn man unter „Begriff" eine Summe von Merkmalen (collectio notarum) versteht, dann ist ein solcher „Begriff" selbstverständlich raum- und zeitentrückt. Im heutigen deutschen Sprachgebrauch meinen wir aber mit „Begriff" etwas anderes, nämlich das Sprachsymbol, mittels dessen wir etwas „in den Griff" bekommen wollen; hier aber kann das, wonach wir greifen, sehr wohl sich je nach Ort und Zeit verändern, aber auch wir selbst stellen diesen unseren Greifapparat bald enger, bald weiter ein, um unter demselben „Begriff" bald mehr, bald weniger einzubegreifen, wofür meist praktische Rücksichten der Zweckmäßigkeit maßgebend sind. In diesem Sinn hat sich der Eigentums-„Begriff" in den letzten Jahrzehnten außerordentlich geweitet. Wir fassen heute Dinge unter den Begriff „Eigentum", die vor einigen Jahrzehnten niemand, am allerwenigsten die Juristen, „Eigentum" genannt hätten. Wir gebrauchen den Begriff „Eigentum" in zum Teil sehr verschiedenen Bedeutungen, so z. B. wenn wir einen juridischen und einen „wirtschaftlichen" Eigentumsbegriff unterscheiden. Auch K. selbst folgt gelegentlich dem neuen Sprachgebrauch, so insbesondere wenn er mit *C. J. Friedrich* den Managern „Eigentum" an dem von ihnen geleiteten Unternehmen zuschreibt (20). Folgt man diesem Sprachgebrauch, dann hat ein und dasselbe Unternehmen gleich drei verschiedene Eigentümer: 1. die juristische Person als „juridischen" Eigentümer, 2. die physischen Personen der Aktionäre als „wirtschaftliche Eigentümer, 3. die Manager als „funktionelle" Eigentümer; dazu kämen nach amerikanischem Sprachgebrauch, genauer gesprochen nach dem Sprachgebrauch der amerikanischen Gewerkschaften, an 4. Stelle die Arbeitnehmer als „Eigentümer" ihrer Arbeitsplätze. Überdies ist sehr oft von „Eigentum" die Rede, wo in Wirklichkeit *Vermögen* gemeint ist (im Buchtitel selbst schreibt K. in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauch „Eigentumspolitik", wo er Vermögenspolitik meint!). Bei dieser Lage der Dinge sollte man statt von Unveränderlichkeit des Eigentumsbegriffs lieber von seiner *Vieldeutigkeit* sprechen und einmal all die verschiedenen Bedeutungen, in denen das Wort „Eigentum" gebraucht wird, lexikographisch zusammenstellen, sollte zeigen, wie diese untereinander zusammenhängen, und untersuchen, ob sich überhaupt noch irgendwelche Aussagen machen lassen, die auf „Eigentum" in *all* diesen verschiedenen Bedeutungen zutreffen. Auch im Schrifttum der kathol. Soziallehre, einschließlich der kirchenlehramtlichen Dokumente, ist von „Eigentum" in sehr verschiedenem Sinn die Rede; dies genauer zu untersuchen wäre eine lohnende Aufgabe, wobei insbesondere die für die Institution des Eigentums angeführten Begründungen daraufhin zu prüfen wären, für welches „Eigentum" sie zutreffen und für welches nicht. Nach dieser Seite hin sollte K. seine Arbeit noch ausbauen, und dafür brauchte er nicht darauf zu warten, daß es zu einer 2. Auflage seines Buches kommt, sondern könnte das sehr wohl alsbald in einer eigenen Veröffentlichung tun; viele würden ihm dafür dankbar sein.

Sehr begrüßenswert ist K.s ausführliche Darstellung der „Eigentumslehre der evangelischen Sozialethik" (146—203), die der großen Mehrzahl der katholischen Benutzer des Werkes viel wissenswertes Neues bringen wird. — Wohl abgewogen sind die Ausführungen über „Eigentum und Mitbestimmung" (224—284). — Nicht

ebenso wohlgelungen erscheint der Abschnitt über „Eigentumsbildung" — richtiger hieße es „Vermögensbildung" (285—376). Allem, was da gesagt wird, kann man zustimmen; auch die Unterscheidung von Mikro- und Makro-Ökonomik ist in Ordnung. Leider aber fehlen in letzterem Teil die für die Verteilung des Sozialprodukts auf Unternehmer und Nicht-Unternehmer bestimmenden kreislaufmäßigen Zusammenhänge, auch ist zwischen Nominal- und Realgrößen nicht deutlich genug unterschieden. Völlig unbegründet ist die Resignation, mit der K. seine Auseinandersetzung mit *Littmann* abschließt; die ökonomische Theorie ist sehr wohl in der Lage, wertvolle Aufschlüsse zu geben, auch „bevor man ... damit anfängt, die Dinge zu praktizieren" (365); selbstverständlich lernt man in der Praxis noch sehr viel dazu!

Aus K.s „Zusammenfassung" am Ende des Werks sei der Satz ausgeschrieben, der in der Tat das Wesentliche zusammenfaßt: „Gemeinwohl und Gemeinnutzung sind nicht *Korrektiv*, nicht nur ‚norma negativa', sondern beherrschendes *Regulativ* für die Ausgestaltung der Privateigentumsordnung" (432, Hervorhebung im Original).

In einigen Fußnoten (so 103, Anm. 55 und 110, Anm. 76) beklagt K. die Verwirrung, die durch fehlerhafte Übersetzung päpstlicher Dokumente angerichtet worden ist. Diese Klage ist begründet. Aber K. sollte diese Übersetzungsfehler nicht als böswillige Fälschungen ansehen. Jede Übersetzung ist zugleich Auslegung, und diese kann schief ausfallen. Unvermeidlich wird jeder Übersetzer einen ihm vorliegenden Text in *seinem* Sinn auffassen, ihn aus den ihm geläufigen Vorstellungen heraus zu verstehen suchen und in eben diese seine Vorstellungswelt einordnen. Dazu kommt noch, daß die Übersetzungen vielfach durch Kräfte, denen die erforderliche Sachkunde abging, in größter Eile hergestellt werden mußten, so daß Mißverständnisse und erst recht Flüchtigkeitsversehen gar nicht ausbleiben konnten, nicht ohne Grund haben die deutschen Bischöfe von „Mater et magistra" eine zweite Übersetzung „angeregt"!

Das Sachregister umfaßt 8, das Literaturverzeichnis nicht weniger als 40 Seiten — ein Standardwerk!

O. v. Nell-Breuning S. J.

Schmölz, Franz M., *Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik* (Münchener Studien zur Politik, 2). gr. 8° (152 S.) München 1963, Beck. 20.— DM

Mit Recht bedauert man innerhalb der katholischen Soziallehre das Fehlen einer den modernen Verhältnissen entsprechenden politischen Ethik. In diesem Buch sollen die Grundlagen für eine solche politische Ethik freigelegt werden. In drei historischen Einzelessays wird zunächst der Entwicklungsgang der „Zerstörung" der politischen Theorie seit dem Ende des Mittelalters bis in die Gegenwart exemplarisch verfolgt: Von *Machiavelli*, der die Politik (als Kunstlehre über den geschickten Gebrauch der Macht) von der Moral trennt, über *Hegel*, bei dem Sittlichkeit und Staat zusammenfallen und für den infolgedessen für einen Konflikt zwischen Politik und Ethik kein Platz mehr bleibt, bis zu *Max Weber*, der das Verhältnis von Politik und Moral zum Gegensatz von Verantwortungs- und Gesinnungsethik verschärft und damit unlösbar werden läßt. Den tieferen Grund für diese Zerstörung der Ordnung und des rationalen Ordnungsdenkens sieht Sch. in der „Gnosis", die er mit Voegelin versteht als Unzufriedenheit mit der Welt, wie sie ist (Welthaß), und als Versuch, sie unter Ausschaltung der Transzendenzproblematik durch rein immanentes Handeln zu erlösen, wobei die Gnosis heute im Gewand der Ideologien auftritt.

Eine Rekonstruktion der politischen Ethik müßte nach Sch. vom Ordnungsdenken der christlichen Tradition, insbesondere eines Thomas von Aquin, ausgehen: Der Mensch ist wesenhaft einerseits auf Gott, andererseits auf das Leben in Gemeinschaft hingeordnet, die ihm ein tugendhaftes Leben ermöglicht. „Das eigentliche Ziel des politischen Lebens in der Sicht Thomas von Aquins wie bei den Griechen ist die geistige und sittliche Vervollkommnung des Menschen" (89). So läßt sich die Gesellschaft ontologisch und ethisch umschreiben als die im Hinblick auf ein gemeinsames Ziel geeinte Vielheit von Menschen. Die Gesellschaft hat in ihren Institutionen die Bedingungen dafür zu schaffen, daß der Mensch zum guten Menschen wird. So sollte die Politik nicht mit dem Staat, noch weniger mit der Macht, sondern mit der menschenwürdigen Ordnung in Zusammenhang gebracht werden: Unter Politik

als politischer Wissenschaft ist zu verstehen „die Wissenschaft von der rationalen Ordnung des Menschen in Gesellschaft" (112). „Wenn die ‚Ethik' als Wissenschaft vom Handeln des Einzelmenschen, seinen Tugenden und seiner Vervollkommnung umrissen werden muß, dann wird ‚Politik' zur Wissenschaft von den institutionellen Mitteln, die diese Vervollkommnung ermöglichen" (119). Damit stehen Politik und Ethik nicht nur in keinem Gegensatz, sondern haben sogar dasselbe Ziel, sind unlösbar verbunden.

Wie zeitgemäß und bedeutsam die These des Verfassers von der politischen Wissenschaft als einer philosophischen Disziplin angesichts der vorherrschenden positivistischen Tendenzen heute ist, braucht wohl kaum eigens betont zu werden. Sch. entwickelt seine Gedanken überzeugend und in klar abgegrenzten Schritten. Auch viele eingestreute Einzelbeobachtungen verdienen Beachtung. Über die Verwendung des Begriffes „Gnosis" wird man verschiedener Meinung sein können. Die als „gnostisch" bezeichnete Haltung stellt zweifellos eine allgemeine Versuchung des Menschen dar (vgl. 79), so daß es tatsächlich als „allzuweit hergeholt" erscheinen möchte (vgl. 63), wenn man eine historische Abhängigkeit der modernen Ideologien von der eigentlichen antiken Gnosis zu konstruieren versucht. Für das Ziel der Grundlegung einer politischen Ethik wäre eine mehr systematische Darstellung vielleicht vorteilhafter gewesen. So wird vieles nur angedeutet, läßt sich nicht alles zufriedenstellend aus dem Zusammenhang heraus klären, und manche Frage bleibt offen:

Es ist wohl nicht allein auf eine „vierhundertjährige systematische Zerstörungsarbeit" (82) zurückzuführen, wenn es heute so schwer ist, eine zeitgemäße politische Theorie und politische Ethik vorzulegen. Seit der epochalen Wandlung von der geschichtet-statischen zur modernen dynamischen Gesellschaft läßt sich die „Ordnung" und damit auch das sozialethisch Richtige viel schwerer bestimmen als früher. Wie aus der Ausrichtung des Menschen auf Gott ideologiefrei konkrete Prinzipien politischen Handelns abgeleitet werden können für die moderne Situation, darüber hätte man gerne mehr (wenigstens Grundsätzliches) erfahren.

Der Versuchung der Ideologie sind zweifellos *alle* Menschen ausgesetzt, nicht nur jene, die „gnostisch" innerweltlichen Utopien nachhängen. Was dem einen als „Wahrheit" erscheint, das hält der andere für „Ideologie". Die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten erscheinen bei Sch. ungebührlich vereinfacht, wenn er einerseits als kennzeichnend für ideologisches Denken den Satz eines führenden Nationalsozialisten zitiert, demzufolge die Kunst der Politik nur wenigen dazu Berufenen und Auserwählten vorbehalten bleibt (80), andererseits selbst die „Allgemeinheit", d. h. die Masse, zur Freiheit und Herrschaft unfähig hält (91), weil sie sich nicht zur „Heiligkeit" aufschwingen kann (118).

Nachdem Sch. im historischen Teil ausführlich das Problem der Konflikte aufgeworfen hat, die in einer erbsündlichen Welt zwischen den Erfordernissen politischen Handelns und der Ethik sich ergeben können, hätte man wenigstens grundsätzlich auch einen Lösungsversuch erwartet.

Es bleibt offen, wie sich nach Sch. die „politische Gesellschaft" (für die er peinlich den Ausdruck „Staat" vermeidet) von Gesellschaft überhaupt unterscheidet. Sollte nach Sch. die politische Wissenschaft mit der Sozialethik (unter Ausschluß der Familienethik) zusammenfallen?

Die Beantwortung dieser Fragen ist möglicherweise für den angekündigten zweiten Band vorgesehen, der die Entfaltung und Konkretisierung dieser Grundlegung enthalten soll.

Die Zitationsweise nur nach den Nummern der im Anhang gegebenen Bibliographie erschwert ungebührlich das aufmerksame Lesen und wirkt auf die Dauer verärgernd. Wenigstens der Verfassername sollte bei Zitaten auf der Textseite mitgenannt werden.

W. Kerber S. J.

Leclercq, Dom Jean, O. S. B., *Études sur le Vocabulaire Monastique du Moyen Age* (Studia Anselmiana, 48). gr. 8° (176 S.), Romae 1961, Pontificium Institutum S. Anselmi. — Ders., *Otia Monastica. Études sur le Vocabulaire de la Contemplation au Moyen Age* (Studia Anselmiana, 51). gr. 8° (185 S.) Romae 1963.

Die vorliegenden beiden Bände des bekannten Benediktiners L. sind aus Vorlesungen am „Institut für monastische Studien von Sant' Anselmo" in Rom hervor-

gegangen. Wie der Titel zeigt, geht es um semasiologische Untersuchungen zu Zentralbegriffen der mittelalterlichen Mönchsfrömmigkeit. Die Aktualität solcher Untersuchungen, die für den Bereich des frühen orientalischen Mönchtums vor allem durch *I. Hausherr S. J.* in Schwung gekommen waren, braucht nicht erst lange bewiesen zu werden. Denn es geht in ihnen nur dem Scheine nach bloß um Wort- und Begriffsgeschichte. In Wirklichkeit werden die dahinterstehenden geschichtlichen Realitäten mit den mannigfachen Verschiebungen und Entfaltungen, welche sie gezeitigt haben, greifbar. Vor allem können solche Studien am Vokabular deutlich machen, inwieweit die verwendeten Termini in den verschiedenen Perioden noch lebendige Realität anzeigen oder bereits zu leeren Klischees erstarrt sind, denen in rerum natura kaum noch etwas entspricht. Man denke nur an die frappante Entleerung, welche das Wort „geistlich" (pneumatisch) im Lauf der Jahrhunderte mitgemacht hat. Solange nicht von den wichtigsten Begriffen der monastischen Frömmigkeit derartige sorgsame Untersuchungen vorliegen, wird man keine voll befriedigende Geschichte des Mönchtums liefern können.

Der erste Band behandelt drei Begriffe: *Monachus* (7—38), *Philosophia* (39—79) und *Theoria* (80—144). Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Monachus* ist neuestens wiederholt diskutiert worden; vor allem die Studie von *A. Adam*, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, in: ZKirchGesch 65 (1953/54) 209—239, hat Aufsehen erregt, aber auch Widerspruch gefunden; vgl. *E. Beck* in: StudAns. 38 (1955) 254—269. Leclercq geht seinerseits von den beiden Bedeutungen aus, welche „monachus", das seit dem 4. Jahrhundert in der lateinischen Sprache der Christen auftaucht, von Anfang an aufweist. Einerseits meint das Wort den, der „einsam" und „für sich in Gott lebt", anderseits meint es den, der mit anderen zusammen in Gemeinschaft lebt wie „ein Herz und eine Seele". Für die erste Bedeutung steht vor allem Hieronymus, für die andere Augustinus. Beide Bedeutungen halten sich durch die ganze Zeit des frühen und hohen Mittelalters durch. Sie repräsentieren zwei Typen von Mönchsleben, die sich nebeneinander, manchmal auch gegeneinander entwickelt haben. Interessant ist die Feststellung, daß das Wort „monachus", das als Fremdwort ins Lateinische kam, eine der fruchtbarsten Wurzeln des mittelalterlichen Lateins wurde; zählt man doch an die 20 davon abgeleitete Wortbildungen (14). Ebenso interessant ist der Hinweis, zu welch bizarren Etymologien man sich verstieg, um die jeweils intendierte Sinngebung herauszufinden: so bringt Philipp von Harvengt das Wort mit „monoculus" in Verbindung, weil der Mönch nur für das Himmlische ein Auge hat; Petrus Cantor deutet „monachus" als „custos unius", wieder anderswo hört man aus dem Wort eine Anspielung auf das griechische Wort für „Leid, Trauer" heraus. Wichtig scheint mir auch das zu sein, was L. über den Zusammenhang von Mönchtum und „simplicitas" sagt (31—33). — Auch für die innermonastische Verwendung des Wortes „philosophia" gibt es eine Menge von Literatur aus den beiden letzten Jahrzehnten, wobei vor allem die Studie von *A.-M. Malingrey*, „Philosophia" (Paris 1961) und der Artikel von *G. Bardy* in: RevAscMyst 25 (1949) 57—108 hervorgehoben zu werden verdient. Aber während diese beiden Autoren es mit der Frühgeschichte dieses Terminus zu tun haben, geht es L. um das Weiterleben im mittelalterlichen Mönchtum. „Philosophia" und „philosophari" bedeuten in diesem Zeitraum kurzhin das „mönchische Leben". Diese Verwendung des Wortes ist um so überraschender, als in der Bibel und bei den frühen Apologeten eine deutliche Reserve gegen Wert und Wirklichkeit von „Philosophie" zu spüren ist. Während Paulus vor der Verführungsmacht der Philosophie warnt (Kol 2, 8), drückt das gleiche Wort jetzt die höchste Stufe christlichen Lebens aus. Verfasser zeigt gut, wie bei der Frage nach Sinn und Bedeutung einer „christlichen Philosophie" nicht nur Augustinus und Erasmus samt seinen Nachfolgern zu befragen sind, sondern auch die monastische Tradition (66 f.). In einem eigenen Exkurs geht L. auf das Verhältnis „Mönchtum und Theologie" ein. Durch die ganze Frühzeit hindurch hörte man aus dem Wort Theologie ein doppeltes Element heraus: die Betrachtung des Wortes Gottes und seine Verkündigung. Als Menschen der Kontemplation galten die Mönche im besonderen Sinn als „Theologen", als Schüler oder Lehrer einer Theologie, die nicht „räsoniert", sondern anbetet und preist. Zu Recht verweist L. in diesem Zusammenhang auf die Übereinstimmungen mit der östlichen Überlieferung; vgl. *N. A. Nissiotis*, La théologie en tant que science et en tant que doxologie, in: Irénikon 33 (1960) 291—310. — „Theologie"

und „Theorie" hängen also innig zusammen, gemäß dem Wort des Robert von Saint-Victor: „per theoriam ad theologiam" (PL 150. 1364). Damit ist der Übergang zum 3. Kapitel gewonnen. Anhand eines reichen Stellenmaterials zum Wort „Theoria" zeigt L., wie das Mönchtum im Mittelalter als eine Institution verstanden wurde, deren eigentlicher Sinn das kontemplative Leben ist. Diese Beschauung bzw. dieses beschauliche Leben wird aber vor allem als ein Verlangen und eine Bewegung verstanden, nicht so sehr als schon erreichter Besitz. Gewiß wußte man, daß auch die geistige und körperliche Arbeit und der Dienst der Caritas den Mönch beanspruchten. Aber die Sehnsucht stand doch immer nach der himmlischen Schau, und darum galt der erst als der rechte Mönch, der ungeteilt der Beschauung sich hingeben konnte.

Der andere Band, den der gelehrte Benediktiner vorlegt, nimmt das Motiv von der „contemplatio" und dem kontemplativen Leben wieder auf. Es geht um die Frage, ob und in welchem Maße der Hesychasmus der östlichen Mönchsfrömmigkeit (nicht jener, um den im 12. Jahrhundert leidenschaftliche theologische Kämpfe ausgefochten wurden, sondern der „vor-palamitische") im Westen seine Entsprechung besaß. Die Antwort bietet eine detaillierte Untersuchung der grundlegenden Begriffe wie „Quies", „Otium", „Vacatio" und „Sabbatum". Im ersten Teil (13—62) wird jeweils das antike, d. h. das vorchristliche und das frühmonastische Erbe aufgezeigt, und im zweiten Teil (63—133) wird das Schicksal dieser Begriffe im hohen Mittelalter behandelt. L. weist überzeugend nach, wie die genannten Begriffe bei der Übernahme in den christlichen und monastischen Sprachschatz eine auffallende Bedeutungswandlung erfahren. Schon im vorchristlichen Stadium waren sie vor allem seit Cicero und Seneca „spiritualisiert" worden. Aber erst im christlichen Gebrauch erhalten sie ihre religiöse Fülle. Ebenso ist festzustellen, daß die Begriffe in ihrer ursprünglichen Bedeutung für die christliche Betrachtung bestimmte negative oder abwertende Akzente an sich trugen, die aber mehr und mehr abgestoßen wurden. Gelegentlich wurde auch dieser negative Aspekt einer Neubildung aufgeladen, so etwa zu beobachten beim Terminus „otium-otiositas". — All diese Analysen und Untersuchungen sind mit einer ungewöhnlichen Fülle von Belegen aus den Quellen und aus der neueren monastischen Literatur unterbaut und mit längeren oder kürzeren Exkursen in die verschiedenen Bereiche monastischer Spiritualität bereichert. Dadurch und durch die beigegebenen „Textes inédits" wie auch durch die Wort- und Sachregister werden die beiden scheinbar so „spezialisierten" Untersuchungen zu überaus wertvollen Hilfsmitteln bei der Erforschung der christlichen Frömmigkeitsgeschichte.

H. Bacht S. J.

Holzherr, Georg, O. S. B., *Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinndeutung der Benediktsregel.* kl. 8° (212 S.) Einsiedeln-Zürich-Köln 1961, Benziger. 14.80 Fr.

Der Untertitel dieser Studie, die als Dissertation an der Päpstlichen Universität vom Lateran eingereicht wurde, macht deutlich, wohin die Absicht des Verfassers geht. Er will für seinen Teil die seit gut 20 Jahren geführte Diskussion um die Beziehung zwischen der Benediktsregel und der Regula Magistri weiterführen, indem er das Verhältnis aufhellt, in welchem die Feriolus-Regel zu diesen beiden Dokumenten steht. Von hierher versteht sich der Aufbau der mit vorbildlicher Akribie geführten Untersuchung. Nach einer kurzen Darlegung der Textüberlieferung der Feriolus-Regel (RF), der Verfasser- und Adressaten-Frage handelt der I. Teil von ihren Quellen. Der Reihe nach werden die aus dem Raum von Arles (Aurelianus und Cäsarius von Arles) stammenden Regeln, die Augustinus-Regel, dann die Magister-Regel (RM) und die Benediktsregel (RB), endlich andere alte und zeitgenössische Regeln (Pachomius, Basilius, Macarius u. a. m.) auf ihre etwaigen Beziehungen zur RF befragt. Verfasser versäumt auch nicht, die verschiedenen Mönchsschriftsteller und Mönchsviten, soweit sie auf den südgallischen Raum einwirkten, heranzuziehen, ebenso den Einfluß der gallischen Konzilien auf das Mönchtum jener Epoche. All das vermittelt nicht nur ein detailliertes Bild vom monastischen Leben, wie es im südlichen Gallien des 6. Jahrhunderts blühte, sondern schafft auch wichtige Hinweise zur Festlegung der Herkunft und des Verfassers der vorliegenden Regel. Der II. Teil versucht das aszetische und monastische Lehrgut der Regula Ferioli zusammenzutragen: die soziale Grundidee, das Verhältnis von Gnade und Natur, vor allem

aber die äußere Gestalt und innere Verfassung des Klosters, wie sie in dieser Regel vorausgesetzt wird: Klosterbau, Tagewerk der Mönche und ihre Tagesordnung, die Aufnahme der Novizen, das Amt des Abtes, die Bußpraxis und das klösterliche Brauchtum. Das Schwergewicht der ganzen Arbeit liegt aber im letzten (9.) Kapitel, das man ebensogut als III. Teil hätte abheben können. Dort wird die Wertung der Ergebnisse versucht. Wir heben einige der Thesen heraus. Sicher ist nach H., daß die RF in den Bereich der monastischen Observanz von Arles gehört. Die schon von H. Ménard vorgeschlagene Zuweisung der Regel an den Bischof Ferreolus von Uzès in Südfrankreich (553—581) wird dadurch wahrscheinlich. Als Abfassungszeit kämen die Jahre zwischen 553 und 573 in Frage. Daß die Mönchsregel des Aurelianus von Arles auch literarisch auf die RF eingewirkt hat, ist nach H. erwiesen; die Anklänge an andere Schriften, etwa die des Cäsarius von Arles, sind nicht intensiv genug, um von eigentlich literarischer Abhängigkeit reden zu können. Durch Cäsarius und Aurelianus von Arles, vielleicht aber auch unmittelbar, hat die RF Beziehung zum Mönchtum von Lérins, ebenso zum Mönchsideal, wie es sich in der Augustinus-Regel ausspricht. Man wird ganz allgemein sagen müssen, daß die RF sich bemüht, die Kontinuität mit den monastischen Ideen zu wahren, wie sie im damaligen Gallien unter dem Einfluß des östlichen Mönchtums lebendig waren. Mag der Verfasser der Regel sich auch da und dort durchaus selbständig gebärden, so ist doch nichts von einem neuen Aufbruch oder gar von einer Revolution zu spüren. Das ganze 6. Jahrhundert ist auf diesem Gebiet rezeptiv und offensichtlich nicht imstande, für das überkommene Erbe neue Formen und Formeln zu finden; dafür ist somit auch die RF ein deutlicher Zeuge. — Was die Beziehung zur Benediktsregel betrifft, so ist H. ungemein behutsam. Die traditionelle These, für die auch noch J. Chapman und C. Butler eingetreten waren, daß die RF „das älteste sichere literarische Zeugnis für die RB" sei, ist nach der Meinung von H. erschüttert. Daß enge Verwandtschaft zwischen den beiden Regeln (und auch zur Magister-Regel) besteht, wird zugegeben. Er glaubt sogar, einige Belege gefunden zu haben, nach denen zu urteilen ist, daß die RB jünger ist als die RF, daß letztere also möglicherweise als Quelle für die Benediktsregel anzusprechen ist, falls man die Gemeinsamkeiten nicht aus der Herkunft beider Dokumente aus einem gemeinsamen „Ambiente" erklären will. Vor allem möchte H. die Regelung der täglichen Geistlichen Lesung als einen solchen Beleg ansprechen (vgl. 195). „Das monastische Offizium und die Tagesordnung der RB sind eindeutig jünger als die entsprechende Ordnung der RF." Wenn sich daraus auch „keine unumstößlichen Beweise ... dafür erheben lassen, daß die RB ein ... entwicklungsgeschichtlich jüngeres Stadium des Mönchtums und bestimmter monastischer Gebräuche kodifiziert als die RF", so sind doch zum mindesten wichtige Indizien gegeben, die zu weiterem Forschen berechtigen (196). Gewiß ist die RB in ihrer ganzen Anlage „vollkommener" — aber wo steht geschrieben, daß das Vollkommenere auch immer das „Jüngere" sein muß? Verfasser zieht demgemäß entschlossen die Konsequenz: „Es ist mindestens sehr fraglich, ob die RB, so wie wir sie heute kennen, um 547, dem angenommenen Todesjahr des heiligen Benedikt, bereits fertig vorlag" (197). Die im gleichen Jahr 1961 erschienene Studie von A. de Vogüé, La Communauté et l'abbé dans la Règle de S. Benoît (Bruges 1961), bestreitet zwar, daß H. mit seiner These von der Priorität der RF vor der RB recht habe (205 Anm. 1). Aber das geschieht im Blick auf einen schon früher veröffentlichten Artikel von Holzherr in den StudAnselm 42 (Rom 1957) 227. Es bleibt abzuwarten, ob de Vogüé auch gegenüber den neuen Argumenten von H. seine Kritik aufrechterhalten kann. — Zum Schluß sei auf einige Unstimmigkeiten im Druck hingewiesen: S. 17 Anm. 13 muß es in der 4. Z. von unten 2 (statt 3) heißen; 29 Mitte: lies: princip*i*um; 23 oben: lies: fruct*u*um; 40 oben: lies: RCV; 72 Mitte: lies: a*p*is; 79 unten: lies: Pach pr 77, und: invener*i*nt. H. Bacht S. J.

Horst, Ulrich, O. P., *Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun* (Walberberger Studien, Theologische Reihe). gr. 8° (XXVI u. 334 S.) Mainz 1964, Matthias-Grünewald-Verlag. 38.50 DM.

Eine neue wissenschaftliche Sammlung legt hier den 1. Bd. ihrer theologischen Reihe vor. Als Herausgeber zeichnen: *Diego Arenhoevel O. P., Albert Fries C. SS. R.* und *Otto Pesch O. P.* Dieses Unternehmen der Albertus-Magnus-Akademie zu

Walberberg verlangt in der heutigen Zeit schon einigen Mut, wäre aber auch nachahmenswert für andere philosophisch-theologische Hochschulen. Der 1. Bd. macht jedenfalls einen durchaus glücklichen Anfang.

Im Vorwort erklärt der Verfasser (seit kurzem Dozent für Fundamentaltheologie in Walberberg): „Trotz der großen, von R.-M. Martin aber leider nicht mehr vollendeten Edition der Werke Roberts von Melun hat sich die jüngste Forschung kaum mit diesem frühscholastischen Theologen befaßt. Das ist um so verwunderlicher, als H. Denifle und M. Grabmann zu Beginn unseres Jahrhunderts eindringlich auf seine Bedeutung hingewiesen haben. Vielleicht liegt der Grund für diese erstaunliche Tatsache darin, daß sich das theologiegeschichtliche Interesse vor allem auf die Begründer einflußreicher Schulen, Gilbert Porreta, Abaelard und Hugo von St. Viktor, konzentrierte, so daß Robert als Einzelgänger nicht die Beachtung fand, die er verdient" (XI). Das dürfte der Wirklichkeit entsprechen. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß H. die Arbeit mit der systematischen Untersuchung zweier wichtiger Lehrstücke aus den Sentenzen Roberts beginnt. Vorangestellt ist ein kurzer Abschnitt über Leben und Werke des Meisters von Melun (3—23), worin auch die schwierige Frage der Datierung der einzelnen Schriften aufgeworfen wird, dann folgt das nicht unwichtige Kapitel über Roberts Lehre vom Wesen der Theologie und ihren Quellen (24—78), und erst danach wird die Darstellung des eigentlichen Themas geboten, zunächst die der Trinitätslehre Roberts: Die Grundlagen (81—118), Die nähere Entfaltung (119—180), Schluß (Trinität und Heilsökonomie, Die Quellen der Trinitätslehre, Der Plan der Sentenzen Roberts: 181—203), und daran anschließend die seiner Lehre von Gott dem Einen: Die Allmacht Gottes (207—251), Das Wissen Gottes (Das Wissen Gottes im allgemeinen, Das göttliche Vorherwissen, Vorherwissen und Disposition, Vorsehung und Disposition, Die Prädestination, Die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens: 252—282), Die Unveränderlichkeit Gottes (283—293). Von den Zusatzbemerkungen ist der Abschnitt über den Einflußbereich der Theologie Roberts am wichtigsten (318—327).

Für alles das finden sich zahlreiche Belege aus den Werken des behandelten Theologen und gutgeordnete Angaben der Quellen oder Parallelen aus der Patristik (fast ausschließlich Augustinus) und der frühscholastischen Literatur (vor allem Hugo von St. Viktor, Abaelard und die Schule von Chartres). Dem Forscher wird es sehr willkommen sein, daß dabei an mehreren Stellen auch längere Stücke des bislang unveröffentlichten Materials mitgeteilt werden, z. B. aus den Sentenzen Roberts die Fragen bezüglich des Einflusses Gottes auf die Handlungen der Menschen (236—242) oder einige Partien aus den Sentenzen des offenbar von Robert abhängigen Magister Hubertus (321—326). Ebenso ist das moderne Schrifttum gut einbezogen und verwertet. Der Verfasser zeigt gegenüber allen Problemen literarischer, historischer und theologischer Art ein kritisches und zugleich besonnenes Urteil, das zudem durch die vornehme Zurückhaltung in der Sprache gefällt; als Musterbeispiel könnte die Stellungnahme zu der von R.-M. Martin noch ziemlich bestimmt ausgesprochenen These von einer Einwirkung Roberts auf Thomas von Aquin angeführt werden (234 f.). Besonders ist es dem Verfasser hoch anzurechnen, daß er nicht der Versuchung unterliegt, die Fragestellungen einer späteren oder auch der heutigen Zeit einfach auf das frühe Mittelalter zu übertragen, was u. a. gegenüber dem Thema einer heilsökonomischen Trinitätslehre leicht hätte eintreten können; er gibt vielmehr offen zu, daß, wohl bedingt durch die Unkenntnis der griechischen Väter, „Roberts Verständnis für ein heilsgeschichtliches Handeln der göttlichen Personen gering gewesen ist" (185). Das Endergebnis wird vortrefflich herausgearbeitet: Die Arbeitsweise Roberts „besteht in einer sorgfältigen Auswahl, die er aus der Fülle des überlieferten Gedankengutes trifft, indem er mit bemerkenswerter Selbständigkeit die bisher entwickelten Lösungen prüft und sie dann erst ablehnt oder annimmt. In allen Fragen, die die Schrift und die Tradition betreffen, ist vor allem Hugo von St. Viktor sein Führer, doch auch ihm steht er immer mit wohlwollender Kritik gegenüber ... Er sah seine Aufgabe vor allem darin, den überlieferten Stoff mit Hilfe einer meisterhaft gehandhabten Dialektik zu durchleuchten und mit den zeitgenössischen Theologen zu konfrontieren. Wir möchten daher meinen, daß das Verdienst Roberts weniger in einer fruchtbaren Weiterführung der Spekulation liegt ... als in der systematischen Harmonisierung der sich widerstreitenden theologischen Richtungen ... Am eindringlichsten tritt

die Methode Roberts jedoch in seiner Haltung gegenüber Abaelard zutage... Man darf darum das Urteil wagen, daß Robert der größte und getreueste Schüler Abaelards war, obwohl er ihm unter dem Eindruck der gegnerischen Polemik in entscheidenden Punkten die Gefolgschaft aufkündigen mußte. Durch die Beibehaltung und Weiterführung des Abaelardschen Trinitätsternars hat er die tragenden Ideen seines Lehrers, nun allerdings in stark veränderter Form, nach dessen Tod vom Verdacht des Irrtums gereinigt... Fast ganz ablehnend verhält sich Robert zur Gotteslehre Abaelards, deren Widerlegung er viele Seiten seiner Sentenzen widmet... Es fehlen jedoch nicht eigenständige Leistungen, die bei seinen Vorläufern kein Beispiel haben, etwa die Fragen nach der Einwirkung Gottes auf die menschlichen Handlungen, die ob ihrer metaphysischen Tiefe unmittelbar an die Hochscholastik gemahnen... Nicht minder beachtlich ist seine Auseinandersetzung mit den pantheistisch klingenden Thesen der Schule von Chartres, die zur Entwicklung einer Seinslehre führte, die bei seinen Vorläufern kein Gegenstück hat. Das nie erlahmende Eingehen auf gegnerische Einwände und ihre sorgfältige Widerlegung... ließen ein Werk entstehen, welches bei allen Mängeln an innerer Geschlossenheit und systematisch-theologischer Durchdringung des überlieferten Glaubensgutes, wenigstens was die Trinitäts- und Gotteslehre betrifft, den Schriften der Viktoriner und ihrer Zeitgenossen ebenbürtig ist, ja sie nicht selten übertrifft" (328—330).

Dem wäre nicht allzuviel hinzufügen. Nur in einem einzigen Punkte scheint uns ein Fragezeichen angebracht; er bezieht sich auf die Wiedergabe der Lehre Roberts von einer Suffizienz der Heiligen Schrift (52—54). Die ganz allgemein gehaltene Aussage, daß der Theologie damals „eine vom geschriebenen Wort Gottes losgelöste, zweite Quelle, die Tradition, noch unbekannt ist" (53 f.), verdient u. E. nur dann Zustimmung, wenn dabei der Nachdruck auf „losgelöste Quelle" liegt und nicht eine durchgebildete Theorie der schriftergänzenden Tradition gefordert wird. Was Robert selber angeht, so besteht kein Grund, die Wahrheit der Behauptung des Verfassers zu bezweifeln: „Wir haben bei Robert nirgendwo einen Anhalt für die Meinung entdecken können, in der Heiligen Schrift sei nur ein Teil, wenn auch der größere, der katholischen Glaubensgrundsätze zu finden, der seine Ergänzung in einer kirchlichen Überlieferung schriftlicher oder mündlicher Art zu finden habe" (53). Aber ließe sich die nicht formell ausgesprochene Einstellung Roberts nicht auch anders interpretieren? Folgende Gründe könnten dafür sprechen: 1. Abaelard hat sich eindeutig für eine Insuffizienz der Schrift eingesetzt (Introductio ad sacram theologiam 2, 13: PL 178, 1076); nun aber folgt Robert in vielen Stücken seinem Lehrer, und wenn er nicht ausdrücklich gegen ihn polemisiert, ist die Vermutung von vornherein nicht abzuweisen, daß er seine Meinung teilt. 2. Robert unterscheidet zwar (im Gegensatz etwa zu Hugo von St. Viktor) exakt zwischen biblischer und patristischer Autorität, wie H. selbst überzeugend dargetan hat; indes hindert das unseren Theologen keineswegs, Augustinusworte mit der Formel „Dicit Scriptura" zu zitieren (186); von hier aus drängt sich der Schluß auf, daß er irgendwie doch die Väter und damit die Tradition zu der suffizienten Schrift gerechnet hat, die eben auf eine u. U. auch erweiternde expositio angewiesen ist. 3. Der „usus ecclesiasticus" ist Robert ganz vertraut, und nach dem Eingeständnis des Verfassers erscheint er manchmal „irgendwie von der Schrift losgelöst, als zweite ‚Glaubensquelle' ihr nebengeordnet" (62); dahinter könnte sich gut die Tradition verbergen, die ja gerade auf dem Gebiet der kirchlichen Praxis ihre Betätigung findet.

Jedoch ist der genannte Punkt im Zusammenhang des Ganzen von unerheblicher Bedeutung, und der angekündigte 2. Bd. (Lehre von den Engeln, dem Menschen und dem Urstand) darf eine ebenso wohlwollende Aufnahme erwarten. Lobend hervorgehoben sei noch die vorzügliche Ausstattung (Ganzleinenband bei einem erschwinglichen Preis). J. Beumer S. J.

Papyrus Bodmer XIV—XV (P^{75}), *Évangile de Luc et Jean*, publié par *Victor Martin* et *Rudolphe Kasser*. Tome I: *Évangile de Luc, chap. 3—24*. gr. 8° (150 S.); Tome II: *Évangile de Jean, chap. 1—15*. gr. 8° (83 S.); dazu 98 Text-Tafeln. Cologny-Genève 1961, Bibliothèque Bodmer. Beide Bände zusammen 60.— sfr. — Papyrus Bodmer II. *Supplément: Évangile de Jean, chap. 14—21*,

publié par *Victor Martin*. 2. vermehrte und verbesserte Aufl. gr. 8° (53 S. und phototypische Wiedergabe der ganzen Hs *(P^{66})*, ebd. 1962. 46.— sfr. — Papyrus Bodmer XVII (P^{74}), *Actes des Apôtres. Epîtres de Jacques, Pierre, Jean et Jude*, publié par *Rudolphe Kasser*. gr. 8° (270 S. u. 2 Faksimile), ebd. 1961. 46.— sfr.

Papyrus *Bodmer XIV—XV* (P^{75}) ist zweifellos eine der wichtigsten Handschriften für die Textgeschichte des NT. Die Herausgeber halten sie für ebenso alt wie P^{66}, der nach Martin spätestens um 200 n. Chr. geschrieben sein soll, vielleicht aber noch älter sei. Wir haben seinerzeit einige Bedenken gegen diese Frühdatierung geäußert (vgl. Schol 32 [1957] 399—410), die u. a. auch Roberts teilt (vgl. Kurt Aland, Neutestamentliche Papyri II: New Testament Studies 9 [1963] 308, Anm. 1) und die u. E. auch in bezug auf P^{75} gelten, wie noch im einzelnen gezeigt werden soll. Es handelt sich hier um einen Papyrus-Kodex aus einer Lage (wie z. B. bei P^{5} und P^{46}), der ursprünglich auf 36 Doppelblättern, die heute alle in Einzelblätter aufgelöst sind, d. h. auf 144 Seiten, das ganze Lukas und Johannesevangelium enthalten hat. Davon sind 27 Blätter oder 54 Seiten fast vollständig vorhanden; die anderen sind mehr oder weniger gut, z. T. nur ganz lückenhaft erhalten. In der Mitte fehlen 2 Doppelblätter (= 8 Seiten) mit Lk 18, 19 — 22, 3. Außerdem fehlt ein Doppelblatt mit Lk 5, 11—36 und Joh 13, 11 — 14, 7 und ein weiteres mit Lk 4, 3—33 und Joh 15, 9—?. Von einem Doppelblatt ist nur die erste Hälfte mit Lk 3, 18 — 4, 2 erhalten, während die andere Hälfte mit einem entsprechend langen Text aus Joh fehlt. Verloren sind auch die 6 äußeren Doppelblätter mit Lk 1, 1 — 3, 17 und 15, 8b — 21, 25. Von den 11 äußeren Doppelblättern mit Lk 1, 1 — 4, 15 und Joh 1, 1 bis 12, 2 sind also nur Reste von 3 Doppelblättern mit Lk 3, 18 — 4, 2; 4, 34 — 5, 10; 5, 37 — 6, 15 und Joh 14, 8 — 15, 8; 12, 33 — 13, 10 sehr lückenhaft erhalten. Diese Reste mußten mühsam aus dem Ledereinband, mit dem sie verklebt waren, gelöst werden. Offenbar hat man die Hs in einer späteren Zeit neu gebunden, als sie am Anfang und am Ende stark beschädigt worden war, und hat dabei die beschädigten Doppelblätter einfach zum Einband mitbenutzt.

Die Schrift ist eine zierliche Unziale, aber weniger sorgfältig ausgeführt als in P^{66}. Die Zeilenzahl auf den einzelnen Seiten schwankt zwischen 38 und 45 und beträgt im Durchschnitt 42. Ihnen entspricht aber nicht die Länge des jeweiligen Textes, sondern in der 2. Hälfte hat der Schreiber, wohl aus Furcht, der Raum könne sonst nicht reichen, die Buchstaben durchgehend näher zusammengerückt. Der Text ist durch Punkte und kleine Abstände in der Zeile gegliedert und der 1. Buchstabe der folgenden Zeile etwas nach links herausgerückt. Diese Abschnitte entsprechen weithin denen von P^{66}, wo allerdings hinter einem Doppelpunkt nicht nur ein Zwischenraum gelassen ist, sondern ein neues Alinea gemacht wird. Daß hier eine Ähnlichkeit zur Textgliederung in D und W besteht, hatte Martin schon zu P^{66} bemerkt, wenn auch die Abschnitte in P^{66} und P^{75} noch nicht so zahlreich sind. P^{45} (Anfang des 3. Jahrhunderts) scheint eine solche Textgliederung nicht zu kennen. Sollte sie darum nicht doch gegen die Frühdatierung der beiden Hss sprechen, wenn auch nach Wilh. Schubart, Papyri graecae Berolinenses, Bonn 1911, Textabteilung durch Paragraphen, Abstände und (Doppel)punkte in profanen Papyri schon wenigstens im 3. Jahrhundert v. Chr. belegt ist?

Aus den Schriftzügen läßt sich für das genauere Alter von P^{75} nichts Sicheres ausmachen. Richtig ist, daß das Omikron viel kleiner geschrieben ist als z. B. in P^{66}, aber auch das ist kein durchschlagender Beweis für die Frühdatierung. Martin hatte bei P^{66} bemerkt, daß die Buchstaben noch ziemlich gleichmäßig groß seien und daß ΡΦΨ noch kaum über die anderen hervorragen. Wenn das ein sicheres Zeichen für das Alter der Hs wäre, müßte man P^{75} wohl etwas später ansetzen, weil diese Buchstaben sich hier schon deutlich im Schriftbild abheben, besonders Φ. Aber wir hatten damals schon darauf hingewiesen, daß diese Buchstaben auch in späteren Pergamenthandschriften, wie B S A D W, noch kaum mehr als in P^{66} hervortreten (vgl. Schol 32 [1957] 401).

Manche sehen in dem Gebrauch der Abkürzungen für die heiligen Namen ein Anzeichen für das Alter der Hs. Richtig ist, daß die Zahl der Abkürzungen in Laufe der Zeit zunimmt. In P^{75} werden immer abgekürzt: θεος ($\overline{\text{θς}}$), Ιησους ($\overline{\text{ις}}$) und seltener ($\overline{\text{ιης}}$), Χριστος ($\overline{\text{Χς}}$) und Ισραηλ ($\overline{\text{ιηλ}}$), dagegen unregelmäßig: ανθρωπος, ιεροσολυμα, κυριος, πατηρ, πνευμα, σταυρος, σταυρουν.

Diese Tatsache dürfte dafür sprechen, daß eine mittlere Datierung in Frage kommt; ich würde sagen wohl nicht vor der Mitte des 3. Jahrhunderts. Dafür scheint auch die Tatsache zu sprechen, daß die Abkürzung ις gegenüber ιης bedeutend überwiegt. Sie kommt nach A. H. R. E. Paap, Nomina Sacra in the Greek Papyri of the first five Centuries a. D. (Papyrologica Lugduno—Batava, 8), Leiden 1959, Brill, S. 109, zwar auch schon früher vor, aber nach 300 n. Chr. herrscht sie gegenüber ιης vor, während der Gebrauch von ιη nach 300 praktisch ganz verschwindet und der von ιης im Laufe der Jahrhunderte immer mehr abnimmt. Also auch dieser Befund dürfte gegen eine zu frühe Datierung von P^{75} sprechen, zumal Paap (a. a. O.) für das frühe Vorkommen von ιη sich u. a. gerade auf P^{66} beruft, den er mit Martin um 200 ansetzt. Aber das scheint ja gerade fraglich zu sein. Egerton Pap. 2 (um 150 n. Chr.) hat ιη, P^{46} (um 200) ιης, P^{45} (Anfang 3. Jahrh.) ιη und ιης, P^{5} (3. Jahrh.) ιης (Paap, a. a. O. 8—21). Akzente finden sich in P^{75} noch nicht, wohl aber Zeichen für Spiritus lenis und asper.

Es ist sehr zu begrüßen, daß eine phototypische Wiedergabe der ganzen Hs beigegeben ist; denn die Transkription ist nicht immer zuverlässig, wie Stichproben ergeben, besonders wenn die Seiten stark beschädigt sind. Dabei ist auf der ein oder anderen Tafel bedauerlicherweise einiges durcheinandergeraten. Auf der 1. Tafel steht der sehr fragmentarische Text Lk 3, 18—22 auf dem Kopf. Nur das auf dieser Tafel beigefügte Fragment Lk 6, 4 (τ]ης π[ροθεσεως) steht richtig. Aber was soll dies Fragment aus Lk 6 auf dieser Tafel? Dann folgt auf der 2. Tafel Lk 6, 10—15 und darnach auf der 3. und 4. Tafel Lk 4, 34 — 5, 10. Wozu diese Umstellung, denn auf der 5. Tafel geht der Text mit Lk 6, 16 weiter. Auf der 3. Tafel ist unten ein Fragment angefügt, das scheinbar gar nicht zu diesem Papyrus gehört, da die Form der Schrift ganz anders und viel fetter ist. Ein hier deutlich sichtbares Φ kommt in Lk 4, 41—42 gar nicht vor. Von Lk 3, 33—42, das in der Transkription gegeben wird, fehlt die phototypische Wiedergabe. Ebenso wird von dem sehr fragmentarischen Text Joh 14, 26—30; 15, 7—8 nur eine Transkription gegeben.

Wir können hier auf die Klassifizierung des Textes nicht näher eingehen. Stichproben zeigen, daß P^{75} in den Lesarten nicht einfach mit P^{66} übereinstimmt. So liest er Joh 1, 7 μαρτυριον statt μαρτυριαν *(P^{66})*; Joh 1, 19 ερχομενον statt ερχομενος *(P^{66}*, wo der Hrsg. irrtümlicherweise ερχομενον transkribiert hat); Joh 5, 2 η επιλεγομενη statt η εστιν λεγομενη *(P^{66})*. Wie in P^{66} fehlen auch hier Joh 5, 3b—4; 7, 53 — 8, 11. Außerdem fehlt die kritisch unsichere Stelle Lk 22, 43 f. Nach den Herausgebern scheint P^{75} mehr mit B verwandt zu sein. Er gehe nur selten mit D, wo dieser alleinstehe. Das gelte sowohl von den meisten Auslassungen wie von den längeren Zusätzen in D (29). Es geht über den Rahmen dieser Besprechung hinaus, diese Feststellung im einzelnen nachzuprüfen.

Über den genauen Fundort der Hs erfahren wir ebensowenig wie über den Fundort von P^{66}. Haben beide Hss ursprünglich zur selben Sammlung gehört? Vielleicht würde das Rückschlüsse auf ihr genaueres Alter zulassen. Aber auch so kann man den Wert der beiden Hss nicht leicht überschätzen; denn wenn sie auch nicht schon um 200 oder gar vorher entstanden sind, bieten sie uns für zwei Evangelien einen ausführlichen, zum großen Teil gut erhaltenen Text, wie wir ihn in dem bisherigen umfangreichsten Text von P^{45} nicht haben, der wenigstens ein Jahrhundert älter ist als B. Wenn nicht alles trügt, bezeugen die beiden Hss eine Textform, die zwar der von B ähnlich ist, aber auch einige Lesarten enthält, die sich nicht in B, wohl aber in D und anderen Hss finden. Es liegt demnach nahe, daß wir hier, wie auch in P^{45}, eine noch nicht rezensierte Textform vor uns haben, die vielleicht doch einige echte Lesarten bewahrt hat, die der Rezension des Hesychius zum Opfer gefallen sind. Größere Klarheit kann hier nur eine genauere vollständige Kollation des Textes bringen.

Inzwischen ist der 2. Teil des *Papyrus Bodmer II (P^{66})* mit Joh 14—21 in neuer, vermehrter Auflage erschienen. Eine Reihe von kleinen Bruchstücken sind noch hinzugefügt worden. Einige Versehen, die in der 1. Aufl. unterlaufen waren (vgl. Schol 34 [1959] 304 f.) sind behoben worden. Wertvoll ist, daß nunmehr auch hier der vollständige Text der Hs in phototypischer Wiedergabe beigegeben ist, die dem Be-

nutzer jederzeit eine Nachprüfung der Transkription ermöglicht. Auf der letzten Tafel sind 78 kleine Bruchstücke aufgeführt, die bisher noch nicht eingeordnet sind.

Die dritte hier anzuzeigende Veröffentlichung aus der Bodmer-Sammlung ist der *Papyrus Bodmer XVII* (P^{74}). Als Herausgeber zeichnet Rodolphe Kasser, der auch bei der Herausgabe von P^{75} mitgewirkt hat. Die Hs enthält fast vollständig, wenn auch z. T. lückenhaft, die Apg, sehr fragmentarisch Jak und kleinere Bruchstücke von 1 und 2 Petr, 1 Joh, 2 Joh, 3 Joh und Jud. Der Hrsg. datiert die Hs 6.—7. Jahrhundert. Sie hat nach ihm keine Beziehung zu den anderen alten griechischen und koptischen Hss der Bodmer-Sammlung, von denen sie sich in jeder Hinsicht unterscheidet. Die Hs scheint aus 16 Faszikeln zu 8 Blättern (16 Seiten) und 1 Faszikel zu 4 Blättern (8 Seiten) bestanden zu haben. Zwischen Blatt 39 und 40 hat man ein Papyrusfragment in kleinerer Schrift mit Mt 25, 43 und 26, 2—3 (P^{73}) gefunden. Die Schrift ist eine plumpe Unziale vom ägyptischen Typ, wie sie sich ohne große Veränderung in späteren koptischen Hss findet, aber nach dem 7. Jahrhundert in griechischen Hss scheinbar nicht mehr verwendet wurde. Der Hrsg. hat den Text in Diplomaten-Schrift (altertümlicher Großschrift) transkribiert. Beigegeben ist ein Faksimile von Apg 15, 35—41 und eine Photographie des Lederdeckels mit Kreuz und, wie es scheint, Weinranken. Für die Textkritik ist die Hs wegen ihrer verhältnismäßig späten Anfertigung nicht von gleicher Bedeutung wie P^{66} und P^{75}, aber doch ein willkommener Textzeuge. Nur eine eingehende Textuntersuchung kann auch hier über ihren wirklichen Wert nähere Auskunft geben. B. Brinkmann S. J.

The Cambridge History of the Bible. *The West from the Reformation to the Present Day. Edited by S. L. Greenslade.* gr. 8 (IX und 589 S.) Cambridge 1963, University Press. 45.— sh.

20 Fachleute geben hier eine spannende Geschichte der Bibel seit der Reformation: ihrer Ausgaben, Übersetzungen und Auslegungen, zugleich ein wesentliches Stück europäischer Geistes- und Kulturgeschichte.

Im 1. Kap. (1—37) schildert *R. H. Bainton* Luthers Weg von der Mystik zur sola scriptura im Gegensatz zu Papst und Konzilien, sein Festhalten am Kanon, trotz Bedenken gegen Jak und Apk, nach der Norm „ob ein Buch Christus treibe", nicht nach dem apostolischen Ursprung. Durch den Druck des Urtextes waren die Unterschiede von der Vulgata sichtbar geworden. Über die Inspiration waren die Reformatoren sich einig: Gott ist in jeder Silbe (WA 54, 474), die Schriftsteller sind amanuenses des Heiligen Geistes (Calvin); um kleine Diskrepanzen sorgte Luther sich wenig; manches im Gesetz sei Jüdischer Sachsenspiegel; doch schätzte er das AT sehr, am meisten aber JohEv und Röm. Auslegen müsse man die Schrift in dem Geist, in dem sie geschrieben sei (WA 7, 96 ff.), vor allem mit Wärme, mit innerer Beteiligung. Allegorie behielt er in etwa bei: im ganzen AT spricht Christus. Erasmus warf ihm Überbetonung des Geistes vor. Luther und Zwingli stritten über die Abendmahlsworte. Luthers Irrationalismus war mehr moralisch als intellektuell. Müntzer und andere warfen Luther Mangel an Geist vor.

Im 2. Kap. stellt *B. Hall-Cambridge* die Ausgaben und Kommentare dar (38—93). Grundlegend für die ganze Geistigkeit nach 1500 und für ein besseres Verständnis der Bibel war genauere Kenntnis des Griechischen, Hebräischen und des Lateinischen als Übersetzungssprache (Valla 1444); Vororte des Trilinguismus waren Basel, Wittenberg (Melanchthon seit 1518), Zürich, Paris, Straßburg, Genua. Allerdings ließ der Weg über die Klassiker und die (attizistischen) Väter die Bedeutung des Semitischen für LXX und NT noch nicht erkennen. Wichtig waren die gelehrten Drucker: Manutius, Estienne (Robert und Henri) und andere. Die internationale res publica sah in der Bibel eine lebendige Quelle. Die Editoren der Erstdrucke werden ausführlich gewürdigt. Treffend sagt H., die leider sehr vernachlässigte Geschichte der Exegese und Hingabe an die Heilige Schrift ermögliche ein besseres Verständnis des 16. Jahrhunderts als die Geschichte der Kontroversen. Gegen die Gravamina über die Verweltlichung der Kirche und den Verfall der Scholastik glaubte man einen besseren Autoritäts- und Lebensgrund in der Schrift zu finden. Jedoch seit 1550 verfocht die wiederhergestellte katholische Scholastik den Gehorsam gegen die römische Kirche, und die Nachfolger der Reformatoren wehrten sich mit aristotelischen Syllogismen (76 f.). Die Wendung von der Allegorie zum Wortsinn hatten schon Valla und Erasmus

vollzogen. Luther suchte in der Schrift die Rechtfertigung vor Gott. Calvin kannte die drei Sprachen und beachtete den Kontext. Die Katholiken waren z. T. freier in der Textkritik: Cajetan O. P., Forerius O. P., Clarius O. S. B., Catharinus, Bellarmin, der „glänzende Kontroverse mit gesunder Gelehrsamkeit verband" (92). England kam später: Waltons Polyglotte und die Critici sacri (1657; 1660).

Im 3. Kap., „Übersetzungen auf dem Festland bis 1660", gibt *H. Volz*, Mitarbeiter an der Weimarer Ausgabe, eine zeitlich sehr detaillierte Darstellung von Luthers Übersetzungsarbeit; L. hält sich nicht sklavisch an Stil und Syntax des Originals und ist doch im einzelnen sprachlich genau. Die Bibel wurde nun ein wesentliches Werk der deutschen Literatur (103). Die Katholiken: Emsers NT und Dietenbergers AT und NT (oft nachgedruckt) übernahmen das meiste von Luther; Ecks AT schwäbelte und war wenig verbreitet (107 ff.). Einen Überblick über die ersten italienischen Übersetzungen gibt *F. Forster O. P.*, über die französischen *R. A. Sayce* (Oxford), über die niederländischen *S. Van der Woude* (Amsterdam), über die spanischen *E. M. Wilson* (Cambridge), über die osteuropäischen *R. A. Auty* (London), über die skandinavischen *B. Noack* (Kopenhagen).

Im 4. Kap. (141—174) zeigt der Herausgeber *S. L. Greenslade*, Regius-Prof. für Kirchengeschichte in Oxford, das Werden der englischen Übersetzung 1525—1611: sehr einflußreich war die von Tyndale, gedruckt 1526 ff. in Worms und Antwerpen; dann Coverdale, die Genfer, die katholische von Reims-Douay (1582—1610), die (eigentlich nie) „autorisierte" „King James Version" (durch 6 Gruppen in Westminster), Cambridge, Oxford 1611, „etwas archaisch, majestätisch, wohllautend rhythmisch, genau, verständlich" (167), endlich die gälischen.

Im 5. Kap. (175—198) weist *N. Sykes* (Cambridge) die Bedeutung der Bibel für die Religion der Protestanten auf: sie wurde ihnen die Quelle der Lehre und des Gottesdienstes, der Frömmigkeit und des Gesanges, Gegenstand emsigen Studiums und Begleiter der Laien, Grundbuch auch der Geschichte und Geographie für jung und alt (175); vor allem aber Glaubensnorm: so für Luther, mehr noch Calvin und für die 39 Artikel und die Westminster-Confession, für Gerhard (t. 1—9, 1610—22) und Calovius (1655—1672) und die mehr irenischen Calixt von Helmstedt und Grotius. Aber von der sola scriptura startete Socinus seine Angriffe gegen Trinität u. a. Man berief sich auf den Geist, da jeder glaubte die Bibel besser zu verstehen. — Die Puritaner predigten sehr volkstümlich und schlicht, bald auch in Neu-England; dort wurden sie auch politisch und gesellschaftlich einflußreich, aber spalteten sich in Sekten. Gegen den Dogmatismus erhob sich der Pietismus (Spener 1666—1686 in Frankfurt a. M.), dann Francke in Halle, Bengel und Zinzendorf. — Andererseits erschien 1678 ff. des Oratorianers Richard Simon Histoire critique du VT, ... NT; dazu kam Lockes und anderer Rationalismus und der Streit um die Trinität. Aber die Bibel blieb Quelle der Theologie und Pilgerbuch des Christen.

Im 6. Kap. (199—237) schildert *F. J. Crehan S. J.* die Geschichte der Bibel in der römisch-katholischen Kirche von Trient bis heute. Er erklärt den Sinn des Dekrets über die Schrift und Tradition und die „Authentizität" der Vulgata, würdigt Sixtus von Siena und behandelt die wechselvolle Geschichte der Bibel Sixtus' V. und Klemens' VIII., dann die großen Kommentatoren: Salmeron und andere und die Bibel in der Kunst des Barock (in Epen, Schauspielen und Bildern, z. T. nach den flämischen „Craftsmen"-Malern) sowie den Riesenkommentar des Cornelius a Lapide, 20mal aufgelegt; die Inspirationstheorien von Lessius bis Holden, Galileistreit und Konkordismus, Newman, „Providentissimus", Lagrange, Bibelkommission (1902) und die einschränkende Deutung ihrer Dekrete 1955; Bibelinstitut 1909; vor allem „Divino afflante Spiritu" 1943 und deren Auswirkungen, neue Zeitschriften und Diskussionen der „Überlieferung".

Im 7. Kap. schildert *W. Neil* den Rationalismus in der Bibelauslegung (238—255), die Kritik durch die Naturwissenschaftler: Geologen, Darwin (255—265), und durch Theologen: A. Geddes über den Pentateuch 1792 in London und besonders Onders. Deutsche bis zu den Formgeschichtlern; im Hintergrund Ausgrabungen, Funde, Papyri (265—293).

Im 8. Kap. zeichnet *A. Richardson* die Prägung der modernen Bibelwissenschaft durch die Entwicklung der historischen Methode: durch sie erkannte man, daß Offenbarung nicht besteht in geschriebenen, zeitlos gültigen Sätzen, sondern ein geschichtliches Ereignis ist und zum Verständnis die Berücksichtigung der Situation fordert,

in der z. B. Worte der Propheten gesprochen wurden. Nun kann man die Trinität nicht mehr beweisen aus Is 6, 3, Rassendiskriminierung aus Gn 9, 25, Hexenverbrennung aus Ex 22, 18. Jetzt überließen manche die Bibel den Fachleuten. Aber z. B. Is 40—55 und Daniel wurden nun verständlich aus der Zeitgeschichte und Absicht des Autors; im Altertum hatte man schwierige Stellen allegorisch erklärt, im 16. Jahrhundert, am Wortsinn hängend, stritt man, ob sonntags das Tip-Cat-Spiel erlaubt sei. Zum historischen Wissen muß das heilsgeschichtliche Verständnis kommen. Auch die Dogmatik kann nun nicht mehr einfach Gottes Aussprüche systematisch ordnen. Heute halten viele die naturwissenschaftliche Methode für die einzig wissenschaftliche. Gegen all dies standen die Konservativen auf (seit 1909 „Fundamentalisten"): Wenn Gn 1—9 nicht mehr wörtlich wahr sei, drohe Subjektivismus. Man sucht Wortinspiration und absolute Irrtumslosigkeit wenigstens für die geschichtlichen Aussagen zu retten: „Was wollte Gott uns sagen, vielleicht symbolisch?" (294 bis 310). Gegen die Liberalen: Sabatier, Harnack (311—318) erhob sich Karl Barth (1919): Die menschlichen Worte als „Zeichen" führen uns zurück zu Gottes Offenbarung im menschgewordenen Jesus Christus. Für Bultmanns Existentialismus ist Bibel nur, was uns aus dem Verfallensein des Menschen zur persönlichen Entscheidung für Gott ruft (319—329).

Jetzige Strömungen: 1. Man darf kein System hineintragen in die Bibel, aber kann das Dogma benutzen als Ausgangspunkt (H. Diem). 2. Die Evangelienüberlieferung ist doch zuverlässig (H. Riesenfeld); 3. zur Heilswichtigkeit braucht es Deutung und 4. Ausruf, Kerygma durch die Apostel, inspiriert durch Gottes Offenbarung. 5. Das NT ist Erfüllung nicht so sehr einzelner Weissagungen als der großen Typen von Adam bis zum Gottesknecht, mit denen auch die Apostelzeugen die Heilstatsachen gedeutet haben; diesem neuen Evangelienverständnis gegenüber erscheinen die frühere Quellen- und Formkritik überholt. Seit 1945 sucht man die Autorität der Bibel für Politik und Wirtschaft (Christi Herrschaft über Kirche und Welt) in ökumenischer Arbeit zu erforschen (329—338).

Kap. 9 (339—360) gibt eine Übersicht der Übersetzungen von 1600 bis heute. Im 17. Jahrhundert wurden die des 16. gelehrt überarbeitet. *B. Dammermann* berichtet über die billigen Ausgaben der Bibelanstalten (Cansteins 1710, Stuttgart 1812, Berlin und Dresden 1814), die neuen Übersetzungen (Kautzsch usw.), *Greenslade* über die katholischen (Ulenberg; Revision von Dietenberger 1662, 50mal gedruckt; Van Eß 1807—36, Allioli usw.); dasselbe bieten die Autoren von Kap. 3 für den französischen Sprachraum usw.; die Bible de Jerusalem sei „genau, lesbar, modern"; in Spanien zählt die von Montserrat O. S. B. bisher 21 Bände.

Im 10. Kap. (361—382) schildert *L. A. Weigle* (Yale) die englischen Übersetzungen von 1600 bis heute und *C. F. D. Moule* (Cambridge) die neuen (NT: 14. 3. 1961) unter Leitung von C. H. Dodd, ein Gemeinschaftswerk. Das Bemühen, den Urtext in echtes Englisch zu übertragen, verlangt oft Entscheidungen; bei doppelsinnigen Wörtern (Joh) gibt man Fußnoten; sie sei klar, lesbar, der Mangel persönlicher Prägung werde ausgeglichen durch das Gewicht gelehrter Zusammenarbeit.

Im 11. Kap. zeigt *E. Fenn* (Birmingham) die Bibel als Antrieb und Träger der Mission, die bei den Protestanten erst spät durch Erweckungsbewegung und Bibelgesellschaften begann. In Moslemländern und Indien wirkt sie stark, in Japan wurden 1957 78 500 Bibeln, 713 000 NT, über 1 Million Evangelien und andere Teile verkauft. Bei den schriftlosen Völkern Innerafrikas findet man oft nur schwer passende Worte für biblische Begriffe und kämpft mit der Vielfalt der Dialekte. Imponierend ist die Statistik S. 407.

Im 12. Kap. (408—475) gibt *M. H. Black* die Geschichte der Bibeldrucke: Verfahren, Drucke von 1517, Buchhandel, Sieg der Antiqua, Ausgaben, Drucker und Orte vom 16. Jahrh. bis zu den Druck- und Setzmaschinen des 20., meist Monotype.

Im Epilog, Kap. 13 (476—519) gibt *S. L. Greenslade* noch einen wertvollen Überblick, auch über das Altertum: 1. Verbreitung: vor 1500 rund 100 000 gedruckte Bibeln; im 19. Jahrhundert 30 000 000 Lutherbibeln. 2. Einfluß: sie wurde im Gottesdienst vorgelesen (Lk 4, 17), gepredigt, in den Schulen und daheim gelesen; sie gab Stoff und Impulse für Literatur, Kunst und Musik (505—514): mit ihr begann die armenische, äthiopische, slavische, germanische (gotische) Literatur: Klopstock und Mysterienspiele, Dante, Faust, Bach, Händel ...; sie wurde zur Schule der Lebensführung: Psalter als Gebet (Augustin, Conf. X 33 f.), Dekalog,

8 Seligkeiten, Gleichnisse, Apostel mahnten den Westen immer wieder trotz möglichen Rigorismus, Legalismus, Libertinismus, Beruhigung der Armen mit „Gottes Willen". 3. Hauptzüge: Das biblische Gottesbild ist konkret, dynamisch: Gott ist der Lebendige, über und doch in seiner Schöpfung, die gut ist; der einzelne hat Würde, doch nur abhängig von Gott. Bibel ist historia sacra von Gottes Handeln, besonders in Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi; das Evangelium ist Maß und Schlüssel aller Wahrheit. *D. R. Jones* (Durham) gibt im Anhang I Hilfsmittel: Grammatiken (hebräische, aramäische, syrische, griechische); Lexika, Konkordanzen, Dictionaries, Atlanten; im Anhang II: Kommentare, auch Väter und Mittelalter (520—535), Bibliographie zu jedem Kapitel (536—549); alles wohl über 600 Titel. 48 Tafeln zeigen die ältesten und wichtigsten Drucke, dazu Noten 551—556; 557—589 Indices.

Schon diese knappe Übersicht gibt einen Eindruck von der Fülle, Vielfalt und Gründlichkeit dessen, was die 20 Mitarbeiter auf dem verfügbaren Raume bieten. Gerade die Vielseitigkeit gibt ein besseres Gesamtbild, als Monographien bieten könnten. Ein anderer Band „Von Hieronymus bis zur Renaissance" von *G. W. H. Lampe* ist schon fast vollendet. Der Eifer für das Wort Gottes, von dem der ganze Band zeugt, weckt große Freude; man hätte gewünscht, daß er die ganze Kirche, ohne daß eine Spaltung entstanden wäre, erfüllt hätte. Doch darf man in ökumenischer Sicht heute feststellen: die Polemik zwischen den Thesen der Reformatoren und den Gegenthesen von Trient ist zurückgetreten; durch einen neuen Zugang zum gemeinsamen Worte Gottes sind die Getrennten einander näher gekommen, besonders in den letzten Jahrzehnten, gerade in sauberer historischer Methode; da die Vernunftsicherheit der Aufklärung und des Liberalismus durch die Welterschütterungen zusammenbrach, wuchs die demütige Bereitschaft, auf Gottes Wort zu hören. — In dem der University Press würdigen Bande fand ich nur 2 Druckfehler: 384: 1662 statt 1626; 404 unten: Parch statt Parsch.

W. Koester S. J.

Léon-Dufour, Xav., S. J., *Les évangiles et l'histoire de Jésus.* 8° (528 S.) Paris 1963, Éditions du Seuil. 24.— Fr.

Das vorliegende Werk entspricht einem dringenden Bedürfnis unserer Tage, wo so mancher infolge der neuzeitlichen Evangelienkritik an der historischen Glaubwürdigkeit des Christusbildes der vier Evangelien irre zu werden droht. Der Verf. nimmt in einer ruhig abwägenden Untersuchung zu dieser christlichen Lebensfrage anhand der neuesten einschlägigen Literatur eingehend und allseitig Stellung. Eingangs betont er mit Recht, daß eine oberflächliche Kritik zerstört, eine ernst betriebene aber reinigt und festigt (8). Die heute gängige Unterscheidung zwischen dem Jesus der Geschichte (oder der Historie) und dem Christus des Glaubens hält er für wenig glücklich und nicht zutreffend, denn die Aufgabe des Historikers ist in der Leben-Jesu-Forschung nicht damit erschöpft, daß er unabhängig vom Glauben der ersten Christen nach der Persönlichkeit Jesu von Nazareth fragt, sondern das Studium des Glaubens der ersten privilegierten Zeugen gehört auch zu seiner Aufgabe (8). Darum ist für ihn auch das Johannesevangelium wichtig (9). Der Verf. ist überzeugt, daß wir als Historiker vom Glauben der ersten Christen aus wirklich Jesus von Nazareth erreichen können (19). Damit will er nicht gesagt haben, daß die Evangelien in allen Einzelheiten als geschichtliche Quellen angesprochen werden können, sondern daß ihnen eine globale Geschichtlichkeit zukommt, die qualitativ durch die literarische Art „Evangelium" differenziert ist. Die quantitative Unterscheidung zwischen substantieller und akzidenteller Geschichtlichkeit scheint ihm nicht angebracht zu sein. Die Berechtigung der traditionellen Methode, die historische Zuverlässigkeit der Evangelien zu beweisen, erkennt er an, hält aber mit C. Martini (Verb. Dom. 41 [1963] 3—10) dafür, daß sie ergänzt und umgestaltet werden muß (33).

In einer ausführlichen Einleitung (11—40) gibt der Verfasser Aufschluß über die widersprechenden Auffassungen von der Person Jesu, über die Quellen der Geschichte Jesu, über die Literarkritik und Inspiration der Schriften und über Ziel und Methode, die Geschichtlichkeit der Evangelien zu beweisen. Das Problem der Authentizität oder literarischen Echtheit der Evangelien läßt er aus taktischen Gründen beiseite, weil es nach Ansicht aller Kritiker nicht gelöst zu sein scheine

(33). Er selbst hält durchaus an der wesentlichen Echtheit fest, bemerkt aber, daß die Evangelisten ganz hinter ihr Werk zurücktreten (217).

Dann untersucht er in vier Etappen die Evangelienschriften auf ihren Geschichtswert. In der 1. Etappe zeigt er zunächst, daß man im 2. Jahrhundert die vier Evangelien als ein Ganzes genommen und in diesem „viergestaltigen" Evangelium (Irenäus) die Glaubensnorm gesehen hat. Die Kirche ist sich der „Kanonizität" der Evangelien nach und nach bewußt geworden. Mit diesem Zeugnis der Tradition verbindet der Verfasser eine Untersuchung des Inhalts der Evangelien (41—61). — Dann werden die „Theologen" des NT (Paulus, der Verfasser des Hebr und der Verfasser des 1 Joh), deren Schriften wenig später oder gar früher als die Evangelien entstanden sind, über das Ostergeheimnis und das Leben Jesu befragt (62—78), und schließlich wird der Inhalt der Evangelien verglichen mit der nicht-christlichen Umwelt, mit der Theologie des hl. Paulus und der sprachlichen Umwelt der Evangelien (79—94) mit dem Ergebnis, daß die evangelischen Gegebenheiten der Probe ihrer strengen Kritik standhalten (94). — In der 2. Etappe untersucht der Verfasser die einzelnen Evangelien auf die literarische Art „Evangelium" und zeigt mit Hilfe der inneren Kritik, wie sie in diesem Stadium als geschichtlich angesprochen werden können (97—220). — In der 3. Etappe geht er mit Hilfe der Formgeschichte zurück bis zur evangelischen Tradition vor der Niederschrift der vier Evangelien und untersucht in einem summarischen Studium die Umwelt, in der die Tradition Gestalt angenommen hat, um genauer bestimmen zu können, in welchem Sinne sie vom historischen Standpunkt aus Vertrauen verdient und welches ihre erste Quelle ist (221—315). — In der 4. Etappe seiner Untersuchung faßt er das Ergebnis in einer Synthese zusammen und zeigt, wie der Historiker, ausgehend von einer historischen Kritik der Traditionen, skizzenhaft ein Bild Jesu von Nazareth entwerfen kann (317—478). — In einem Epilog stellt er die Frage, warum die Ergebnisse, zu denen seine Untersuchung geführt hat, nicht einstimmig von den Kritikern angenommen werden. Er antwortet, man könne bei dieser Untersuchung niemals radikal den Historiker, der objektiv sein will, von dem Menschen trennen, der Jesus persönlich anhängt oder sich ihm verweigert. Daher die verschiedene Haltung des Wissenschaftlers und des Gläubigen. Da der Gläubige sich bei seiner Untersuchung von der „analogia fidei" leiten läßt, hat er durch diesen Glauben eine synthetische Sicht der Geschichte, die ihn im Tiefsten seiner selbst beseelt und von der er nicht absehen kann, ohne sich selbst preiszugeben. Die Haltung des Ungläubigen ist gerade umgekehrt (479 f.)

Wir sind dem Verfasser für seine Ausführungen sehr dankbar, die dem heute leider vielfach vernachlässigten Zeugnis der Tradition und dem inneren Befund der Evangelien in abgewogener Weise Rechnung tragen. Das hindert nicht, daß man in dem einen oder anderen Punkt verschiedener Meinung sein kann. Damit rechnet der Verfasser auch selbst (451). — In der synoptischen Frage meldet er mit Recht gegenüber der landläufig angenommenen Zweiquellentheorie Bedenken an. Er bekennt sich in etwa zu der von Schleiermacher zuerst aufgebrachten Dokumentenhypothese, nach der schon in der vorsynoptischen Tradition Perikopen schriftlich gefaßt waren, die den Synoptikern einzeln oder in Teilsammlungen, von den hinter ihnen stehenden Gemeinden leicht abgeändert, zusammen mit mündlichen Überlieferungen vorgelegen haben (145 230). Eine unmittelbare Abhängigkeit der Synoptiker voneinander liege nicht vor. Ob der Verfasser dem literarischen Befund damit allseitig gerecht wird, dürfte ja wohl fraglich bleiben, da die Synoptiker doch weithin in der Reihenfolge der Perikopen übereinstimmen. Nach dem Verfasser wird der Tag kommen, wo die absolute Priorität des Mk im Verhältnis zu Mt und Lk sich als ein a priori der überholten Kritik herausstellen wird (235). — Gegenüber der Auffassung von Riesenfeld und Gerhardsson (vgl. Schol 37 [1962] 426—430), die urchristliche Traditionsweise nach Analogie der rabbinischen Lehrweise aufzufassen, ist der Verfasser unter Berufung auf A. N. Wilder und W. D. Davies zurückhaltend, da Jesus seine Lehre im Unterschied zu den Rabbinen spontan vorgebracht und durch die Kirche weitergegeben habe (300). Das trifft zweifellos bezüglich der Lehrweise Jesu selbst zu, doch nicht bezüglich der Lehrweise der Apostel und der übrigen urchristlichen Lehrer, wo die Analogie zur rabbinischen Lehrweise durchaus in etwa zurecht besteht. Selbstverständlich handelt es sich nur um eine Analogie;

denn an die werdende Kirche ergeht das Wort Jesu auch nach seiner Auferstehung noch in authentischer Weise durch die authentischen Zeugen (300). — Der Verfasser lehnt es ab, in der Kindheitsgeschichte Jesu „midraschim" zu sehen, da sie nicht unmittelbar die Schrift, sondern das Ereignis der Vergangenheit zum Gegenstand habe (345), gibt aber zu, daß der Midrasch des Moses einen wirklichen Einfluß auf die Quelle der Kindheitsgeschichte bei Mt ausgeübt habe (347). — Die Anrede des himmlischen Vaters als „Abba" (Mk 14,36) offenbart nach ihm die absolut originelle Tiefe der Beziehung Jesu zum Vater (411). Aber nennt nicht der Gerechtfertigte nach Röm 8,15 und Gal 4,6 Gott auch „Abba"? — Ist es ferner nicht etwas mißverständlich, wenn der Verfasser sagt: „Man kann Jesus nicht die ausdrückliche Gründung der Kirche zuschreiben, die in allen Punkten nach dem Muster der unsrigen gebaut ist, mit den ihr eigenen Institutionen, abgeschnitten von Israel, ein wenig nach der Art der Separatisten von Qumran" (476)? Er will damit sagen, daß Jesus seine Kirche als Fortsetzung Israels gedacht hatte und der Bruch erst durch den Unglauben Israels bedingt wurde. B. Brinkmann S. J.

Schwarz, Reinh., *Fides, spes und caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 34). gr. 8° (444 S.) Berlin 1962, de Gruyter. 42.— DM.

Die Arbeit ist beeinflußt von der Beschäftigung des Verfassers bei der Neuausgabe der 1. Psalmenvorlesung Luthers. Er behandelt die Frühentwicklung der Lehre von den drei theologischen Tugenden beim Reformator zunächst in der Zeit der Vorlesungen über die Sentenzen (1509—1510), dann in der Zeit der 1. Psalmenvorlesung (1513—1515) und endlich in der Zeit der Paulusexegese (1515—1518). Überall wird der Bezug zur Scholastik herausgearbeitet. Es ist selbstverständlich, daß unter den Scholastikern nur eine Auswahl getroffen werden konnte. Aber es wurde glücklicherweise nicht nur der Nominalismus nach Peter d'Ailly und Gabriel Biel herangezogen, sondern vor allem auch ältere Autoren, wie Bernhard von Clairvaux, Bonaventura (beide sind für Luther von Bedeutung gewesen!), der Lombarde und Thomas von Aquin. So entsteht ein sehr interessantes Bild von der Lehrentwicklung innerhalb dieser neun Jahre. Einzelne reformatorische Grundzüge finden sich bereits in den Sentenzen-Kommentierungen. Es ist allerdings gerade hier sehr schwierig, die Grundgedanken herauszuarbeiten, da meistens nur kurze Bemerkungen Luthers vorliegen. Aber die gründliche Untersuchung von Sch. hat die Forschung auch hier ein gutes Stück vorangebracht, da er die kurzen Gedanken unter sich und mit dem theologischen Denken der Tradition vergleicht; das alles ohne ein festes Bild vorauszusetzen. Die enge Verbindung zwischen caritas increata und creata im Nominalismus wird von Luther aufgenommen und weitergeführt, indem schon von Anfang an der Charakter einer eigenständigen habituellen Qualität verneint wird und Luther dem Geist selber „als der tragenden Kraft der Liebesakte die Funktion eines habitus übertragen möchte" (27). Mit Recht meint Sch., daß Luther hier weitergeht, als es die skotistisch-ockamistische Kritik am metaphysischen Habitus-Begriff des Thomismus getan hat (37), wenn auch für diese Zeit die „opinio communis" den Reformator noch hindert, der „besseren Erkenntnis (des Lombarden) vorbehaltlos zu folgen" (39).

Damit hängt eine andere grundlegende Änderung gegenüber der Tradition schon in der Frühzeit zusammen: die fides infusa kann nur in Einheit mit der caritas (und der spes?) bestehen. Es ist eine weitere Folge, wenn nun die theologischen Tugenden im wesentlichen immer phänomenologisch statt ontologisch beschrieben werden: „Die Blickrichtung deutete sich bereits dort an, wo die caritas als aktuale Willensbewegung charakterisiert und die ihr zugrunde liegende Kraft dem spiritus zugeschrieben wurde, ebenso dort, wo die gratia als eine den Willen aktuierende in der virtus bewegende Macht erschien" (49). Am stärksten zeigt sie sich in der frühen Zeit in der Interpretation von Hebr 11, 1. Luther sieht in dieser Stelle weder eine Definition (wie z. B. Bonaventura, Thomas, Biel) noch eine Beschreibung qualitativer Eigenschaften, sondern eine commendatio fidei, wie es die glossa ordinaria bereits getan hatte und wie es, wie Engelhardt gesagt hat, eine der Frühscholastik (z. B. bei Hugo von St. Victor, Radulfus Ardens oder Stephan Langton) geläufige Auffassung war. Doch hatte die glossa beigefügt: „Est commendatio fidei, cuius descriptionem ponit" (Sch. 363, Anm. 148). Gut bemerkt dazu wieder Sch.,

daß Luther diese Doppeldeutigkeit im Gegensatz zur Tradition in seiner Weise interpretiert (65). Ähnlich ist es bei der Übernahme des Glossenzitates aus Chrysostomus: „Fides nostra facit subsistere ea, quae non videntur." Die Scholastik interpretierte das „als ein ‚objektives' Vorhandensein der unsichtbaren Glaubensgegenstände im Intellekt des glaubenden Subjekts". Luther aber deutet das subsistere als sperari. „Dabei ist das Hoffen ein Bleiben und Bestandhaben in dem, was der Glaube ergriffen hat" (65). Interessant für den Übergang ist dabei, daß beide Akte noch Züge der herkömmlichen Beschreibung des subjektiven Aktes an sich tragen, da die fides das glaubend-zustimmende Ergreifen von Wahrheiten ist, auf die sich die Hoffnung bezieht (ebd.).

Wichtig für die spätere Entwicklung scheint auch der besondere *Inhalt* des Glaubens zu sein. Schon in den Randbemerkungen wird, jedenfalls systematisch gesehen, großer Wert auf die fides incarnationis gelegt mit dem Vorzeichen der Verborgenheit. Sind doch gerade in der Menschheit die Heilsgüter verloren, derentwegen Christus Mensch geworden ist. Indem der Glaube uns vor allem davon Kenntnis gibt, gibt er das Leben und führt die Hoffnung mit sich.

In der Zeit der Psalmenvorlesung (1513—1515) zeichnen sich diese Linien deutlicher ab. Während nach scholastischer Auffassung die Tugend den richtigen Gebrauch der Medialgüter lenkt, wird hier von Luther die fides herausgehoben und in Christus das wahre Medium gesehen, das den Menschen zu Gott führt. „Allein Gottes Rat wählt das richtige Mittel und weist den richtigen Weg" (77). Doch entwickelt sich alles noch nicht zu einem Kampf gegen den herkömmlichen Tugendbegriff. Eingreifend ist es nun auch, wenn der Sitz der Tugend nicht mehr in der „anima" als neutralem Seinsprinzip, sondern im „spiritus", dem Prinzip des geistigen Seins im Gegensatz zur caro, gefunden wird. Die im Sentenzenkommentar begonnene Ablehnung der Trennung von gratia creata und increata findet sich in verstärktem Maße in der 1. Psalmenvorlesung (85 f.).

Dazu wird noch eine andere Änderung weiter ausgebaut. Die virtus Dei wird in der virtus hominis noch stärker von einem essentialen Vermögen zur aktualen Macht des Heiles. So wird Christus als die virtus Dei für alle, die an ihn glauben, die virtus fidei. Daher auch: „Die Kirche als die Einheit der Gläubigen hat in Christus ihre Macht, und umgekehrt ist die Kirche die Macht Christi" (90). Darum ist nicht mehr das Prinzip des Willens und der Tugenden das Maßgebende, sondern der gesamte geistliche Bestimmungsgrund: die Totalität der Hingabe entweder an Christus oder an das Fleisch (83). Die Werke des Menschen sind nicht einzelne von den Tugenden ins Werk gesetzte Leistungen, sondern unmittelbare Auswirkung der Macht Gottes in ihm (97), die im Glauben sichtbar ist (98). „So sind die Werke der Tugenden die ‚Fußstapfen Christi', der im Glaubenden wohnt" (ebd.). Damit wird alles aktualisiert. Mit Recht faßt Sch. einmal zusammen: „Was die Tradition als eine in sich ruhende Potenz ansieht, wird für Luther zu einer qualifizierten Bestimmung der christlichen Existenz, die nur in actu bestehen kann" (116).

Man sieht also deutlich die großen Unterschiede bereits in dieser Zeit, die entstanden sind aus einer Leugnung, die an und für sich noch nicht so grundlegend erscheint. Von solchen verschiedenen Ausgangspunkten müßte wohl die moderne Auseinandersetzung ausgehen, da sie grundlegend sind. Freilich stößt man dann vom bloßen Äußeren zum konstitutiven Innern bereits vor. Es ist selbstverständlich, daß so auch der innere Zusammenhang der Tugenden ein notwendiges Postulat wird, weil eine rechte fides informis — wenn der Ausdruck auch nicht gebraucht wird (127) — keinen religiösen Sinn mehr enthalten kann, auch nicht als Weg zu Gott, da alles von ihm in Vollfülle gleich geschenkt wird. Für den Gedanken eines Weges zu Gott und der gratia praeveniens bleibt leider kein Raum mehr (126 u. 280 f.). Aus der fides mortua kann keine viva werden (129).

Zudem wird in der Psalmenvorlesung auch die Rolle des Glaubens sehr verstärkt. Sch. spricht 126 richtig von der starken Neigung des Luthers der Psalmenvorlesung, die Werke ohne Zwischenschaltung eines weiteren Gliedes direkt dem Glauben zuzuschreiben, der das Leben in sich trägt (127). Das wird deutlich in der über den Sentenzenkommentar hinausgehenden Auslegung von Hebr. 11, 1. Jetzt ist der Glaube nicht mehr fundamentum dadurch, daß er spes und caritas das Objekt ihrer Betätigung gibt. Hier ist er Fundament in einer umfassenden soteriologischen Bedeutung geworden. Der Glaube ist die fides Christi kraft des Heiles. Es ist für

Luther gleichbedeutend, ob man Christus oder die fides Christi die Kraft des Heiles nennt (165). „Die ganze Psalmenvorlesung durchzieht der Gedanke, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird. Unter der iustitia versteht Luther durchgängig die iustitia fidei. Damit wird aus dem Blickpunkt der Scholastik der caritas ihre zentrale Funktion der Rechtfertigung genommen" (212).

In der Zeit der Paulus-Exegese (1515—1518) wird das noch weiter ausgebaut. Treffend überschreibt Sch. das 1. Kapitel: Der Wandel des Selbstverständnisses durch den Glauben. Das „Sünder-Sein" tritt viel stärker in den Mittelpunkt. Wie der Mensch im Unglauben sich selbst rechtfertigt, so erkennt er im Glauben sein permanentes „Sünder-Sein". Es handelt sich nicht um eine Qualität, sondern um ein beständiges „fieri", ein dauerndes „Zum-Sünder-Werden" im Glauben und in der Bußbewegung des Glaubens (vgl. 271). Darum ist die „iustitia Dei" in Röm 3, 4 f. keine metaphysische Eigenschaft Gottes in aristotelischen Kategorien. Vielmehr ist der Sinn: „Der Glaube macht den Menschen zum Sünder, wenn er dem Worte Gottes glaubt, daß er Sünder ist und sich dazu bekennt ... Mit dem Bekenntnis der Sünde entsteht das Lob der rechtfertigenden Gerechtigkeit Gottes" (273). Mit der Gerechtigkeit Gottes ist an der Römerstelle also die „iustitia Dei" gemeint, mit der er nicht essentiell in sich, sondern effektiv in uns gerecht ist, in der er uns rechtfertigt durch den Glauben (272). Auch das ist natürlich nicht verstanden als Qualität; denn „in re ist der Christ peccator bis in den Tod" (287). Aber da ihm die Gerechtigkeit Gottes in Christus verheißen ist, setzt er auf sie seine ganze Hoffnung und nimmt im petere, orare zu ihm seine Zuflucht: „Als das Selbstverständnis dauernder Buße bringt die fides den Menschen in die Doppelbewegung der Furcht und der Hoffnung" (287). Dann hält uns Gott in diesem Glauben für gerecht (291).

Wenn Sch. meint, daß Luther hier stärker als die Scholastik Hoffnung und Liebe verbindet, so bedarf das wohl noch genauerer Einzeluntersuchung. Das Trennende wird wohl stärker aus der verschiedenen Definition als aus dem effektiven Zusammenwirken kommen. Man muß in diesem Punkte sich ja immer hüten, der Klarheit wegen aufgestellte scholastische definitorische Trennungen von Begriffen an die Stelle des der Abstraktion Zugrundeliegenden zu setzen. Das hat höchstens eine entartete Scholastik getan. Die echte Scholastik kennt sehr wohl den aristotelischen Gedanken der assimilatio und der Einheit der Potenz mit ihren Objekten. Sch. führt ja selbst einige bezeichnende Stellen aus Thomas von Aquin, Bonaventura, Bernhard usw. an (322 f.). Hier befindet sich Luther also stärker auf dem Boden der Tradition. Der Unterschied dürfte mehr in der Leugnung des Qualitätscharakters liegen mit allen Folgen für die Rechtfertigungsauffassung, wie sie sich auch hier wieder deutlich zeigen.

Wir müssen abbrechen. Aber das Gesagte dürfte den hohen Wert des vorliegenden Werkes auch für alle Gespräche der „Una-sancta" zeigen, besonders wenn sie aus dem mehr äußerlichen Gesprächsrahmen in den inneren Gehalt führen. Hier liegen nun vielerlei wichtige Kontroverspunkte in ihren theologischen und biblischen Grundlagen offen, von denen die späteren größeren Verschiedenheiten ihren konkreten Ausgang nehmen. Das uns entwickelt zu haben, ist das zweifellos bleibende Verdienst des Verfassers. Daß es ohne Polemik — wenn auch unter Beibehaltung des eigenen Standpunktes — und mit Heranziehung zwar nicht des gesamten, so doch des wesentlichen scholastischen Materials — z. B. von Bernhard, Bonaventura, Gerson — geschieht, ist ein weiterer, neuer Schritt zum gegenseitigen Verständnis; denn es zeigt, daß katholische Tradition nicht nur im Nominalismus besteht. Zweifellos ist so ein echt wissenschaftlicher Weg für das Gespräch unter den Konfessionen weiter geebnet. Wir danken dem Verfasser und empfehlen die eingehende Lektüre des Buches den Theologen beider Konfessionen sehr.

H. Weisweiler S. J. (†)

Häresien der Zeit. *Ein Buch zur Unterscheidung der Geister.* Hrsg. von Anton Böhm. gr. 8° (439 S.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 34.80 DM.

Seitdem Epiphanius von Salamis, der unduldsame Hüter der Orthodoxie, im 4. Jahrhundert seinen Ketzerkatalog, das „Panarion", veröffentlicht hat, wird einem etwas unwohl, wenn man ähnlichen Publikationen begegnet. Aber das hier vorgelegte Werk steht unter einem ganz anderen Vorzeichen. Es geht nicht um

Ketzergericht und Ketzerriecherei, sondern um eine dringend notwendige Orientierung in unserer gegenwärtigen Welt, in der unter dem vielfältigen Geschiebe und Getriebe der Ideen und Bestrebungen das christliche Glaubensgut in steter Gefahr der Überwucherung und Verdrängung durch unchristliche und widerchristliche Elemente steht. Es gehört zur Eigenart unserer Welt, daß die Häresie sich in ganz neuer Weise zeigt. Frühere Generationen konnten sich entschieden leichter tun, um festzustellen, was Orthodoxie und was Häresie ist. Da mochten Ketzerkataloge oder Listen von zensurierten Sätzen ihren Sinn haben und ihren Dienst tun. Was heutzutage den Glaubensbesitz des einzelnen und der kirchlichen Gemeinschaft gefährdet, ist subtiler, schwerer faßbar, weil in mehr oder minder starker Dosierung allenthalben verteilt.

So galt es, zu Eingang dieses Gemeinschaftswerkes zunächst einmal zu bestimmen, was eigentlich Häresie ist und in welcher Weise sie sich heute präsentiert. Dieser Aufgabe hat sich *K. Rahner* in einer glänzenden Analyse der vielschichtigen Aspekte des Problems unterzogen; schon um dieser mit überlegener Meisterschaft geschriebenen Studie willen verdient das Werk eindringliche Empfehlung. R. untersucht zunächst die „christliche Haltung gegenüber der Häresie": Überall wo eine Religion sich in irgendwelchen „Dogmen" ausspricht, muß es auch so etwas wie Häresie und Häresieabwehr geben. Aber es ist offenkundig, daß es im Christentum von Anfang an ein spezifisches Verständnis von Häresie gibt, das in „der Radikalität eines ganz bestimmten Wahrheitsethos" gründet. Dieses Wahrheitsethos ist von zwei Tatsachen her bestimmt: vom Bewußtsein, daß „eine Wahrheitsoffenbarung von Gott selbst an einer ganz bestimmten Raum-Zeit-Stelle ... geschehen ist", und vom Bewußtsein, daß diese Wahrheit als sie selbst heilsbedeutsam ist (9). Daß Wahrheit als Wahrheit heilsbedeutsam ist, ist eine Einsicht, welche dem neuzeitlichen Menschen keineswegs mehr selbstverständlich ist. Im Gegenteil, sie ist so fragwürdig geworden, daß R. sich mit Recht veranlaßt sieht, bei dieser Frage ausführlicher zu werden: Der moderne Europäer will nicht mehr wahrhaben, daß es für den Wert eines Menschen maßgeblich sein soll, welchen *Inhalt* seine weltanschaulichen Setzungen haben. Für ihn hat nur die subjektive Redlichkeit und Anständigkeit Bedeutung. Daß es Wahrheit gibt, die man prinzipiell nur mit Schuld verfehlen kann, ist für ihn unvollziehbar. Er sieht darin nichts als griechischen Intellektualismus, weil er für die eigentliche Tiefe dessen, was Erkennen ist, keinen Blick mehr hat. Wer aber für das Wahrheitspathos kein Verständnis hat, der kann die christliche Einschätzung der Häresie schlechterdings nicht verstehen (16).

Auf dem Hintergrund dieser Feststellung wird sodann der überkommene Begriff der Häresie und des Häretikers analysiert und in seiner Problematik verdeutlicht. Nur scheinbar ist die in CIC can. 1325 § 2 gebotene Definition des Häretikers so „selbstverständlich". In Wirklichkeit ist es durchaus nicht so leicht zu verstehen, daß einer „unter Beibehaltung des christlichen Namens" ein Dogma hartnäckig leugnen oder bezweifeln kann, statt gleich seines Glaubens gänzlich verlustig zu gehen und „Apostat" zu werden. Aber so wichtig die in diesem Zusammenhang vorgelegten Überlegungen sind, so geht es R. doch vor allem um das, was er im dritten Abschnitt seiner Studie über den „Gestaltwandel der Häresie" ausführt. Erst mit diesem Begriff kommt er zu dem Thema, dem das Buch als Ganzes dienen will. Will es doch „die Häresien beim Namen nennen und entlarven, die gar nicht als Häresien genannt zu werden pflegen, gegen die sich aber derselbe radikale Affekt der Ablehnung richten müßte, wie er dem Christentum gegenüber den erklärten Häresien eignet" (28). R. hebt damit an, daß er auf eine Eigentümlichkeit unserer heutigen Situation reflektiert, ohne die alles nachfolgende unbegreiflich bleiben müßte: „die unübersehbare, von keinem einzelnen mehr bewältigbare Fülle der Erfahrung, des Wissens und der Wissenschaften, die gerade in dieser Unbewältigtheit die geistige Situation des einzelnen mitbestimmt". Mit überzeugender Eindringlichkeit hebt er diesen sonst weniger beachteten Aspekt des modernen Pluralismus ins Bewußtsein, der zu einem wesentlichen Teil für die Vielzahl „kryptogamer Häresien" verantwortlich ist, die heute grassieren. Mit dieser Formel ist mehr gemeint, als daß Glaube und praktische Glaubensbewährung in peinlichem Maße auseinanderklaffen — das ist nichts spezifisch Neues; auch mehr als dies, daß die „Häretiker" sich geschickt zu tarnen und zu larvieren wissen — das war seit je ein Vorwurf, den ihnen die Orthodoxen machten. Vielmehr ist an die „unthematische Verfälschung der

Wertmaßstäbe" gedacht, die sich ebenso auf die Normen des Glaubens wie des sittlichen Handelns richten. „Man lebt z. B. einen religiösen, metaphysischen Agnostizismus, hütet sich aber ängstlich zu behaupten, das Vaticanum lehre unrichtig, wenn es sage, der Mensch könne mit dem Licht der Vernunft das Dasein Gottes erkennen. Man fragt lieber gleich gar nicht danach, was dieser Satz des Vaticanums eigentlich bedeutet und was nicht." Die kryptogame Häresie legt es darauf ab, eine „reflex nicht artikulierte Häresie zu bleiben" (37). Verständlicherweise kann eine solche Haltung, deren „Häresie" darin besteht, daß sie viele Glaubenswahrheiten einfach „übergeht", mit einer intensiven religiösen Praxis und Engagiertheit zusammengehen. Gerade das macht sie aber so gefährlich — zumal da sie auch die „Kirchenmänner" befallen kann. Gegen diese Form der Häresie ist durch kirchenamtliche Maßnahmen kaum aufzukommen. Der Kampf gegen sie ist darum vor allem dem Gewissen der einzelnen aufgetragen. Es ist hier nicht der Raum, um die vielen Anwendungsfälle zu besprechen, welche R. zum Beleg seiner These beibringt. Aber das Gesagte dürfte deutlich gemacht haben, worum es ihm geht und in welchem Sinne er seinen Beitrag als „Prooemium" des ganzen Buches verstanden wissen will.

Die sich an dieses „Grundsatz-Exposé" anschließenden Artikel wollen als „konkrete Beispiele" verstanden werden. So spricht *W. Warnach* von der „Hybris des Menschen" (45—78), unter starker Berücksichtigung der modernen, zumal französischen Literatur (Camus, Béguin, Hello, Baudelaire usf.). Die Hybris wird „kontrapunktiert" durch den „Triumph der Verzweiflung", über den *G. Siewerth* handelt (81—133). Ähnlich untereinander verwandt sind die beiden anschließenden Beiträge von *H. Dolch* „‚Verzicht auf Metaphysik' als Metaphysik des Verzichts" (135 bis 158) und von *W. Strolz* „Der Aufstand gegen die Vernunft" (159—190). Wo man im Zeichen eines desperaten Positivismus sich gegen den Geist auflehnt, da ist das Feld bereitet für den „Kult des Fleisches" (*D. Wendland,* 191—214) und für die Anbetung der „Macht" (*G. E. Kafka,* „Religion der Macht", 215—240). Oder aber man konsumiert die Arbeit als „Narkotikum": *W. Schöllgen* „Die Isolierung der Arbeit und der Technizismus" (241—275). Aber nur dem oberflächlichen Schein nach beruhigt sich der Mensch mit der Hinwendung zur „Wirklichkeit", zur „Welt", zum „Positiven". Immer wieder bricht die Hoffnung und Sehnsucht nach dem Vollkommenen und Künftigen durch — oft unter den bizarrsten Formen. In diesem Sinne wollen die drei weiteren Beiträge verstanden sein: *F. A. von der Heydte* „Die modernen Chiliasmen" (277—293), *G. Briefs* „Heilserwartung und Kollektivismus" (295—313) und *H. Dahm* „Der dialektische Materialismus als Fideismus" (315—373). Endlich bietet sich noch die Flucht in das „Esoterische" an: *M. Vereno* „Gnosis und Magie" (375—412).

Den Beschluß des Buches bildet der Beitrag des Herausgebers *A. Böhm* „Das Leben in der Häresie" (413—438): „Der Schluß unserer Diagnose ist ... Zuversicht ..., die begründete Erwartung, daß die Bekehrung von der Häresie zum Geist und zur Wahrheit jederzeit möglich und eine immerwährende Aufgabe ist" (439).

H. Bacht S. J.

Ioannis Duns Scoti O. F. M., *Opera omnia iussu et auctoritate ... totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis studio et cura Commissionis scotisticae ad fidem codicum* edita Praeside *P. Carolo Balić* sociis ...: Vol. IV. Ordinatio, Liber primus a distinctione quarta ad decimam; vol. V. Ordinatio, Liber primus a distinctione undecima ad vigesimam quintam; vol. XVI. Lectura in librum primum sententiarum, Prologus et distinctiones a prima ad septimam; vol. VI. Ordinatio, Liber primus a distinctione vigesima sexta ad quadragesimam octavam. fol. (48* u. 442 S.; XVIII u. 475 S.; XIV u. 554 S.; 30* u. 555 S.). Civitas Vaticana 1956; 1959; 1960; 1963; Typis Polyglottis Vaticanis.

In verhältnismäßig rascher Aufeinanderfolge sind während der letzten Jahre diese neuen Bände der großen kritischen Scotusausgabe erschienen. Die dabei angewandten Prinzipien bleiben wesentlich die gleichen, wie sie anfangs von den Editoren aufgestellt worden sind (siehe im 1. Bd. [1950] 9*—299*, besonders cap. 8: De via ac ratione a nobis adhibita ad opus „Ordinationis" critice edendum, 271* bis 299*; außerdem die ganz vortreffliche Einführung von V. Heynck O. F. M.:

Zur neuen kritischen Scotusausgabe, FranzStudn 33 [1951] 286—296). Nur ein geringfügiger Unterschied ist zu beobachten, daß nämlich die letzten Bände den Variantenapparat etwas reduziert haben, was ohne Zweifel allgemein begrüßt werden muß. Damit ist der Wunsch in Erfüllung gegangen, den B. Geyer schon vor Jahren ausgesprochen hat: „Vielleicht ließe sich ... für die folgenden Bände eine Beschränkung des Variantenapparates durchführen, wie sie ja auch tatsächlich beiläufig in Aussicht gestellt wird. Nachdem in den beiden ersten Bänden dem Leser ein vollständiges Bild der Überlieferung gegeben worden ist, wird man in den folgenden Bänden sich beschränken können auf die wichtigeren Varianten ... Irgendein Scholastikertext kann nicht die gleiche Sorgfalt und minutiöse Akribie für sich beanspruchen wie der Text der Heiligen Schrift, zumal die Scholastiker selbst vielfach ihren Werken nach der formalen Seite nicht die Sorgfalt haben angedeihen lassen, wie sie der moderne Editor anstrebt" (FranzStudn 33 [1951] 301). Es sei noch kurz vermerkt, daß zu dem 4. Bd. gesondert für sich „Adnotationes ad nonnullas quaestiones circa ordinationem Ioannis Duns Scoti" erschienen sind (48* S., Civitas Vaticana 1956).

Bisher ist schon von verschiedenen Seiten so viel an lobender Anerkennung für die neue Scotusausgabe, ihre mit unvorstellbar großem Fleiß gewonnene Genauigkeit und die reichhaltigen Referenzen, die der Theologiegeschichte gute Dienste leisten können, und auch für die saubere Drucklegung geäußert worden, daß hier das alles nicht noch einmal gesagt zu werden braucht (vgl. u. a. A. M. Landgraf in ThRev 52 [1956] 68—70). Die Kritiken bezogen sich beinahe ausschließlich auf die allzu weitläufige und vielleicht auch zu komplizierte Form des beigegebenen Apparates. Gegen den Vorwurf, den Cod. 137 der Bibl. Communale von Assisi (= A) übermäßig bewertet zu haben, hat sich C. Balić selbst erfolgreich zur Wehr gesetzt (Scriptorium 8 [1954] 304—318). Nach allem, was vorausgegangen ist, erscheint die Bitte nicht unberechtigt, die Editionskommission der Franziskaner möchte uns zusätzlich (wenigstens für die „Ordinatio") eine kleinere, handliche Ausgabe (entweder ohne jeden kritischen Apparat oder nur mit den allerwichtigsten, sinnbestimmenden Varianten) schenken, die dann u. E. in den gewöhnlichen Fällen (abgesehen von den ganz speziellen) selbst einer wissenschaftlichen Tätigkeit vollkommen genügen kann.

Inzwischen hat sich die Lage der Scotusforschung durch die Edition der Lectura (Oxoniensis) in librum primum Sententiarum ein wenig geändert. Bislang liegt davon nur der 1. Bd. vor (1960), der den Prolog und die 7 ersten Distinktionen zum Gegenstand hat (Opera omnia XVI). Es handelt sich bei dieser Lectura um das anscheinend früheste Sentenzenwerk des Duns Scotus, genauer um die Niederschrift der Vorlesungen, die er ungefähr 1300 zu Oxford gehalten hat. Sie weist bloß 3 Manuskripte auf: Padua, Bibliotheca Antoniana Cod. 178 (= P), Vaticana, Cod. Pal. lat. 993 (= R) und Wien, Nationalbibliothek Cod. lat. 1449 (= V). In der Praefatio der neuen Ausgabe werden die notwendig vorher zu klärenden Fragen, die sich mit der handschriftlichen Überlieferung und deren Einschätzung sowie mit den nun besonders zur Anwendung kommenden Editionsgrundsätzen befassen, andeutungsweise erörtert, während eine eingehendere Antwort dem 2. Bd. vorbehalten bleiben soll. Schon jetzt läßt sich jedoch mit Sicherheit erkennen, daß die Festlegung des Textes nicht immer leicht sein wird, weil R an zahlreichen Lücken leidet und V des öfteren aus der Ordinatio Zusätze übernimmt. Weiterhin erhält die (freilich bereits bekannte) Bedeutung Heinrichs von Gent für die Scotusinterpretation gewissermaßen einen neuen Akzent; denn dieser wird in der Lectura allem Anschein nach viel häufiger als in der Ordinatio zitiert. Man wird deshalb nicht daran vorbeikommen, die Texte von beiden Scholastikern jeweils zu konfrontieren, um den Sinn einer beliebigen Stelle bei Scotus richtig erklären zu können, selbst wenn letzterer seinen Hauptgegner Heinrich nicht ausdrücklich nennen sollte. In Zukunft wäre gegebenenfalls ein etwaiger Vergleich zwischen der Lectura und der Ordinatio vorzunehmen, der die Aufmerksamkeit auf eine Entwicklung in der kurzen Lehrtätigkeit des doctor subtilis richten müßte. Allerdings sind grundlegende Änderungen in der Wiedergabe der Scotusdoktrin kaum zu erwarten, und der entscheidende Wert der Ordinatio muß erhalten bleiben. Da die Lectura Oxoniensis nur den Prolog und das 1. Buch der Sentenzen umfaßt, beschränken sich die Probleme auf die Lehre von der theologischen Erkenntnis und dem Wesen und den Eigenschaften Gottes.

J. Beumer S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Roig Gironella, Juan, S. J., Curso de cuestiones filosóficas previas al estudio de la teología (Pensamiento, Serie Difusión, 6). 8° (854 S.) Barcelona 1963, Flors. — Das Buch will eine philosophische Vorschule der Theologie sein, ohne daß dabei die methodischen Forderungen einer streng rationalen Philosophie abgeschwächt werden sollen. Auf eine kurze Einleitung in die Philosophie (3—25) folgt eine verhältnismäßig umfangreiche Darstellung der überlieferten scholastischen Logik (27—121), der eine Einführung in die Disputationsmethode beigegeben ist. Der am besten gelungene Teil ist wohl die folgende Zusammenfassung der Erkenntniskritik (Criteriología: 123—252). Die wesentlichen Fragen sind gut ausgewählt und werden gründlich behandelt. Bei weitem den breitesten Raum, fast die Hälfte des Buches, nimmt die Ontologie ein (253—651). Es ist eine Ontologie hauptsächlich suarezianischer Prägung im überlieferten scholastischen Stil, wobei freilich, wie auch in den anderen Teilen, die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen der modernen Philosophie keineswegs vernachlässigt wird. Ausführlich werden behandelt: der Begriff des Seienden, seine Einheit und Analogie; die Transzendentalien; die Lehre von Akt und Potenz; die ersten Prinzipien und im Zusammenhang damit die Ursachenlehre; die metaphysischen Kategorien. Hie und da verliert sich die Darstellung in zu breite Ausführungen untergeordneter Lehrstücke, z. B. der Lehre von actio und passio (636—651). Bemerkenswert sind die Darlegungen über das Widerspruchsprinzip bei Kant (517—522): Auch in der Fassung Kants bleibt das Prinzip ein synthetischer, metaphysischer Satz, der — entgegen der ausdrücklichen Lehre Kants — als realgültig und einsichtig anerkannt wird. Im Vergleich mit der breit ausgeführten Ontologie ist die „Theología racional" (653—684) dürftig; einige Gottesbeweise werden kurz umrissen, und die Unendlichkeit Gottes wird begründet. Die folgende „Cosmología" (685—738) beschränkt sich auf drei Fragengruppen: Die Quantität und ihre reale Unterscheidung von der körperlichen Substanz; die nur hypothetische Notwendigkeit der Naturgesetze und die damit gegebene Möglichkeit des Wunders; die hylemorphe Zusammensetzung der Körper, die auch für das Anorganische entschieden verteidigt wird. Auch die folgende „Psicología" (739—820) behandelt nur einige Grundfragen: Die Unhaltbarkeit der mechanistischen Erklärung des Lebens, Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die Freiheit des Willens. Den Abschluß bildet eine knappe Einführung in die Ethik (821—834). — Die Stärke des Buches ist die Klarheit der Begriffe und die Gründlichkeit der Beweisführungen, seine Schwäche eine gewisse Unausgeglichenheit in der Zumessung des Raumes an die einzelnen Teile der Philosophie und das Fehlen moderner Fragestellungen, besonders in der Naturphilosophie; so sollte z. B. eine philosophische Behandlung der Entwicklungslehre nicht fehlen. J. de Vries S. J.

Runes, Dagobert D. (Hrsg.), Classics in Logic. Readings in Epistemology, Theory of Knowledge and Dialectics. 8° (XIV u. 818 S.) New York 1962, Philosophical Library. 10.— Doll. — Das Buch gibt in englischer Sprache Auszüge aus 63 antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophen zu Problemen der Logik und Erkenntnistheorie. Die Texte sind gut ausgewählt, insofern sie für die betreffenden Autoren wirklich charakteristisch sind. Man würde freilich wünschen, daß die Fundstellen genauer angegeben würden, ebenso, woher die Übersetzungen stammen; nach dem Klappentext ist eine beträchtliche Anzahl der Texte hier zum erstenmal aus dem Lateinischen, Griechischen oder Deutschen ins Englische übersetzt. Stichpro-

ben ergaben, daß auch solche Texte, die hier wohl zum erstenmal in englischer Übersetzung vorliegen, durchweg sinngemäß übersetzt sind, auch da, wo das richtige Verständnis der Texte nicht ganz leicht ist. Nur einen offenbaren Fehler habe ich entdeckt: Der Satz des Petrus Hispanus „neque *significata universalia* neque particularia sunt termini" kann nicht übersetzt werden durch: „the *signs* neither *of universality* nor of particularity are terms" (378), vielmehr ist gemeint, daß die *bezeichneten Gegenstände* selbst nicht Termini sind. Von den Texten sind etwa die Hälfte eigentlich logischer Natur, andere, besonders die der großen Philosophen, behanndeln Fragen der Erkenntnislehre im weitesten Sinn des Wortes oder der Einleitung in die Philosophie, besonders in die Metaphysik, einige auch Fragen, die man etwa als Fragen der Ethik oder Pädagogik des Erkenntnislebens bezeichnen kann. Von noch lebenden Philosophen sind nur wenige aufgenommen, z. B. Carnap, Russell, Sartre, dagegen z. B. nicht Heidegger. Die Anordnung ist — nicht gerade sehr philosophisch — die nach dem Alphabet. Zu jedem Autor werden in einigen Zeilen Angaben über seine Lebensdaten, seine Lehrtätigkeit, seine Bedeutung und seine Hauptwerke gemacht. — Das Buch dürfte seinen Zweck erfüllen, nämlich an die „Klassiker" heranzuführen und das Verlangen zu wecken, ihre Werke in größerem Zusammenhang zu lesen. J. de Vries S. J.

Bolzano, Bernard, Grundlegung der Logik. Ausgewählte Paragraphen aus der Wissenschaftslehre, Band I und II. Mit ergänzenden Textzusammenfassungen, einer Einleitung und Registern, hrsg. von *Friedr. Kambartel.* 8° (LXXII u. 380 S.) Hamburg 1963, Meiner. 34.— DM; geb. 39.— DM. — Die vierbändige Wissenschaftslehre B.s gehört zu den Büchern, die viel gerühmt, aber wenig gelesen werden — kein Wunder bei ihren 2400 Seiten. B. selbst schrieb in einem Brief: „Erschrecken Sie nicht vor dem dickleibigen Buche . . .! Sie brauchen lange nicht alles darin zu lesen." Dann gibt er selbst eine Auswahl des Wichtigsten an, wobei der 4. Band ganz und vom 3. alles außer zwei Paragraphen beiseite geschoben wird (LXVI f.). Diese Angaben dienten dem Herausgeber im wesentlichen als Auswahlprinzip. So werden von den 268 Paragraphen der zwei ersten Bände nur 54 vollständig abgedruckt, von den übrigen wird nur eine Zusammenfassung gegeben. Die für B. charakteristischen Lehren über den Satz an sich und die Vorstellung an sich werden ausführlich geboten, ferner die Lehre von den einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen, von Anschauung und Begriff, von Verträglichkeit und Unverträglichkeit von Vorstellungen und Sätzen, von den Modalsätzen, von analytischen und synthetischen Sätzen, von dem Verhältnis der Abfolge und Ableitbarkeit zwischen Sätzen usw. In der Einleitung grenzt der Hrsg. B.s Lehre von der Vorstellung an sich bzw. dem Satz an sich gegen ähnliche Lehren Platons, Freges, Kants, Leibnizens ab, dann vergleicht er B.s Auffassung der Ableitbarkeit mit verwandten Lehren der modernen formalisierten Logik, spricht von der Vorformung der Grundbegriffe der Semantik bei B. und stellt das Einfachheitskriterium B.s dem E. Machs gegenüber. Ein gutes Sachregister schließt den Band ab. So eröffnet dieses Buch einen leichteren Zugang zum Studium des großen Werkes B.s. J. de Vries S. J.

Pfänder, Alexander, Logik. 3. Aufl., mit einem Vorwort von *Herbert Spiegelberg.* gr. 8° (XII u. 359 S.) Tübingen 1963, Niemeyer. 38.— DM. — Wie der Herausgeber im Vorwort schreibt, ist die zuerst 1921 erschienene Logik Pf.s wegen der immer noch anhaltenden Nachfrage unverändert (nach der 2. Aufl.) neu aufgelegt worden. Und doch ist in diesem Lehrbuch *die* Logik, die oft den Anspruch erhebt, die einzig moderne Form der Logik zu sein, d. h. die mathematische Logik, überhaupt nicht berücksichtigt. Man gewinnt sogar den Eindruck, daß Pf. sie gar nicht gekannt hat. Hat eine solche Logik noch Daseinsberechtigung? Es genügt, die Einleitung über Gegenstand und Abgrenzung der Logik (1—30) zu lesen, um sich zu überzeugen, daß logistische Formeln die wichtigen Einsichten, die hier vorgelegt werden, nicht ersetzen können. Vielleicht wird man entgegnen, es handele sich hier um metalogische Darlegungen. Aber auch in den eigentlich logischen Untersuchungen findet man wertvolle Klärungen des eigentlichen Sinnes der logischen Formen, die sich schwerlich formalisieren lassen. Besonders bekämpft Pf., der Schüler Husserls, immer wieder die psychologistischen Mißdeutungen des Logischen. Die formalisier-

bare Einzelausführung der Folgerungen tritt gegenüber diesen grundsätzlichen Fragen zurück. — In der Lehre von den Modalitäten des Urteils folgt Pf. Kant, ohne aber den Unterschied von assertorischem und apodiktischem Urteil aus dem nichtnotwendigen bzw. notwendigen Objekt erklären zu wollen (99). Da zugleich die psychologische Deutung des apodiktischen Urteils als Denknotwendigkeit abgelehnt wird, sieht man nicht mehr, worin dessen wesentlicher Unterschied von einem bloß assertorischen Urteil bestehen soll. Noch deutlicher wird die Schwierigkeit, wenn gesagt wird, mit der Wahrheit des assertorischen, ja sogar des problematischen Urteils sei auch die Wahrheit des apodiktischen Urteils gegeben, und ebenso seien die drei Arten des Urteils notwendig miteinander falsch (265 f.). Nicht überzeugend ist auch die Kritik an der „traditionellen" Syllogistik (317 f.). Jedenfalls trifft sie nicht die scholastische Logik, die stets betont hat, daß der Mittelbegriff in derselben Bedeutung und derselben Supposition genommen werden muß. J. de Vries S. J.

Decker, Hartmann C., Das Denken in Begriffen als Kriterium der Menschwerdung. Eine deduktive Ableitung auf erkenntnistheoretischer Grundlage. 8° (61 S.) Oosterhout 1963, Anthropological Publications. 5.— hfl. — Der Verf. will zeigen, daß das Denken in Begriffen das wesentliche unterscheidende Merkmal ist, das den Menschen über das Tier erhebt. Dieses Merkmal ist entweder ganz da oder überhaupt nicht; von einer allmählichen geistigen Menschwerdung kann also keine Rede sein. Nach außen zeigt sich das begriffliche Denken in Sprache, materieller Kultur und Tradition (45 f.). Und zwar müssen wir, wenn wir von den noch lebenden Altvölkern zurückschließen dürfen, annehmen, daß sich die geistige Kultur (Sprache, Recht, Religion) eher zu einer gewissen Vollkommenheit entwickelt hat als die materielle Kultur (z. B. Werkzeugherstellung). Die den Menschen kennzeichnenden körperlichen Merkmale sind für ihn als geistiges Wesen notwendig, aber auch nur bei einem geistigen Wesen sinnvoll und möglich. Für das Tier wären sie „artgefährdende Fremderscheinungen" (24), da sie ohne den Schutz, der durch die menschliche Intelligenz gegeben ist, zum Untergang der Art führen müßten. Trotzdem sind schon „bei unseren nächsten Artverwandten Ansätze zur Veränderung des Ontogenesetypus in Richtung Mensch unverkennbar" (25); jedoch gehen sie nicht „bis an die Grenze der Artgefährdung" (ebd.). — Den Grundgedanken des Verf. stimmen wir durchaus zu. Doch könnte manches schärfer und überzeugender herausgearbeitet werden. Wie soll man es z. B. verstehen, daß für das begriffliche Denken gerade die Kategorie der Substanz entscheidend ist, während die Kategorie der Kausalität sich schon bei den Tieren in einem „nicht-begrifflichen kausalen Denken" findet? Welcher Werkzeuggebrauch und welche Werkzeugherstellung setzen begriffliches Denken voraus, welche ist schon bei Tieren möglich? Hier müßte wohl manches noch durch eindringendere Analysen geklärt werden. J. de Vries S. J.

Oeing Hanhoff, Ludger, Wesen und Formen der Abstraktion nach Thomas von Aquin: PhJb 71 (1963) 14—37. — Die Abstraktion nimmt ihren Ausgang vom phantasma, das die sinnfälligen Akzidentien in ihrem Hier und Jetzt enthält. Die zweite Stufe ist die durch den wirkenden Verstand „abstrahierte" species intelligibilis, die das „Wesen der Sache" darstellt, und zwar als abstraktes Wesen (humanitas, nicht homo). Die species intelligibilis wird, wie wiederholt gesagt wird, in den phantasmata „gesehen". Trotzdem nennt sie O. H. einen abstrakten Begriff, und er lehnt die Auffassung von B. Lonergan, C. Cirne-Lima und E. Coreth ab, nach der die Wesenheit in den phantasmata geschaut wird oder die species intelligibilis sogar eine „geistig-intuitive Erfassung der konkreten Fülle des Gegenstandes" bedeutet (28 Anm. 92). Die dritte Stufe ist das verbum mentis, der conceptus. Er wird dem Licht des wirkenden Verstandes zugeordnet, der das Sein gibt. Erst hier entsteht der konkrete Begriff, und zwar als erster der Begriff des Seienden (ens). Da aber auch das phantasma und die species intelligibilis konstitutiv in das verbum mentis eingehen (18), so bedeutet das verbum eigentlich die vollkonkrete Erkenntnis. Die Bildung des ersten konkreten Begriffes ens schließt ein Urteil ein. Die Seinserkenntnis wird primär an die Selbsterkenntnis gebunden (22). Die Verbindung dieser These mit der Gesamtkonzeption wird durch einen Text gegeben, der allerdings nur in einem Einwand steht: „Intellectus agens ... semper intelligit. Sed non intelligit

semper nisi seipsum" (De ver. q. 10 a. 8 sed contra 11). Der letzte Teil spricht von der mathematischen Abstraktion und der „separatio", die der Metaphysik zugeordnet ist. O. H. sieht darin das Urteil, daß dem Seienden die Materialität nicht wesensnotwendig zukommt (34). Dieses Urteil setzt allerdings den Begriff des Seienden voraus, und zwar nicht nur den Begriff des ens mobile, wie R. W. Schmidt in RevPhLouv 58 (1960) 373—393 meint (35 Anm. 127), sondern den des uneingeschränkten Seienden. — Die scharfsinnige und folgerichtig durchgeführte Interpretation gibt doch zu Fragen und Bedenken Anlaß. Zunächst ist zu fragen: In welchem Sinn gibt die species intelligibilis das „Wesen" des Dinges? O. H. scheint an das substantielle Wesen zu denken oder an die Wesensform (19). Aber wie ist das vereinbar mit den zahlreichen Stellen, in denen Thomas betont, daß das Wesen der Sache nur durch eine sorgfältige Untersuchung aus den „Akzidentien" erkannt wird? (Vgl. die bei A. Brunner [Erkenntnistheorie, Köln 1948, 232 f.] zusammengestellten Texte.) Vor allem aber: Wenn die species intelligibilis im phantasma „gesehen" wird — und daß dies nach Thomas so ist, läßt sich wohl nicht bezweifeln —, wie kann sie dann Begriff genannt werden? Sie ist dann doch ein Moment der konkreten Erfahrung, und man kann mit Recht von einer vorbegrifflichen Erfahrung des Wesenhaften sprechen, das die species intelligibilis gibt. Wenn Coreth freilich von einem geistig-intuitiven Erfassen der „konkreten Fülle des Gegenstandes" spricht, so ist das mißverständlich, ebenso, wenn er sagt, die species sensibilis werde zur species intelligibilis erhoben (Metaphysik 534). Denn es wird keineswegs der ganze Inhalt des phantasma durch die erleuchtende Tätigkeit des wirkenden Verstandes „actu intelligibilis". Insofern hat O. H. recht, wenn er eine geistige Intuition des *individuellen* Wesens ablehnt. Aber so haben es wohl auch Lonergan und Coreth nicht gemeint. Ob die Erfassung des „intelligibile in sensibili", die durch die species intelligibilis gegeben ist, „Intuition" genannt wird oder nicht, dürfte eine Frage der Terminologie sein. Gelegentlich gebraucht Thomas selbst das Wort intueri für die Erfassung des „quod quid est" (In 6 Eth. lect. 5 n. 1179). Insofern diese geistige Erfassung aber auf das Allgemeine im Einzelnen beschränkt bleibt, kann sie mit Recht auch abstractio genannt werden, wie denn auch Thomas immer wieder die Bildung der species intelligibilis ein „abstrahere" nennt. Vgl. hierzu Schol. 24 (1949) 338—344. — Die „Abstraktion" des verbum mentis dürfte allerdings von wesentlich anderer Art sein als die der species intelligibilis. Daß auch in das verbum der ganze Inhalt des anschaulichen Sinnenbildes eingeht, scheint mir der Lehre des hl. Thomas nicht zu entsprechen. Von der intentio intellecta (die auch nach O. H. identisch ist mit dem verbum) sagt Thomas, daß der Verstand in ihr den Gegenstand als getrennt (separatam) von den materiellen Bedingungen erfaßt (S. c. gent. 1, 53), was nach der obigen Erklärung von der species intelligibilis nicht gesagt werden kann. O. H. dürfte allerdings recht haben, wenn er die Erkenntnis des *Seins* der sinnlich wahrnehmbaren Dinge erst auf der Stufe des verbum mentis erfolgen läßt. (Freilich bleibt dann die Frage, wie diese Seinserkenntnis zustande kommt; denn die Berufung auf das „lumen intellectus" gibt noch kein objektives Erkenntnismittel an.) Aber diese — allerdings entscheidende — Bereicherung der Erkenntnis auf der Stufe des urteilenden Denkens wird erkauft durch den Mangel an konkreter Anschaulichkeit. Bedenken muß auch die Einschränkung des „lumen intellectuale" auf die Seinserkenntnis wecken, da doch gerade die Bildung der die „quidditas" gebenden species intelligibilis an erster Stelle auf die „illuminatio" durch den wirkenden Verstand zurückgeführt wird. Das „lumen intellectus agentis" kann auch nicht mit dem phantasma und der species intelligibilis in eine Reihe gesetzt werden; denn letztere sind Erkenntnisakte (bzw. Erkenntnisinhalte), das lumen dagegen Erkenntnisfähigkeit. — Methodisch dürfte gegen die Abhandlung O. H.s eingewendet werden können, daß sie es versäumt, die psychologischen Texte im Hinblick auf die gemeinten Phänomene zu deuten; denn, wie Thomas selbst wiederholt bemerkt (z. B. De anima a. 5), handelt es sich weithin um Akte, die wir selbst in uns erfahren (experimur in nobis ipsis). J. de Vries S. J.

Siewerth, Gustav, Philosophie der Sprache. (Horizonte, 9) 8° (159 S.) Einsiedeln 1962, Johannes-Verlag. 19.80 DM. — Das 1. Kap. ist ein Neuabdruck von „Wort und Bild" (1952; vgl. Schol. 29 [1954] 126 u. 34 [1959] 432 f.), das 2. der von „Die Sinne und das Wort" (1956), das 3. eine erweiterte Neufassung von

„Das Wesen der Sprache" (in: Erbe und Entscheidung, 1961), das 4. die Wiederholung eines Aufsatzes über ein Gedicht von Carossa unter dem Titel „Sprache und Dichtung". Wesentlich scheint für die Neufassung der zentralen Studie des Sammelbandes der neue Titel: „Wahrheit und Sprache". Hier reflektiert sich die gesamte Seins- und Geistmetaphysik des (inzwischen aus fruchtbarem Schaffen abberufenen) Verfassers, und zwar in ihrer Einheit von Ontologie und Anthropologie. Die oft enthusiastisch klingende Darstellung zeigt, wie Sprache in der „Wahrheit des *Seins*" fundiert ist, die zugleich „Wahrheit" von Geist und Einbildungskraft ermöglicht. Darum geht Sprache „in ihrer lichtend enthüllenden Wahrheitstiefe dem *Seienden* irgendwie voraus" (95), denn im Erscheinenden und Erscheinen kommt „das *Allgemeinste* zuerst in den Blick", und das Urteil ist „durch das *Ist*-Sagen ermöglicht und vermittelt" (96). Diese Grundthese konkretisiert sich in einer Fülle von Analysen, von denen keine sich mit herkömmlichen Sichten und Termini begnügt. Anderseits findet man aber nicht eigentlich eine Auseinandersetzung mit Heidegger, dessen Sprach-Denken dem Leser gegenwärtig sein solle (8), noch überhaupt einen klärenden Hinweis zu den leidvollen *Spannungen* zwischen Sache, Erkenntnis und Wort. Eine Theorie der Sprache dürfte wohl auch nicht das Faktum überspringen, daß manche Sprachen „weder das Wort noch den Begriff des Seins, noch ein ihnen Entsprechendes kennen" (M. Müller, Kleines philos. Wörterbuch, Herder, 159): wie kann Sprache als solche dann (natürlich wäre auch der Tatbestand selbst zu überprüfen) a priori im Ist-Sagen wurzeln — möglicherweise handelt es sich (das wäre wirklich eine Frage der phänomenologischen *Empirie!)* bei der Urteils-Copula als Sprachelement gar nicht so allgemein um unser metaphysisch interpretierbares „Ist". Übrigens wird auf der anderen Seite in der „spekulativen Zusammenschau", die S. anstrebt, die menschliche Sinnlichkeit (zuinnerst „Einbildungskraft") m. E. allzusehr auf das „Wesenhafte" der Dinge bezogen, als ob „Gestalt" und „Struktur" der Erscheinungen gleichsam durch sich selbst das „Wesenhafte" der Dinge erblicken ließen. Man würde sich dazu möglichst nüchterne, nicht allzu „mühelos das Tiefste" entfaltende Untersuchungen wünschen, was keineswegs bedeutet, eruptiv-intuitive, „ekstatische" Rede sei aus dem Bereich der Metaphysik völlig zu verbannen. H. Ogiermann S. J.

Neuhäusler, Anton, Grundbegriffe der philosophischen Sprache. 8° (276 S.) München 1963, Ehrenwirth. 22.80 DM. — Das Buch erscheint in der neubegonnenen Reihe „Grundbegriffe der Fachsprachen", von der bisher nur Jos. Dolch, Grundbegriffe der pädagogischen Fachsprache, vorliegt, dies allerdings schon in 4. Aufl. Am Anfang des Buches steht ein „Begriffsverzeichnis" (8—15), in dem außer den Titeln der einzelnen Artikel auch die Stichworte verzeichnet sind, die keinen eigenen Artikel haben; es ist dann der Titel des Artikels hinzugefügt, in dem das Stichwort erklärt wird. Bei den einzelnen Artikeln ist das Titelwort auch in englischer, französischer und italienischer Übersetzung beigegeben. Jeder Artikel schließt mit einem sorgfältig ausgewählten Literaturverzeichnis, das im ersten Absatz die ältere, „klassische" Literatur bringt, im zweiten Absatz neuere Literatur; besonders diese Literaturverzeichnisse erhöhen den Wert des Buches. Im Anhang des Buches (263—276) ist das „Dezimalklassifikationssystem der Grundbegriffe der philosophischen Sprache" hinzugegeben; die jedem Begriff entsprechenden Zahlen sind auch am Ende der einzelnen Artikel jeweils hinzugefügt. — Im allgemeinen gibt das Buch eine zuverlässige und leichtverständliche Erklärung der Begriffsworte. Namentlich die Naturphilosophie ist mit guten Artikeln vertreten. Bemerkenswert sind z. B. Artikel wie Abstammungslehre, Funktion, Kybernetik. Stichwörter zur Ethik sind verhältnismäßig wenige aufgenommen; auch andere Stichwörter fehlen oder sind nur in einem eingeschränkten Sinn erklärt, z. B. Induktion, irrational, Modalität, Subjekt. Nicht ganz befriedigen einige metaphysische Artikel, z. B. Metaphysik, analog, Analogia entis, Einheit (Wesenseinheit besagt nicht schon Einfachheit). Bei den Übersetzungen ist mir „fondo" für „Grund" aufgefallen; es muß wohl „fondamento, ragione" heißen. J. de Vries S. J.

Möller, Josef, Wahrheit und Geschichtlichkeit im philosophischen Denken (Tübinger Universitätsreden, 19). 8° (20 S.) Tübingen 1964, Mohr. 2.50 DM. — Der Vortrag, bei der Tübinger Immatrikulationsfeier am 28. Nov. 1963 gehalten,

geht davon aus, daß alles philosophische Denken geschichtlich ist. Wie kann es übergeschichtliche Wahrheit erreichen? Die Lösung geht von der Kommunikation aus, die in der Sprache geschieht und uns mit Menschen längst vergangener Zeiten verbindet. Die Sprache ist nicht nur Ausdruck des Lebens des jeweiligen Subjektes, sondern in ihr wird auch eine geistige Welt sichtbar, über die der Mensch nicht verfügen kann (12). Dadurch wird offenbar, daß es Wahrheit als Kundgebung des Seins gibt. Die verschiedensten Denkrichtungen begegnen sich in der Bewegung des Denkens zur Wahrheit (14). Wahrheit als Übereinstimmung setzt voraus, daß Subjekt, Verstehen und Gegenstand im konkreten Vollzug irgendwie eins sind, „und solcher Vollzug ist geschichtlich" (15). Diese Geschichtlichkeit unseres Verstehens besagt nicht reine Spontaneität, sondern zugleich ein Auf-uns-zukommen-Lassen (16), ein Offensein für die Wahrheit. Das, worauf die Geschichtlichkeit verweist, ist ein letztes Geschehen, das Geschichtlichkeit und Wahrheit selbst konstituiert, wenn dieses Geschehen auch dunkel bleibt (18 f.). So schließt also echte Geschichtlichkeit des Denkens Wahrheit nicht aus, sondern ein. — Die Gedanken verdienen weiter ausgeführt zu werden. J. de Vries S. J.

Maritain, Jacques, Dieu et la permission du mal. (Textes et Études philosophiques) kl. 8° (113 S.) Paris 1963, Desclée. 84.— bFr. — M. nimmt hier jene Frage wieder auf, die ihn seit Jahrzehnten beschäftigt und vor allem in „De Bergson à Thomas d'Aquin" und „Court Traité de l'Existence et de l'Existant" ihren literarischen Niederschlag gefunden hat. Er möchte ihr nun eine schärfere und die ihm mögliche endgültige Fassung geben — woran ihm viel gelegen ist, da er darin den bleibenden Beitrag seines gesamten philosophischen Lebenswerkes zur heutigen philosophischen Problematik erblickt (8). Einige Vorbemerkungen betreffen den Satz von der absoluten „Unschuld" Gottes (Er ist weder direkt noch indirekt Ursache des Bösen — die Rede ist nur vom moralisch Schlechten). Das 2. Kap. wiederholt die Thesen des „Court Traité" und antwortet auf die Einwände von J.-Hervé Nicolas (La permission du péché: Rev Thom 60 [1960] 5—37 185—208 509 bis 546). Wesentlich ist, daß M. die „reprobatio negativa" des Neo-Bañezianismus ablehnt (wie auch die „Absurditäten" des Molinismus). Er beruft sich wiederum auf die Theorie des hl. Thomas von der „non-consideratio regulae" als „Grund" des sittlich unwertigen Aktes (De Malo 1, 3); dieses Nichtachten auf die Regel (Norm) sei zunächst nicht selbst bereits eine „privatio", sondern nur eine „negatio" (carentia, defectus); erst das Handeln aus ihr (mit ihr) mache sie (und damit das Handeln selbst) zu einer „privatio". Der Verf. führt nun zur weiteren Klärung den Begriff der „motion brisable" Gottes im Willen des Geschöpfes ein — durch die freie Nichtbeachtung der Norm „bricht" der Mensch denn aufs Gute gerichteten Einfluß Gottes gleichsam, es bleibt dann nur Gottes Mitwirkung unter dem Aspekt des rein Ontologischen (42 ff.). Bei Hinwendung der Aufmerksamkeit auf die „Regel" entfaltet sich Gottes Hinbewegung zum Guten ohne alle Hemmung zu einer „motion inbrisable" (die M. auch als „gratia efficax" bezeichnet, ohne auf Theologumena eingehen zu wollen, vgl. etwa 43). Unter einem göttlichen „decretum permittens" versteht er nur ein „consequens" (der non-consideratio nachfolgend), nicht ein „antecedens", wie die neubañezianische Schule. Eine Fülle von didaktisch geschickten (das Büchlein stellt für den Druck leicht überarbeitete Seminar-Vorlesungen dar) und geistvollen Bemerkungen, gerade auch zum Thema „Wie Gott das Böse erkennt", bringt die ganze Komplexität des Problems zum Bewußtsein. — Trotzdem fällt es schwer, zu verstehen, wie die „non-consideratio" als *freie* (was betont wird) im Hinblick auf mögliches Handeln (ohne diesen besitzt sie in unserem Zusammenhang kein Interesse) nicht schon selbst ethisch qualifiziert sein soll und wie anderseits auch bei Aufmerksamkeit auf die Norm nicht doch erst die freie Entscheidung, ihr gemäß oder nicht handeln, dieses Handeln zu sittlich gutem oder schlechtem macht, also diese freie Entscheidung nicht allein die „Wurzel" des Bösen sei, sondern letztlich jene sittlich noch unqualifizierte non-consideratio. Vielleicht hängt alles an der Formulierung bei Thomas: der Wille ist sittlich defizient, insofern er „*non subicit se* actu suae regulae" (S. Theol. I 49, 1 ad 3), nicht im Grunde schon deshalb, weil er der Norm keine „Aufmerksamkeit" schenkt. In *diesem* Sinne aber muß jenes Nichtbeachten genommen werden, wenn Thomas es als „mera negatio", als „non debita", hinstellt: „anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi

regulam semper in actu" (De malo 1, 3 c.). Man begreift also nicht, inwiefern die Bezugnahme auf jene (noch nicht gesollte) Nichtbeachtung etwas für die innere Ermöglichung des sittlich Schlechten (und auch des sittlich Guten!) als solchen abwerfen könne — höchstens mag sie eine entfernte „Bedingung" der Möglichkeit bedeuten. — Wenn dies eine unstatthafte Vereinfachung der Problemlage ist, dann möge der gelehrte und hochverdiente Verf. gütigst entschuldigen.

H. Ogiermann S. J.

Geiger, L.-B., O. P., Philosophie et spiritualité I—II. 8° (238 u. 375 S.) Paris 1963, Cerf. (Zusammen) 30.— Fr. — Zunächst verleitet der Titel dazu, Fragen des Zusammenhanges, gar der inneren Zusammengehörigkeit von Philosophie und Spiritualität erörtert zu erwarten. Derartige Fragen werden jedoch kaum thematisch angeschnitten, es handelt sich einfach um gesammelte philosophische und aszetisch-theologische Aufsätze des rühmlich bekannten Thomisten, wobei letztere Aufsätze nur Teil VI ausmachen (II 289—373). Der Schwerpunkt liegt also durchaus im philosophischen Problembereich. Hier erscheinen jene großen, jedem in der neuesten Geschichte des Thomismus Bewanderten bereits vertraut gewordenen Abhandlungen wieder, die sich mit Thesen von E. Gilson, besonders zur Idee der christlichen Philosophie und zur Bewältigung des Existentialismus, auseinandersetzen sowie vor allem die glänzenden Studien über das Verhältnis des heiligen Thomas zur Metaphysik des Aristoteles und über das Wesen von „abstractio" und „separatio" nach Thomas. Der 2. Band bringt die Studien über den Begriff der Freiheit und das Rätsel oder auch Geheimnis des Übels. Die im Vergleich dazu wenigen (vier) Beiträge zu Problemen der „théologie spirituelle" sind bei uns nicht so bekannt, darum verdient ihr Wiederdruck unser Interesse. Anderseits aber stammt der wichtigste, weil prinzipiellste von ihnen, die „Skizze einer Theologie der Aszese", aus einem Sammelband, der für weitere Kreise berechnet war und nicht eigentlich formell wissenschaftliche Ambitionen hat. „Ascèse et vie morale" ist aus demselben Sammelband; die beiden letzten Artikel beschäftigen sich schon mit Einzelfragen (Gebetsmethoden und „Theologie des Skrupels"). — Es ist nicht nötig, auf die Bedeutsamkeit der philosophischen Veröffentlichungen des Verf. für ein Verständnis des modernen Thomismus eigens hinzuweisen. Freilich wird auch deutlich, daß manche Fragestellung schon überholt ist, jedenfalls etwa diejenige, deren Zentrum die Kontroverse mit Gilson bildet, ebenso wohl die zur Existenzphilosophie (Sartres in der Hauptsache, obgleich auch Heidegger zu Wort kommt, nur eben nicht mit seinen für uns heute wesentlichen Zügen). Literatur wird nicht nachgetragen, der Text ist nach Angabe des Verf. nur da und dort überarbeitet (insbesondere I 71 ff., II 97 ff., 145 ff.). Alles in allem mag man es bedauern, daß die Sammlung sich nicht auf philosophische Arbeiten beschränkte, sie wäre einheitlicher ausgefallen und gleichmäßiger im Niveau; die Studien zur Spiritualität erreichen ja nicht die Höhe derer zur Metaphysik, zu denen auch die über „L'expérience du mal" gehört (II 145—266) — nicht nur dem Umfange nach, sondern an Tiefe und ontologischer Konkretion etwas vom Bedeutendsten zum Thema. H. Ogiermann S. J.

Universität und moderne Welt. Ein internationales Symposion. Hrsg. von *Richard Schwarz*. gr. 8° (XIV u. 665 S.) Berlin 1962, de Gruyter. 58.— DM. — In seiner Einführung gibt Sch. den Grundton dieses Symposions an als eine „Besinnung über Idee, Gestalt und Aufgabe der Universität und wissenschaftlichen Hochschulen in der modernen Welt" (1), und er charakterisiert damit auch schon die einzelnen Beiträge als Aussprache jeweiliger standortgebundener Aspekte solch umfassender Themenstellung. Es ist Sch. recht zu geben, wenn er betont, daß dabei immer wieder „gemeinsame Merkmale und Intentionen" (5) auftauchen. So wird dies deutlich für den deutschen Sprachraum, für den Dempf, W. Flitner, Jaspers, Th. Litt, Portmann, Hans Schäfer, Spranger, Hans Wenke, J. E. Heyde, W. Heinrich und Fr. Pöggeler sprechen (11—326). Dabei fällt auf, daß in der Mehrzahl Pädagogen sprechen, die den geistesgeschichtlichen Hintergrund unserer Universität je neu von ihren eigenen philosophischen Voraussetzungen aus beleuchten. Und es ist die eigentliche crux angewandter Wissenschaft, daß sie in ihren Konsequenzen einerseits auf geschichtlich gewordenem Boden steht und systematisch zu denken hat und doch dabei zukunftsträchtig sein soll, d. h. um einen Sollensanspruch nicht

herumkommt. Dabei wird in allen Beiträgen offenbar, wie sehr es um philosophische Voraussetzungen geht, deren sich die Verf. mehr oder weniger deutlich bewußt sind und die noch keine allgemein gültigen Schlüsse zulassen. Interessant bleiben in ihrer Tatsachenbeschreibung auch die Beiträge von Sjöstrand, Woltjer, H. L. Elvin, Ph. Malrieu, L. Amirante, Fr. Dölger für die europäischen Ausformungen der Idee und Gestalt der Universität (327—418). Leonhard Froese behandelt als Fachmann „Die Hochschule der Sowjetunion im Widerstreit von Idee und Wirklichkeit" (419—456), und wir möchten dazufügen, von Staatsomnipotenz und Brauchbarkeit freier, wissenschaftlicher Forschung. Gibt es nicht auch für den „Westen" die Antinomie von erkannter Ordnung und gesollter Freiheit? Gottschalk sind wir dankbar für seine „Idee und Aufgabe der Universitäten in den arabischen Ländern" (457—483). Hoffnungsvoll und erwartungsvoll stimmt der Überblick von Swartz über „Afrikanische Universitäten südlich der Sahara" (484—494). Was wir von R. Haas über die nordamerikanischen Universitäten (495—511) und von Mantovani über die lateinamerikanischen Universitäten (512—524) erfahren, nehmen wir interessiert zur Kenntnis. Wieweit „Buddhistische Universitäten", von E. Benz zusammengefaßt (525—537), noch in ihrer Einheit von Denken und Handeln bestehen können, wird so recht fragwürdig, wenn wir auf „Gestalt und Aufgabe der japanischen Universitäten in der Gegenwart" (E. Inatomi, 538—547) hinweisen. Wieweit muß schließlich die Einheit menschlichen Denkens noch voranschreiten, bis die Europäische Universität (Nikuradse, 548—581; Brugmans, 582—592) Gestalt gewinnen kann, oder gar die „Idee und Aufgabe der Weltuniversität" (G. Mensching, 610—619)? Wird die Not der Vater geistigen Fortschritts der Menschen sein müssen? Es ist ein bleibendes Verdienst R. Schwarz', daß er sich der Mühe unterzog, diese Aussprache in Buchform angeregt und durchgeführt zu haben. Damit hat er, bewußt über eine reine Tatsachenfeststellung hinausgehend, der Idee eines Woraufhin umfassender Bildung und Weltbewältigung durch den Menschen Ausdruck und bedrängenden Anspruch verliehen. Wer sich mit den aufgeworfenen Fragen näher beschäftigen will, wird die gut bearbeitete Bibliographie am Ende dieses Bandes (621—662!) dankbar begrüßen. Fr. Schlederer S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Fränkel, Hermann, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts. (XV, 637 S.) München 1962, Beck. 28.— DM. — Wie der Buchtitel schon ankündigt, will der Verfasser die spezifische Eigenart griechischen Geisteslebens in der Zeit von Homer bis Pindar und ihren geschichtlichen Wandel darstellen. Das Verständnis dieses bedeutsamen Abschnittes abendländischer Kultur wird methodisch erschlossen, indem die Texte zunächst einmal als Zeitdokumente begriffen werden, ferner wird gefragt nach ihrer Kunstform und ihrem Sitz im Leben. Auf diese Weise werden eine Fülle literarischer Probleme angesprochen: Funktion, Entwicklung, Aufbau und Formensprache der einzelnen literarischen Literaturgattungen wie ihr gegenseitiges Verhältnis. Inhaltlich zeigen die Aussagen dieser Epochen, daß für sie die Realität zunächst einmal nur einschichtig ist (6—103 595), verbunden mit einer romantischen Bewunderung vorzeitlicher Wildheit und Härte (585). Hesiod will die Welt so erkennen, wie sie beschaffen ist (103 104—146). Er ist der tiefe und produktive Denker, dem es darauf ankommt, das Wesen jener Mächte klarzustellen, die sowohl die Ordnung der Natur wie die Arbeitsordnung des Menschen festgesetzt haben. (137). Er versucht das Leben des Menschen gleichsam von seiner Außenwelt her zu begreifen. Von einer anderen Seite sucht die Lyrik unmittelbare Gegebenheiten zu verstehen, indem sie das flüchtige Ich, das Hier und Jetzt zum Inbegriff aller Existenz macht (147—173: Archilochos, Kallinos, Tyrtaios, Sappho, Alkaios, Semonides). Im Gegensatz zu dieser alten Lyrik mit ihrem kompromißlosen Drang zur Lebensnähe versinkt die neue Lyrik in „matte Bürgerlichkeit" (319—370: Ibykos, Anakreon, Simonides). Archaische Kunst erreicht ihren Höhepunkt in Pindar (483—576). Fromm und traditionstreu dient ihm Vergängliches und Einzelnes als Beispiel für das Zeitlose und Allgemeine (578). Im Gegensatz zur Dichtung sinnt die

Philosophie (Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras, Parmenides, Heraklit) über die Prinzipien, denen das Universum seine Entwicklung und Struktur verdankt, nach; sie sucht das Hintergründige der Erscheinungen zu erfassen und ist von der Mehrschichtigkeit der Wirklichkeit überzeugt. Die Bemühungen des Verfassers, das Eigenleben der archaischen Denker zu verstehen, ermöglichen es, eine Vielfalt von Fragen und Problemen anzusprechen und zu erörtern. Der Index (581) sucht etwas von der inhaltlichen Fülle in einen systematischen Überblick aufzugliedern. Den geistigen Reichtum des hier dargebotenen archaischen Denkens wird man aber noch erweitern und vertiefen können. Das könnte z. B. geschehen nach dem Vorbilde von W. Jaeger (Die Theologie der frühen griechischen Denker) oder W. Burkert (Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon).

K. Ennen S. J.

Waldenfels, Bernhard: Das Sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis (Monographien zur Philosophischen Forschung, 24). gr. 8° (156 S.), Meisenheim am Glan, 1961, A. Hain. 15.50 DM. Der Verfasser umschreibt in der Einleitung (7—11) sein Anliegen mit den Worten: „Es geht uns um das Verhältnis der negativ-aporetischen Frühphase zur positiv-konstruktiven Phase der mittleren und späteren Dialoge Platons; wir fragen uns, wie der Übergang gelingen konnte, ob er sich als Bruch oder Entfaltung vollzog oder wie sonst" (7). Bei der Problementfaltung wird zunächst die Frage nach dem Wesen der Aporie (12—51) in den Vordergrund gerückt. Der 2. Teil (52—109) betrachtet das elenktische Verfahren, endlich unterrichtet der 3. Teil (109—154) über die Möglichkeit der suchenden Erkenntnis und schließt ab mit der Anamnesislehre. Die in der Untersuchung angesprochenen Probleme seien hier kurz mitgeteilt: Unter Aporie versteht der Verfasser „das menschliche Dasein als solches in seiner ratlosen Angewiesenheit auf eine noch verborgene Wahrheit" (14). Das nicht Gewußte erhält seine Qualifikation vom Gewußten her, ohne das es nicht zu denken ist (16). Das Zusammenspiel von Wissen und Nichtwissen wird auf einen Einheitspunkt bezogen, das Ich, und dient somit der Aufhellung des Selbstbewußtseins. Durch diesen lebendigen Vollzug der Stellungnahme erhält das Suchen die ihm innewohnende Dynamik (24). Dies Suchen wird hervorgerufen durch das Wissen des Nichtwissens; mit ihm erwächst zugleich die Sehnsucht, die „den Nichtwissenden dem Wissen zuwendet" (25). Der Mensch erlebt hierbei seine eigene Begrenztheit, übersteigt sie aber, da sein Streben auf Erfüllung ausgeht (31). Zunächst einmal sucht der Mensch nach den für seinen Fortbestand begrenzten, erforderlichen Gütern; als Mensch erweist er sich aber erst durch die Beziehung aller begrenzten Güter auf ein letztes Gut, das allen Einzelgütern begründend vorausliegt und über das der Mensch nicht mehr verfügen kann (49). So zeigt sich letztlich dieses Suchen als ein Suchen nach dem absoluten Guten und gleichzeitig nach dem eigenen Selbst (40); es besagt also Sorge um die eigene Seele (41). Seinem Wesen nach ist der Mensch also ein Suchender (44—51). Mit Hilfe des Elenchos, der Kunst der Widerlegung, (52—53 63) muß er sich gegen Scheinwissen und falsche Ansichten abschirmen (72). Dieses Bemühen ist aber nicht nur auf die Sache auchgerichtet, sondern auch auf die Person, die von falschen Ansichten befreit wird (72). Der Elenchos wird somit zu einem Gespräch, das die Seele reinigt (57 58 101—108). Die positive Phase wird bestimmt durch die platonische Anamnesislehre (109—154). Sie besagt Verinnerlichung durch Rückkehr auf den autarken seelischen Innenraum, „Selbsteinkehr des Geistes" (122) und „denkender Rückzug auf den Grund" (132). Rückblickend darf man der Untersuchung echtes Philosophieren zusprechen. Sie läßt sich oft auch durch Anregungen moderner Philosophen, wie z. B. von Sören Kierkegaard, leiten. Die Frage aber, ob dieses Philosophieren echt platonisch ist, möge kurz erörtert werden. Zur Beurteilung der vom Verfasser vertretenen Platonauffassung wird man dies beachten müssen: Seite 10 bekennt der Verfasser, das Historische beanspruche nicht sein eigentliches Interesse. Angelpunkt seiner Darlegung ist der Menon, sachliche Gesichtspunkte bestimmen die übrige Textauswahl (8). Über die wörtlichen Aussagen Platons will er hinausgehen und Einzelaussagen ergänzen. Dem sei aber folgendes entgegengestellt: Jeder, der mit den Werken Platons vertraut ist, weiß, wie schwer es ist, das von Platon bewußt Formulierte zu verstehen und es historisch einzuordnen. Ehe also z. B. der Philosoph „Über die wörtliche Aussage" Platons hinausgeht, muß diese zuerst erfaßt

sein. Deshalb dürfte es auch für eine philosophische Interpretation ungemein nützlich sein, dem von der Philologie entwickelten Platonbild zu folgen. Mit Recht erhebt man heute die Forderung nach einer durchgehenden philologischen und philosophischen Interpretation der Einzeldialoge. Das zu geringe Interesse am Historischen ist — um nur ein Beispiel anzuführen — Grund, daß die Untersuchung ein charakteristisches Merkmal platonischen Denkens nicht beachtet, nämlich die Verbindung von Philosophie und Mathematik, die gerade in den vom Verfasser behandelten Problemen greifbar ist. Das mit methodischer Meisterschaft gehandhabte dialektische Spiel von Frage und Antwort der Frühdialoge erinnert an die „anthyphairetische" Logoslehre, die irrationale Verhältnisse mittelbar zwischen zwei Folgen vom Rationalen auffängt. Dem dialektischen Verfahren der Spätdialoge liegt eine wohldurchdachte Beziehungslogik zugrunde. An ihre Gestalt erinnert die eudoxische Logoslehre, die jedem irrationalen Verhältnis einen Platz unter den rationalen zuweist und genau sagt, welche rationalen kleiner, welche größer sind. Ferner wird auch wegen Außerachtlassung der mathematischen Logoslehre der platonische Analogiebegriff nicht in seiner typischen Gestalt erfaßt. K. Ennen S. J.

Stallmach, Jos.: Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit (Monographien zur philosophischen Forschung, 21). 8° (246 S.) Meisenheim am Glan 1959, Anton Hain. 22.— DM; geb. 25.— DM. — Das zentrale Anliegen dieser philosophischen Untersuchung ist, die Struktur der ontologischen Möglichkeit bei Aristoteles zu beschreiben (54). In einer Voruntersuchung (13—54) wird der ontologische Möglichkeitsbegriff scharf abgehoben von dem in der Metaphysik nur beiläufig erwähnten logischen Möglichkeitsbegriff. Die Entscheidung zum ontologischen Möglichkeitsbegriff nahm ihren Ausgang von der dem Dynamisbegriff innewohnenden Kraftvorstellung. Die fortschreitende Differenzierung ging stufenweise voran. Das Erkenntnisprinzip der Analogie ließ die Dynamis erfassen in Korrespondenz zur Energeia (28—32); eine weitere Vertiefung ergibt sich von der Beziehung zu den Seinsgründen (32—38). Ein neues Moment folgt der Erkenntnis, daß Dynamis „ein Prinzip der Veränderbarkeit und von der Art ist, daß es als Verändertes in dem durch die Genesis entstehenden ‚Was' verbleibt. Somit ist hier also als Dynamis-Energeia das Verhältnis eines immanenten ‚Woraus' zu dem aus ihm entstandenen und dann mit bestehenden ‚Was' neu bestimmt" (41). Hiermit ist verbunden die weitere Erkenntnis von einer aktiven und passiven Dynamis (46—49). Das Zusammenwirken von aktiver und passiver Dynamis (49—54) führt weg von einer rein äußeren Zuordnung hin zu einem Werk, das Dynamis begreift „als Vermögen eines immanenten Vollzuges" (53). Die Beschreibung der Strukturelemente der ontologischen Möglichkeit im 2. Teil der Untersuchung (55—134) entwickelt die der scholastischen Philosophie bekannten Lehre von ihrem aristotelischen Quellgrund her. Deshalb sei sie hier nur kurz wiedergegeben: Möglichkeit ist eine Art des Nichtseins, das durch das Werden ins Sein zu kommen vermag und somit das Zeitmoment einschließt. Hieraus erklärt sich die Einschränkung des ontologisch Möglichen auf einen bestimmten Seinsbereich (61) und seine Bindung an spezifische Realbedingungen (56—83). In der Verknüpfung des Nichtseins mit dem Sein kommt die Unentschiedenheit zum Ausdruck. Diese Indifferenz unterliegt auf Grund des Systems von Zielstrebigkeiten einer Einschränkung (84—95). Die Unentschiedenheit für Sein oder Nichtsein wurzelt in der Bestimmungslosigkeit der Hyle, welche durch die Steresis als „Noch-nicht-Sein" erscheint. Fehlen ist Fehlen eines Bestimmten. Durch ein bestimmtes Eidos wird Hyle erfaßt. Die fehlende Erfüllung ist anlagemäßig in der Hyle enthalten (96—103). Durch den Übergang zur Wirklichkeit wird die Indifferenz aufgehoben (104—118). Diese Indifferenz kennzeichnet das Sein als kontingentes Sein (119—134). Der Verfasser schließt seine Untersuchung mit dem in den bisherigen Darlegungen enthaltenen Prioritätsproblem (135—237). Die Energeia besitzt eine gnoseologische, zeitliche und wesensmäßige Priorität. Die Wesenspriorität ist begründet im Eidos und Telos, und zwar im Eidos als Arche und Telos. Entscheidend ist das Eidos als Wirk-, Form- und Zielgrund des Seienden. Wenn man in unseren Tagen von einer Aristoteles-Renaissance sprechen kann, dann kann man daraus entnehmen, daß die philosophische Problematik des Aristoteles auch unserer Gegenwart etwas zu sagen hat. Dafür ist auch diese Abhandlung neben denen vieler anderer

Forscher ein würdiges Zeugnis, vor allem, wo sie etwa in Auseinandersetzung mit N. Hartmann tritt. Wer aber mit dem neuen Aristotelesbild der letzten Jahrzehnte, zu dem uns die Philologie den Zugang eröffnet hat, vertraut ist, wünscht sich doch auch bei einer philosophischen Interpretation ein größeres Eingehen auf diese neuen Erkenntnisse. Wenn der Verfasser Seite 27 davon spricht, daß aristotelisches Möglichkeitsdenken Zeichen seines geistigen Ringens ist, dann kann dieses nur eindrucksvoll sichtbar gemacht werden durch Eingehen auf die Entwicklungsgeschichte, die in manchen Schriften klar erkennbar ist und damit entgegen der Meinung des Verfassers (40) entsprechende Schlußfolgerungen notwendig macht. Mit Recht bemerkt deshalb M. Wundt (Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles, Vorwort, 1953), daß die Philosophie die von der Philologie erschlossenen Möglichkeiten noch zuwenig ausgenutzt hat, und „es scheint an der Zeit, daß sie der Philologie auf deren Wege folgt". K. Ennen S. J.

Vennebusch, Joachim, Ein anonymer Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Quaestiones in tres libros De anima (Admont, Stiftsbibliothek, cod. lat. 367). Textedition und philosophisch-historische Einleitung. 8° (VIII u. 333 S.) Paderborn 1963, Schöningh. 30.— DM. — Die Forschung der Philosophie der lateinischen Scholastik des Mittelalters stützte sich bislang vor allem auf die Werke der großen Gottesgelehrten jener Zeit, eines Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Duns Skotus. Zuwenig Berücksichtigung fanden hierbei die Lehrer an den Artistenfakultäten, jene Männer also, die gerade mehr das philosophische Denken betonten. Durch derartiges Verfahren gewann man nur ein einseitiges Bild davon. Mit solchen Überlegungen im Vorwort zu seinem Buche rechtfertigt Vennebusch seine Arbeit. Vollauf bestätigt wird seine Auffassung, wenn wir einen auch nur kurzen Blick auf das benachbarte Gebiet der arabischen Philosophie werfen. Dort stehen den großen islamischen Gottesgelehrten eindrucksvolle Gestalten wie Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, Averroes u. a. gegenüber als selbstbewußte Vertreter der Eigenständigkeit der Philosophie und ihres Sonderwertes. Zwar wird man ähnliche Geistesgrößen im abendländischen Mittelalter nicht erwarten können, aber das sollte nicht davon abhalten, auch diesen Denkern im Bereiche der Artistenfakultäten die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken und ihren Werken nachzuspüren, um ergänzende Züge in das bis jetzt gewonnene Bild vom Geistesleben ihrer Zeit nachtragen zu können. So kann man das vorstehende Buch nur begrüßen. Es bringt nach einer einzigen Handschrift, cod. lat. 367 des Benediktinerstiftes Admont, einer Sammelhandschrift aus dem XIII. Jahrh., auf die M. Grabmann vor Jahren aufmerksam gemacht hat, eine Erklärung zu Aristoteles, *De anima*. Die ziemlich ausgedehnte Einleitung macht zunächst die nötigen Angaben über die Handschrift und behandelt dann Inhalt und Aufbau der Erklärung im Überblick nebst deren äußerer Form und Methode, um danach auf einzelne Punkte des Lehrgehaltes näher einzugehen, so auf die wissenschaftliche Grundlegung der Seelenlehre, die Begriffsbestimmung der Seele und ihre Einheit, die Lehre vom Intellekt und von der Zusammensetzung der Seele. Gegen Ende wird auch die Frage nach dem unbekannten Verfasser der Erklärung, seine Stellung zu Averroes, Thomas und Albertus Magnus und Vertretern der Artistenfakultäten erörtert. Verzeichnisse der Quaestionen, des benutzten Schrifttums und der Eigennamen beschließen das Buch. Zu den Ausführungen S. 12 über die Entwicklung der Kommentare ist zu sagen, daß bereits die Griechen verschiedene Arten davon hatten; siehe Stegemann, *Themistios*, in Pauly-Wissowa, Real-Encykl. II. R. V b Sp. 1652, 52 ff. Kleine, mittlere, große Kommentare unterschieden die Araber. Beispiele dafür liegen jetzt vor in drei Bänden des durch die Mediaeval Academy of America herausgegebenen Averroes-Corpus, zu *De anima* ein großer, zu *De generatione et corruptione* ein mittlerer, zu den *Parva naturalia* ein compendium. Auch von Al-Farabi gibt es einen großen Kommentar zu Aristoteles, *De interpretatione*, der klar zeigt, daß Renans Ansicht, Averroes habe diese Form geschaffen, falsch ist; vgl. auch N. Rescher, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotele's Prior Analytics*, University of Pittsburgh Press (1963) S. 22. Von Kommentaren Avicennas zu Aristoteles sollte man wohl besser nicht reden; siehe Horten, Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft (1912) S. 756. Zum Wort *organici* in der aristotelischen Definition der Seele S. 39 Anm. 69 ist zu verweisen auf Waszink, *Timaeus a Calcidio translatus* S. 235, 8. Zur weiteren Aufhellung der schweren ungelösten Frage nach dem Verfas-

ser der Schrift dürfte es nicht abwegig sein, die Handschrift und die darin gebotene Sammlung näher zu untersuchen. Soweit wir aus den Titeln ersehen können, begegnen uns Schriften von vier Verfassern: Boetius de Dacia, Aegidius Romanus, Alfredus Anglicus, Qusta b. Luqa. Boetius und Alfredus scheinen uns am ehesten in Frage zu kommen, die beiden anderen scheiden wohl von vornherein aus. Inhaltliche und sprachliche Vergleiche mit anderen Schriften dieser Denker dürften weitere Aufklärung bringen. W. Kutsch S. J.

Meyer, Thom., Platons Apologie (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 42). gr. 8° (195 S.). Stuttgart 1962, Kohlhammer. 21.— DM. — Diese Untersuchung behandelt die Frage nach dem literarischen Genus der Apologie. Ist sie die biographische Skizze eines bedeutsamen Ereignisses aus dem Jahre 399 v. Chr. oder will sie zuerst ein philosophisches Werk sein? Indem der Verfasser der Methode von E. Wolff (Platons Apologie, Neue Philologische Untersuchungen 6, 1929) folgt, betrachtet er zunächst die Apologie in ihrem Verhältnis zur attischen Gerichtsrede (9—70), dann untersucht er sie auf dem Hintergrund des platonischen Gesamtwerkes (71—175). Im Gegensatz zur Gerichtsrede dienen die Topoi der emotionalen Psychagogie nicht zur Erregung des Gemütes der Hörer, sondern entweder einer rein sachlichen Aussage oder dem Hinweis auf eine Norm (10—13). Auch die in der Gerichtsrede übliche Dialektik orientiert sich an der Norm. Deshalb kennt die Apologie keine tendenziöse Darstellung (13). In der Apologie bleiben Zeit, Emotion und tendenziöse Dialektik zur Bekämpfung der Empörung der Hörer ungenutzt (17). Dies Bestreben, die agonistische Tendenz zu brechen, macht den strukturellen Grundzug der Apologie aus (21). Zu dieser Versachlichung gehört es auch, daß das Biographische dem Sachlichen untergeordnet wird; Sokrates erscheint nicht als individueller Charakter, sondern als Paradeigma, an dem eine philosophische These erläutert wird (20—25). Durch die Aufhebung der in der Gerichtsrede üblichen Psychagogie, Dialektik und Ethopoiie, wodurch die selbständige Reflexion des Richters auf die Norm verhindert werden soll, ermöglicht die Apologie eine Reflexion auf die für Richter und Angeklagte gleichermaßen verbindliche Norm zur Ermittlung der Wahrheit und eines gerechten Urteiles (25—37). Ebenso bestimmt das Gebot der Wahrheit das Verhältnis zum Gegner, während sonst der Gerichtsdiener in jedem Fall siegen will (37 bis 40). Die durch das Mittel der Zeit ermöglichte Erweiterung der Aussagemöglichkeit benutzt die Apologie, um größte Klarheit über die Sache zu vermitteln, und geht damit aus nicht auf Umstimmung, sondern auf Heranbildung des Richters (40 bis 45). Ferner bezeugt die Apologie, daß Sokrates sprachliche Wendungen und Topoi der Gerichtsrede beherrscht, aber er benutzt sie zu Zwecken, die denen der Gerichtsrede weit entfernt sind (45—65). Dies sei nach Meinung des Verfassers auch ein Beweis dafür, daß die Verteidigungsweise des Sokrates „durch sein Ethos bedingt sei" (65). Endlich wird gerichtsübliches Denken philosophisch ausgewertet (65—70). Diese gedankliche Neuorientierung erfolgt, indem der betreffende Gedanke mit einer anderen Nuancierung bejaht oder abgelehnt und als Gegenteil zu einem anderen benutzt wird. Nun ist die Apologie ein Werk Platons und muß deshalb auch in dessen Werk eingeordnet werden (71—176). Dabei kann man beobachten, daß philosophische Erkenntnisse latent in der Apologie angesprochen werden, die spätere Werke entfalten. Wenn die Gestalt des Sokrates nur vom göttlichen Auftrag her verstanden werden kann (71—86), dann entspricht dies zum Beispiel den Gesetzen (716 c4), nach denen die Ordnung menschlichen Lebens von Gott als dem Maß aller Dinge bestimmt wird. Die Ausführung dieses göttlichen Auftrages macht das philosophische Interesse der Apologie sichtbar, deren Probleme das spätere Werk vertieft. Die sachliche Komponente der sokratischen Betätigung (86—105) ist sein Bemühen um das Wissen. Zunächst wird sein Gegenstand angedeutet als τὰ μέγιστα und als etwas Schönes und Gutes. Dann wird er näher bezeichnet als Wahrheit, schön, gerecht, fromm, endlich als Erkenntnis seiner selbst. Hierbei werden wesentliche Züge der sokratischen Methodik erkennbar: Elenktik, Paränese, definitorisches Fragen. Sokrates tritt in seiner Betätigung jedem persönlich entgegen und macht Politikern, Dichtern und Handwerkern klar, daß sie nichts wissen; denn aus der aporetischen Situation kann man erst nach dem Wissen streben. Das auf der Stufe der Aporie Angebahnte wird sinnvoll fortgesetzt durch die Erweckung (105), eine Erweckung zum Tugendwissen. Die 3. Stufe der Durchdringung der Persönlichkeit ist die Eudaimonie, d. i. jener Zustand,

„bei dem das gesuchte Wissen organisch, existentiell geworden ist" (111—112). Im Dienste dieser Menschenformung tritt auch die in der Apologie greifbare neue Rhetorik. Sie hat als Voraussetzung die Kenntnis der Seele und der Wahrheit (115—128). In den verschiedenen Formen der Auseinandersetzung des Sokrates mit seinen Gegnern kann man ferner auch beobachten, wie in den Spätwerken weiterentfaltete philosophische Motive in der Apologie verwurzelt sind (129—156). So liegt z. B. die Fehlleistung der Dichter (138—142) in ihrer Unfähigkeit, „Rechenschaft zu geben" (139). Wenn Sokrates den Staatsmännern gegenüber (142—156) von seiner Sorge um den Staat spricht und von der Verderbtheit der zeitgenössischen Staatenwelt, dann deutet er in seinen Ausführungen an, wie der rechte Staat beschaffen sein muß: „Ein Staat der Wachheit, der Einsicht in Wert und Abfolge der Güter, ein Staat der Arete; Herrscher ist der Beste, also der Philosoph (155). Endlich kommt in Sokrates weniger das Individuelle zum Ausdruck, sondern das Vorbildliche: er ist sowohl der vorbildliche Philosoph wie der vorbildliche Erzieher (156—175). In ihm und durch ihn ist das Wesen der Tugend zu erkennen (162). Rückblickend darf man von dieser Untersuchung sagen: Wenn auch nicht alle philosophischen Erörterungen von gleicher Kraft sind, ist es ihr doch überzeugend gelungen, darzutun, daß in der Apologie das philosophische Interesse dominiert. Vom späteren Werk Platons aus kann sie nur voll verstanden werden. Damit werden die Beobachtungen heutiger Platonforschung in ihrer Erkenntnis bestätigt, daß Platon zeitbedingte Begriffe und Formen übernimmt und umdeutet, um an ihnen mit Hilfe seiner gewaltigen logisch-synthetischen Kraft die eigene Konzeption zu binden. K. Ennen S. J.

Pesce, D., Idea, Numero e Anima. Primi contributi a una storia del platonismo nell' antichità (Quaderni di studia patavina. Ser. filos. 1). gr 8° (105 S.) Padova 1961, Libreria Gregoriana. — Der Buchtitel bezeichnet drei für platonisches Denken wichtige Problemkreise, denen der Verf. vor allem in ihrer historischen Entstehung und Geschichte nachgehen möchte. Ebenso kommt zur Sprache das schwierige Problem des Verhältnisses Platons und Aristoteles'. So wird die platonische Ideenlehre (9—35) entstehungsgeschichtlich zu verstehen gesucht aus der Auseinandersetzung mit dem jonischen Naturalismus und der Sophistik. Das „logon didonai" stößt auf das Zentralproblem von der Einheit in der Vielheit vor. Gleichzeitig ist damit verbunden die Frage nach der Existenzart dieser Einheit und nach ihrem Verhältnis zur Sinnenwelt. Ebenso wird aus dieser Fragestellung das grundlegende anthropologische Problem von dem Verhältnis Leib—Seele sichtbar. Vielschichtig ist seit seiner Entdeckung auch das „Seelenproblem" (75—99), da es alle Seinsbereiche durchzieht und vornehmlich einen kosmologischen, theologischen und ethischen Aspekt besitzt. Ein tieferes Verständnis platonischer Philosophie sowohl in ihrer literarischen Darbietung wie in ihrem eigentlichen Gehalt wird durch die Denkform erschlossen, auf die das Kap. „Il Numero" (39—71) hinweist bzw. hinweisen sollte. Mit Recht sieht es die platonische Mathematik in erkenntnismetaphysische wie historische Bezüge eingebettet. Allerdings legt der Verf., genau wie in den übrigen Kapiteln, auch hier kein neues Material vor. Die Grundabsicht des Verf.s, Platons Denkentwicklung geschichtlich zu verstehen, ist zu begrüßen. Eine solche Betrachtung macht ein Zweifaches sichtbar: Platon benutzt historische und zeitgenössische Denkformen, gibt ihnen allerdings einen neuen Inhalt. Gleichzeitig wird in der Weiterentwicklung die Fruchtbarkeit seines Denkens greifbar. Wenn nun durch eine solche Darstellungsweise alte Quellen neu überdacht werden müssen und neue Quellen erschlossen werden sollen, dann muß man zuerst genau wissen, was diese sagen wollen. Diese grundlegende Voraussetzung wird durch die Philologie erarbeitet, auf der dann eine philosophische Durchdringung weiterarbeiten kann. Nun scheint der Verf. den umgekehrten Weg einzuschlagen; der scholastische Philosoph tritt sehr stark in den Vordergrund. Man kann aber doch z. B. erst dann über die Bedeutung der Mathematik im Denken Platons aussagen, wenn man sich zuerst genauestens über dessen mathematische Kundgebungen nach den Regeln philologischer Hermeneutik und mathematischer Interpretation informiert. Für diese wie auch für die anderen Sachgebiete vermißt man eine solche Erhellung des Quellenbefundes. Die damit verbundenen Schwächen grundsätzlicher Art hätten vermieden werden können, wenn heutige einschlägige Forschungsarbeiten miteingebaut worden wären; diese sind zwar zahlreich, doch gibt es hinreichende Möglichkeit, sich über sie zusammenfassend zu informieren. K. Ennen S. J.

Hanke, Wilh. C. SS. R., Kunst und Geist. Das philosophische und theologische Gedankengut der Schrift „De Diversis Artibus" des Priesters und Mönches Theophilus Rugerus. gr. 8° (192 S.) Bonn 1962, Hofbauer-Verlag. 18.— DM. — Ein Jahr nach der vorbildlichen Textausgabe der Schedula diversarum artium durch C. R. Dodwell erschien der gründliche Kommentar von W. Hanke als Dissertation der Gregoriana. Die Schedula war als Kunsthandbuch der mittelalterlichen Malerei, Glasfabrikation und Metallarbeit von den Kunsthistorikern immer hoch geschätzt. Nun zeigt H., vor allem aus den Prologen zu den drei Teilen, ihre weiten und tiefen Verbindungen zur mittelalterlichen Philosophie und Theologie. Von höchstem Interesse ist es, wie Theophilus als praktischer Künstler die einseitige Kunsttheorie der Gelehrten korrigiert. Diese hielten den inneren Kunsthabitus und die „Ideen" für wesentlich und die Kunstausübung für zweitrangig, weil sie den schon ausgereiften Gedanken nur noch der Materie einzuformen brauche. Dieses Extrem rief in unserer Zeit eine ebenso maßlose Überschätzung der Form hervor. Der Mönch Theophilus weiß in demütigem Künstlerstolz Gott Dank für den Gottesgeist, der ihn zum Kunstschaffen befähigt — jeder Mensch hat etwas von dieser Gabe bekommen —, aber er weiß auch, daß die Form, die im Kunstwerk alles umfaßt, nur durch unendliche Mühe, durch wißbegieriges Forschen und sorgfältiges Erproben, aus kühnem Sinn und übervollem Herzen erstehen kann. Darum ist er für seine Schüler der liebevoll-strenge Meister. Die umstrittene Frage nach der Herkunft des Mönches ist durch H. wohl endgültig beantwortet worden. Gegen Sir Phillips und Degering, die in ihm einen Griechen vermuteten, beweist er mit guten Gründen, daß Theophilus ein weitgereister deutscher Benediktiner ist. Die Frage nach der Lebenszeit bleibt noch offen. Ilg hatte 1874 die These aufgestellt, Theophilus Rugerus sei mit dem westfälischen Künstler-Mönch Rogkerus von Helmarshausen, von dem sich ein Tragaltar erhalten hat, identisch. Die paläographische Widerlegung durch Degering, der die Schedula auf die Zeit der karolingischen oder frühottonischen Kunstblüte zurückdatierte, gilt heute nicht mehr als stichhaltig. So ist nach H. die Entstehung der Schedula zwischen 950 und 1090 möglich, zwischen 1060 und 1090 wahrscheinlich. Die Gründe sind nicht so stark, daß ein weiteres Jahrzehnt sicher ausgeschlossen würde. Damit wird Roger von Helmarshausen wieder diskutabel. Immerhin macht H.s Arbeit jedes weitere Schrifttum solange überflüssig, als nicht neue, sichere Quellen erschlossen werden.

E. Syndicus S. J.

Schlette, Heinz Robert, Die Nichtigkeit der Welt, Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor. 8° (183 S.) München 1961, Kösel. 14.80 DM. — Am Beispiel des berühmten Pariser Theologen soll hier im einzelnen untersucht werden, wie das 12. Jahrhundert, das noch von der neuplatonisch-augustinischen Geisteshaltung bestimmt war, den weitschichtigen Begriff „Welt" interpretiert hat. Antworten auf die modernen Fragestellungen sind vielfach damit verbunden. In mehreren Kapiteln verfolgt der Verf. sein Ziel: 1. Der heilsgeschichtliche Status der Welt (23 bis 43); 2. Die Anthropologie Hugos in ihrer Bedeutung für sein Weltverständnis (45—65); 3. Vanitas mundi (67—103); 4. Amor Dei und amor mundi (105—140); 5. Die Heilung der Welt (141—156). Die großen Linien und Zusammenhänge kommen gut zum Ausdruck, vielleicht nicht so gut die (freilich außerhalb des Themas liegenden) theologiegeschichtlichen Entwicklungsreihen. Weniger mag gefallen, daß der „unchristliche Dualismus" des Viktoriners manchmal einen übertrieben starken Akzent erhält, obschon auch betont wird, „daß die Gefährlichkeit der Welt für Hugo nicht aus ihr selbst, aus ihrem kreatürlich-metaphysischen Wesen stammt, sondern aus ihrer Relation zum Menschen und seinem Wesensziel in dieser konkreten heilsgeschichtlichen Situation" (112). Der hiermit verbundene Symbolismus der Welt im Verständnis des Viktoriners hätte vielleicht noch näher betrachtet und gewertet werden sollen. Dagegen wird die Auseinandersetzung mit W. E. Gössmann (Die Bedeutung der Liebe in der Eheauffassung Hugos von St. Viktor und Wolframs von Eschenbach, MünchThZ 5 [1954] 205—213) allgemein Anklang finden: „Gegen W. E. Gössmann ... muß kritisch vermerkt werden, daß er die Aussagen Hugos zu einseitig im Sinne der angedeuteten modernen Auffassungen interpretiert. Eine solche Deutung und Berufung auf Hugo ist historisch unzutreffend und vermag deshalb den neuen Fragestellungen nicht dienlich zu sein. — Für die allgemeine Beurteilung der Geschlechtlichkeit und der Ehe im 12. Jahrhundert wird man dem Urteil Chenu's zustimmen müssen: ‚La vie matrimoniale est considérée dans la

ligne de la procréation, plus que dans celle de l'amour conjugal, et la femme est l'instrument de la procréation plus qu'une personne objet de l'amour' (Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris 1950, 215)" (60, Anm. 60). Alles in allem genommen, ist die Arbeit trotz ihrer philosophischen Grundeinstellung, die es natürlich bei einem mittelalterlichen Scholastiker nicht leicht hat, durchaus anerkennenswert, auch theologisch gesehen. J. Beumer S. J.

Nikolaus von Cues, De venatione sapientiae — Die Jagd nach Weisheit (Schriften des N. v. Cues in deutschen Übersetzungen, 14 [lat.-deutsche Parallelausg.]). Hrsg. von *Paul Wilpert*. 8° (XIII u. 203 S.) Hamburg 1964, Meiner. 12.40 DM; geb. 16.— DM. — Der Meiner-Verlag setzt mit diesem Bändchen seine editio minor der Schriften des Nikolaus von Cues in der begrüßenswerten Variante einer lateinisch-deutschen Parallelausgabe fort. Für einige Schriften liegt der lateinische Text schon in der großen textkritischen Ausgabe vor, der nun für diese Studienausgabe gelegentlich aufgrund neuer Handschriften verbessert werden soll; für andere Schriften können die bisher gewonnenen Ergebnisse der Vorbereitung der kritischen Edition ausgewertet werden. Die Übersetzungen, die ja großenteils in der „Philos. Bibliothek" des Meiner-Verlages bereits erschienen sind, werden in jedem Fall sorgfältig revidiert oder ganz neu angefertigt. Auf diese Weise sollen in der Folge vorerst herausgebracht werden „De docta ignorantia" I—III, „De beryllo", „De visione Dei" und „De possest". Gerade das 1. Bändchen dieser neuen zweisprachigen Edition macht eine Ausnahme, die seine Bedeutung unterstreicht: Mit ihm legt W., der Hrsg. der ganzen Reihe, die erste kritische Texterstellung von „De venatione sapientiae" vor, die gegenüber den stilistischen Änderungen und Konjekturen der bekanntesten Druckausgabe von Paris 1514—1518 zumeist den Text der Handschrift wiederherstellt. Auch wird diese Schrift hiermit zum ersten Male ins Deutsche übertragen. Manchmal leicht paraphrasierend, ist die Übersetzung im ganzen recht zuverlässig; die weniger wörtliche Wiedergabe kann ja durchaus die sinngetreuere sein. Wer das erste Viertel des Buches daraufhin durchsieht, wird nach Berücksichtigung der vom Verlag nachgelieferten arg umfänglichen Corrigendaliste (die doch wohl nicht für S. 29, Z. 2, die Tilgung des „nicht", sondern für S. 28, Z. 1, die Einfügung eines „non" verlangen sollte) wohl nicht mehr viel finden, das er mit mehr oder weniger Grund besser wünschen könnte. So versteht man z. B. S. 5, Z. 20 f., den Satz „Wegen ihrer Bewegung haben deshalb auch die Alten die Himmelskörper für Geistwesen gehalten" nur dann, wenn zuvor das Bewegungsprinzip des geistigen Lebens mit „Lebens*geist*" (nicht mit „Lebens*kraft*") übersetzt wurde. S. 15, Z. 11 u. 14, sollte die Übersetzung den Unterschied von aeternum und aevum andeuten. S. 23, Z. 21: „*volle* Wirklichkeit"? S. 29, Z. 7, verdunkelt der Zusatz „der Sache nach" eher den Sinn. S. 29, Z. 6 v. u., und S. 31, Z. 7: „Ziel-(nicht: Zweck- oder End-)Ursache". S. 8, Z. 14; S. 33, Z. 16 f. und S. 41, Z. 1 f. v. u. wären wohl wörtliche Übersetzungen ratsamer. Vermutlich läßt die Eigenart der Cuesschen Diktion, in der z. B. das posse fieri, das Werden-Können, für verschiedene casus obliqui steht, eine eindeutige Entscheidung für die eine oder andere Übersetzung nicht immer zu. — Das Nebeneinander von lateinischem Text und deutscher Übersetzung ermöglicht eine starke Einschränkung des Apparats: Nach einem knappen Vorwort (XI—XIII) findet sich außer den wichtigsten Textvarianten nur der Nachweis jener Quellen, die Cues selber nennt, und ein Begriffsregister (190—203). Zu Recht sind die zweisprachigen Ausgaben, die der verdiente Verlag seit etwa einem Jahrzehnt veröffentlicht, sehr beliebt. Auch in dieser Schrift, die, im Jahr vor dem Tod des großen Kardinals als eine Art philosophisches Testament geschrieben, „sein gesamtes Lebenswerk unter dem Gesichtspunkt einer lebenslangen Jagd nach Weisheit, d. h. als ein fortgesetztes Bemühen um die Erkenntnis Gottes" (XII) deutet, wird man gern bald auf den knappen Originaltext, bald auf die schnelle Verständnishilfe der Übersetzung blicken. W. Kern S. J.

Peter, Karl, Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura (Franziskanische Forschungen, 17). 8° (144 S.) Werl 1964, Dietrich-Coelde-Verlag. — Um es gleich vorwegzunehmen: die vorliegende Arbeit, die als philosophische Dissertation an der Universität Basel entstanden ist, will keine theologie-geschichtliche Entwicklung des angezeigten Begriffes bringen. Dafür verweist der Verf. nur auf die schon vorher

erschienenen Untersuchungen; da diese aber nicht leicht zugänglich sind (z. B. die Freiburger Dissertation von Dieter Halcour, Die Lehre vom Schönen im Rahmen der Transzendentalienlehre der Metaphysik der frühen Franziskanerschule von Paris, 1957), wäre eine wenigstens summarische Wiedergabe der gewonnenen Ergebnisse nicht unerwünscht gewesen. Die Absicht des Verf. ist vielmehr: „Um Bonaventuras Gedankengang möglichst nahe zu bleiben, soll die Bestandsaufnahme der Weisen von Schönheit wie der Sentenzenkommentar und das Breviloquium, die allein unter allen seinen Werken die ganze Fülle seiner Lehre durchmessen, mit Gott beginnen, weiterschreiten zur Schöpfung und sich mit dem Menschen zu Gott zurückwenden. Dieser weitgespannte Rahmen gibt Gewähr, daß die Schönheit unter allen möglichen Gesichtspunkten in Erscheinung tritt. Deshalb wird es auch nicht darum gehen dürfen, die Schönheit, wie sie sich in Gott darstellt, auf allen weiteren Stufen gleichsinnig wiederzufinden; vielmehr muß versucht werden, jedesmal neue und eigenständige Aspekte herauszuarbeiten. — Die erste Stufe, die Darstellung der Schönheit Gottes, wird daher weniger den Charakter einer Grundlegung als den einer Vor- und Einübung erhalten; die zweite Stufe — Welt und Ding — zeigt die Schönheit in ihrem dinglich-zahlenhaften Aspekt, die dritte — Ding und Seele — das Ereignis der Schönheit in der Wahrnehmung, und die vierte Stufe — Seele und Gott — die ethische und existenzielle Bedeutung der Schönheit" (20). Daraus ergibt sich die Disposition der Arbeit. Die einzelnen Aussagen sind in tiefem Verständnis für das zugrunde gelegte Gedankengut erzielt und durch zahlreiche Bonaventuratexte belegt. Am Schlusse (115—144) versucht der Verf., das Schöne unter die Transzendentalien einzureihen und eine Wesensdefinition des Begriffes zu geben. Das Resultat befriedigt aber wohl nicht ganz („Also besagt das transzendentale Schöne die Sinnlichkeit des Seienden auf Grund der transzendentalen Ungeteiltheit des Seienden vom Seienden im Sein": 134), und weil Bonaventura selbst (mit Ausnahme des Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus [ed. D. Halcour, FranzStudn 41, 1959, 41—106], dessen Authentizität jedoch nicht feststeht) darauf verzichtet hat, so wäre es vorteilhafter, es mit seinen Andeutungen bewenden zu lassen, wie sie z. B. in den Worten über den hl. Franziskus hervortreten: Ut autem ex omnibus excitaretur ad amorem divinum, ‚exsultabat in cunctis operibus' manuum Domini et per iucunditatis spectacula in vivificam consurgebat rationem et causam. Contuebatur in pulchris pulcherrimum et impressa rebus vestigia prosequebatur ubique dilectum, de omnibus sibi scalam faciens, per quam conscenderet ad apprehendendum qui est ‚desiderabilis totus'. Inauditae namque devotionis affectu fontalem illam bonitatem in creaturis singulis tanquam in rivulis degustabat, et quasi caelestem concentum perciperet in consonantia virtutum et actuum eis datorum a Deo, ipsas ad laudem Domini more Prophetae David dulciter hortabatur (Legenda S. Francisci 9, 1 [ed. Quaracchi VIII, 530a], bei P. 144). J. Beumer S. J.

Fermi, Alf., Origine del tomismo piacentino nel primo ottocento (Vinzenzo Buzzetti — Angelo Testa — Antonio Ranza). gr. 8° (XXX u. 322 S.). Piacenza 1959, Seminario Vescovile. 2000 L — Rossi, Giov. Fel., C. M., La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo. gr. 8° (XXXII u. 575 S. 2 Taf.) Piacenza 1959 (bzw. 1961), Collegio Alberoni. 5000 L. — Seit langem besteht eine nicht ohne Schärfe geführte Kontroverse zwischen dem Bischöflichen Seminar in Piacenza und dem von Lazaristen geleiteten Collegio Alberoni ebenda über den Ursprung des italienischen Neuthomismus. Beide Parteien sind darin einig, daß dem Domherrn V. Buzzetti, der von 1798 bis 1824 am Seminar lehrte, eine bedeutsame Rolle zukommt. Da dieser aber zuvor am Collegio Alberoni seine Studien gemacht hat, beansprucht dieses Kolleg, vertreten durch G. F. Rossi, für sich die Ehre, „Wiege" des Neuthomismus zu sein; Buzzetti habe nur die thomistische Richtung weitergeführt, die er in seiner Studienzeit im Alberoni-Kolleg empfangen habe. Demgegenüber behauptet A. Fermi als Vertreter der Gegenpartei, Buzzetti könne seinen Thomismus nicht dem Alberoni-Kolleg verdanken, da dort in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts eine eklektische Philosophie gelehrt worden sei, die man nicht als Thomismus bezeichnen könne; er sei vielmehr „tomista autodidatta". Über die vorletzte Veröffentlichung R.s zur Verteidigung der Alberoni-These habe ich in Schol 34 (1959) 127 berichtet. Gegen diese Schrift R.s wendet sich F. in dem oben angezeigten Buch. Das neue Buch R.s berücksichtigt dessen Einwände leider nicht,

obwohl es, wie der Druckvermerk am Ende besagt, nicht 1959 (wie auf dem Titelblatt steht), sondern erst 1961 herausgekommen ist, sondern es will durch eine möglichst vollständige Dokumentation die Streitfrage endgültig lösen; in einem langen, im August 1959 unterzeichneten Vorwort bestätigt ihm *Corn. Fabro,* daß der erstrebte Nachweis gelungen sei. Aber auch Fermi bringt in seinem im Oktober 1959 erschienenen Buch Zeugnisse, die bei R. fehlen oder wenigstens zurücktreten; so namentlich Zeugnisse früherer Schüler des Alberoni-Kollegs über ihre dort empfangene Ausbildung. Gewiß wird man die Aussagen solcher, die später Vorkämpfer des Neuthomismus waren (wie A. Testa und Ser. Sordi: 40 f.), nicht allzu wörtlich nehmen dürfen; in ihrem neuen Eifer für den „reinen" Thomismus erscheint ihnen ihre Ausbildung im Alberoni-Kolleg in allzu ungünstigem Licht. Aber auch die früheren Schüler, die sich lobend über das Kolleg aussprechen, loben es nicht wegen seines Thomismus, sondern wegen seiner Aufgeschlossenheit für alle modernen Richtungen und seiner Freiheit von jeder einseitigen Schultradition; freilich bezeugen sie auch, daß die Lehrer des Kollegs die Kirchenväter und großen Scholastiker studierten und sich von offenbaren Irrtümern der Modernen freihielten. Denselben Eindruck gewinnt man auch aus den überaus zahlreichen Dokumenten, die R. in seinem großen Band gesammelt hat. Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß die Institutiones philosophicae des schlesischen Jesuiten Gaspar Sagner, die im Alberoni-Kolleg benutzt wurden, ein typisches Erzeugnis jener an Wolff anknüpfenden Aufklärungs-Scholastik sind, die Bernh. Jansen seinerzeit gekennzeichnet hat. Gewiß hat Fr. Grassi vom Alberoni-Kolleg in seiner 1767/68 gedruckten Neuaugabe des Sagner manche Zusätze, auch berichtigende Zusätze, hinzugefügt; aber ein reinrassiges thomistisches Lehrbuch konnte dadurch nicht entstehen. Man könnte fragen: Wenn man auf den engen Anschluß an Thomas im Alberoni-Kolleg wirklich Gewicht gelegt hätte, warum hat man dann nicht Textbücher wie etwa die von A. Goudin oder später von S. Roselli eingeführt? R. kann darauf antworten, diese Textbücher seien in der Physik veraltet gewesen (156). Damit wird ohne Zweifel eine große sachliche Schwierigkeit der damaligen Scholastik berührt, die vieles verständlich erscheinen läßt. Von den übrigen Beweisen für die thomistische Haltung sei nur noch ein Paradestück angeführt: der fast ganz aus Thomastexten zusammengestellte Thesenzettel, der 1768/69 siebenmal als Grundlage von Disputationen diente und den R. „das Manifest des Neuthomismus" nennt; er ist bei R. vollständig abgedruckt (136—148). Er bekundet sicher, daß man Thomas eifrig studiert hat. Aber eine genauere Prüfung zeigt doch auch, daß die eigentlich systembildenden Thesen des Thomismus im engeren Sinn fast völlig fehlen. Die Thesen geben eine allgemein christliche Philosophie mit deutlichen Anklängen an Leibniz und Wolff (Prinzip vom zureichenden Grund, principium indiscernibilium, Optimismus); in der letzten These der Psychologie (Anima semper cogitat) wird dadurch eine unthomistische, aber echt kartesianische These gewonnen, daß statt „substantia separata" einfach „anima" eingesetzt wird. Ein späterer Thesenzettel von 1793 (F. 68—73; vgl. R. 123) zeigt mehr den empiristischen Einfluß von Locke und Condillac. — Vielleicht haben sowohl F. wie R. die Frage, um die es geht, zuwenig in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang gestellt. Wenn man „Thomismus" in recht weitem Sinn versteht, wird man sagen können, daß im Alberoni-Kolleg im 18. Jhdt. ein Thomismus gelehrt wurde, wie er damals zwar nicht bei sturen Vertretern der Schultradition, wohl aber bei zeitaufgeschlossenen Denkern möglich war. Aber „Neuthomismus" im 18. Jhdt. — ist das nicht ein Anachronismus? Was man „Neuthomismus" nennt, setzt wohl die neue Begeisterung für das Mittelalter voraus, die erst die Romantik und die Zeit der Restauration brachten. Sowenig man im 18. Jh. neugotische Kirchenbauten erwarten kann, ebensowenig den „Neuthomismus" des 19. Jh. J. de Vries S. J.

Heinemann, Fritz (Hrsg.), Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. 2. Aufl. gr. 8° (XVI u. 604 S.) Stuttgart 1963, Klett. 34.50 DM. — Die Neuauflage des erstmals 1959 erschienenen umfangreichen Sammelwerks ist eine erfreuliche Bestätigung seiner Nützlichkeit. Abgesehen von dem zusätzlichen Vorwort (IX—XIV), in dem der Herausgeber seine ‚kritisch-relativistische' Position gegen Kritiker der Erstauflage

verteidigt, beschränkt sich die nur einige wenige Seiten ausmachende Erweiterung auf bibliographische Zusätze. Es bleibt deshalb bestehen, was früher (vgl. Schol 35 [1960] 419—421) an Empfehlung wie an Ausstellung vorgebracht wurde. Die Behauptung, daß die Aufhebung der Absolutheit der euklidischen Geometrie die Aufhebung des Absolutheitsanspruchs der Wissenschaften überhaupt bedeute, bleibt nach wie vor unbegründet; weder L. E. Brouwer noch sonst jemand haben gezeigt, daß die Sätze vom Nicht-Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten einfachhin eingeklammert werden können (zu: S. X f.). Im Literatur-Nachtrag von P. Wilpert ist die Angabe „Sch. 156 (31), 384—403" (580, 2. Zeile) zu identifizieren als „Schol 31 (1956) ...".
W. Kern S. J.

Carreras Artau, Joaquín, u. Tusquets Terrats, Juan, Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'occident (Chaire Cardinal Mercier). 8° (206 S.) Löwen 1962, Nauwelaerts. 190.- bFr. — Die beiden Verf., Professoren der Universität Barcelona, lassen in diesen sechs Vorlesungen, die im Nov. 1960 in Löwen gehalten wurden, christliche Philosophen Spaniens vor dem Blick des Lesers Gestalt gewinnen. Carreras behandelt Petrus Hispanus, Raymund Lull und Luis Vives, Tusquets spricht über Suárez, Balmes und vier zeitgenössische Philosophen (Juan Zaragüeta, Xavier Zubiri, Eugenio d'Ors und Muñoz Alonso). Bei aller Verschiedenheit der persönlichen Eigenart fällt bei den fünf ausführlich behandelten geschichtlichen Gestalten als gemeinsamer Zug eine erstaunliche Universalität des Geistes auf. Petrus Hispanus, als Papst Johannes XXI., vor allem durch die Summulae logicales bekannt, schreibt zugleich medizinische Werke und Kommentare zu Ps.-Dionysius und ist „der Kanal, durch den die Anthropologie des Aristoteles den Philosophen des Abendlandes bekannt wurde" (25). Lull, keineswegs ein überspannter Denker (34), wenn er auch „die Grenzen der Utopie streift" (45), hinterläßt bei seinem Tod mit 40 Jahren nicht weniger als 250 Werke, teils in katalanischer, teils lateinischer Sprache, von der „Ars magna", aus der 4 Tafeln wiedergegeben sind, bis zu mystischen Schriften; er verfaßte auch Werke in arabischer Sprache, von denen aber bisher Manuskripte fehlen. Der christliche Humanist Vives, „ein großer Europäer, einer der universalsten Geister seiner Zeit" (70), ist vor allem Pädagoge, als solcher von Einfluß auf die Studienordnung der Gesellschaft Jesu, aber auch Bahnbrecher der empirischen und introspektiven Methode, Moralist, Jurist und Apologet; zu Unrecht betrachtet ihn Menéndez Pelayo als Vorläufer des kantischen Subjektivismus (65 f.). Suárez wird mit Herrera, dem Vollender des Escorial, und mit Cervantes verglichen; sein Denkstil wird durch „Monumentalismus und Singularismus" gekennzeichnet (87); er hat „den bei einem Metaphysiker seltenen Vorzug, die Texte seiner Gegner (z. B. Ockhams) mit Wohlwollen zu deuten" (89); „ein Mensch der Renaissance, verbannt er aus der Metaphysik gotische und arabische Einflüsse und Pseudo-Mysterien" (93); auch seine Völkerrechtslehre wird im Zusammenhang mit seiner Metaphysik gesehen (113 f.). Balmes, wie Lull ein Katalane und frühvollendeter Denker, war Romantiker, aber nicht im traditionalistischen Sinn, Kämpfer für den Fortschritt, aber nicht im Sinn der Revolution; „sein Feldzug für die Versöhnung war ein Mißerfolg und brachte ihn in eine schwierige Lage" (128); T. verteidigt Balmes gegen die Deutung Van Riets, der ihn auf Grund ungenauer Übersetzungen zu einseitig als Vertreter einer Common-sense-Philosophie sehe (133—135); der Einfluß Buffiers und der schottischen Schule auf Balmes ist freilich nicht zu leugnen (138—140). — Durch ihre überaus anregenden Vorlesungen haben die Verf. ohne Zweifel gezeigt, daß auch Spanien Wesentliches zur christlichen Philosophie des Abendlandes beigetragen hat. J. de Vries S. J.

Hamilton, Bernice, Political Thought in Sixteenth Century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina. gr. 8° (201 S.) Oxford 1963, Clarendon Press: Oxford University Press. 30.- Sh. — Im Spanien des 16. Jh. begegnet die wieder aufblühende Scholastik den Problemen der beginnenden Neuzeit. Die politischen Ideen der vier führenden Denker dieser Zeit, Vitoria, De Soto, Suárez und Molina werden in dieser Arbeit der englischen Öffentlichkeit vorgelegt. Das Buch ist nach Sachgebieten gegliedert: Nach einem Kap. über die Theorie des Naturrechts wird die Staatslehre und das scholastische Verständnis der Volkssouveränität entwickelt; dann folgen Kap. über das

Verhältnis von Kirche und Staat, über das Völkerrecht, über die Moralprobleme der Kolonisation der Neuen Welt und die Kriegsmoral bzw. das Kriegsrecht. Auch innerhalb der Kap. wird vor allem die gemeinsame Lehre der vier Theologen herausgearbeitet, wenn auch auf Unterschiede der Auffassungen hingewiesen wird (die aber erstaunlich gering sind und sich hier jedenfalls kaum auf die Zugehörigkeit zum Dominikaner- bzw. Jesuitenorden zurückführen lassen). Im allgemeinen beschränkt sich der Text auf die Darstellung, reich belegt mit Zitaten. Die Gedanken der Verfasserin kommen hauptsächlich in der Einführung, gelegentlichen Nebenbemerkungen und im zusammenfassenden Schlußkapitel zum Ausdruck. Kurze Biographien der vier Persönlichkeiten und eine ausgewählte Bibliographie schließen sich an. — Das Buch vermittelt einen lebendigen Eindruck, mit welcher Klarheit und Fruchtbarkeit des Denkens, mit welchem persönlichen Mut (auch zur Kritik an weltlicher und geistlicher Obrigkeit), mit welcher Aufgeschlossenheit für die Zeitfragen diese Theologen ihre Aufgabe in Vorlesungen, Büchern und Gutachten für Fürsten erfüllten. Viele heute aktuelle Fragen finden sich hier schon behandelt oder doch angeschnitten, wie z. B. über Gehorsamsverweigerung und Widerstandsrecht gegenüber ungerechter Regierung, über die Grenzen der kirchlichen Gewalt, über Gleichberechtigung der Rassen, Wehrdienstverweigerung, totalen Krieg. Geschickt weiß die Darstellung die wiedergegebenen Gedanken in die rechte Perspektive zu rücken und so zu den zitierten Werken selbst hinzuführen. Unbefriedigend bleibt nur das Kap. über das Völkerrecht, in dem offenbar die Doppeldeutigkeit des Begriffes „jus gentium" als „Recht zwischen Völkern" bzw. „Recht aller Völker" nicht klar durchschaut wurde (trotz des Zitates aus Suárez S. 108). W. Kerber, S. J.

Giacon, Carlo, L'oggettività in Antonio Rosmini. 8° (359 S.) Mailand 1960, Silva. 2400 L. — Der Verf. will zeigen, in welchem Sinn die „Objektivität" der Erkenntnis zu verstehen ist, die Rosmini (R.) verteidigt. Gentile hatte gemeint, sie unterscheide sich im Grunde nicht von der Subjektivität Kants (15). In der Tat bestehen zwischen beiden Übereinstimmungen. Auch nach R. ist Erkennen wesentlich Urteilen, und wie bei Kant im Urteil durch die Synthese von Sinnesgegebenheiten und apriorischer Kategorie das Objekt der Erkenntnis zustande kommt, so ist auch nach R. das Sinnengegebene von sich aus nur eine Modifikation des Subjektes und wird erst durch die apriorische Seinsidee objektiviert; allerdings wird es dadurch im Gegensatz zu Kant als Seiendes und als Substanz erkannt (46). Entscheidend ist für R. jedenfalls die Rolle der Seinsidee. Sie ist nicht bloß ein Begriff des Verstandes, sondern in einer ursprünglichen Intuition gegeben, die G. als habituelle Erkenntnis kennzeichnet (113 f.). Das so gegebene Sein ist das unbestimmte Sein (108), dem dann freilich (durch die intuitionistische Verwechslung von Abstraktion und negativer Determination) die Eigenschaften der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit zugeschrieben werden (132). Wenn sich die Idee des Seins ganz entfaltete, so wie sie an sich ist, dann würde der menschliche Geist Gott schauen; an sich ist das „geschaute" Sein also Gott, wenn er auch noch verhüllt ist (124; vgl. 300). G. nennt R.s Lehre „objektiven Idealismus", „objektiven", weil das Objekt nicht vom Subjekt produziert, sondern in seinem An-sich erkannt wird, „Idealismus" anscheinend deshalb, weil Ausdehnung und Bewegung nach R. nur Erscheinungen sind (303); vielleicht wäre der Name „Spiritualismus" geeigneter. Am Schluß des Buches gibt G. selbst zu verstehen, daß die Deutung des unbestimmten Seins als des „verhüllten Absoluten" unhaltbar ist; eher könne man von einer Intuition der „verhüllten Seele" sprechen, d. h. von der Transparenz des Geistes für sich selbst (346). Dann muß man m. E. aber auch zugeben, daß der unbezweifelbare Objektivismus bzw. Realismus R.s nicht hinreichend begründet ist und daß Gentile und Carabellese insofern mit ihrer Deutung recht behalten. Wenn der Vorwurf eines unbegründeten Dogmatismus entkräftet werden sollte, müßte auch erklärt werden, mit welchem Recht die Seinsidee den Sinnesgegebenheiten zuerteilt wird; die bloße Behauptung des Faktums reicht nicht aus. J. de Vries S. J.

Goerdt, Wilh., Die „Allseitige universale Wendigkeit" (gibkost') in der Dialektik Lenins (Schriften der Arbeitsgemeinschaft für Osteuropaforschung d. Univ. Münster). Wiesbaden 1962, Harrasowitz. gr. 8° (X u. 97 S.) 14.- DM. — Der in der Sowjetphilosophie sehr bewanderte Verf., dem wir bereits einen Überblick über die

ersten 10 Jahrgänge der Moskauer Zeitschrift „Fragen der Philosophie" verdanken (vgl. Schol. 38 [1963] 133), setzt sich hier mit der Dialektik Lenins auseinander. Dabei legt er jenen berühmt-berüchtigten Text zugrunde, den Lenin im Anschluß an Hegel niederschrieb: „... Allseitige, universelle Elastizität der Begriffe, Elastizität (gibkost'), die bis zur Identität der Gegensätze geht, darin liegt das Wesentliche. Diese Elastizität, subjektiv angewendet, = Eklektik und Sophistik. Wird diese Elastizität objektiv angewendet, d. h. widerspiegelt sie die Allseitigkeit des materiellen Prozesses und seine Einheit, dann ist sie Dialektik, ist sie die richtige Widerspiegelung der ewigen Entwicklung der Welt." Dieser Text, der tatsächlich den Kern der Leninschen Dialektik enthält, wird interpretiert und auf seinen Wahrheitsgehalt untersucht. Als reales Element bleibt nur die „Erkenntnisgewandtheit", jene Selbstverständlichkeit, sich mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln um die Erkenntnis der Wirklichkeit zu bemühen. Wie subjektiv diese „Gewandtheit" aber im sozialistischen Lager gedeutet wird, zeigt der Verf. an den konkreten Beispielen der letzten 15 Jahre sowjetischer Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, die an Diskussionen und totalen Kehrtwendungen so überreich war. Ein eigener Abschnitt ist auch der „gibkost'" der sowjetischen Dichter und Schriftsteller gewidmet.
H. Falk S. J.

Dahm, Helmut, Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie (Abhandl. d. Bundesinstituts zur Erforschung des Marxismus-Leninismus, 2). gr. 8° (152 S.) Köln 1963, Verl. Wissenschaft u. Politik. 19.80 DM. — Es wird nicht nur von der Dialektik im eigentlichen Sinne gehandelt, sondern ihrem sich je wandelnden Einfluß in folgenden Fragenkreisen nachgegangen: Grundgesetze, Gesetzmäßigkeiten und Prinzipien des Diamat; Arbeit und Menschwerdung; Kausalgeschehen und Ursächlichkeit; quantenmechanische und informationstheoretische Wahrscheinlichkeit; Neurophysiologie und Kybernetik; objektive Präformiertheit und subjektive Apriorität der Erkenntnis; Theorie der Abstraktion; Qualität und Seinsstufe. Am unmittelbarsten ist die Dialektik angesprochen in dem Kapitel über das Widerspruchsprinzip, dessen ontologische Geltung seit Engels weithin verneint wurde. Auch über diesen, vielleicht wesentlichsten Punkt ist die innersowjetische Diskussion in Fluß gekommen, so daß bereits 1958 das Wort von „der fehlerhaften Logik dieses Klassikers der Sowjetphilosophie" fallen konnte. Die Schuld wird allerdings auf Hegel geschoben, von dem Engels seine Ansicht „fast wörtlich entlehnt" habe. Eine Weiterführung dieser Linie wäre nichts anderes als ein Generalangriff auf die materialistische Dialektik überhaupt — kein Wunder, daß man vorläufig nicht mehr allzuviel darüber hört. Über die Information hinaus gibt der Verf. den Vorwurf des „Fideismus", den Lenin jeder nichtmaterialistischen Philosophie machte (er hatte ursprünglich „Pfaffentum" geschrieben und nur auf Druck der zaristischen Zensur „Fideismus" gewählt), durch alle Kapitel hindurch an die Sowjetideologie zurück: ihr Anliegen ist nicht eine unparteiliche Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern die Rechtfertigung einer politischen Zielsetzung. — Dahm kennt sich in der philosophischen Literatur der UdSSR bestens aus, über die er als Mitredakteur der „Ostprobleme" seit Jahren laufend berichtet. Auch ist er in der modernen katholischen Philosophie zu Hause. So könnte sein Buch als Fortführung von Wetters Standardwerk über den Diamat gelten.
H. Falk S. J.

Zimny, Leo, Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912—1962. 8° (92 S.) Einsiedeln 1963, Johannes-Verlag. 16.- sfr. — Das Buch gibt eine mit größter Sorgfalt gearbeitete vollständige Bibliographie der Veröffentlichungen Przywaras, beginnend mit seinen ersten, unter dem Pseudonym Ernst Hochberg veröffentlichten Zeitschriftenaufsätzen und Gedichten aus seinen Studienjahren bis zu den gesammelten Schriften und neuen Aufsätzen und Besprechungen aus dem Jahre 1962. Der 1. Teil umfaßt die „Werke" in Buchform, 46 an der Zahl, darunter drei mehrbändige Werke. Dazu kommen noch 16 in andere Sprachen übersetzte Bücher. Der 2. Teil der Bibliographie umfaßt die „sonstigen Veröffentlichungen", d. h. Aufsätze in Zeitschriften (besonders in StimmZeit) und Sammelwerken, Einzel- und Sammelbesprechungen; dieser Teil zählt über 750 Nummern, wobei manche Nummern 5—15 Besprechungen zusammenfassen. Bei den einzelnen Beiträgen ist jeweils das Heft der Zeitschrift bzw. die Nummer der Zeitung genau angegeben, dagegen nicht die Seitenzahlen. Beigefügt sind vier Aufnahmen Przywaras, zwei aus dem Jahre

1931, eine von 1934 und eine von 1961. Der Bibliographie geht außer einer Zusammenstellung der Lebensdaten Przywaras (19 f.) eine Würdigung seines Werkes von *H. U. v. Balthasar* voran (5—18). Wenn P. die Analogia entis in den Mittelpunkt seines Denkens stellt, so richtet er sich damit gerade gegen jede Form des Philosophierens, „unter welcher der Mensch sich des lebendigen Gottes bemächtigt" (6). Sein konstruktives Denken ist „zugleich radikalste Formeinheit und radikalste Aufhebung aller Systemeinheit" (9). „Er denkt ... das Gegenwartsdenken nur mit, um immer neu zum Punkt der Analogie zu führen, wo Denken eins wird mit Anbetung und Übergabe" (12). Er richtet sich ebenso gegen „Hegels Dialektik, in der Gott selbst am Werden ist", wie gegen die „Dialektik Heideggers und Barths (in deren ersten Systemgestalten), wo das Geschöpf reiner, ohnmächtiger Widerspruch zum Sein (Barth), reine Geburt des Nichts, der Zeit (Heidegger) wird" (16). So „läßt sich Przywaras Gesamtwerk nicht einordnen, man wird damit nicht fertig, und so haben die meisten den Weg gewählt, es zu ignorieren" (18). Möge die vorliegende Bibliographie dieser Nichtbeachtung des so bedeutenden Lebenswerkes Przywaras entgegenwirken. J. de Vries S. J.

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Plenk, Hanns, Das Metaphysische in Mathematik, Physik und Biologie. gr. 8° (VII u. 294 S.) Wien-München 1959, Herold. 36.80 DM. — Das trotz der Schwierigkeit der Materie klar und verständlich geschriebene Buch bietet ein Zweifaches: eine gute Zusammenfassung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse und zugleich eine eigenständige, wohldurchdachte Naturphilosophie, die wir in die Nähe von H. Driesch, A. Wenzl, H. Conrad-Martius u. a. stellen dürfen. Das ganze Werk ist beherrscht von dem Motiv, das P. an den Anfang gestellt hat: „An dem Tag, an dem in Europa wieder eine wahre Philosophie zur Herrschaft kommt — das einzige, wodurch es gerettet werden kann ..." (Ortega y Gasset). Das einleitende Kap. dient der Auseinandersetzung mit dem Positivismus, der in seiner methodischen Beschränkung auf das Sinnlich-Wahrnehmbare („die von-außen-Betrachtung") das aktiv-intentionale Prinzip ausschaltet, „das uns an jedem naturgewordenen Organismus als dessen innere (seelische) Reguliertheit entgegentritt; womit wir aber auch die in diesem intentionalen Prinzip zutage tretende metaphysische Seite unserer Weltgegebenheit übersehen" (1). Die führenden positivistischen Denker haben sich nach P. die Mitberücksichtigung des Seelischen schon erkenntnistheoretisch „und damit programmatisch" verbaut: „Sie haben nämlich versucht, die aprioristischen (unvermeidlichen) Elemente, die in unsere Welterfahrung miteingehen, vielmehr solche erst ermöglichen, nur aus den Außenwelterfahrungen abzuleiten. Dieser einseitig ‚empiristische' Standpunkt läuft somit auf eine positivistische Revolution gegen die Erkenntnistheorie hinaus, weil damit Erkenntnistheorie in des Wortes eigentlicher Bedeutung verleugnet wird" (1). Der Verf. weist nun eindrucksvoll nach, wie mit der in unserem Jahrhundert durchlaufenen Entwicklung der Naturwissenschaft, die in der „Entmaterialisierung der Materie" gipfelt, eine positivistische und damit ametaphysische Naturbetrachtung nicht mehr länger vereinbar ist. Dieser Nachweis gliedert sich in 4 Kap.: 1. Erkenntnislehre (Zum Begriff der kritischen Philosophie, die materialistische Erkenntniskritik bei Locke und Hume, die Apriorität der Denkformen, Erscheinung und Ding-an-sich und der Begriff des Metaphysischen usw.). 2. Mathematik. 3. Physik. 4. Biologie. In diesem 4. Kap. nimmt P. vor allem Stellung zum Mechanismus-Vitalismus-Streit und zur Ganzheitsbiologie. Die Maschinentheorie des Lebens ist um so verfehlter, „als ja schon das physikalische Naturgeschehen nicht mechanistisch, sondern ‚subjektisch' (von seinen submikroskopischen Einzelsystemen aus) reguliert ist ..." (143). Ferner wird festgestellt, daß der Vitalismus zum „Versanden" verurteilt ist, solange er auf einem mechanistischen physikalischen Weltbilde fußt, d. h. metaphysische Kategorien erst im Lebensbereiche einsetzt, wo sie sich allerdings unmittelbarer aufdrängen. Der Ganzheitsbiologie wird der Vorwurf der Halbheit gemacht, da sie de facto eingeführte metaphysische Prinzipien nicht beim wahren Namen nennt, sondern sich auf einen „phänomenalistischen" und ametaphysischen Standpunkt zurückzieht.

Die Ganzheitsbiologie ist darum nach P. „eine späte Nachblüte des Positivismus" (145). Interessant ist u. a. auch die Stellungnahme des Verf. zum Problem der Vererbung erworbener Eigenschaften (195), die wir annehmen müssen, weil wir sonst nicht einmal das gesicherte Phänomen einer Deszendenz, die Ableitung geographischer Rassen aus Arten, erklären könnten. Das letzte Kap. des Buches (Religion) ist der Stellung des Menschen im Kosmos und dem Problem der religiösen Bindung des Menschen gewidmet. — Man kann das gedankentiefe Buch nur empfehlen. In einer 2. Auflage, die wir dem Werk wünschen, müßte u. a. im Kap. Biologie auch das Problem der Kybernetik behandelt werden.

A. Haas S. J.

Frey, Gerhard, Gesetz und Entwicklung in der Natur. gr. 8° (XII u. 252 S.) Hamburg 1958, Meiner. 24.— DM. — Das Buch behandelt ein Einzelproblem der „Philosophie der Naturwissenschaften", die nach F. keine eigene philosophische Disziplin (wie Logik oder Erkenntnistheorie) darstellt, sondern „eine Anwendung der Philosophie auf ein bestimmtes wissenschaftliches Gebiet" (Vorwort). Im einführenden 1. Kap. fragt F. nach dem Naturbegriff und dem Wahrheitsbegriff der Experimentalwissenschaften. Die moderne („positivierte") Naturwissenschaft hat sich weithin von früheren gefühlsmäßigen und anthropomorphen Elementen befreit: „Sie ist weitgehend zu einem bloßen Schema von Formeln und Modellen geworden, hinter denen die Frage nach einer an sich seienden Wirklichkeit kaum noch einen Sinn zu haben scheint. Daß aber andererseits Natur durch die bloßen mathematischen Formeln nicht erfaßt werden kann, zeigen weite Bereiche der biologischen und psychologischen Wissenschaften. Natur ist also immer etwas anderes, abhängig davon, wie wir sie auffassen und definieren wollen. Es ist daher schwierig, ja vielleicht unmöglich, explizit zu sagen, was Natur sei. Diese Überlegungen zeigen uns die Natur als ein offener Bereich" (1 f.). Die naturwissenschaftliche exakte Methode hat ihren eigenen Wahrheitsbegriff hervorgebracht: „Wahr ist im Sinne experimenteller Forschung, was in immer wiederholbaren Experimenten jederzeit überprüft werden kann" (2). Die exakten Naturwissenschaften (besonders die Physik) müssen alle qualitativen und substantiellen („nichtrelationalen") Begriffe in quantitative und relationale Struktur auflösen. So wird z. B. Farbe charakterisiert durch eine Wellenlänge, d. h. also durch bestimmte Maßverhältnisse. Aus der inneren Einheitlichkeit der Experimentalmethode ergibt sich nach F. (3) „konsequent ihr Totalitätsanspruch. Man könnte übertrieben pointiert formulieren: ‚Alles ist experimentell erforschbar, und was es nicht ist, existiert (für den Naturforscher) gar nicht.'" Dieser Anspruch bleibt nach F. auch dann unabdingbar bestehen, wenn man zugibt, daß wesentliche Seiten des Geschehens und Seins durch eine bloß quantitative (relational-strukturelle) Darstellung unberücksichtigt bleiben. Die Experimentalwissenschaft kann von hier aus grundsätzlich keine finalen Aussagen machen (4). Hier sei eine Frage erlaubt: Die moderne Verhaltensforschung am Tier ist sicherlich eine experimentierende Naturwissenschaft, deren Einzelergebnisse wiederholbar sind. Und doch kann gerade diese Wissenschaft nicht auf einen gewissen finalen Aspekt verzichten, der schon darin gegeben ist, daß ich z. B. ein Spinnennetz durch Beobachtung und Experiment als Beutefangapparat erkenne. Das heißt: ich kenne das „Wozu" der vielen quantitavien Daten, und dieses Wozu gehört unbedingt zum Forschungsergebnis und ist nicht nur Problemstellung oder heuristischer Leitfaden. Warum sollen sich also nicht Kausal- und Finalbetrachtung ergänzen? — Nach dem einleitenden Kap. wird in den folgenden (2.—4. Kap.) die Frage nach der Erkenntnis der Natur, nach der naturwissenschaftlichen Welt und nach den Gegenständen der Naturwissenschaften behandelt. Das Problem der Zeit und des Naturablaufs (mit ausführlicher Erörterung der Entwicklung und der Evolution) wird in zwei weiteren Kapiteln dargestellt. Ein kürzerer (als Zusammenfassung gedachter) Abschnitt über „Gesetz, Ablauf und Geschichte" (7. Kap.) beschließt das Buch, das als Orientierung über den neopositivistischen Standpunkt in den angeschnittenen Fragen sehr gute Dienste leisten kann. A. Haas S. J.

Grenet, Paul-Bernard, Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui. 8° (258 S.) Paris 1960, Beauchesne. 9.90 Fr. — Das Buch von G., Professor am Institut Catholique de Paris, übt an Teilhards System scharfe Kritik. Die Freunde Teilhards sollten aber deswegen das Werk G.s nicht verächtlich zur

Seite legen, denn es enthält sehr fruchtbare Anregungen, besonders in den Kap. 5 bis 9, in denen die wichtigen Termini „Ganzheit" (5), „Analogie" (6), „Neuheit" (nouveauté, 7), „Materie und Geist" (8) und schließlich „Sein" (9) untersucht werden und zahlreiche Vorschläge zu Verbesserungen gegeben werden, die eine kommende Teilhard-Forschung nicht wird außer acht lassen können. Die Gegner Teilhards sollten aber auch nicht „jubeln" über dieses Werk, denn so scharfsichtig es gedacht und geschrieben ist, es hat doch reichliche Lücken der Interpretation, so daß man sachlich sagen muß: Das Werk G.s wird Teilhard nicht ganz gerecht. Um gleich ein Grundanliegen zu nennen: G. scheint das wesentlich anthropologische Anliegen Teilhards nicht vollauf gewürdigt zu haben: der Mensch als Zentrum der Perspektive und der Konstruktion des Universums; damit der Mensch als die Sinngestalt des Kosmos; und damit auch die Notwendigkeit, die oben zitierten Grundbegriffe (Ganzheit, Analogie etc.) von einem anthropologischen Horizont her zu interpretieren, der wohl „Seinshorizont" ist, aber — wenn wir Teilhards Anliegen richtig verstanden haben — eine Behandlung der Thematik in einem „Vorfeld" erlaubt, in dem gleichsam die empirischen Erkenntnisse für eigentliche Seinserkenntnis erst vorbereitet werden. Daß Teilhard noch keine eigentliche Seinsbetrachtung mit der dazugehörigen Fachterminologie hat bieten wollen — obwohl er an vielen Stellen seines Werkes wirklich der „philosophe malgré lui" ist — hat seinen Grund wohl in diesem Anliegen, zuerst dieses Vorfeld der Seinsbetrachtung zu bearbeiten. Man sollte es ihm nicht so übelnehmen, wie das G. tut, wenn dabei immer wieder „getarnte Philosophie" zum Vorschein kommt: „‚Le philosophe malgré lui' n'est pas le titre d'une comédie, mais peut-être, au contraire, d'une sorte de tragédie" (5). Die ersten 4 Kap. versuchen diese „sorte de tragédie" zu beschreiben, indem das unbestreitbar Richtige (incontestable) vom Bestreitbaren, Zweideutigen und Falschen (contestable, ambigu, déficient) getrennt wird. Als Hauptschwäche wird das herausgestellt, was G. die „préexistence larvée" (62) nennt; d. h., was einmal später in einer Schicht sich evident zeigt (Bewußtsein beim Menschen), muß früher in irgendeiner Form schon vorhanden gewesen sein, und zwar — wie es im „Phénomène humain" S. 52 heißt — „à l'état insaisissable", in einem unfeststellbaren Zustand. G. meint nun, wozu Teilhard sicherlich terminologisch Anlaß gibt, daß man diese früheren Zustände nicht als echte Potenz, sondern als „préexistence en acte" (62), also präformistisch und nicht epigenetisch erklären müsse, was sicherlich zu großen Unstimmigkeiten führen würde. Dieses Urteil ist aber zu rigoros; denn was Teilhard als Bewußtseins-Analogon etwa im Anorganischen oder im Vitalen beschreibt, kommt doch einem potentiellen Zustand näher als einem bereits aktuellen. Zwei Anhänge (1. Das Vorwissenschaftliche als Bedingung der Wissenschaft und 2. Die Totalität als Weise des Seins) beschließen das anregende Werk.

A. Haas S. J.

Guggenberger, Alois, Teilhard de Chardin. Versuch einer Weltsumme. 8° (114 S.) Mainz 1963, Matthias-Grünewald. 6.80 DM. — Das kleine Werk G.s gehört sicher in der sachlichen Abgewogenheit des Urteils und dem tiefen Spürsinn für das Wesentliche bei Teilhard zum Besten, was es zur Zeit über das Werk des bedeutenden und vielumstrittenen Paläontologen und Jesuiten gibt. In der Einleitung stellt G. sofort das Zentrale an Teilhards System in den Mittelpunkt seiner Interpretation: „Das Thema Mensch" (7—9). Alle Wissenschaften meinen im Grunde den Menschen, er ist ihre einende Mitte, er ist die Achse, in der alle Wissenschaften zusammentreffen (7). Von dieser einzig richtigen Mitte her interpretiert G. in vier Kap. das Weltsystem („Weltsumme") Teilhards. Zuerst die methodischen Fragen (11—35). Hierbei vertuscht G. keineswegs „das eigenartig Schwebende seiner Methode, was zugleich den Anlaß zu wenigstens teilweise begreiflichen Mißverständnissen bietet" (14). Dieses „Schwebende" der Teilhardschen Methode ist aber vielleicht unumgehbar, denn es ist vergleichbar „einer Brücke, die zwei Ufer verbinden soll: die Wissenschaften und die Philosophie" (20). Das 2. Kap. zeigt Teilhards Grundgedanken „auf dem Weg zur Metaphysik" (36—67): „In der Nachbarschaft des Ganzen rücken Wissenschaften, Metaphysik und Religion eng zusammen. In seiner phänomenologischen Weltbeschreibung kommt Teilhard de Chardin mit einem Minimum an Metaphysik aus. Seine Zusammenschau des Weltganzen führt ihn notwendig in den Bereich metaphysischer und auch theologischer

Fragen. In diesem Sinn vom ‚Metaphysiker' Teilhard de Chardin zu sprechen, ist voll zutreffend. Die Aufgaben, die er dem philosophischen Denken stellt, scheinen teilweise neu zu sein. Aber noch mehr zwingen sie dazu, daß Antworten und Lösungen von Problemen, mit denen man sich nicht selten zu rasch zufriedengab, neu überprüft und durchdacht werden müssen" (36). G. bespricht einige dieser drängenden Fragen: Evolution als Weg zum Mehr-sein, die uns zugekehrte Seite des Schöpfungsaktes, fortwährende Schöpfung. Das 3. Kap. ist der Theozentrik (68—83) und das abschließende 4. Kap. der Christozentrik (84—109) des Teilhardschen Systems gewidmet. Gerade dieses letzte Kapitel offenbart die tiefe „theologische" Einfühlungsgabe des Verf., der neben H. de Lubac, G. Crespy, L. Boros, N. M. Wildiers, P. Smulders u. a. zu unseren kenntnisreichsten Teilhard-Interpreten zu rechnen ist. Unter dieser Rücksicht wird dem kleinen Werk G.s der große Erfolg nicht versagt bleiben. A. Haas S. J.

Fortschritte der Zoologie, begr. v. Max Hartmann, hrsg. v. *Hans Bauer*. gr. 8°. Bd. 15, 3. Liefg. (S. 337—423); Bd. 16, 2. Liefg. (S. 187—332); 3. Liefg. (S. 333—523). Stuttgart 1963, Fischer. Subskr. 34.- DM — Die letzte Lieferung von Band 15 der inzwischen geradezu unentbehrlich gewordenen „Fortschritte der Zoologie" bringt drei wichtige Berichte. Zuerst von F. J. Gouin eine Übersicht über „Anatomie, Histologie und Entwicklungsgeschichte der Insekten und der Myriapoden. Das Abdomen der Insekten" (337—352). Es folgt ein umfassender Bericht über „Ontogenese und Organisation von Verhaltensweisen" (354—377), verfaßt von Irenäus Eibl-Eibesfeldt und Wolfgang Wickler. Da die Literatur gerade in diesem für die Naturphilosophie so wichtigen Gebiet der Verhaltensforschung stark anwächst, wird der Bericht über die Jugendentwicklung und den Aufbau tierischen Verhaltens sehr begrüßt werden. Er schließt sich direkt an den Beitrag Wicklers (1961) über die Ökologie und Stammesgeschichte von Verhaltensweisen an. Besonders herausgestellt sind die Fragen nach angeborenen und erworbenen Anteilen im Verhalten, nach dem als Prägung bezeichneten Lernvorgang und nach dem Aufbau tierischen Verhaltens (Befunde von v. Holst und v. Saint Paul). Der letzte Bericht von Band 15 ist der „Genphysiologie" gewidmet (verfaßt von A. Egelhaaf), und zwar besonders den biochemischen Genwirkungen, die heute immer mehr in den Vordergrund des Interesses rücken. Erinnert sei nur an die wichtige Vorstellung von „Ein-Gen-ein-Enzym": die Gene greifen durch die Bereitstellung spezifischer Enzyme in Stoffwechselreaktionen ein und bringen damit die von ihnen kontrollierten Merkmale (meist über zahlreiche Zwischenglieder) zustande. Dieses Prinzip wurde durch die rasch aufblühende Genetik der Pilze, Bakterien und Viren vielfach bestätigt. Einen eigenen Abschnitt widmet der Verf. der Genphysiologie der Pigmentierung, aus der sich ja die biochemische Genetik im Bereich der Zoologie entwickelt hat. — Im 16. Band (2. und 3. Lieferung) behandelt Klaus Urich die Physiologie des Stoffwechsels (187—267) und Christian Hoffmann die „Vergleichende Physiologie der mechanischen Sinne" (268—332). Neben einer Reihe von embryologischen und entwicklungsphysiologischen Spezialreferaten (z. B. Entwicklungsphysiologie der Anneliden von Oswald Hess, Entwicklungsphysiologie der Vögel von H. U. Koecke) ist besonders der Bericht von Wolfgang Schleidt über „Verhalten, Wirkungen äußerer Faktoren auf das Verhalten" (469—499) hervorzuheben. Die Übersicht schließt an das Referat „Prinzipien der vergleichenden Verhaltensforschung" von Lorenz (1960) an und fügt ausführliche Darstellung der Experimente mit Erfahrungsentzug (Kaspar-Hauser-Versuche) hinzu. Der 16. Band schließt mit dem Bericht H. J. Müllers über „Autökologie terrestrischer Wirbelloser. Der Faktor Licht" (500—523). In diesem Beitrag wird das Licht als ökologischer Faktor beschrieben, ferner die Photoperiode als Umweltfaktor, und zwar die photoperiodische Beeinflussung der Entwicklung und dann das Verhältnis von Photoperiode und Aktivitätsrhythmik. Es braucht kaum besonders erwähnt zu werden, daß ein ausführliches Schriftenverzeichnis jeden Beitrag beschließt. A. Haas S. J.

de Tonquédec, Joseph S. J., La Philosophie de la Nature. Deuxième partie, La nature vivante et connaissante. 8° (124 S.) Paris 1962, Lethielleux. 9,75 Fr. — In diesem zweiten Band seiner Naturphilosophie bietet T. in einer klaren und für den Gebildeten (er denkt besonders an Studenten) gut verständlichen Sprache eine

Einführung in die aristotelisch-thomistischen Lehren von der lebendigen und mit Erkenntnis begabten Natur. Das Werk setzt die Erkenntniskritik des Verf. und die dort behandelten Probleme voraus. Er geht daher auf eine Reihe von Fragen, die an sich in einer auf Thomas und Aristoteles aufbauenden philosophischen Psychologie zu besprechen wären, nicht ein. Das gilt besonders für die innnere Struktur und die genetische Entwicklung der sinnenhaften und auch der intellektuellen Erkenntnis. Der Verf. wollte nicht eine durch Originalität brillierende Darstellung geben (97). Er legt vielmehr eine durch zahlreiche Texte aus Aristoteles und Thomas belegte „traditionelle Philosophie" vor, die aber zweifellos von ihm wohl durchdacht ist und auch kritische Bedenken nicht zurückhält (vgl. seine Hypothesen zu De an. III, 5 S. 60—63). Der erste Teil des Buches handelt vom Leben im allgemeinen (9—24), der zweite Teil vom seelischen Leben in seinen Erscheinungsweisen der sinnlichen (31—54) und der intellektuellen Erkenntnis (55—62) sowie der Strebungen im Bereich des Sinnlichen und des Geistigen (63—86). Bei der Lehre von der Einzigkeit der Form im Menschen würde man vielleicht einen Hinweis auf andere mögliche Auffassungen wünschen. Die Form überhaupt wird als wesenhaft „immateriell" bezeichnet (91) und dann doch (auch gegen Teilhard, 16) ein durch reine Evolution nicht zu überbrückender Unterschied schon zum Leben und erst recht zur Geistigkeit aufgestellt. Es wäre nützlich gewesen, hier auf eine gewisse schon bei Thomas vorliegende Doppeldeutigkeit der Begriffe „immateriell" und geistig einzugehen.

L. Gilen S. J.

Esser, Albert, Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses. 8° (207 S.) Köln/Olten 1963, Hegner. 15,80 DM. — Man darf an dieses Buch nicht mit Erwartungen der Psychologie, eher schon mit denen der Ethik herangehen: der Verf. möchte vielmehr einen philosophischen Versuch bieten zu einem „Selbst"-verständnis der Reue, d. h. weniger zu der Art und Weise, wie Reue erlebt wird, sondern zu der phänomenalen Struktur der Reue und zu den inneren Bezügen und Möglichkeiten, die der Reue als einem dynamischen Prozeß des schuldigen Menschen innewohnen. Es ist ein gescheites und auch für eine Psychologie des Schulderlebens, der Schuldentlastung und des Gewissens anregendes Buch, wenn sich auch nicht bestreiten läßt, was der Verf. in seinem Nachwort sagt: „Manches wäre nachzutragen, vieles verlangt nach einer genaueren Ausführung" (191). Man möchte wünschen, daß E. diese Ergänzungen einmal selber vorlegen könnte. Er ist in seiner Untersuchung von Kierkegaard und seinen hierher gehörigen Analysen, aber auch von G. Marcel beeinflußt (vgl. den letzten Abschnitt: Die Reue als Hoffnung auf Versöhnung, 186—190). Vielleicht hat er sich hin und wieder durch Personifizierung und auch Hypostasierung (59 u. 148) das in sich nicht leichte Thema erschwert und auch den Blick auf das Ganze des personalen Reueerlebens etwas verstellt. — Aus der Einführung zu dem Buche ist der Aufweis des Reueverständnisses von der Antike bis zur Neuzeit (23—44) hervorzuheben. Im ersten Teil legt der Verf. den „Ort der Reue" fest (55—106). Reue ersteht aus der Schuldsituation; im Phänomen der Schuldsituation wird die Schuld mit Recht und in guter Analyse auch als „Betroffenheit des Anderen" herausgestellt (70—78). Auf die Schuldsituation sind an und für sich verschiedene Antworten möglich (und werden, nach Ausweis auch tiefenpsychologischer Befunde, andauernd versucht): Vergessen, Resignation, Trotz, Bedauern, und schließlich die Reue. Bemerkenswert ist der Unterschied von Bedauern und Reue (93—101): das Bedauern trifft, ebensowenig wie der Trotz, das wirkliche Phänomen der Schuld. Im zweiten Teil handelt der Verf. zunächst von der uneigentlichen Reue, wie sie als Flucht vor der Schuld auftritt (109—143). Auch die Reue als Vorsatz ist nach E. nur eine „umgangene Reue" (120 ff.), ein Gedanke, der wohl noch weiter differenziert werden könnte. Man wird sich fragen müssen, ob ein nicht auf Verdrängung aufbauender Vorsatz in der Totalität des erlebten Prozesses der eigentlichen Reue wirklich oder doch nach einer phänomenalen Wesensanalyse ausweicht (soweit hier Diskrepanzen anzunehmen sind). Die *eigentliche* Reue bedeutet Schuldübernahme (145—190); sie ist nicht etwa in einer trotzigen Bejahung der Schuld fundiert, sie stellt sich vielmehr dem Du, letztlich dem göttlichen Du, dem gegenüber der Mensch schuldig geworden ist, und schließt wesentlich die Hoffnung ein, daß der in der schuldigen Tat mißachtete und beiseite geschobene Partner das Bekenntnis der Tat mit dem Akt der Versöhnung beantwortet. L. Gilen S. J.

Bolley, Alfons, und Clostermann, Gerhard, Abhandlungen zur Religions- und Arbeitspsychologie. Werner Gruehn zum Gedächtnis (Archiv für Psychologie der Arbeit und Bildung Bd 6). 8° (88 S.) Münster 1963, Aschendorff. 7.50 DM. — Den ersten Beitrag dieses Buches hat B. beigesteuert: Religionspsychologie und Theologie, Vom Leben und Schaffen Werner Gruehns (4—64). Wer sich zuverlässig über das Werden der Religionspsychologie, besonders im deutschen Sprachgebiet, ihre Forschungen, Aufgaben und Methoden orientieren will, wird mit Nutzen zu dieser Arbeit B.s greifen, der in ideeller und persönlicher Verbundenheit mit Gruehn selbst eine Reihe bekannter Untersuchungen zur Religionspsychologie veröffentlicht hat. Mit Recht betont der Verf., daß die Religionspsychologie eine empirische, keine Normwissenschaft ist. Dabei bleibt bestehen, daß die Religionspsychologie in vielen ihrer Probleme eine deutliche Nähe zur Theologie hat und daß man, gerade von psychologischen Aspekten her mit dem Verf. und Gruehn die Frage nach einer „Empirischen Theologie" stellen kann (54—64). In der Arbeit wird deutlich, daß B. persönlich und von der hier zur Diskussion stehenden Sache her besonders an Problemen der Pastoraltheologie interessiert ist. — Cl., der Herausgeber dieses Archivs, bringt aus seinem eigenen Forschungsgebiet einen auch nach der philosophischen und anthropologischen Seite hin unterbauten Artikel: Wertpsychologie, Daseins- und Existenz-Diagnose in der Arbeitsmotiv-Forschung (66—88). Er möchte — offenbar nicht nur in diesem Artikel — Gruehns „wertpsychologische Ergebnisse auch für die Arbeitspsychologie fruchtbar machen" (66). Das wesentliche Kapitel, in dem auch manche Fragen der Charakterologie und speziell der Schichtenlehre zur Sprache kommen, ist dem Wege von der Wertpsychologie zur Psychologie der Existenz gewidmet (67—87). Ein Autorenverzeichnis ist beigefügt.

L. Gilen S. J.

Leahy, Louis, S. J., Dynamisme volontaire et jugement libre. Le sens du libre arbitre chez quelques commentateurs thomistes de la renaissance (Studia 16). 8° (171 S.) Bruges-Paris 1963, Desclée de Brouwer. 165.— bFr. — Die erste Aufgabe, die L. sich gestellt hatte, war eine historische Untersuchung: er wollte die Lehren einiger hervorragender Thomaskommentatoren aus der Zeit der Renaissance zu dem Problem der Freiheit, des Urteils und der Wahlentscheidung prüfen. Es kam ihm in seiner Dissertation darauf an, das Verhältnis dieser Kommentatoren zu Thomas selber, aber auch ihre eventuellen wechselseitigen Beziehungen aufzuhellen. Die vier Autoren scheinen ihm repräsentativ zu sein, jedem ist ein eigenes Kapitel gewidmet: Bellarmin (19—49), Suárez (51—99), Bañez (101—108). Johannes a St. Thoma (109—148). Die Arbeit hat aber im Laufe ihrer Entwicklung den Rahmen des Historischen gesprengt und so, abgesehen von ihrem ideengeschichtlichen Interesse, einen bemerkenswerten spekulativen Beitrag zu der Frage nach dem Zusammenspiel von Erkennen und Wollen in der Wahlentscheidung gebracht. Die These des Verf. selber wird in dem Abschlußkapitel (149—158) dargelegt; sie hat sich nach und nach aus dem Studium der genannten Autoren und besonders der von ihnen kommentierten Stellen des hl. Thomas ergeben. Dabei ist, auch unter den Gedanken einer erneuten Diskussion, auf einige schwierige Artikel aus De pot. und De ver. hingewiesen (128 f.), nach denen der Wille die Seligkeit frei und zugleich notwendig erstrebt (das gleiche gilt für den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater, De pot. q. 10 a. 5 ad 5). Die These des Verf. geht dahin, daß am Ende einer u. U. voraussetzungsvollen und sehr bewegten intellektuellen Überlegung, bei der auch Anlagen, Einstellungen, Gesinnungen und Gewohnheiten ihr Gewicht haben, die willentliche „Wahl" oder Entscheidung getätigt wird: in ihr wird, gegenüber den verschiedenen vorgängigen Urteilen (in die gleichfalls das Wollen in der oder jener ausgesprochenen bzw. verdeckten Form eingeflossen sein kann) ein letzter Modus der Bevorzugung vollzogen. In diesem Sinne kann das Letzturteil nur auf die Entscheidung folgen, in vorgängigen und noch nicht definitiven Stadien liegt es vor der in Freiheit durch den Willen zu bestimmenden Position (154). — Bei Bellarmin liegt die Freiheit nur in einer Alternative: zwischen der negativen Möglichkeit, sich durch das intellektuell endgültige Urteil nicht bewegen zu lassen oder ihm die Zustimmung zu geben: volition négative, choix positif (48 u. 139). Anders bei Suárez. Er vertritt in der Frage nach der Abhängigkeit der Entscheidung vom iudicium ultimo-practicum den Gedanken eines indéterminisme intellectuel und einer détermination voulue; der Gedanke hängt systematisch und konsequent mit seiner Theorie von der reellen, aber inad-

äquaten Identität der geistigen Seelenfähigkeiten zusammen (91—94). Bei Bañez findet sich gegenüber Suárez der gedankliche Fortschritt, daß er ausdrücklich sagte, feststellt, was bei Suárez nur implicite gesagt wurde: in der Wahl, im Wahlakt, *schafft* der Wille die Prävalenz, sie ist nicht in einem intellektuellen Urteilsakt vorgegeben (106). Damit ist prinzipiell auch eine häufig vorgebrachte Schwierigkeit gegen die Willensfreiheit beantwortet: neigt der Wille sich nicht, wie auch die rückblickende Erfahrung zu bestätigen scheint, immer (also seiner Natur nach und damit doch wohl notwendig) dem subjektiv höheren Werte zu? Für Johannes a St. Thoma ist der Wille (nicht das bestimmende Letzturteil) der Ort der menschlichen Freiheit; er verfügt auch über das iudicium ultimo-practicum und seine Motivation bis in die Wurzeln hinein, folgt aber dann diesem Urteil unfehlbar. Möglicherweise war Johannes a St. Thoma in dieser Konzeption der Freiheit von Bellarmin beeinflußt. — Der gründlichen Arbeit ist eine entsprechende Bibliographie beigefügt (159—165).

L. Gilen S. J.

Werden und Handeln. V. E. Freiherr v. Gebsattel gewidmet. Hrsg. von *Eckart Wiesenhütter*. 4° (538 S.) Stuttgart, Hippokrates. 59.— DM. — Es spricht für den 80jährigen Jubilar, daß er selber für seine Festschrift diesen Titel gewählt hat. Sein anthropologisches Denken ist damit am besten zusammengefaßt. Was hier vorliegt, gleicht einem Symposion symphilosophierender Mediziner und Philosophen. Der erste Teil (19—245) enthält kostbare Beiträge von L. Binswanger, Minkowski, E. Straus, Buytendijk, Christian, Helmut Kuhn, Revers, Caruso u. a., deren philosophisch-anthropologische Erkenntnisse zugleich Schwerpunkte des geistigen Schaffens v. Gebsattels markieren. Besonders wollen wir den Beitrag von Minkowski „Homme d'Action" (26—45) hervorheben, mit seiner feinen Unterscheidung von Activité, action und acte. „Homme d'Action" trifft nach ihm „den gelebten Gegensatz zwischen dem, was der Mensch seiner Natur nach ist, und dem, was er sein soll, nämlich Träger der Eigenschaften und Tugenden, die Sinn und Wert der Existenz ausmachen" (36). Gleichsam als Echo auf das Werden und Handeln v. Gebsattels in seinem Fachgebiet, der Psychotherapie, sind die Beiträge des zweiten Teils dieses Bandes anzusehen: Beiträge zur Klinik und Therapie (249—536). Es würde zu weit führen, wollten wir jeden einzelnen Beitrag näher zu charakterisieren versuchen. Namen wie W. Schulte, H. Plügge, H. Häfner, Müller-Suur, Giese, Kisker, Göppert, Tellenbach, Wiesenhütter, R. Bilz, Leibbrand, Prill, Polzien und Stokvis unterstreichen den methodenbewußten, anthropologischen Ansatz auch in der praktischen Psychotherapie. Besonders erwähnenswert erschien uns der Aufsatz von H. Meng über „Sigmund Freud und das Problem der Ethik" (262—268), der trotz seiner Kürze etwas von Freuds Ethik ahnen läßt, und nach weiteren Überlegungen Geschmack bekommen läßt (das Freud-Zitat [266] ist aus dem 1. Band der Ges. Werke, S. 568 und lautet etwas anders!). Walter Bräutigam berichtet uns „Vom Werden und Verhalten in der Geschlechterrolle" (349—369). Die Welt ist nach ihm „von der Leiblichkeit her dem Mann und der Frau in sehr verschiedener Weise erschlossen" (365). Kann man mit Benedetti (370—387) menschliche Leiblichkeit in der Welt nicht noch tiefer in der Macht menschlicher Ich-Du-Präsenz begründet sehen? Solche Präsenz, wenn auch nicht ausgesprochen, liegt wohl auch den Polen des Menschlichen im Sinne von G. R. Heyer (489—504) zugrunde. Auf so strukturierter Menschlichkeit läßt sich dann auch ein Normdenken vom Menschsein aufbauen, wie dies v. Baeyer (304 bis 320) für den psychiatrischen Gutachter überzeugend versucht hat. — Solches Denken vom Menschen als einer Werde-Existenz im Handeln, wie es sich im vorliegenden Festband kundgibt, ist eine tragfähige Basis medizinischer Anthropologie und bleibt richtungweisend für jeden Therapeuten, dem es um den Menschen in all seinen Aspekten geht.

Fr. Schlederer S. J.

Demske, James M., Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei M. Heidegger (Symposion 12). 8° (207 S.) Freiburg 1963, Alber. 16.80 DM. — In dieser Dissertation wird die Frage nach Sein und Sinn des Todes im Denken Heideggers erstmalig an dessen Gesamtschrifttum gerichtet; bisherige Darstellungen gehen kaum über die Analysen in „Sein und Zeit" hinaus; auch die neueste Interpretation des Gesamtwerks von O. Pöggeler (vgl. Schol 39 [1964] 108 ff.), die D. allerdings noch nicht berücksichtigen konnte, bringt in dieser Beziehung nicht allzuviel. Es wird also nach einem sorgfältigen Referat über das Problem des Todes in „Sein und Zeit" die

allmähliche Wandlung des Seinsverständnisses in den Schriften von 1929—1935 auf die Weiterführung der Todesproblematik hin untersucht (76 f. 94). So ergibt sich, daß nicht bloß vom Dasein selbst, sondern vom Bezug des Daseins zum Sein her gedacht wird, wobei der Tod als „Zerbrechen" des Daseins „am Sein" erscheint (115): das Sein-zum-Ende des Daseins als dessen ursprünglichstes Existenzial wird zur „Möglichkeit" des Daseins, den „Einbruch" des Seins in das Seiende ontologisch zu bezeugen. Im weiteren Verfolg der „Kehre" des Heideggerschen Denkens, wie sie sich seit den Hölderlin-Interpretationen 1936—43 ausspricht, offenbart sich das Wesen des Todes aus dem Wesen von Dichtung, Sprache und „Geviert". Hier erweist sich Heideggers (wenn man so sagen will) „spekulative Einbildungskraft" in ihrer ganzen Fruchtbarkeit, aber auch, man darf das nicht verschweigen, Unempfindlichkeit für kritische Grenzen und Bedenken. Es zeigt sich, daß Tod nunmehr als „Wesenstod" des Menschen verstanden wird (137 f. 140), insofern der moderne Subjektivismus, mit dem sich Naturwissenschaft und Technik verbündet haben, das „wahre Wesen" des Menschen ersterben läßt, aber auch, und das führt ins Eigentliche, der Tod das Wesen des Menschen dem „Sein", über alles Seiende hinaus, ausliefert, „aufopfert" — sozusagen. „So ist der Tod das Tor zum angemessenen Verständnis des wahren Wesens des Menschen und zugleich der Verweis auf das Sein selbst, auf das das Menschenwesen bezogen ist" (144). Die folgenden Ausführungen erläutern den Zusammenhang von Tod und „Sprache", die ja den Tod *als* Tod vollzieht (148), schließlich den von Tod und „Geviert" (152 f.). Letzterer Terminus, als Ausdruck für die dialektische Einheit von Erde, Himmel, Sterblichen und Göttlichen, kann hier nicht näher exponiert werden. Er ist sicherlich nicht von Künstlichkeit und aufdringlicher Eigenwilligkeit freizusprechen; nach D. beantwortet Heidegger nicht einmal die Frage, warum er gerade diese vier Momente im „Ereignis" der Differenz von Sein und Seienden heraushebt (155 Anm. 2). Jedoch mag er als Bild des Seins des Daseins inmitten von Seienden mit transzendierender Offenheit zum Sein-selbst gelten, worin der Tod das den Menschen in seinem transzendierenden Wesen zutiefst durchstimmende Existenzial bedeutet (167 ff.). Vielleicht konzentriert sich gerade auch der *positive* Sinn solchen Todes in den beiden Sätzen Heideggers, die dem Verf. anscheinend immer vorschweben: „Im Tod versammelt sich die höchste *Verborgenheit* des Seins", „der Tod als äußerste Möglichkeit des Daseins vermag das Höchste an *Lichtung* des Seins und seiner Wahrheit" (171). Für den Kenner ist damit, was dem Verf. wichtig ist (183), die Kontinuität des Todesdenkens bei Heidegger von „Sein und Zeit" an bis zu den letzten Schriften offenkundig. — Nach der Kehre zum Seinsdenken gewinnt die Sicht das Todes ein gewisses „optimistisches" Moment. Die existentielle Haltung der „Gelassenheit" konkretisiert sich im Sich-„geleiten"-Lassen in den „guten", seinen Sinn existentiell erfüllenden Tod (vgl. 162). Wahrscheinlich spielt dabei trotz aller Vorbehalte auch das Offenbleiben der Frage eine Rolle, ob es „nach" dem ontischen Tod ein anderes Sein des Menschen gebe; oder wird konsequenterweise nicht doch der „seiende" Mensch schließlich einfachhin dem „Sein" und der endgültigen „Wahrheit" des Seins-selbst aufgeopfert? — Der Verf. hat die Auseinandersetzung mit anderen Denkern zurückgestellt. Die verarbeitete Literatur beweist, daß die Deutung Heideggers allein genug der Mühe macht. Übergangen wird unter den Vorläufern Heideggers M. Scheler, was nicht gut verständlich ist, weil gerade Schelers Phänomenologie des Todes Heidegger zweifellos mitangeregt hat; jedenfalls lassen die Analysen in „Sein und Zeit" diesen Einfluß deutlich durchspüren.

H. Ogiermann S. J.

Schoeck, Helmut, und Wiggins, James, W. (Hrsg.), Relativism and the Study of Man. gr. 8° (X u. 259 S.) New York 1961, Van Nostrand. 6.50 Doll. — Das Buch ist die Frucht eines Symposiums von zwölf Professoren verschiedener, den Menschen und sein Handeln betreffender Wissenschaften (Philosophie, Psychologie, Soziologie, Pädagogik, Sprachwissenschaft, politische Wissenschaft, Wirtschaftswissenschaft). Die beiden Herausgeber sind Professoren der Soziologie an der Emory Universität (Georgia). Es handelt sich hauptsächlich um den Wertrelativismus, namentlich um die Relativität der ethischen Werte und Normen, der vielen auf Grund der Ergebnisse der anthropologischen Wissenschaften als erwiesen gilt. Die Verf. wollen demgegenüber die Unhaltbarkeit des Relativismus, jedenfalls eines unbegrenzten Relativismus, zeigen. Zwei Fragen werden dabei m. E. nicht immer

hinreichend unterschieden: die Frage, ob sich die sittlichen Werte bzw. Normen in Wahrheit auf Grund veränderter Verhältnisse ändern, und die Frage, ob die ethischen Werturteile von (veränderlichen oder auch bleibenden) Verhältnissen abhängen, die an sich keine ethische Bedeutsamkeit haben. Die erste Frage ist metaphysisch-ethischer Art und ergibt, auch wenn sie bejaht wird, keinen eigentlichen Relativismus, die andere Frage ist erkenntnistheoretischer Art, und ihre Bejahung bedeutet Relativismus. Wenn z. B. *L. Carmichael* aus der Beständigkeit der biologischen Konstitution des Menschen schließt, daß es „relativ absolute" ethische Normen gibt (10), so ist damit der ethische Relativismus noch nicht überwunden, wenigstens wenn man daran festhält, daß „ethisch gut" etwas anderes ist als „biologisch nützlich". Gut wird von verschiedenen Mitarbeitern auf die inneren Widersprüche und die unhaltbaren Folgerungen des Relativismus hingewiesen. So bemerkt z. B. *E. Vivas,* daß der kulturelle Relativismus letztlich zu einem individuellen Relativismus, d. h. zum ethischen Nihilismus, führt (52). Sehr lesenswert ist der Beitrag von *Leo Strauss* (135—157). Er zeigt trefflich die Selbstwidersprüche des Wertrelativismus. Wenn der Relativist sagt, er erkenne Werturteile an, solange der Standpunkt, von dem aus sie gefällt werden, nicht selbst strittig sei, so vergißt er, daß er durch seinen Relativismus jeden Standpunkt strittig macht (141). Wenn man sagt, die Vernunft könne nur zeigen, welche Mittel zu einem Ziel führen, aber über den Wert des Zieles selbst nichts ausmachen, so könne die Vernunft nicht einmal sagen, daß man vernünftig handeln solle, da auch das schon ein Werturteil sei (144). So bestätige der Relativismus den Vorwurf des Marxisten G. Lukács, die Philosophie des Westens führe zur „Zerstörung der Vernunft" (145).

J. de Vries S. J.

Eickstedt, Egon v., Türken, Kurden und Iraner seit dem Altertum. gr. 8° (123 S.) Stuttgart 1961, Fischer. 24.80 DM. — Das Buch, das Probleme und Ergebnisse einer anthropologischen Reise wiedergibt, ist deshalb von besonderem Interesse, weil der Vordere Orient zu den anthropologisch noch am wenigsten erforschten Gebieten der Erde zählt. Das ist um so auffallender — wie der Verf. in der Einführung (1—6) darlegt —, als Europa doch räumlich nahe ist, viele und aufschlußreiche archäologische und orientalische Studien betrieben werden und viele Orientalen in Europa Hochschulen besuchen. Trotzdem bedeutet der Orient noch weithin Neuland für die Anthropologie. Die bisherigen Untersuchungen sind „bei Stichproben hängen geblieben" (1). Es fehlt darum der Überblick über das heutige typologische Bild, und es fehlen die Zusammenhänge in der zeitlichen Tiefe und räumlichen Breite. Um so wünschenswerter sind gerade jetzt anthropologische Untersuchungen in diesem Raum, da die technische Nivellierung die alten raum-zeitlichen Bindungen des Menschen schnell verschüttet. „So war es die Absicht einer kurzen Expedition durch Türkei und Iran, zunächst die Möglichkeit abzutasten, die sich einem Erfassen der rassischen Typenvariabilität im Orient bieten und einen ersten Versuch zu unternehmen, ihrem biohistorischen Werden nachzugehen, also Richtungen und Grenzen des Erreichbaren abzustecken" (2). Die Probleme, die sich hier stellen, sind so umfangreich, daß der Verf. sich auf drei beschränken mußte, die die Rolle von Raum und Zeit in der Dynamik menschlicher Gruppenbildungen exemplarisch zeigen konnten: da ist das Hethiter-Türken-Problem, dann das Kassiten-Indogermanen-Problem und schließlich das Meder-Kurden-Problem (Kap. 2—5). In einem Rückblick (6. Kap.) kommt der Verf. zu folgendem Ergebnis: Überall in Mittelmeernähe und bis heute rings um die anatolische Hochscholle spielt noch nach wie vor das mediterranide Element die entscheidende Rolle. Aber während es im Brückenland von Anatolien einen tiefen „anadoliden" und „ostalpinen" Zustrom noch ungeklärter Quelle im Laufe des 3. vorchristlichen Jahrtausends erlebte, bildete es im ganzen ariden Gürtel südlich davon aus eigenen evolutiven Regionaltendenzen in dessen westlichem Abschnitt, der arabischen Wüstentafel, einen orientaliden Kenntypus und in dessen östlichem Abschnitt, dem Hochlandbecken von Iran, einen iraniden Kenntypus aus. Sie stehen sich noch in vielem nahe. Der ureinheimische armenide Typus jedoch, der sich im hochgebirgshaften Isolat des armenischen Hochlands gleichfalls erst in relativ junger Zeit entwickelte, griff im Taurus und Halbmond weit westlich vor und scheidet damit heute die beiden anatolischen Haupttypen der Anadoliden und Ostalpiniden von ihren südlichen und östlichen Anrainern, den Orientaliden und Ira-

niden (110). Ein ausgezeichnetes Bildmaterial unterstützt den lebendig geschriebenen Text. Da die interessanten Forschungen fortgesetzt werden, kann man auf die weiteren Veröffentlichungen gespannt sein. A. Haas S. J.

Jaide, Walter, Das Verhältnis der Jugend zur Politik. Empirische Untersuchungen zur politischen Anteilnahme und Meinungsbildung junger Menschen der Geburtsjahrgänge von 1940—1946. 8° (X + 174), Neuwied 1963, Luchterhand. 14.50 DM — Der Verf. dieser sehr kommunikativ und aus unmittelbarem Kontakt mit über 2000 Jugendlichen geschriebenen Untersuchung ist sich selber durchaus klar über das „Fragmentarische, Vorläufige und Eilige seiner Berichte" (V), das ihn stellenweise „in die Nähe der Fachjournalisten rückt". Aber auch der Psychologe, der sich in kritischer Wissenschaftlichkeit und strenger Forschungsarbeit mit den Problemen der heutigen Jugend befaßt, wird sich durch die hier vorgelegten Ergebnisse und die vielfach im Wortlaut mitgeteilten Antworten der Jugendlichen angeregt fühlen. Man mag sich dabei in sachlicher Nüchternheit den etwas aggressiven Satz des Verf. vor Augen halten, daß „methodologische Vorbehalte häufig mehr auf Voreingenommenheit als auf Erfahrungen beruhen" (VIII). Eine genaue und vorurteilsfreie Nachuntersuchung dürfte dem Anliegen J.s nur günstig sein. Man vergleiche dazu auch die Forderung einer „wesentlich verfeinerten Empirie", die J. erhebt (IX). — Das 1. Kapitel des Buches: Politik und Jugend (1—9) führt mehr in die Fragestellungen ein. Im 2. Kap. (10—62) stellt der Verf. fünf Typen des politischen Habitus auf: die Engagierten, die Interessierten, die Indifferenten, die Skeptischen, die Destruktiven. Aus den entsprechenden Äußerungen der Jugendlichen kann der Leser sich ein konkretes Bild machen von den Auffassungen und Einstellungen der jeweils gemeinten Typen. Das Problem, wie diese Typen auch charakterologisch fundiert sind, wird in etwa angeschnitten im 3. Kapitel: Psychologischer Exkurs über Habitus- und Entwicklungsstiltypen (63—81). Man möchte wünschen, daß die genannten charakterologischen Zusammenhänge in dem kommenden Bericht über die Einstellung der Jugendlichen zur Religion und zur Frage nach dem Vorbild (vgl. S. IX) eingehender dargestellt würden. Diese Untersuchung könnte sich etwa in der Richtung bewegen, die beim dritten Kriterium für den Habitus der Engagierten (24 f.) angedeutet wird. Im letzten Kapitel berichtet J. über „Tendenzen der Meinungen zu historischen, politischen, staatsbürgerlichen Fragen" (82—128). Genannt seien hier die Einstellungen der Jugendlichen zu den Problemen Autokratie oder Demokratie, Bismarck und Hitler, Wehrdienst und Entwicklungshilfe. Der Tabellenteil (132—170) bietet zunächst den umfangreichen Fragebogen des Emnid-Instituts und dann die prozentual berechneten Antworten. — Bei einer Neuauflage wäre der mehrfach erwähnte Riesmann (89) im Literaturverzeichnis nachzutragen und ein Druckfehler S. 3 in homines zu korrigieren.
L. Gilen S. J.

4. Ethik. Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Koerner, Franz, Vom Sein und Sollen des Menschen. Die existentialontologischen Grundlagen der Ethik in augustinischer Sicht. gr. 8° (XX u. 36 S.) Paris 1963, Études Augustiniennes. 9.— Fr. — K. will in dieser Schrift die existentialontologischen Grundlagen der Ethik Augustins darlegen. Die Ethik Augustins wurzelt im personalen Gott-Mensch-Verhältnis; nur von daher kann sie verstanden werden und auch nur von daher nachvollzogen werden. Entscheidend ist die Rückkehr von der äußeren Welt, an die der gottfremde Mensch verfallen ist, nach innen; aber auch der eigene, wandelbare Geist muß noch überstiegen werden zum unwandelbaren Licht der Wahrheit, zum personalen Sein selbst, das sich dem Menschen als das Innerste kundtut. Diese Urwahrheit ist zugleich das ewige Gesetz des Menschen, der ordo vivendi; durch die innerste Gegenwart Gottes ist das Gesetz in unser Inneres geschrieben. Die Wesensaufgabe, die sich jedem Menschen dadurch kundtut, ist der Nachvollzug der göttlichen Caritas als Gottes- und Nächstenliebe. — Ohne Zweifel sind das die existentialontologischen Grundlagen der Ethik Augustins. Aber wie kann der moderne gottferne Mensch, der nichts von dieser

Gotteserfahrung in sich verspürt, zum Nachvollzug dieser Haltung geführt werden? Gewiß nicht allein dadurch, daß man ihm zuruft: Transcende teipsum. Sollte der große Seelsorger Augustinus keine konkreteren Weisungen für den Weg nach innen und über sich selbst hinaus gegeben haben? — S. 12 Z. 5 v. u. und S. 36 Anm. 65 lies humilitas statt humilia. J. de Vries S. J

Proceedings of The American Catholic Philosophical Association, Vol. 36: Justice. gr. 8° (187 S.) Washington 1962, Catholic University of America. 3.50 Doll. — Die 36. Tagung der American Catholic Philosophical Association in Louisville am 24./25. April 1962 hatte sich „Gerechtigkeit" zum Thema gewählt. Dieser Band enthält die Vorträge und Referate der Tagung: Gerechtigkeit in der internationalen Ordnung *(Charles Malik)*, Grundlagen der Gerechtigkeit *(Vernon J. Bourke)*, Gerechtigkeit im Naturrecht und Bürgerlichen Recht *(Brendan F. Brown)*, Gerechtigkeit innerhalb der Gesellschaft: Staat und Individuum *(John A. Oesterle)*, die intentionale Bedeutung der austeilenden Gerechtigkeit *(W. Oliver Martin)*. Die Themen der Arbeitskreise sind nicht so eng auf die Gerechtigkeit beschränkt, doch auch großenteils dem Gebiet der Ethik entnommen. — Die Beiträge sind kurz, klar, ein wenig schulmäßig gehalten. Die Diskussionen sind nicht wiedergegeben, so daß offen bleibt, ob und wie sich die vorgebrachten verschiedenen Auffassungen von der Gerechtigkeit aufeinander abstimmen ließen. Man philosophiert mit dem ungebrochenen Vertrauen, im Rückgriff auf Thomas die sozialen Fragen des modernen Lebens in den Griff bekommen und lösen zu können und damit einen Einfluß auf die Gestaltung des aktuellen politischen Lebens auszuüben. Diese Verantwortung des Moral*philosophen*, die drängenden ethischen Probleme der Zeit unter Einbeziehung der Ergebnisse der modernen Wissenschaften aufzugreifen und einer Lösung zuzuführen, wird besonders in der Rede des Präsidenten der Gesellschaft *Carl W. Grindel C. M.* betont. Bei uns in Europa hat dieser amerikanische Zweig der scholastischen politischen Philosophie noch wenig Widerhall gefunden. Anderseits scheint die einschlägige deutsche Literatur in Amerika wenig bekannt: Bei über 350 Fußnoten dieses Bandes findet sich erst auf der vorletzten Seite einmal ein Hinweis auf eine Veröffentlichung in deutscher Sprache, und ein Referat zweier Dominikaner über den Begriff des bonum commune bei Thomas von Aquin nimmt keinerlei Notiz von dem speziellen Gemeinwohlbegriff, den die deutschsprachige Dominikanerschule in den letzten Jahren vorgelegt hat. W. Kerber S. J.

Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Hrsg. vom Heinrich-Pesch-Haus, Mannheim. Bd. 2. gr. 8° (234 S.) Mannheim 1963, Heinrich-Pesch-Haus. Wie der Schol 38 (1963) 145 besprochene erste Band, so legt auch dieser zweite wieder das Hauptgewicht auf Fragen der im *politischen* Sinn verstandenen christlichen Demokratie. — Sehr lesenswert ist die Studie von *A. Schwan* (Freiburg) über „Karl Barths dialektische Grundlegung der Politik" (31—71); soweit man, ohne sich selbst in das umfassende Lebenswerk K. Barths eingearbeitet zu haben, sich ein Urteil gestatten darf, ist Schwans Analyse durchsichtig und überzeugend, seine Kritik an Barth maßvoll und gut fundiert. — In eine völlig andere Welt versetzt der Beitrag von *Karl Josef Hahn* (Imperia Porto Maurizio) über „Die christliche Demokratie in der internationalen Politik" (141—158); alle von Barth radikal abgelehnten Begriffe, wie christliche Politik, christlicher Staat, christliche Partei, christliche Demokratie, sind hier völlig unproblematisch; eine Reihe durchaus beachtlicher Gedanken und Anregungen wird geboten, aber man fragt sich doch, ob die aufgezeigten praktisch-politischen Aufgaben und Schwierigkeiten von so problemlosen christlichen Demokraten, wie sie hier unterstellt werden, gemeistert werden können. — Mehrere Beiträge befassen sich mit den sog. Entwicklungsländern, in sehr grundsätzlicher Weise *J.-Y. Calvez S. J.*, der in „Politik und Wirtschaft in Entwicklungsländern" (72—83) deutlich macht, daß die sog. Entwicklungshilfe zwar weithin in wirtschaftlichen Hilfs- und Förderungsmaßnahmen besteht, im Kern aber ein Politicum ist und darum auch nur Erfolg verspricht, wenn sie in die politische Entwicklung dienend eingebaut wird. — *H. Krauss S. J.* erläutert „Verwaltungsprobleme im modernen Afrika" (221—230) an Hand ausgewählter französischer und englischer Literatur. Nicht uninteressant, aber zu wenig gestrafft sind die Ausführungen

von *H. Weiler* (Freiburg) über „Sozialpolitik und Sozialpädagogik; Untersuchung der Grundlagen und Methoden des community development in Ghana" (159—190). — *H. de Farcy S. J.* behandelt ein spezielles, für die Entwicklungsländer hochbedeutsames wirtschaftliches Problem: „Die Stabilisierung der Rohstoffpreise" (84—96), bleibt jedoch in der Schilderung bekannter, mehr oder weniger mißglückter Versuche stecken, so daß der Leser leicht dahin kommen kann, die Sache als hoffnungslos aufzugeben. — Alles in allem sind also die Entwicklungsländer mit Vorzug berücksichtigt. Ganz grundsätzlicher Art ist der Beitrag von *R. Hauser* (Heidelberg) über „Naturrecht in der katholischen Sozialethik heute" (9—30); Fragen des Naturrechts beanspruchen auch den meisten Teil des Raumes der sehr eingehenden Besprechung des Buches von *Arthur Kaufmann,* Das Schuldprinzip (210—220) aus der Feder von *D. Lang-Hinrichsen* (Karlsruhe). Ebenso grundsätzlicher Art ist das Thema der von *P. Molt* (Eichholz) besprochenen 9 Bücher über „Grundlagen der politischen Wissenschaft" (191—205). So steht der Beitrag von *F. Coester* (Bonn/Köln) über „Vermögensverteilung in der sozialen Marktwirtschaft; Möglichkeiten ihrer Beeinflussung" (97—112) etwas für sich allein in diesem Bande; man hat den Eindruck, er habe längere Zeit auf Veröffentlichung warten müssen, und es sei versäumt worden, die inzwischen weiter fortgeschrittene Diskussion, die dem Verfasser ja sehr genau bekannt ist, nachzutragen. Der Band ist wie sein Vorgänger gut und gefällig ausgestattet, aber schlecht korrigiert. So heißt bspw. der gleiche Verfasser auf der gleichen Seite im Text *H.* Strauß, in der Fußnote richtig *L.* Strauß (9), ein anderer, sehr bekannter Verfasser im Inhaltsverzeichnis Vögelien, dagegen auf S. 191 ff. richtig Vögelin. Mehrfach sind Zeilen verstellt (so z. B. S. 216, Zeilen 16 und 17). — Bei den besprochenen Büchern sind die bibliographischen Angaben unvollständig; namentlich vermißt man die Angabe der Seitenzahl, so daß man nicht weiß, ob man es mit einem schmalen Heftchen oder einem dicken Wälzer zu tun hat. Solchen Mängeln sollte in Band III abgeholfen werden.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Brunner, Georg, Die Grundrechte im Sowjetsystem (Abhandl. des Bundesinstituts zur Erforschung des Marxismus-Leninismus, 3) gr. 8° (126 S.) Köln 1963, Verl. Wissenschaft und Politik. 19.80 DM. — In den heute gültigen Verfassungen aller Ostblockstaaten gibt es einen Katalog von Grundrechten, die dem Wortlaut nach den entsprechenden Artikeln westlicher Staaten täuschend ähnlich sehen. Trotzdem handelt es sich sachlich um etwas ganz anderes, da die zugrunde liegende Auffassung vom Menschen allzu verschieden ist. Bei uns sollen die Grundrechte den einzelnen Bürger vor Übergriffen des Staates schützen, der stets in Versuchung ist, als „Vertreter der Allgemeinheit" seine Macht auf Kosten der relativen Eigenständigkeit der Person auszuweiten. Im Herrschaftsbereich der marxistisch-leninistischen Ideologie gibt es aber diese eigenständigen Personen überhaupt nicht. Der Mensch ist nur Glied des Kollektivs, er wird nur in seiner Gesellschaftsbezogenheit gesehen, sein Wert fällt mit seinem Nutzwert für das Ganze zusammen. Dem Glied kann nur vom Ganzen her Heil zukommen, darum ist auch alles auf das Ganze hingeordnet. Der biologisch-psychologische Einzelmensch ist soziologisch „aufgehoben" und gilt nur als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" (Marx). Die Hegelsche Subjekt-Objekt-Identität wirkt sich hier aus zwischen Bürger und Staat, zwischen Einzelinteressen und Staatsinteressen, die a priori *identisch* sind. Interpret dieser Interessen ist die Partei als „Zusammenschluß der bewußtesten Mitglieder der Gesellschaft". Eine Zweiheit von Individuum und Kollektiv, und damit auch ein Schutzwall des einzelnen vor der Partei (deren Exekutive der Staatsapparat ist), wie ihn die westlichen Grund- und Menschenrechte darstellen, ist im Rahmen der kommunistischen Ideologie absurd. Ihr entspricht einzig die „monolithische Einheit", in der es keine antagonistischen Interessen geben kann. Das verfassungsmäßig garantierte „Recht" auf Arbeit, Erholung, auf materielle Versorgung, auf Bildung, persönliches Eigentum und auf Gleichheit, das Wahlrecht, das Recht auf Unverletzlichkeit der Person und der Wohnung kommt nicht dem Einzelmenschen als solchem zu, sondern ist eine Konzession der Partei an jene Bürger, die sich in ihrem Sinne aktiv für die Verwirklichung des Kommunismus einsetzen. Wenn in der sowjetischen und in anderen Verfassungen sozialistisch-kommunistischer Länder überhaupt „Grundrechte" formuliert sind — der Verf.

geht ihrer Geschichte und ihrem heutigen Stand eingehend nach —, so erklärt sich das aus der innen- und außenpolitischen Optik wie aus dem Bedürfnis der Partei, chaotische Zustände zu vermeiden, die aus Übergriffen der Bürger *untereinander* und von seiten niederer Funktionäre notwendig entstehen müßten. — Die Arbeit stellt eine sehr gute Einführung in den ganzen Fragenkomplex dar. H. Falk S. J.

Das Naturrecht in der politischen Theorie, hrsg. von Franz-Martin Schmölz. gr. 8° (168 S.) Wien 1963, Springer. 28.40 DM. — Das internationale Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften in Salzburg veranstaltete vom 1. bis 5. Aug. 1962 im engen Kreis von zehn Gelehrten ein Forschungsgespräch über die Probleme des Naturrechts in einer international gewordenen Weltgesellschaft. Die Referate und Diskussionen werden in diesem Heft veröffentlicht. — Die Gedankenfülle der dichtgedrängten Referate läßt sich kaum zufriedenstellend wiedergeben. Darum soll hier nur der jeweilige Naturrechtsbegriff der einzelnen Referenten skizziert werden. — Nach *H. Kelsen,* dessen einführender Vortrag über „Die Grundlagen der Naturrechtslehre" mit seiner scharfen Entgegensetzung von Sein und Sollen für Tiefe und Lebhaftigkeit der Diskussion sorgte, ist Recht wesentlich Norm, d. h. Sollen. Nach der Naturrechtslehre enthält die Natur der Wirklichkeit oder des Menschen eine solche Norm, ein Sollen, wodurch dem Menschen ein Verhalten vorgeschrieben wird, unabhängig von einem menschlichen normsetzenden Willen. Sollen läßt sich aber nur durch ein Wollen erklären, und so setzt nach Kelsen die Naturrechtslehre den Glauben an eine gerechte Gottheit voraus, deren Wille der von ihr geschaffenen Natur nicht nur transzendent, sondern auch immanent ist. — *E. Voegelin* ging der Frage nach, aus welchen Erfahrungsanlässen der Naturrechtstopos zum erstenmal entwickelt wurde, wie nämlich Recht und Natur zum erstenmal von Aristoteles in einem größeren theorethischen Zusammenhang zum Begriff des physei dikaion verbunden wurde. Das Rechte ist bei Aristoteles vornehmlich Ordnung der politischen Gemeinschaft, das physei dikaion jenes Rechte, bei dem es um die wesentlichen Dinge geht (im Gegensatz zu den Adiaphora). Beim Recht der Polis, das als Rechtsordnung der Freien und Gleichen selbst physei dikaion ist, läßt sich noch einmal fragen, ob sein Inhalt physei dikaion ist oder menschlicher Hybris entspringt. Voegelin wandte sich gegen ein Naturrecht, das als ewiges, unabänderliches für alle Menschen und Gesellschaften geltendes dem positiven Recht als einem veränderlichen gegenüberstünde, und definierte zusammenfassend das physei dikaion als „das Recht von Natur in seiner Spannung zwischen göttlich-unveränderlicher Wesenhaftigkeit und menschlicher, durch die konkrete Situation erforderter Veränderlichkeit". — Ähnlich interpretierte *F.-M. Schmölz* den hl. Thomas von Aquin und sah im Naturrecht ein je neu aus der Situation per modum determinationis zu eruierendes, geschichtlich wandelbares Recht als Ordnung menschlicher Gesellschaft. — Demgegenüber betonte *Alfred Auer* besonders das Recht im subjektiven Sinne: Naturrecht als ein Recht, auf das der Mensch Anspruch hat, metaphysisch begründet in seiner Gottebenbildlichkeit und Freiheit. — Bemerkenswert war der Naturrechtsentwurf von *R. Marcic:* Er versuchte, den Ansatz der „Reinen Rechtslehre" Kelsens von der „Grundform" als Naturrecht im Sinne der thomistischen Metaphysik zu interpretieren. Naturrecht verstand er als Seinsrecht, als Apriori oder Transzendenz, auf das der Setzer des Rechts im Akt des Rechtssetzens letztlich zurückgeht. — Die besondere Bedeutung des Naturrechts für die internationalen Beziehungen wurde in den letzten drei Beiträgen herausgestellt. *F. A. von der Heydte,* der über Naturrecht und modernes Kriegsrecht sprach, sah das Wesen des Rechts in der Ordnung geschützter Freiheit. Er konzipierte das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht in Analogie zum Verhältnis von Geistseele (als forma corporis) und Leib. — Für *G. Del Vecchio* war Naturrecht vornehmlich das Vernunftrecht, ohne das die internationale Staatengemeinschaft und das Völkerrecht grundsätzlich und uneingeschränkt der Willkür der einzelnen Staaten ausgeliefert würden. — *A. Verdross-Drossberg,* der den Einfluß der Naturrechtslehre auf Theorie und Praxis der internationalen Beziehungen behandelte, betonte besonders den Gedanken der Gemeinsamkeit der Menschennatur, durch die alle Menschen zu einer Rechtsgemeinschaft verbunden werden. — Der Tagungsbericht macht deutlich, wie viele Fragen selbst bei grundsätzlicher Anerkennung eines Naturrechts noch offen-

bleiben. Im Schlußabschnitt legt der Herausgeber als „Zusammenfassung und Ergebnis" 15 Thesen vor. Ob alle von der Mehrheit der Teilnehmer aller unterschrieben worden wären? W. Kerber S. J.

Klüber, Franz, Individuum und Gemeinschaft in katholischer Sicht (Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung, 2). 8° (190 S.) Hannover 193, Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung. — Wendland, Heinz-Dieter, Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht (ebd., 3). 8° (119 S.) ebd. 1963. — Gleich als zweites und drittes Heft ihrer Schriftenreihe bringt die Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung ausgezeichnete Darstellungen des Kerngehalts katholischer und evangelischer Soziallehre, erstere aus der Feder von *Franz Klüber* (Regensburg), letztere von *H.-D. Wendland* (Münster/W). — Der Katholik *Klüber* stellt, fast möchte man sagen: provokatorisch, an die Spitze seiner Ausführungen „Das Naturrecht als Erkenntnisquelle der katholischen Soziallehre" (7—15), worauf er einen Abschnitt folgen läßt über „Recht und Gerechtigkeit als Quellen der Gemeinschaftsordnung" (16—24); dann behandelt er „Die Sozialprinzipien" (25—66), deren er drei aufzählt: Person-, Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip; beim Solidaritätsprinzip werden die entscheidend wichtigen Begriffe Gemeinschaft und Gemeinwohl entwickelt. — Nicht zuzustimmen ist dem Verf., wenn er behauptet, der Gerechtigkeit sei es eigen, daß „der sittliche Wert des Handelns ... vom äußeren Akt her bestimmt" werde (20). Ob eine Handlung gerecht ist, d. i. im Einklang mit dem steht, was das Recht gebietet, bestimmt sich nach dem sachlichen Befund; ob dieses gerechte, will sagen: *nicht* widerrechtliche Handeln sittlichen Wert besitzt, bestimmt sich wie in allen anderen Fällen nach der inneren Willensrichtung des Handelnden. — Eine Unstimmigkeit scheint zu bestehen, wenn K. auf Seite 46 die Gemeinschaft als Ordnungseinheit von der Wesenseinheit einerseits, der reinen Relationseinheit anderseits abhebt, auf Seite 49 aber sie als „Beziehungseinheit" bezeichnet; hier wird er seiner eigenen Terminologie untreu. — Allzu knapp ist die Autorität behandelt; nicht nur dem sittlich verwerflichen Befehl ist der Gehorsam zu verweigern (55); auch wo der Amtsträger seine Zuständigkeit überschreitet, ist kein Gehorsam geschuldet und unter Umständen Gehorsamsverweigerung geboten. — Als Anhang sind die Sozialenzykliken abgedruckt (73—190); wo Verf. diese im Text anzieht, sollte daher auf die Fundstellen im Anhang verwiesen sein. — Der evangelische Theologe *Wendland* schlägt einen ganz anderen Weg ein. „Evangelische Sozialanschauung hat ihren Ursprung und ihre Voraussetzung in der *Kirche*" (7); „dieser Ausgangsort in der Kirche ist die Basis der eigentümlichen *Freiheit* des Christen *in* der Gesellschaft und *von* der Gesellschaft" (ebd., Hervorhebungen im Original). Damit ist deutlich gemacht, daß alle Überlegungen, alle Auseinandersetzungen mit anderen Auffassungen vom Boden des christlichen Glaubens aus geführt werden; es geht nicht so sehr um eine als vernünftig vertretbare und daher für Christen *und* Nichtchristen annehmbare Ordnung menschlichen Zusammenlebens als vielmehr darum, wie der Christ sich in der Welt von heute zurechtfindet. Ausgehend von der Position der Kirche „jenseits von Individuum und Gemeinschaft" (7—14) verfolgt W. den „Vereinzelungsprozeß und das Persönlichkeitsideal" (15—18) und prüft, wo unter den heutigen Verhältnissen noch sinnvoll von „Gemeinschaft" gesprochen werden kann (19—23); es folgen kluge und beherzigenswerte Gedanken über heute so aktuelle Themen wie „Person und Organisation" (24—33) und die vielberufene „Partnerschaft (34—39). Ein besonderer Abschnitt geht ein auf den „Vereinzelungsprozeß und die Familie" (40—46); das Schlußkapitel handelt in packender Weise von der „christlichen Humanität" (47 f.), um mit der „Herrschaft Christi über Person und Gesellschaft" (61—65) zum Ausgangspunkt zurückzuführen. — Zu danken ist dem Verf. für die im Anhang dargebotenen evangelisch-sozialen Dokumente (71—119), die es wirklich verdienen, auch bei uns zur Kenntnis genommen zu werden. — Wie es nicht anders sein kann, ist der Ansatz beim Katholiken K. und beim evangelischen Theologen W. grundverschieden; in den Ergebnissen stimmen sie überein. Allem, was W. ausführt, kann vom Boden der kathol. Soziallehre aus zugestimmt werden; vieles davon verdiente, in die kathol. Soziallehre eingearbeitet zu werden, und wäre eine wertvolle Bereicherung für sie. — Wenn eingangs auf die gebräuchliche, aber immer etwas gekünstelt wirkende Unterscheidung von kathol.

Sozial*lehre* und evangel. Sozial*ethik* verzichtet und kurzerhand von kathol. *und* evangel. Soziallehre gesprochen wurde, so ist das noch zu rechtfertigen. Die Berechtigung dazu liegt darin, daß W. selbst (vgl. seinen Art. „Soziallehre" im „Evangelischen Soziallexikon", 4. Aufl. 1963, 1138/9) den Verzicht auf eine evangelische Soziallehre ausdrücklich ablehnt; was er hier vorlegt, erhebt den Anspruch, Sozial*lehre* im vollen Wortsinn zu sein, und ist es.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Schack, Herbert, Wirtschaftsleben und Wirtschaftsgestaltung. Die Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialphilosophie. gr. 8° (216 S.) Berlin 1963, Duncker & Humblot. 22.60 DM. — Im Vorwort meint Verf., „ein System der Wirtschafts- und Sozialphilosophie (sei) noch nicht entworfen worden". Das trifft natürlich nur zu, wenn man von der christlichen Schultradition absieht, die es nie unterlassen hat, sich mit den philosophischen Grundlagen von Gesellschaft und Wirtschaft auseinanderzusetzen und zum mindesten alle wesentlichen Bestandteile eines Systems der Gesellschafts-, (Staats-) und Wirtschaftsphilosophie zusammenzutragen, mag sie es sich auch vielleicht nicht genügend haben angelegen sein lassen, sie in geschlossener und imponierender Form vorzulegen. Wie dem auch sei, die philosophischen Probleme von Gesellschaft, (Staat) und Wirtschaft sind bis heute noch nicht zu Ende gedacht und werden nie zu Ende gedacht sein; so ist jeder Beitrag willkommen, der unsere Einsichten bereichert oder vertieft, und dazu zählt die vorliegende Studie unstreitig. Wohltuend berührt von vornherein, daß Verf., vom Gewissen ausgehend (15 ff.), letztlich zu den „für eine sinnvolle Lebensgestaltung wesentlichen Forderungen", nämlich „Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit", hinführt. Trotz unverkennbarer Hinneigung zu Othmar *Spanns* universalistischer Konzeption (vgl. S. 93/94) legt Verf. das entscheidende Gewicht auf den einzelnen Menschen und sieht das Wohl der Gemeinschaft begründet im Wohl des einzelnen, weil „nur der Einzelne um Recht und Unrecht weiß und daher auch nur einzelne Personen und Persönlichkeiten die Gemeinschaft zum Guten bestimmen können" (200). Diese ausgesprochen ethische Grundhaltung macht es für den Verf. unausweichlich, sich der Werturteilsfrage zu stellen, der er ein eigenes Kapitel widmet unter der für ihn und für die von ihm gesuchte Lösung kennzeichnenden Überschrift „Die vernünftige Gestaltung der Sozialökonomik" (161—196). Er markiert die Grenzscheide zwischen Wissenschaft und Philosophie: „Wo das wissenschaftliche Fragen und Forschen aufhört, setzt das philosophische ein" (173). Wissenschaft hat es zu tun mit dem, was als *richtig* oder *falsch* bewiesen werden kann, Philosophie mit dem, was sich uns als *wahr* erschließt. „Da es in der Philosophie um letzte Dinge geht, läßt sich dieses Letzte nur nachweisen, jedoch nicht beweisen" (178). Hier scheint der Verf. der aristotelisch-scholastischen Position überaus nahe gekommen zu sein, allerdings auch nicht mehr. Das Buch hat ein gutes Sachregister, leider kein Personenregister. Zu beklagen ist auch, daß die Anmerkungen streckenweise falsch beziffert sind, so 6—19 statt 7—20 und wiederum 191—203 statt 192—204; das führt beim Nachschlagen immer wieder in die Irre; doch soll auch das die Freude an den schönen und wertvollen Gedanken des Verf. nicht vergällen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Wegener, Walther, Die Quellen der Wissenschaftsauffassung Max Webers und die Problematik der Werturteilsfreiheit der Nationalökonomie. Ein wissenschaftssoziologischer Beitrag. 8° (300 S.) Berlin 1962, Duncker u. Humblot. 36.— DM. — Die Diskussion um die Wissenschaftsauffassung Max Webers geht noch immer weiter — und das nicht nur aus Anlaß des Max-Weber-Jahres. Zwar wird seit Max Weber die Forderung nach Ausschluß der Werturteile aus der Nationalökonomie immer wieder neu erhoben, aber offenbar liegen darin noch ungelöste methodologische und philosophische Probleme. Ihnen geht diese Arbeit von ihren ideengeschichtlichen Grundlagen her nach und verarbeitet die umfangreiche Literatur zu einer systematischen Stellungnahme. — Im Vorkapitel wird zunächst eine ausgewogene Würdigung der komplexen Persönlichkeit und des Werkes von M. W. gegeben. Dann werden die Quellen der Wissenschaftsauffassung von M. W. untersucht: die neukantianische Philosophie Rickerts, der Positivismus und der Historismus. Den Einflüssen des Positivismus und des Historismus suchte M. W. dadurch entgegenzuwirken, daß er sich auf ein bescheidenes Maß des sicher Wißbaren einschränkte — „Positivismus aus Resignation" —, aber an der Objektivität der so ein-

gegrenzten wissenschaftlichen Erkenntnis bezüglich Form *und Inhalt* festhielt. Die Philosophie von Rickert mit ihrer scharfen Trennung zwischen Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft, zwischen der Welt des Seins und der Welt der Werte, mit ihrer Prädominanz der Logik und der Methode wurde von M. W. zu einer Axiomatik der Sozialökonomie transponiert. Die sich daraus ergebenden Folgen, aber auch die Systemveränderungen gerade in der Wertlehre (Wert*ordnungs*relativismus) werden von Wegener einleuchtend herausgearbeitet. — Der systematische 2. Teil entwickelt die These, daß weder eine Deskription und Analyse ökonomischer Phänomene noch eine Klärung der Wirtschaftsziele, noch eine Analyse der Zweck-Mittel-Relation werturteilsfrei möglich ist. Schon in die Sprache und Begriffsbildung schleichen sich unvermeidlich Wertungen ein. Eine bloß formallogische Klärung von Wirtschaftszielen kann von ihrer inhaltlichen Seite nicht ganz absehen und wird damit zu einer wertverhafteten Stellungnahme. Auch in der Auswahl, welche der unendlich vielen möglichen Wirkungsverläufe analysiert werden, ist ein Forscher zum Werten gezwungen. Der 3. Teil über das „ontologische Werturteil" geht von der richtigen Voraussetzung aus, daß sich echte Wesensaussagen unschwer in Werturteile umformen lassen. Die Erörterung solcher „ontologischer Werturteile" fehlt bei M. W. aber gänzlich, weil nach neukantianischer Auffassung echte Wissenschaft niemals den Rahmen der Empirie im strengen Sinne überschreiten darf und es Aufgabe einer „Wirklichkeitswissenschaft" ist, die Wirklichkeit nicht so darzustellen, wie sie in sich ist, sondern wie sie erscheint, sie also Erfahrungswissenschaft, nicht Wesenswissenschaft zu sein hat. Dennoch kann die Methodologie von M. W. nicht eines ontologischen Fundamentes entbehren. Sie ist begründet in einer philosophischen Anthropologie, der zufolge der Mensch sich als vernünftiges Wesen zu verwirklichen hat, indem er bewußt und konsequent zwischen den kollidierenden Werten sich entscheidet. Dieses anthropologisch-ontologische Werturteil wird von M. W. als absolut vorausgesetzt und anerkannt, ohne daß er darüber sich oder seinen Lesern Rechenschaft abzulegen für erforderlich hält. — Während Wegener negativ die inneren Schwierigkeiten und Widersprüche der philosophischen Position von M. W. überzeugend aufzeigt, kommt positiv seine eigene philosophische Konzeption weniger klar zum Ausdruck, teilweise deshalb, weil er Argumente und Zitate Autoren der verschiedensten Richtungen und Schulen entnimmt. Wer die Geschichte des leidenschaftlichen Werturteilsstreites ein wenig kennt, wird dennoch dem Verf. für seinen gründlich gearbeiteten, nüchtern geschriebenen und die Diskussion weiterführenden Beitrag dankbar sein.

W. Kerber S. J.

Nikolaus von Kues und der Evolutionsgedanke

Von *Rudolf Haubst*, Mainz

Keine eingehendere Darstellung des cusanischen Weltbildes kann das Begriffspaar *complicatio — explicatio* (Einfaltung — Entfaltung) ignorieren. So intensiv bedient sich Nikolaus dieses Denkmodells von De docta ignorantia (1440) an bis zu De ludo globi und De venatione sapientiae (1462/63)[1].

Zahlreiche Vergleiche und Symbole aus Natur und Denken zieht er heran, um diese Polarität zu veranschaulichen. In *De docta ignorantia* bilden zunächst Punkt und Linie sowie die mathematische Eins und die Zahl die symbolische Anschauungsgrundlage: Linie, Fläche und Kubus entfalten sich progressiv aus dem unteilbaren Punkt, der diese seinerseits (nicht quantitativ, sondern bei höchster Einfachheit) in sich „einfaltet" (complicat). Die Eins entfaltet aus sich die fortschreitende Zahlenreihe; „komplikativ" ist diese mithin „in" der Eins.

Auf Gott und Welt bezogen, sinnbilden diese beiden mathematischen Vergleiche dies: Als der Ureine bringt Gott die mannigfache Vielheit der Dinge, im Universum geordnet, aus sich hervor. Von der Gott-Welt-Betrachtung her überträgt Nikolaus dieses Denkschema aber

---

[1] Nach De mente (1450) geschieht das freilich zurückhaltender. Das fällt besonders seit De beryllo (1458) auf, wo das Verhältnis von complicatio und explicatio nur eben (c. 17) an Punkt und Linie illustriert wird. In De non aliud (1461—62) und den an diesen Tetralog anknüpfenden Propositiones treten deutlich andere, unmittelbar von Platon selbst übernommene Begriffe, vor allem die der definitio und der participatio, an die Stelle von complicatio — explicatio. Zugleich liegt Cusanus offenbar nunmehr sehr daran, die schöpferische Macht, Freiheit und Transzendenz Gottes eindeutiger, als bisher mit dem Begriffspaar complicatio — explicatio, auszusprechen.

Abkürzungen:

H = Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (Lipsiae—Hamburgi 1932 ff.).

HSB = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; Cusanus-Texte 1929 ff.

MFCG = Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, hrsg. von R. Haubst (Mainz 1961 ff.).

P = Cusanus-Ausgabe des I. Faber Stapulensis (Paris 1514).

Zählung der Predigten nach J. Koch, Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Krit. Verzeichnis sämtlicher Predigten: HSB 1942.

[2] Vor allem in Pred. 16 (n. dem Verz. von Koch) v. 25. 12. 1440, hrsg. von R. Klibansky: HSB 1929, sowie in dem Brief an Rodericus Sancius de Arevalo (1442), hrsg. von G. Kallen, in De auctoritate presidendi in concilio generali (HSB 1935) 106—112.

sogleich oder bald schon[2] auf weitere Problemfelder seines philosophisch-theologischen Denkens: auf die Erkenntnislehre und Ontologie und nicht minder auf die Christologie, Erlösungslehre und Ekklesiologie. Unter anderem so: Die Fülle Christi entfaltet sich in der Kirche[3], der Bischof repräsentiert komplikativ seine Diözese[4], und ähnlich der Papst die Gesamtkirche[5]. Wir beschränken uns hier auf den natürlichen „ordo universi".

1. In *De coniecturis* verbindet Nikolaus das Denkmodell complicatio — explicatio mit dem prokleischen Schema der vier „Einheiten": des Ureinen, des reinen Geistes, der Vitalseele und der Körperdinge, und wendet dieses dabei so auf das innere Gefüge des Universums an[6], daß jeweils die höhere, seinsmächtigere, wesenseinfachere dieser vier Einheiten die nachfolgenden, komplexeren und schwächeren gleichsam als „Wurzel" in sich vorenthält und in Vielheit (oder Vieleinheit) hinein aus sich „entfaltet". Aus dieser Sicht wird denn auch die mathematische Progression der 1 zu 10, zu 100 und zu 1000, des Punktes zu Linie, Fläche und Kubus zum Symbol einer stufenförmigen, genau geordneten Emanation des gesamten Universums aus dem Ureinen, bis zum Nur-Körperlichen am Rande des Nichts.

Schon diese Auffassung des Mathematischen kennt also keine starren, gleichsam präexistierenden Zahlen in einer unveränderlichen Sphäre. Die Figuren entwickeln sich vielmehr auseinander, so wie der Geist sie denkend entwirft oder nachzeichnet. Selbst im Mathematischen vollzieht sich mithin eine Evolution, die dort freilich von Grund an auf der schöpferischen Kraft des menschlichen Geistes beruht, der das eine aus dem anderen entwickelt.

Wenn Cusanus bei dieser mathematischen Symbolik das komplikative Prinzip jeweils die „Wurzel" nennt, kündet sich schon darin zugleich ein biologischer Gesichtspunkt an, der später, vor allem in *De visione Dei*, ganz besonders das Staunen des Kardinals erregt, weil es sich da um reale Vorgänge handelt: Der Same entfaltet, entwickelt aus sich (aus dem, was in ihm als Samenkraft eingefaltet ist) planvoll die ausgewachsene Pflanze. Aus kleinen, unscheinbaren Samen gehen großmächtige Bäume hervor. „In dem winzigen Senfkorn ist große Kraft und eine Senfstaude in Potenz."[7] Die biologischen „Prinzipien"

---

[3] Brief an Rodericus Sancius (s. Anm. 2) 106 f.; Pred. 204 (1458—60): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 176ra.

[4] Vgl. dazu (nur noch ohne das Wort complicare) schon: De concordantia catholica, l. I c. 6, ed. 2^{a} G. Kallen (1964): H XIV, 1, n. 37.

[5] Brief an Rodericus Sancius (s. Anm. 2) 107—112.

[6] De coniecturis l. I c. 3—10; P 41^{v}—45^{v}; vgl. R. Haubst, Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis" in Codicillus Straßburg 84: MFCG 1 (1961) 17—51.

[7] Pred. 3 (v. 17. 4. 1432): Cod. Cus. 220, fol. 46^{v}, Z. 34.

sind mithin (hier zitiert Cusanus Aristoteles) „quantitativ sehr klein (oder am kleinsten), an (geistartiger, unsichtbarer) Kraft sind sie am größten“ [8]. Die absolute Schöpfer- und Lebensmacht Gottes, die aus höchster Einfachheit oder „Kleinstheit“ heraus wirkt und sich in der unübersehbaren Vielgestaltigkeit der Welt körperhaften Lebens entfaltet, sieht er darin überwältigend bezeugt [9].

Doch hier soll nicht nur einmal mehr untersucht werden, was der Leitgedanke der absoluten *complicatio* oder *coincidentia* oppositorum für die cusanische Gotteslehre bedeutet. Für die neuere Forschung bedarf nämlich die Behauptung, daß mit der Entfaltung von allem aus Gott eine pantheistische Emanation der Welt oder die Göttlichkeit der Weltsubstanz gelehrt werden solle, kaum noch einer ernstlicheren Widerlegung. Denn dafür ist nicht nur die cusanische Welt zu ausgesprochen kreatürlich. Gott schafft und lenkt auch nach Nikolaus als der Dreieine den ganzen Kosmos mit absoluter Freiheit und Souveränität [10]. Wir brauchen uns deshalb auch nicht dabei aufzuhalten, daß Oskar *Kästners* Untersuchung „Der Begriff der Entwicklung bei N. v. K.“ vom Jahre 1896 — die einzige bisher über dieses Thema — die cusanische Grundauffassung idealistisch-monistisch deutet [11]. Eine andere Behauptung wäre viel interessanter, und es ist doch eigentlich seltsam, daß ausgerechnet diese bisher von niemand riskiert wurde — auch nicht unter dem Eindruck der kosmogenetischen Konzeption des *Teilhard de Chardin*, die doch nun schon seit Jahren so viele begeistert mit sich reißt —, nämlich die These, Cusanus habe, Schöpfung und Entwicklung verbindend, einen *christlichen Evolutionismus vertreten.* Denn dafür lassen sich beachtliche Gründe aufführen, deren Tragweite wir hier zu prüfen haben. Schon allein diese Fragestellung wirft auch viel neues Licht auf sein Weltbild, zumal auf den Schöpfungsbegriff und die Christologie.

Zunächst ist hier freilich eine *Unterscheidung* nötig, um die Verwechslung und Verwirrung zu verhüten, die dann entstände, wenn man den bereits dargelegten cusanischen Begriff *explicatio* einfachhin mit dem modernen Wortsinn von *„Entwicklung“* oder „Evolution“ gleichsetzte und übersetzte. Versteht man nämlich unter *explicatio* das korrelative Gegenstück zu dem entsprechenden *complicatio*, dann *„ent-*

---

[8] De ludo globi II (1462—63): P 166^{r}; die zitierte Aristoteles-Stelle: De generatione animalium V, 7 788 a 13.

[9] Vgl. bes. das Nußbaum-Gleichnis De visione dei c. 7: P 101^{v}—102^{r}.

[10] Die Begriffe explicatio und zumal complicatio schließen, für sich allein genommen, allerdings pantheistische Vorstellungen nicht aus. Anscheinend war dies der Grund dafür, daß Nikolaus (vgl. Anm. 1) die Anwendung dieser Terminologie auf Gott und Welt später zurücktreten ließ.

[11] O. Kästner, Der Begriff der Entwicklung bei Nikolaus von Kues (Inauguraldissertation, Bern 1896) 48. — Über „das organische Formprinzip im Weltbild des Nikolaus von Cues“ handelt ohne Stellungnahme zu unserer Frage L. Herbst, Philos. Abhandlungen 11 (Berlin 1940).

faltet" sich nach Cusanus immer nur, was bereits virtuell vorgegeben, das heißt nicht: „schon ausgebildet vorhanden"[12] ist, sondern „noch" in größerer Einfachheit, aber in reicherer Wesensfülle, präexistiert. Was sich entfaltet, ist dann nämlich entweder die Wirkkraft, die vom Höheren, letztlich vom Göttlichen her, Niederes, Seinsschwächeres bewirkt und erst am Rande des Nichts endet — oder eben der entsprechende, von einer höheren Ursache bewirkte Entfaltungsprozeß. In dieser explicatio, einem solchen „Abstieg", *descensus* oder deszensiven Fortschritt (progressio) lebt allenfalls der neuplatonische Begriff πρόοδος als die Idee des Hervorgangs des Weltalls aus dem Ureinen fort. Der moderne Begriff der Entwicklung besagt demgegenüber *ascensus*, Aszendenz, Aufstieg, Evolution des Höheren aus dem Niederen, eine fortschreitende Orthogenese: von primitiveren zu vollkommeneren Lebensstufen. Demgemäß bedeutet nunmehr auch *progressio* nicht mehr *descensus*, sondern einen aufsteigenden Fortschritt.

Spitzen wir darum nun unsere Frage so zu: Finden sich bei Cusanus auch Texte, an denen die Worte *explicatio* und *progressio* ihre deszensive Blickrichtung umkehren und schon den modernen Sinn von biologischer Aufwärtsentwicklung annehmen? Oder vertritt Nikolaus sonstige Thesen oder Voraussetzungen, die einem evolutionistischen Weltbild entsprechen?

2. In den beiden ersten Büchern von *De docta ignorantia* dominiert die katabatische Blickrichtung: Das Universum resultiert aus der Entfaltung der göttlichen Einheit und Dreieinheit in Vielheit und vieleinheitlichen Ordnungsgefügen; seine Bewegtheit ist zeitlich gestreckte Entfaltung der göttlichen, in sich selbst gründenden „Ruhe"[13]; die *progressio* ist demgemäß ein *descensus*. In dieser Gesamtperspektive geht dort letztlich auch das auf, was Nikolaus an der Vorstellung einiger frühmittelalterlicher Neuplatoniker von einer „*Weltseele*" berechtigt findet. Er versteht diese Weltseele ja schon als eine kreatürliche „Entfaltung" des „göttlichen Geistes", zugleich aber als das komplikative Prinzip, das die ganze Vielgestaltigkeit der Dinge zur Einheit des Universums zusammenordnet[14]. Nach derselben neuplatonischen Vorstellung soll näherhin die Planetenbewegung einer Urbewegtheit des ganzen Kosmos entspringen (motus planetarum est ut evolutio primi motus) und aus der Planetenbewegung auf Erden alles Wachstum aus Samen hervorgehen[15]. In der Weltseele aber wäre im voraus all das

[12] So Kästner, a. a. O. 20 Anm. 1.

[13] De docta ignorantia II, 3 (H I 69, 22 f.): Ita quidem quies est unitas motum complicans, qui est quies seriatim ordinata, si subtiliter advertis. Motus igitur est explicatio quietis.

[14] Vgl. De docta ign. II, 9, wo die „Weltseele" in diesem Sinne als „necessitas complexionis" dargestellt ist.

[15] De docta ign. II, 10: H I 97, 1—3.

„gleichsam in einem Knäuel aufgewickelt (complicata)", was sich im Laufe des Weltgeschehens in Raum und Zeit hinein entfaltet[16].

Für sein Weiterdenken entnimmt Nikolaus daraus: „natura est quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt." [17] Die Natur ist mit anderen Worten der reale Inbegriff (genauer: der Vorbegriff und die aktive Ermöglichung) all dessen, sie ist ermächtigt zu all dem, was im Bewegungsablauf aus und in Materie wird. Entwicklung als eine sukzessive Entfaltung verborgener Kräfte gehört also geradezu zum Naturbegriff.

Von einer Aufwärtsentwicklung zu höheren biologischen Arten ist damit freilich noch nichts gesagt. Doch Nikolaus scheint auch eine solche schon in *De docta ignorantia* anvisiert zu haben mit der Ankündigung: „Wie aber die Möglichkeit stufenweise zur Verwirklichung fortschreitet, überlassen wir dem Buch ‚Über Konjekturen' " [18], denn hier geht es um Aufwärtsentwicklung aus der Potenz, um ontogenetischen *as*census, nicht *des*census.

In *De coniecturis* wird alsdann in der Tat ausführlicher dargelegt, wie „die Körperlichkeit nach oben in Geistigkeit übergehe" [19]. Zugleich fallen dort Formulierungen wie diese: „Die Gesamtheit der (vier) Elemente steigt zu den spezifischsten Gebilden *empor*, analog wie der Punkt über die Linie und Fläche zum Körper, ... wie die Potenz in den Akt ... Das Individuum ist nämlich gleichsam das Ziel des Flusses der Elemente." [20] — Auch die Leibseite des *menschlichen* Seins erfordert eine bestimmte Zusammensetzung der Elemente. Im Hinblick darauf bejaht Nikolaus den Satz: quia ab humo est, hinc homo est[21]. Besonderes Gewicht legt er darauf, daß höhere Lebensstufen schon in den niederen schlummern: „In dem Dunkel des vegetativen Lebensgeistes ist der der Einsicht (spiritus intellectualis) verborgen; das zeigt sich z. B. daran, wie die Zweige sich tragen, wie Blätter und Schalen die Früchte schützen. Mehr Zeichen von Einsicht finden wir bei den Tieren, deren Lebensgeist klarer ist. Denn im Sinnenleben, in der Vorstellungskraft und erst recht im Denken (der ratio) erfahren wir jeweils klarer und näher die Zeichen intellektualer Kraft." [22] Evolutionistisch klingen vor allem diese Sätze: „Corporalis autem natura gradatim sursum in

---

[16] Ebd. Z. 4 f. [17] Ebd. Z. 28.

[18] De docta ign. II, 8: H I 89, 24 f.; vgl. J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues: Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften H. 16 (Köln—Opladen) 33 f.

[19] De coniecturis II, c. 10—12; das Zitat c. 10 (P 57^{r}).

[20] De coni. II, 5 (P 54^{r}).

[21] De coni. II, 6 (P 54^{v}). Vgl. De Genesi (H IV n. 179): ut hominem terrenum, qui et Adam quasi terrenus dicitur, exprimeret his modis secundum extrinsecum corpus de limo terrae seu elementorum natura vocatum et secundum intrinsecum vitalem virtutem ex inspiratione divini spiritus seu participatione divinae virtutis esse, ut sic ex illis homo vivus sit unus verus homo.

[22] De coni. II, 10 (P 57^{v}).

sensitivam pergit, ita quidem, quod ultimus eius ordo propinque cum ipsa coincidat sensitiva; ita quidem sensitiva in discretivam nobilitatur." [23]

Vergleichen wir das mit den Vorstellungen unseres Zeitgenossen *Teilhard de Chardin* über die Evolution des Lebens aus der Materie und die Geburt des Bewußtseins aus dem Bios[24], so stoßen wir auf überraschende Übereinstimmungen. Cusanus betont ja schon in ähnlicher Weise die Grundeinheit der Welt und den, wie es scheint, alle Vielfalt und Diskontinuität der Erscheinungen und Wesensstufen im Kosmos durchziehenden, naturgeschichtlichen Prozeß, der von der untersten Stufe, der Urmaterie, über den organischen Aufbau des Lebens bis zum Menschen als Leib-Geistwesen aufwärtsführt. Dabei dehnt auch Nikolaus schon das Bewußtsein, das „völlig evident nur im Menschen erscheint" [25], dunkel und diffus bis auf die pflanzlichen Lebensstufen aus. Er schon hat mithin anscheinend auch so etwas wie ein „phyletisches Prinzip" mit in Rechnung gesetzt, nach dem nichts im Kosmos erscheint, was nicht von vornherein in ihm angelegt ist. Die Hilfsvorstellung einer irgendwie gearteten „Weltseele" oder vielmehr Beseeltheit des Alls dient ihm mitunter zur Erklärung der besagten Aufwärtsentwicklung, in *De docta ignorantia*[26] und dann zumal in *De ludo globi*[27].

Nach einer Textstelle, an der auch der Begriff *explicatio* dieselbe Umkehrung erführe wie die Symbolik von Punkt, Linie, Fläche und Kubus, die nunmehr auch den kosmischen Aufstieg und nicht mehr nur die deszensive Entfaltung aus dem Ureinen veranschaulichen solle, sucht man jedoch sowohl in *De coniecturis* und den nachfolgenden Werken noch vergebens. Um so bedeutsamer ist die Betonung, mit der Nikolaus in denselben Kapiteln von *De coniecturis*, in denen er die besagte Aufwärtsbewegung skizziert, immer wieder auch den unlösbaren Zusammenhang oder gar die *Realkoinzidenz* der deszensiven und der aszensiven Bewegung ausspricht, die den ganzen Kosmos und im besonderen den Menschen als die „Welt im kleinen" und das Spiegelbild des Gesamtgeschehens durchzieht[28]. Ja, gerade auf diese Koinzidenz legt er dort den besonderen Akzent. Führt er doch gleich schon seinen Leitsatz, daß „die Körperlichkeit nach oben in Geistigkeit übergehe", so weiter: „Da aber der *Abstieg* des Geistes mit dem *Aufstieg*

[23] De coni. II, 14 (P 59^{v}).

[24] Vgl. insbes. P. Teilhard de Chardin, Le phénomène humain, dt.: Der Mensch im Kosmos (München^{2} 1959) (als Ganzes), sowie z. B. die verständnisvolle Kritik von O. A. Rabut, Dialogue avec T. de Ch., dt.: Gespräch mit T. d. Ch. (Freiburg i. Br. 1961) 23—109. [25] So Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos 31.

[26] De docta ign. II, 8 (H I 89, 24) und II, 10.

[27] De ludo globi I (P 157^{r}) steht u. a.: vegetativam virtutem in embrione natura seu mundi anima exercet: sicut in aliis vegetativam vitam habentibus. Vgl. R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues (Freiburg i. Br. 1956) 238 f.

[28] De coni. II, 7 sowie 10—12.

des Körperlichen identisch ist (*spiritum descendere* est *corpus ascendere*), mußt du beides zusammendenken." [29]

Doch was bedeutet das nun? Besagen Aufstieg und Abstieg hier vielleicht nur einen Wechsel der Betrachtungsweise? [30] Nur gegenläufige Blickrichtungen, die derselben Sache gelten? Liegt die Verschiedenheit nur im Beschauer, der ja auch z. B. eine unbewegliche Treppe bald von unten, bald von oben in den Blick nehmen kann? Dann bestände also auch der ganze sogenannte Kreislauf des Werdens nur in der Vereinigung einer deszensiven und einer aszensiven Betrachtungsweise für ein und dasselbe — statisch-fixierte — Gott-Welt-Verhältnis. Meinte Cusanus nur dies? Soviel ist sicher: Erstens: Es geht Nikolaus nicht nur um starre Stufenverhältnisse in einer unveränderlichen Welt; er hat vielmehr reale Vorgänge im Auge: die Weltentstehung und Vorgänge in der Welt; zu solchen Vorgängen zählt er im besonderen auch die verschiedenen Stufen des Erkennens und des Bewußtseins, die sich zwischen Geist und Materie abspielen. Zweitens: Die Erstursächlichkeit kommt bei allem von oben, von Gott, und diese Erstursächlichkeit Gottes entfaltet sich, wirkt sich vor allem im Aufstieg des Seins aus dem Nichts, des Lebens aus der Materie, des geistigen Bewußtseins aus dem Bios aus. So kommt der Schöpfungstat Gottes — metaphysisch — jedenfalls der Primat zu. Denn keine bloße Möglichkeit, die als solche nicht existiert, kann sich aus dem Nichts ohne Wirkursache verwirklichen [31].

3. Ob sich Nikolaus den besagten Aufstieg von esse, vivere und intelligere tatsächlich auch als eine naturgeschichtliche evolutive Sukzession dachte: diese Frage ist immer noch offen. Ja, formell hat er sie nie gestellt. Aber liegt nicht vielleicht doch in diesen oder jenen Grundzügen seines Weltbildes eine implizite oder indirekte, sei es affirmative oder negative Antwort?

Beachten wir hier zunächst, wie sich Nikolaus schon in *De docta ignorantia* von der Ansicht Avicennas distanziert, nach der Gott zuerst die „intelligentia" (reine Geistwesen), dann die menschliche „anima nobilis" und dann erst die „Natur" existieren ließ. Dagegen bemerkt Nikolaus dort: Gott ließ das Universum als Ganzes auf einmal (simul) entstehen [32]. Die augustinische Auslegung des „Creavit omnia simul" [33]

---

[29] De coni. II, 10 (P 57^{v}).

[30] Nach Kästner, a. a. O. 25 sind „die Stufen des Universums nicht zeitlich . . ., sondern nur logisch nach einander zu denken".

[31] Die Gültigkeit dieses Kausalitätsprinzips ist für den Cusanus eine Selbstverständlichkeit; vgl. De docta ign. II, 9 (H I 89, 28 f.): Sapientes omnes in hoc concordant, quod posse esse ad actu esse non potest nisi per actu esse deduci; ferner z. B. De venatione sapientiae c. 3, 7 u. 39.

[32] De docta ignorantia II, 4 (H I 74, 28 — 75, 4).

[33] Sirach 18, 1 (n. d. Vulgata-Übers.). Zu Augustinus vergleiche z. B. De Genesi ad litteram I, 15 (CSEL 28, 1, p. 28 f.).

klingt hier an. Aber akzeptiert Nikolaus damit auch die von Augustinus damit verbundene Samentheorie, wonach Gott schon bei der Urschöpfung die Keimkräfte aller künftigen Arten von Lebewesen in die Materie hineinlegte und sich diese alsdann — naturgeschichtlich — entwickeln ließ?[34] Cusanus findet das unbefriedigend. Ja er weist das ausdrücklich zurück, indem er statt präexistenter Samen mit Aristoteles eine schöpferische Wirkursache fordert, die in der Materie liegenden (passiven) Möglichkeiten (deren possibilitas) zu verwirklichen[35]. Das augustinische „zugleich" aber, nach dem alle Stufen des Universums mit diesem auf einmal ins Dasein traten, reflektiert Nikolaus zurück in den überzeitlichen göttlichen Schöpfungsplan, auf Grund dessen schon von vornherein alle „Teile" auf das Ganze hin angelegt und auf dessen Zielvollendung ausgerichtet sind. „Ähnlich wie in der Intention eines Handwerkers das Ganze, z. B. das Haus, früher ist als der Teil, z. B. die Wand, sagen wir: Weil alles aus der Intention Gottes ins Sein entsprungen ist, ging zuerst das Universum hervor und infolgedessen alles das, ohne das das Universum nicht sein und (erst recht) nicht vollständig sein könnte."[36] Auch das besagt allerdings noch nicht positiv eine sukzessive Evolution. Aber wie oft sagt Nikolaus doch auch, daß sich der überzeitlich ewige göttliche Weltenplan in zeitlicher Aufeinanderfolge entfaltet![37] Vom cusanischen Schöpfungsbegriff her ist mithin eine stufenweise Evolution der Arten nicht nur ohne Widerspruch möglich, sondern angesichts des sich ohnehin durch die ganze Weltzeit hindurch sukzessiv verwirklichenden einen göttlichen Weltenplanes auch als höchst sinnvoll erkennbar.

Tatsächlich setzt Nikolaus denn auch — und zwar in einigen Predigten unverkennbar — eine sukzessive Weltentstehung voraus. Das Sechstagewerk, in dem der biblische *Schöpfungsbericht* Gott aus der Erde das pflanzliche und animalische Leben hervorbringen und dem von der Erde genommenen Menschenleib die gottähnliche Seele einhauchen läßt, nach dem Gott ferner am 7. Tage ruhte, bietet Nikolaus dazu den Anlaß, die gesamte Natur- und Geistesgeschichte der Welt in *sechs Phasen des Aufstiegs* zu gliedern[38]. Dabei nennt er den Menschen den „sechsten" und Christus den „siebten Tag"[39]. Der Akzent liegt dabei

---

[34] So meint Kästner a. a. O. 20, indem er das cusanische „Werdenkönnen" mit dem augustinischen Samenbegriff identifiziert.

[35] De docta ign. II, 8 (H I, 87, 1—12); De ludo globi I (P 158^{r}); De venatione sapientiae c. 10, hrsg. von P. Wilpert in: Nikolaus von Cues, Die Jagd nach der Weisheit (Hamburg 1964) 42.

[36] De docta ign. II, 4 (H I 75, 4—8).

[37] De docta ign. II, 10 (H I 97 f.); De ludo globi I (P 158^{r}): Omnia sunt in motu, sed ibi sunt, ut evolvuntur, sicut cum punctus unius pedis circini super alio evolvitur; De ven. sap. c. 3 (Wilpert 14): Cum in tempus intueor, omnia in successione explicari perfectionem perpetuorum imitando sensibiliter comprehendo.

[38] Pred. 11 (1432—38): Cod. Cus. 220, fol. 43^{r}, 1 ff.

[39] Vgl. Haubst, Die Christologie 100 f.

darauf, daß im Menschen die ganze Aufwärtsentwicklung des Kosmos kulminiert, daß der Mensch aber durch Christus in Gott zur Vollendung und zur Ruhe kommt. Ja, damit noch nicht genug. In einer *Predigt vom 1. Jan. 1441* vertritt Nikolaus auch schon ein Prinzip, das man heute das „biogenetische Grundgesetz" nennt[40]. Denn er erklärt dort, daß die gesamte Stammesgeschichte der Menschheit sich in der biologischen Entwicklung jedes einzelnen Menschen in verkürzter Entwicklungsfolge wiederhole, also „rekapituliere", daß darum umgekehrt von der gesamtmenschlichen Lebensgeschichte, ja von der Fortentwicklung der menschlichen Natur im Großen dasselbe Stufenschema gelte wie beim einzelnen individuellen Menschen. Und das dehnt Nikolaus ausdrücklich hinwieder auf die ganze Kosmogenese aus: humanitas una aetates suas habet (das eine Phylum der Menschheit hat seine Entwicklungsphasen), et similiter et mundus (analog auch die Welt)[41]. Gerade als Theologe und Prediger hatte Cusanus also keine Bedenken, eine von Gott gewirkte und planvoll gesteuerte biologische Evolution anzunehmen. In *De coniecturis* wendet er ein analoges Sieben-Phasen-Schema auch auf die *progressio* eines jeden Baumes aus dem Samen an[42].

Als dann Nikolaus aber, einige Jahre später, in *De Genesi*[43] auf eine schon recht moderne bibeltheologische Weise die literarische Form und den intendierten Aussageinhalt des biblischen Schöpfungsberichtes zu scheiden sucht, schweigt er sich über den Sinn der „sechs Tage" auffallend aus. Wahrscheinlich waren ihm Zweifel darüber gekommen, ob nicht auch die sechs Tage nur ein literarisches Stilmittel der biblischen Darstellung seien. Darum ließ er dort wohl bewußt die ganze Frage „Simultanschöpfung oder sukzessive Evolution?" unberührt in der Schwebe. Gerade der biblische Schöpfungsbericht schien ihm also zunächst eine sukzessive gottgewirkte evolutive Kosmogenese auszusagen; doch dann führten ihn anscheinend hermeneutische Überlegungen dazu, sein theologisches Urteil zu suspendieren.

Aus dem Alterswerk *„Vom Globusspiel"* sind noch einige Sätze hervorzuheben, die der modernen Theorie einer biologischen Entwicklung der Arten besonders nahekommen: „Alles ist in Bewegung, und zwar, indem es sich entwickelt (ut *evolvuntur*)."[44] „Die Kraft elementarer Zusammensetzung ist (schon) im Chaos verborgen, im vegetativen (Leben) verbirgt sich das sensitive."[45] Darauf gründet der Kardinal seine Erwägung, wie im Kosmos ein Fortschritt *(progressio)* aus Wirrnis und

---

[40] Näheres s. P. Overhage, Das Problem der Hominisation: Quaestiones disputatae 12/13 (Freiburg i. Br. 1961) 342—349.
[41] Pred. 17: Cod. Cus. 220, fol. 10r, 7—38; das lateinische Zitat: Z. 12.
[42] De coni. II, 7 (P 55r—56r). [43] De Genesi: H IV n. 158 ff.
[44] De ludo globi I (P 158r); s. Anm. 37.
[45] De ludo globi II (P 166r).

Finsternis zu bestimmten Gebilden und ein Aufstieg *(ascensio)* vom Unvollkommenen vor sich gehe[46].

In *De venatione sapientiae* stützt sich Nikolaus dafür auf den biblischen Schöpfungsbericht, daß Gott schon in der Urmaterie, dem geschaffenen Werdenkönnen, all das angelegt habe, von dem dann weiter gesagt wird, daß „es wurde" und sich „entwickelte"[47]. Erst an dieser Stelle hat Nikolaus endlich auch das Wort *„explicari"* eindeutig im Sinne einer Aufwärtsentwicklung gebraucht.

Wir sehen alles in allem, daß Cusanus mit dem Gedanken einer von der Urerschaffung der Materie bis zum Menschen aufwärtsführenden Entwicklung vertraut war.

4. Doch wie steht er dazu als *Philosoph*, das heißt hier näherhin: als metaphysischer Denker? Wie vereinbart sich insbesondere eine sukzessive Orthogenese mit den metaphysischen *Wesensgrenzen:* zwischen dem Anorganischen und dem Pflanzlichen, sodann dem pflanzlichen und animalischen und schließlich dem nur-animalischen und dem menschlich-geistigen Leben? Weder für einen originären Platonismus, nach dem die unveränderlichen Ideen selbst die eigentlichen Wesenheiten sind und die Wesensgrenzen garantieren, noch für den Aristotelismus, nach dem substantiale Wesensformen die Arten konstituieren und unterscheiden, kommt ein allmählicher Übergang von der einen Art zur andern in Frage. Was Cusanus demgegenüber entwickelt, ist eine weit dynamischere, neuplatonisch orientierte Metaphysik des Universums, der Wesensarten und des Werdens, die zwar auch keinen kontinuierlichen, wohl aber einen *sprunghaften Aufstieg* einer Spezies zur andern ermöglicht. Dabei regieren diese Leitgedanken:

a) Das Prinzip *„quodlibet in quolibet"*: jedes in jeglichem[48]. Die absolute Unendlichkeit Gottes spiegelt sich in der schier unübersehbaren Wesensvielfalt des Makrokosmos, und eine in Gott selbst — als dem Urgrund, der Sinnmitte und dem Ziel von allem — gründende Konkordanz oder Harmonie an allem durchwaltet das Universum. Selbst in dem kleinsten Ding des Alls spiegelt sich irgendwie das Ganze. Soll doch z. B. schon ein jedes der vier Elemente die drei anderen je auf seine Weise in sich schließen[49]. In der Hierarchie der Lebensstufen fassen die höheren die niederen auf Grund ihrer überlegenen einheitsbildenden Kraft in sich. Der Mensch aber ist sowohl Gottes „lebendiges Bild" in der großen Welt als auch selber die „Welt im kleinen"; denn

---

[46] Ebd. P. 166^{v}.

[47] De ven. sap. c. 9 (Wilpert 36): Omnia enim in posse fieri confuse et complicite creata, quae postea facta et explicata leguntur.

[48] De docta ign. II, 5; De coni. II, 3.

[49] De coni. II, 4 (P 53^{v}): quodlibet igitur elementorum tria in se alia quasi conus trigonae pyramidis poterit complicare usw.

seine Sinnfunktion im Universum ist eben die: daß er als substantiale Natureinheit aus Materie und Geist die Einheit des Universums in der Vielheit, alle seine Seins- und Lebensstufen, alle physischen und psychisch-geistigen Wirkweisen deszensiv und aszensiv in sich einfalte und in sich repräsentiere[50].

b) Wie schon die antiken Neuplatoniker (sowie z. B. Thomas von Aquin und alsdann Leibniz) legt auch Cusanus seiner Vorstellung vom Universum dieses Leitbild zugrunde: Alle seine Gattungen und Arten folgen ähnlich der Zahlenreihe aufeinander und bilden gleichsam eine von den höchsten Geistwesen bis an den Rand des Nichts reichende *Kette*, oder in umgekehrter Richtung: eine aufsteigende *Wertskala*, die sich so aufbaut, daß jeweils „die höchste Spezies der niederen Gattung mit der untersten (Spezies) der nächsthöheren (Gattung) ‚koinzidiert'". Das bedeutet mit anderen Worten: die Stufenfolge der Arten im Universum bildet eine lückenlose „Kontinuität" (besser wäre Kontiguität); zwischen ihnen waltet „stufenartige Verbindung" (conexio graduativa), die jede Kluft zwischen oben und unten überbrückt[51]. Faßte man nur das in den Blick, so schiene auch eine allmähliche Evolution und evolutive Sukzession neuer Art ohne weiteres möglich.

Doch dies ist nur der phänotypische, äußere Aspekt: zwischen den Arten gibt es Übergänge. Cusanus hält nämlich nichtsdestoweniger an unverrückbaren Artgrenzen fest, und zwar nicht nur theoretisch an bloß idealen Abgrenzungen, sondern an solchen realen, metaphysischen Wesensgrenzen, die ohne ein höheres, schöpferisches Eingreifen Gottes nicht überstiegen werden können. Und das darum nicht, weil in der bestehenden Naturordnung kein Individuum je aus sich den ganzen Seins- und Lebensreichtum seiner Art integral erschöpfen kann, sondern ein jedes (als nur *ein* Individuum neben anderen) hinter der Artgrenze zurückbleibt[52]. Noch weniger überspringt aus sich je ein Individuum die Grenzmöglichkeiten seiner Art. Darum ist es ebenso ausgeschlossen, daß sich irgendein Individuum je genau auf der „individiblen" metaphysischen Wesensgrenze zwischen zwei Arten ansiedeln könne. Real „*siegt*" vielmehr notwendig immer die eine Art oder die andere. Eine Grenzüberschreitung nach oben oder unten kann demgemäß nur in einem Sprung auf Grund göttlich-schöpferischer Kausalität vor sich gehen[53]. Mathematisch veranschaulicht Nikolaus das vor allem damit, daß eine genaue Kreisquadratur zwar als Ideal denkbar, nie aber genau durchführbar sei[54].

---

[50] Vgl. R. Haubst, Nikolaus von Kues und die heutige Christologie: Universitas, Festschrift f. Bischof Stohr (Mainz 1960) I 168 f.
[51] De docta ign. III, 1 (H 119, 16 — 121, 8); die Zitate: H 120, 28—30.
[52] Ebd. H 120, 6—13. Vgl. R. Haubst, Die Christologie 143—154; 219—227.
[53] De docta ign. III, 1 (H I 121, 7—21).
[54] Ebd. H I 122, 8—12.

c) Doch das evolutive Denken des Cusanus resigniert anderseits dabei nicht. Vielmehr setzt Nikolaus nun mit dem hypothetischen Denkverfahren ein, daß ich sein *Maximitätsprinzip* nannte[55]. Da es unmöglich ist, daß ein Individuum als nur ein Individuum seiner Art je deren Wesen und Sinn adäquat erfülle, muß dieses also, wenn es das doch können soll, zugleich mehr sein als nur ein Individuum dieser Art; mit anderen Worten: schon um die Potenz der eigenen Art ganz erfüllen, aktuieren zu können, muß es in eine höhere Art transzendieren. Ein solches Gesetz scheint Cusanus empirisch daran abzulesen, daß z. B. erst das Sinnesleben die vegetativen Potenzen zur Bildung der Sinnesorgane anleitet und damit zu solchen Fähigkeiten erhebt, die im Nur-Vegetativen noch „verborgen", noch unentwickelt schlummern, oder daß das geistige Bewußtsein auch die Daten der Sinneswahrnehmung besser als ein nur sinngebundenes auszuwerten vermag.

Im III. Buch De docta ignorantia legt Nikolaus ganz besonderes Gewicht darauf, dieses Prinzip *theologisch* dahin weiterzudenken, daß sich auch das Menschliche, als die höchste Lebensstufe im Universum, seinerseits nur in Gott zu vollenden vermag, dadurch nämlich, daß das Humanum, von einer göttlichen Person aufgenommen, in der Wahrheit und im ewigen Leben Gottes selbst gnadenhaft Wurzel fassen kann. Wie nach *Teilhard de Chardin*[56] ist mithin auch bereits nach Cusanus Christus „das Omega", in dem das Telos aller Bio- und Noogenese liegt.

d) Der „Aufstieg" oder das „Fortschreiten" von unten nach oben geschieht, obwohl sprunghaft, nach Cusanus doch keineswegs ex abrupto, nämlich nicht ganz unvorbereitet, und auch nicht allein „von oben" (von Gott her). Gott läßt diesen vielmehr (soweit möglich) auch „von unten" resultieren. Dem entspricht schon der cusanische Materiebegriff. Denn dieser besagt im Zuge des damaligen Albertinismus[57] eben nicht, wie durchweg in der thomistischen Auslegung des aristotelischen Hylemorphismus, nur eine rein passive Potenz für den Empfang dieser oder jener Wesensform. In der Materie als dem geschaffenen „Werdenkönnen"[58] erblickt Nikolaus vielmehr mit der Potenz zugleich eine Ermangelung (carentia) und eine mehr oder minder direkte Eignung (aptitudo) zu einer unbegrenzt fortschreitenden Formung[59],

---

[55] Die Christologie 150—154; 209—212.

[56] Vgl. Der Mensch im Kosmos (s. Anm. 24) 247—267; Rabut, a. a. O. 113—137.

[57] Der dynamische Materie-Begriff des Albertismus entspringt seinerseits einer dynamischeren Potenz-Auffassung: Potentia appetit actum; vgl. das 13. Theorema des Compendium divinorum des Hemyericus de Campo: Cod. Mainz 614, fol. 215^{rb}—216ra; G. Meersseman, Geschichte des Albertismus II (Rom 1935) 103 f.

[58] Vgl. De ven. sap. c. 10.

[59] De docta ign. II, 8 (H I 86, 2—17); De visione dei c. 15 (P 106^{v}): dicimus enim potentiam materiae formabilem esse infinitam, quia nunquam penitus finietur.

ja sogar ein gewisses Naturverlangen nach der Form[60]. Wie schon beim planvollen Vorgehen eines Handwerkers entspricht es ja erst recht der göttlichen Vorsehung, erst „die Materie bereit zu machen und zu rüsten für die Aufnahme der Form", ehe eine neue Wesensform von göttlicher Macht aus deren Potenz aktuiert wird[61]. Cusanus stimmt dem Stoiker Zenon insbesondere darin zu, daß Gott zunächst eine Verbindung aller Elemente, in der das Werdenkönnen für alles Sinnenfällig-Leibhafte liege, „aufs höchste zum Wirken geeignet und bereit mache", ehe er daraus alles weitere hervorgehen lasse[62].

e) Eine besonders hervorstechende Rolle spielt in der cusanischen Seinsauffassung und Naturphilosophie (von De docta ignorantia bis De venatione sapientiae) das teleologische Prinzip, daß in allen Wesen des Kosmos eine *innere* Dynamik, eine Art Naturstreben wirksam sei, „auf möglichst vollkommene Weise zu sein" *(ut sint meliori modo quo possunt)*[63]. Die tiefste Ausdeutung dieser Dynamik geht dahin, daß Gott selbst „das Ziel aller Bewegungen ist, und daß in Ihm als dem absoluten Ziele eine jede Bewegung zur Ruhe kommt"[64]. Mit der Eröffnung dieser transzendentalen Perspektive möchte Cusanus jedoch anderseits keiner uferlosen Evolution der Art das Wort reden, als ob bei der eschatologischen Weltvollendung etwa alles mit Christus zu hypostatischer Gottgeeintheit gelangen werde. Dagegen baut Nikolaus vielmehr immer wieder Dämme, indem er betont: In der faktischen Ordnung des Universums hat Gott auch das Naturstreben aller Dinge, auf die bestmögliche Weise zu sein, darauf eingegrenzt, daß ein jedes damit zufrieden ist, je seine Wesensart in Gemeinsamkeit mit den anderen Arten auf die bestmögliche Weise zu erhalten und zu verwirklichen[65].

Aus moderner Sicht läßt sich das alles in allem so interpretieren: Die Evolution der Arten ist im Universum bereits zur Ruhe gekommen, oder vielmehr: sie ist aufgefangen im Menschen als dem Mikrokosmos, der die Weltgeschichte in sich einfaltet und nun fortführt, auf daß er sich in Gott vollende — und auf daß mit dem Menschen und im Men-

---

[60] De docta ign. II, 10 (H I 97, 17—27). [61] De ludo globi I (P 157ᵛ).

[62] De ven. sap. c. 10 (Wilpert 42).

[63] So z. B. De docta ign. II, 10 (H I 98, 24); andere Formulierung (De docta ign. I, 1: H I 5, 4): ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur condicio; ähnlich z. B. ebd. II, 1: H I 65, 6.

[64] So De docta ign. I, 23 (H I 47, 15 f.); vgl. z. B. De Genesi: H IV n. 170.

[65] Vgl. z. B. De docta ign. II, 12 (H I 106, 4—6): ita quidem Deus benedictus omnia creavit, ut dum quodlibet studet esse suum conservare quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis; ebd. II, 5 (78, 7—12): Quiescunt igitur omnia in quolibet, quoniam non posset unus gradus esse sine alio, sicut in membris corporis quodlibet confert cuilibet et omnia in omnibus contentatur. Postquam enim oculus non potest esse manus et pedes et alia omnia actu, contentantur se esse oculum, et pes pedem; et omnia membra sibi mutuo conferunt, ut quodlibet sit meliori modo, quo potest, id quod est.

schen auch der ganze Sinn der Welterschaffung und Weltentwicklung zur endgültigen Erfüllung gelange.

Zum Abschluß nochmals ein Vergleich mit *Teilhard de Chardin.* Dieser hat in unseren Tagen aus dem brennenden Verlangen nach einer neuen Symbiose von naturwissenschaftlicher Entwicklungslehre und christlichem Glauben ein kühnes, radikal-evolutives Weltbild entworfen, das nicht nur die These universaler Entwicklung, auf alle Stufen kosmischen Seins und Lebens appliziert, sondern auch schon eine Art Biographie der gesamten Weltentwicklung zu skizzieren sucht. Was de Chardin dabei oftmals im Stich läßt, ist der Unterbau einer entsprechenden Metaphysik, welche die Möglichkeiten dessen überprüft und erhellt, was er über das empirisch Erforschbare hinaus visionär extrapoliert.

Das Weltbild des Nikolaus von Kues bildet ein überraschendes komplementäres Gegenstück dazu. Denn Cusanus hat nirgends auch nur die Entwicklung *einer* Art aus einer anderen expressis verbis behauptet. Um so erstaunlicher ist die Gründlichkeit, mit der er de facto allenthalben den ontologischen Voraussetzungen und Bedingungen nachspürt, die eine evolutive Weltentstehung in sich schließt.

Als Theologe hat Nikolaus eine solche Kosmogenese, wenigstens zeitweilig, auch bewußt impliziert. Daß Gott die Welt mit all ihren Seins- und Lebensstufen nicht nur in einem Augenblick fix und fertig erstellen, sondern auch in einer langgestreckten Entwicklung all dessen, was aus und in Materie werden kann, schöpferisch entstehen lassen konnte, war für ihn offensichtlich kein Problem. Als philosophisch-metaphysischer Denker hat Nikolaus insbesondere sein Bild von der Einheit des Universums schon so sehr auf die Möglichkeit einer biologischen Entwicklung aus einer zunächst nur in Elementen bestehenden Urschöpfung eingestellt, daß man — zwar nicht die These, aber die latente Hypothese einer sukzessiven Evolution eine seiner fruchtbaren Leitideen nennen darf.

Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel

Von *Josef Stallmach*, Mainz

Von dem wohl bekanntesten Lehrstück des Cusanus, der *coincidentia oppositorum*, stellt sich wie von selbst eine Gedankenverbindung zu Hegels *dialektischer Einheit der Widersprüche* her. Und in dem zentralen Gedanken des ganzen Hegelschen Philosophierens, der *Selbstentfaltung* des Absoluten, scheint ein zweites fundamentales Lehrstück des Cusanus wiederzukehren: das Viele als „Explikation" eines „komplizit" Einen. Gott ist nach De docta ignorantia II, 3 die „*Einfaltung* von allem, insofern *alles in ihm* ist", und er ist die „*Ausfaltung* von allem, insofern *er in allem ist*" [1]. Und in der negativen Wendung des idem [2], im „non aliud", mit dem Cusanus in der ersten Entdeckerfreude ein Maximum begrifflicher Näherung an das unbegreifliche Wesen Gottes erreicht zu haben meinte [3], scheint auf den ersten Blick der Hegelsche Gedanke der Negation des Negativen (des Endlichen als des „Anderen"), in der die Positivität „erst als das Wahre hervortritt" [4], vorgebildet zu sein.

Obwohl Gott für Cusanus das Nichtandere ist, d. h. alle Andersheit negierende, zu nichts in der Beziehung der Andersheit stehende reine Identität, ist doch das Viele seinerseits keineswegs identisch mit ihm, sondern „Andersheit", ein Anderes im Verhältnis zum Einen, wenn es auch als Anderes ist gerade *durch* das Nichtandere. Dieses ist allein dadurch, daß es Seinsgrund des Selbstseins von etwas ist, was nicht es selbst (das Nichtandere) ist, auch Seinsgrund des Andersseins [5]. Daß „das Nichtandere selbst ein anderes ist als das Andere" und zugleich als Nichtanderes zu nichts, also auch zum Anderen nicht, in Gegensatz steht, gehört zu der alles Verstandesbegreifen übersteigenden Dialektik dieses Begriffs vom Absoluten [6]. Insofern für Hegel die Selbstentfaltung

---

[1] H (= Heidelberger Akademieausgabe) I, 70, 14 ff.

[2] Dieses ist entwickelt vor allem in De genesi, 1446 (De non aliud, 1462).

[3] De non aliud, c. 2, H XIII, 6, 12 ff. — „Es (das Nichtandere) ist das, was ich mit der coincidentia oppositorum lange Jahre hindurch gesucht habe" (c. 4, 9, 9 f.).

[4] Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, G (= Sämtliche Werke, hrsg. von H. Glockner, Jubiläumsausgabe, Stuttgart ^{3}1949 ff.) XV, 209.

[5] De non aliud, c. 2, H XIII, 6, 7 ff.: „Aliud enim cum non sit aliud quam aliud, utique ‚non aliud' praesupponit, sine quo non foret aliud."

[6] Ebd., Propositiones VI, H XIII, 61, 22 ff.: „ipsum ‚non aliud' esse aliud ipsius aliud et ... ‚non aliud' ipsi aliud non opponi, quod est secretum, cuius non est simile." — Vgl. meine Ausführungen in d. Festschrift „Universitas" f. Bischof

des Absoluten eine Selbst„vermittlung" ist, „Vermittlung des Sich-Anders-Werdens mit sich *selbst*", Vermittlung also mit sich selbst durch ein *Anderes* (das Negative), das aber nichts als *sein* Anderes ist (Negation des Negativen), ist es diesem gegenüber — in scheinbar ähnlicher Dialektik — ein Anderes zugleich und Nichtanderes[7].

Auch für jene *Beschränkung* des Verstandeswissens, die keine Resignation des Geistes sein soll, sondern gerade zugleich seine *Entschränkung* zu einer neuen Sehweise, für die Anerkenntnis also einer Vernunft (intellectus) über dem Verstand (ratio) und die Bestimmung des ihr eigenen Prinzips, der Koinzidenz des Entgegengesetzten[8], findet sich bei Hegel eine genaue Parallele. Der Verstand ist bei Cusanus auf das Etwas verwiesen, das immer zugleich ein Anderes ist; er muß, soll er überhaupt erkennen, das eine und andere auseinanderhalten; sein Horizont ist das Viele, das komplizit und koinzidental Eine aber muß ihm entgehen[9]. Das heißt, das Verstandeserkennen ist *endliches* Erkennen, „das Unendliche aus jedem Kreis seines Erfassens ausschließend"[10]. Das Unendliche, in dem die Gegensätze aufgehoben sind, „sichten wir unbegreifenderweise über allem Verstandesdiskurs"[11]. Das (aristotelische) „Erste Prinzip" ist „das erste (nur) für den *diskursiven Verstand*, keinesfalls aber für den schauenden Intellekt"[12], dem gerade das Koinzidenzprinzip erlaubt, „unter Zurückweisung des Aristoteles, den Sprung in höhere Höhen zu wagen"[13]. In ähnlicher Weise stellt sich bei Hegel das Verhältnis des „Verstandes" zu einer höheren „Vernunft" dar. Nach Hegels erster Veröffentlichung unter eigenem Namen, in der er im Jahre 1801 unter dem Titel „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie" Stellung in der Philosophie seiner Zeit bezieht, ist es „das einzige Interesse der Vernunft", die

---

Dr. Albert Stohr (Mainz 1960) II, 329 ff.: „Das ‚Nichtandere' als Begriff des Absoluten".

[7] „Es (das Endliche) ist *sein* Anderes, und es ist dennoch in der Bestimmung des *Anderen* Gottes. Es ist das Andere und *nicht* Andere" (Philos. d. Rel. I, G XV, 209). S. Anm. 67.

[8] Der Beginn von De beryllo, der speziell der Erläuterung des Koinzidenzprinzips gewidmeten Schrift von 1458, stellt gleich die Verbindung der „oppositorum coincidentia" mit der „visio intellectualis, quae excedit rationis vigorem", her (c. 1, H XI, 1, 3, 5 f.). — Nach der Apologie der docta ignorantia von 1449 ist zu beachten, daß diese „den *Vernunftbereich* (intelligibilitatem) betrifft; und darum läßt vom verstandesmäßigen Schließen (ratiocinatione), wer zur Schau geführt wird" (Apol., H II, 14, 14 ff.).

[9] „Da alles, was verstanden wird, ‚Etwas' ist, ebendeswegen ist es nicht Gott. Ein Etwas aber ist ein ‚Anderes' ... so muß Gott, wenn er erschaut würde, notwendig über und vor irgendeinem ‚Anderen' und oberhalb des Verstehens erschaut werden. Jedoch vor dem ‚Anderen' kann nur noch das ‚Nichtandere' erschaut werden" (non al., c. 17, H XIII, 43, 19 ff.).

[10] „mens humana rationis medio investigans, infinitum ab omni appraehensionis circulo eiiciens" (De coniecturis II, 3 [P = Pariser Ausgabe von 1514] 52 v).

[11] De doct. ign. I, 4, H 1, 10, 6 u. 11, 16.

[12] Apol., H II, 28, 13 ff. [13] Ebd. 6, 7 ff.

„festgewordenen Gegensätze (des Verstandes) aufzuheben". Der Verstand ist „die Kraft der Beschränkung". In „seinem Gebäude", das er „zwischen den Menschen und das Absolute stellt, ist die ganze Totalität der Beschränkungen zu finden, nur das Absolute selbst nicht". Der Vernunft dagegen eröffnet der Überstieg über das Verstandesmäßige den Horizont des Absoluten: „In den Teilen verloren, treibt es den Verstand zu seiner unendlichen Entwicklung von Mannigfaltigkeit, der, indem er sich zum Absoluten zu erweitern strebt, aber endlos nur sich selbst produziert, seiner selbst spottet. Die Vernunft erreicht das Absolute nur, indem sie aus diesem mannigfaltigen Teilwesen heraustritt ... die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand." [14] Und in seinem spekulativen Hauptwerk, der „Wissenschaft der Logik", heißt es dann pointiert: „*Der Verstand bestimmt* und hält die Bestimmungen fest, die *Vernunft* ist negativ und *dialektisch*, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöst; sie ist *positiv*, weil sie das Allgemeine erzeugt, und das Besondere darin begreift." [15]

Nach *Erwin Metzke* „ist niemand dem Denken des Nicolaus von Cues so nahegekommen wie Hegel. Es ist, als ob der Weg des abendländischen Denkens bei ihm an einem Punkt angelangt ist, an dem sich die Aufgabe, die der Cusaner zu bewältigen sucht, wiederum, nur auf einer neuen geschichtlichen Stufe des philosophischen Bewußtseins, stellt." [16] Diese innere Nähe ist um so auffälliger, als offenbar keine direkte literarische Beeinflussung vorliegt. Hegel erwähnt den Cusanus an keiner Stelle und behandelt ihn auch in seiner Philosophiegeschichte nicht. Von der coincidentia oppositorum hatte er allerdings schon früh Kenntnis erlangt, und zwar durch die Vermittlung Hamanns, der seinerseits dieses Prinzip auf Giordano Bruno zurückgeführt hatte [17] — wie ja überhaupt der Einfluß des Cusanus auf den „deutschen Idealismus, von Goethe bis Schelling und Schleiermacher, so pseudonym erfolgte" [18]. In einer großen Rezension von Hamanns Schriften hat Hegel

---

[14] G I, 44—46.

[15] G IV, 17. — Für Schellings Identitätsphilosophie hat die analoge Problematik des „Verhältnisses von Verstandes- zur Vernunfterkenntnis" in jüngster Zeit herausgestellt: E. E. Geissler, Das Eine und das Viele. Eine Interpretationsstudie zu Schellings Identitätsphilosophie, Schol 39 (1964) 67—86 (wobei der Blick schließlich auch zurückgeht „auf eine bessere Konzeption der Identitätsfrage . . ., den Koinzidenzgedanken des Cusaners" [86]).

[16] Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, hrsg. von K. Gründer (Witten/Ruhr 1961): 8. Nicolaus von Cues und Hegel, 242. — Nach Maurice de Gandillac hat Cusanus „in gewissem Sinne eher als ein Vorläufer Hegels (zu) gelten denn als Schüler des Heraklit": Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung (Düsseldorf 1953) 201.

[17] Vgl. Metzke, a. a. O. 241 Anm. 1.

[18] Ernst Hoffmann, Nikolaus von Cues, zwei Vorträge (Heidelberg 1947) 63; vgl. H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters (Darmstadt [4]1958) 38.

dann später „das Koincidieren" als den „geballten Kern der Wahrheit" bezeichnet, den Hamann nur nicht „entfaltet" habe[19].

Bei dem Versuch, die auffällige Gedankenverwandtschaft zu erklären, wird man mehr noch als auf direkten oder vermittelten literarischen Einfluß von Cusanus zu Hegel auf eine gemeinsame Abhängigkeit beider von jenem Gedankenstrom rekurrieren müssen, der seit Platon (trotz Aristoteles und Aristotelesrezeption) im abendländischen Denken sich durchhält, in der Umformung, wie er sie im Neuplatonismus erhalten hatte, mitsamt den neuen Impulsen, die ihm aus der Berührung mit einer spekulativen Theologie bei christlichen Denkern zugekommen waren. Die daraus resultierende Denkgestalt, die sowohl dem Cusanus in der Nachfolge des Ps.-Dionysios[20] und Meister Eckharts[21] als auch Hegel am vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklung gemeinsam ist, ist die — wie man sagen kann — als *Geistmetaphysik sich entfaltende Einheitsmetaphysik.* Es ist ein Denken, für das auf der Linie des von Platon für die Idee des Guten schon vindizierten ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [22] jedenfalls *nicht das Sein das Erste* ist, sondern immer noch etwas über das Sein hinaus: das *Eine* (bei Plotin und seinen Exegeten), das Eine, das sich dann mit einer gewissen inneren Notwendigkeit als das intelligere noch vor dem esse (bei Meister Eckhart) und dieses intelligere wiederum als ein alles Wirklichsein schon „einfaltendes", all-mächtiges posse (in De possest des Cusanus[23]) erweist. (Mit dieser Transzendenzbewegung auch noch über das Sein hinaus ist auch zugleich die *transrationale* Tendenz dieses Philosophierens gegeben.)

„Einheitsmetaphysik" ist im Unterschied zur aristotelischen „Seinsmetaphysik" Metaphysik „von oben". In Frage steht für sie nicht das Eine-Absolute, nicht, ob überhaupt und wie von dem vor aller Augen liegenden *Vielen aufzusteigen* sei zu einem allumgreifenden, allgründenden *Einen;* in Frage steht, wie es aus dem dem Denken selbstverständlichen und für es unaufhebbar es selbst bleibenden *Einen* überhaupt

[19] In den Jahrbüchern für wissensch. Kritik (1828) Nr. 77—80, 109—114; vgl. Metzke a. a. O.

[20] Die Auswertung der mystischen Theologie des Ps.-Dionysios, des „größten unter den Theologen", erreicht in De non aliud ihren Höhepunkt. (Fast das ganze 14. Kap. ist eine reine Exzerptensammlung, an die sich eine Auslegung zum ps.-dionysischen „unum supersubstantiale" anschließt.)

[21] Die Abhängigkeit von Meister Eckhart auch schon vor dem auf der eigenen Eckhart-Handschrift des Cusanus verzeichneten Jahr 1444 hat jetzt nachgewiesen: H. Wackerzapp, Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, hrsg. von J. Koch (BeitrGPhThMa 39, 3) (Münster 1963).

[22] Polit. 509 B.

[23] De possest, P 175 r: „Cum igitur haec sic se habet, quod deus ... sit actu omne possibile esse, patet ipsum complicite omnia esse." — 176 r: „Et quia quod est, actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur possest, omnia in illo complicantur ... Ideo dum deus sui vellet notitiam primo revelare, dicebat: Ego sum deus omnipotens, id est sum actus omnis potentiae." — 178 r: „solum ipsum possest *se intelligit et in se omnia,* quoniam in possest omnia complicantur."

zu einer *Vielheit* zu kommen vermag. Und je konsequenter die Einheitsmetaphysik durchgeführt wird, um so mehr muß in der Frage der Begründung des Vielen das ursprüngliche Prinzip der Teilhabe oder des Abbildes sich verwandeln in irgendeine Form der *Dialektik* des Einen, das bei aller Transzendenz auch noch über das *Sein* doch zugleich der *eine* letzte Urquell alles Seienden sein soll. Wo es im Ursprung außer dem Einen radikal nichts gibt, damit auch nichts ist, was teil„haben", das empfangende Gegenglied zur Teil„gabe" bilden könnte, dort scheint — für das philosophische Denken jedenfalls — nur der Ausweg einer *Selbstentfaltung* des Einen zu bleiben, die als Setzung des ihm selbst als Einem Entgegengesetzten, nämlich des Vielen, notwendig in irgendeiner Form dialektisch ist. Aber diese Selbstentfaltung — das lehrt gerade Cusanus — muß nicht als ein *Werden* zu sich selbst (so, daß das Eine erst am Ende einer Entwicklung eins und alles und damit erst eigentlich es selbst ist), es kann auch als ein Selbst-alles-*Sein* gedacht werden (so, daß das Eine „eingefaltet" als *es selbst* immer schon alles *ist*, was „ausgefaltet" *als Vieles* je zu *werden* vermag). Wo das „Abbild" außer dem, was es vom „Urbild" selbst hat, nichts haben kann, es also kein Substrat gibt, an dem dieses sich „abbildete", kein Medium, in dem dieses sich „spiegelte", dort muß das, was als „Abbild" gedacht war, sich sozusagen zu einer reinen Spiegelung (ohne Spiegel) verwandeln. Es ist schließlich nichts als der als Vieles erscheinende *Widerschein* des Einen[24]. So kann man Cusanus verstehen, wenn er in De possest schreibt: „Was anderes also ist die Welt als des unsichtbaren Gottes Sichtbarwerdung (apparitio)? Was anderes Gott als die Unsichtbarkeit des Sichtbaren?"[25]

Die Dialektik, in die sich vor dem Faktum der Vielheit schließlich alles einheitsmetaphysische Denken gezwungen sieht, ist im christlichen Neuplatonismus in einem gewissen Sinne die von *Gott und Nichts:* „Gott im Nichts" oder — um es in einer zunächst noch paradoxer klingenden Formel, die aber anschließend gleich noch belegt werden soll, zu sagen — „das Nichts in Gott". In De docta ignorantia heißt es nach den Überlegungen zur „unendlichen *Einheit*", die „*aller* Dinge Einfaltung ist", schließlich: „Es bleibt nichts anderes übrig als zu sagen: die Vielheit der Dinge ensteht dadurch, daß Gott im Nichts ist (Deus est in nihilo)." Wenn sich Cusanus auch wohl bewußt ist, daß dies eher eine

[24] Vgl. De doct. ign. II, 2, H I, 67, 20—27.

[25] P 183 r (mit Bezug auf Röm I, 20). — Und in der Hegelschen Philosophie der Religion (I, G XV, 209) kann man lesen: „Gott erschafft eine Welt: Gott bestimmt; außer ihm ist nichts zu bestimmen da; er bestimmt sich, indem er sich denkt, setzt sich ein Anderes gegenüber, er und eine Welt sind zwei. Gott schafft die Welt aus Nichts, d. h. außer der Welt ist nichts Äußerliches da: denn sie ist die Äußerlichkeit selbst... das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit *nur eine Erscheinung ist, in der er (Gott) sich selbst hat*" (Auszeichnung hier von mir; sonst, wenn nichts anderes vermerkt, wie im Text der Hegeledition).

[26] De doct. ign. II, 3, H I, 71, 20—72, 16.

Formel eben der docta *ignorantia* ist, so glaubt er andrerseits mit ihr eben doch so viel zum Ausdruck bringen zu können, daß „Gott aller Dinge Einfaltung und Ausfaltung ist, und, insofern er Einfaltung ist, alles in ihm er selbst ist, und, insofern er Ausfaltung ist, er selbst in allem das ist, was es ist, wie die Wahrheit in ihrem Bilde“ [26]. Und in De possest führt der Versuch, mit Hilfe der Koinzidenz von esse und posse im Absoluten philosophisch tiefer einzudringen in das Geheimnis von „Schöpfung“, Cusanus zu einer Dialektik von Sein und Nichtsein, die auf den ersten Blick der berühmten Dialektik von Sein und Nichts im Ansatz der Hegelschen „Wissenschaft der Logik“ nahezukommen scheint, deren Inhalt nach dem bekannten Wort der Einleitung auch so ausgedrückt werden kann, „daß sie die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ [27]. So kann man bei Cusanus lesen: „Nichtsein also ist dort (in Gott) Alles-Sein . . . Nichtsein ist in ihm er selbst. — Wunderbarer Gott, in dem Nichtsein die Notwendigkeit des Seins ist . . . Wenn Du beachtest, daß in Gott Nichtsein das Können-Ist (possest) selbst ist, wirst Du es fassen.“ [28] Bei näherer Betrachtung der Texte wird aber zugleich auch der Unterschied zu Hegel deutlich: Was „nicht ist“, „ist“, weil es „werden“ kann, dies aber bei Cusanus nicht deshalb, weil es notwendiges Moment der Entfaltung nach dem Gesetz der Dialektik von Sein und Nichts wäre, deren „ganzes, wahres Resultat . . . das *Werden*“ ist [29], sondern weil noch vor aller Bewegung von Sein und Nichtsein unendliches *Können* ist, durch das alles, was nicht ist, sein „kann“, in dessen All-Mächtigkeit alle Seinsmächtigkeit einbeschlossen ist, durch die etwas überhaupt je zu sein vermag [30]. Nicht weil das „Übergehen“ das innerste Wesen des Seins selbst ist oder (wie es bei Hegel heißt) „das Sein in Nichts und das Nichts in Sein — nicht übergeht — sondern übergegangen ist“ [31], sondern weil der Urgrund ein absolutes „Machen-Können“ ist und alles „Werden-Können“ überhaupt nur ist, aber eben auch immer schon „ist“ durch eben dieses „Machen-Können“ und durch sonst „nichts“ [32]. Bei Hegel ist das reine *Sein* wegen seiner *Bestimmungslosigkeit* mit dem reinen *Nichts* identisch, und ihrer beider

---

[27] G IV, 46. [28] P 177 v, 178 r. [29] Siehe Anm. 33.

[30] „nam *non esse*, cum *possit* esse per omnipotentem: utique *est actu*, quia absolutum posse est actu in omnipotente. Sic enim ex non esse potest aliquid fieri quacumque potentia, utique in infinita potentia *complicatur*. *Non esse ergo ibi est omnia esse*. Ideo omnis creatura quae potest de non esse in esse perduci, ibi est ubi posse est esse et ipsum possest“ (P 177 v).

[31] G IV, 89.

[32] „Aus dem Nichts, so sagen wir deshalb, ist das Werden-Können (posse fieri) geschaffen, da es durch das Machen-Können (posse facere) erzeugt und nicht geworden ist“ (De venatione sapientiae, c. 39, H [= Lat.-dtsch. Parallelausgabe, ed. P. Wilpert, Hamburg 1964] n. 116, Z. 12 f. — „Nam non est nisi unum causale principium, quod *possest* nomino, ad quod omne *posse fieri* determinatur“ (ebd. n. 120, Z. 19).

höhere Wahrheit ist das *Werden*[33]. Bei Cusanus ist das *Nichtsein* identisch mit dem *Allessein*, weil dieses das absolute *Können*, eine „All-Macht" ist, und das *Werden* ist nicht eine höhere Wahrheit, sondern nur eine *Wirkung*, ein *„Ausfluß"* dieser Identität von „Alles-Sein" und „Nichtsein" im absoluten Können[34]. Alles, was aus dem Nichtsein ins Sein übergeht, alles, was werdend im Sein verbleibt, alles, was wirkt, „kann" das nur vom absoluten „Können" her[35], ohne daß dieses durch diese seine Auswirkung einen Seinszuwachs oder eine Selbstentfaltung in dem Sinne erführe, daß es erst durch dieses Andere zu sich selbst gelangte; denn „nichts kann sein, was Gott nicht (immer schon) wirklich ist"[36].

So hochspekulativ der Begriff des *Einen* sein mag, das sich, ohne irgend etwas vom Einheitscharakter zu verlieren, in *Vieles* „entfaltet", in dem Vieles einshaft (d. h. nicht bloß in der Einheit einer Ordnung, sondern so, das es als ein und dasselbe alles ist) „eingefaltet" ist, er findet sich in der unmittelbaren *Erfahrung* des Menschen verwirklicht, in seiner innersten Erfahrung als Geistwesen. Der Geist als ein und derselbe legt sich aus in vielen, verschiedenen, auch gegensätzlichen Begriffen, setzt sich, ohne sich zu spalten, mit sich selbst „auseinander", geht aus sich heraus zu Anderem, das aber eben dadurch „sein" Anderes wird, durch das er, es „begreifend", zu sich selbst zurückkehrt. Alles, was in ihn eingeht, vermag dies nur, insofern es „geistig", d. h. letztlich er selbst ist[37]. Solcherlei Selbserfahrung (eine Art „Phänomeno-

---

[33] „So ist das ganze, wahre Resultat ... das *Werden*, welches nicht bloß die einseitige oder abstrakte Einheit des Seins und Nichts ist. Sondern es besteht in dieser Bewegung, daß das reine Sein unmittelbar und einfach ist, daß es darum ebensosehr das reine Nichts ist, daß der Unterschied derselben *ist*, aber ebensosehr *sich aufhebt* und *nicht ist*" (G IV, 100 f.).

[34] De poss., P 177 v: „Führt doch das Können-Ist (possest) ... dich irgendwie in Rätselweise (aenigmatice) zum Alleskönnenden (ad omnipotentem) hin, damit du alles, von dem du erkennst, daß es sein oder werden kann, über jedem Namen erschaust, mit dem man das, was sein kann, zu benennen vermag, ja sogar über dem Sein selbst und dem Nichtsein, auf welche Weise man beides immer verstehen mag. Denn da das Nichtsein durch den Alleskönnenden sein könnte, ist es durchaus wirklich (actu), weil im Alleskönnenden das absolute Können wirklich ist. Wenn nämlich aus dem Nichtsein durch irgendeine Mächtigkeit (potentia) etwas werden kann, so ist es durchaus in der unendlichen Mächtigkeit eingefaltet. Nichtsein ist hier also Alles-sein. Daher ist jedes Geschöpf, das vom Nichtsein ins Sein geführt werden kann, dort, wo das Können Sein ist und das Können-Ist selbst. Von daher wirst du dich dazu erheben können, daß du unaussprechbar, doch immerhin in Rätselweise, alles oberhalb des Seins und Nichtseins zu erschauen vermagst, was vom Nichtsein durch das Alles-wirklich-sein ins Sein kommt."

[35] „Und du wirst sehen, daß die verschiedenen Seienden nichts anderes sind als verschiedene Weisen der Erscheinung des Könnens selbst ... Und in dem, was ist oder lebt oder einsieht, kann nichts anderes gesehen werden als das Können selbst, von welchem Sein-Können, Leben-Können, Einsehen-Können Manifestationen sind ... das Können selbst, das heißt das Können alles Könnens" (De apice theoriae, P 220 r).

[36] P 175 r.

[37] Vgl. Hegel: „Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinander-

logie" des Geistes) vermag dem menschlichen Geist — wie es sich bei Cusanus mit besonderer Deutlichkeit in De mente zeigt — der Ausgangspunkt zu sein für einen Aufstieg zu dem Urbild aller komplizi-ten und koinzidentalen Einheit: dem unendlichen Geist, der in seiner Einfalt alles *seinshaft* und (im präzisen Sinne) „ursprünglich" umfaßt wie der endliche *erkenntnishaft* und nachvollziehend[38]. Als „Einfaltung aller Einfaltungen" (complicatio complicationum) ist der eine Urgrund von allem *Geist,* wie das „Abbild der Einfaltung aller Einfaltungen" der menschliche *Geist* ist[39].

So wird *Einheits*metaphysik als *dialektische,* wird Metaphysik des *Einen,* die es mit dem Problem des *Vielen* aufnimmt, von innen her zu einer Metaphysik des *Geistes.* Meister Eckhart hatte in Sermo XXIX „Deus unus est" die enge Verbindung von All-Einheit und Geist herausgestellt: „Dies vollzieht sich vorzüglich im Bereich des Intellekts, wo zweifellos alle Wesen in allen sind, insofern sie dort Intellekt und nichts anderes sind."[40] Cusanus folgt schon in De docta ignorantia I, 10 Meister Eckhart[41], wenn er für das einshafte Ineinander aller Dinge im Urgrund diesen mit innerer Notwendigkeit als simplicissima *intelligentia* setzt[42]. Daß bei Hegel schließlich das Absolute als *Geist* dialektisch ist, bedarf erst nicht vieler Belege. „Die absolute Einheit des Entgegengesetzten im *Begriffe* (macht) sein (des Geistes) Wesen aus."[43]

---

legen, und zugleich Zusichkommen. Dies Beisichseyn des Geistes, dies Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel angesprochen werden" (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, G XVII, 51 f.). — „Er (der Geist) ‚reflektiert' auf sich und sich in sich, indem er anderes sich entgegenstehen *läßt*" (H. A. Ogiermann, Hegels Gottesbeweise, Analecta Gregoriana, Vol. XLIX, ser. Fac. Philos., sectio B [N. 6] [Romae 1948] 173).

[38] „ . . . die göttliche Ein-falt (simplicitas) ist aller Dinge Zusammenfalt (complicativa). Der Geist ist dieser zusammenfaltenden Ein-falt Bild. Daher wird, wenn du diese göttliche Ein-falt unendlichen Geist nennen willst, er unseres Geistes Urbild sein. Wenn du den göttlichen Geist die All-Einheit der wahren Wirklichkeit der Dinge nennst (universalitatem veritatis rerum), so wirst du unseren Geist die All-Einheit der Angleichung an die Dinge nennen, derart, daß er die Gesamtheit der Begriffe (universitas notionum) ist. Erfassung (conceptio) ist beim göttlichen Geist Schöpfung der Dinge, Erfassung bei unserem Geist ist Kenntnisnahme der Dinge . . . (c. 3, H V, 57, 8—16).

[39] c. 4, H. V, 59, 8 ff. [40] n. 305 (LW IV, 270, 14 f.).

[41] Vgl. Wackerzapp, a. a. O. 169.

[42] „ . . . illa quae aut per sensum aut imaginationem cum materialibus appendiciis attinguntur, necessario evomere oporteat, ut ad simplicissimam et abstractissimam intelligentiam perveniamus, ubi omnia sunt nunum" (H I, 20, 5 ff.). Vgl. II, 3, H I, 70, 30 ff.: „Quis rogo intelligeret, quomodo ex divina mente rerum sit *pluralitas,* postquam *intelligere* Dei sit *esse,* eius qui est *unitas infinita*?"

[43] Wiss. d. Logik II, G V, 264. — E. Coreth zu Hegels Geistmetaphysik: „Unmittelbares Sein ist nichts als Geist in Potenz, noch unentfaltet, noch nicht aktuiert, noch nicht zu sich gekommen. Wesen ist schon die Realität des Geistes, seine Wirklichkeit und Wirksamkeit jenseits des Unmittelbaren. Seine Wahrheit aber hat der Geist erst in der Sphäre der Idealität des Begriffs, wo alle Bestimmtheit als ideelles Moment im absoluten Geiste ‚aufgehoben', d. h. negiert und erhalten ist. Alle Wirklichkeit, alles Sein ist daher allein vom geistigen Prinzip her bestimmt. So ist

Die Überlegungen, die das cusanische Denken in Beziehung setzten zu dem Hegels, wären unvollständig, wenn nicht auch noch eine Wendung des cusanischen Hindenkens auf das Absolute herausgestellt würde, die in De visione Dei von 1453 besonders deutlich wird. Wenn auch die Koinzidenz das letzte ist, was im Überstieg über das Verstandesdenken die „Vernunftsicht" (visus intellectualis) noch zu sichten vermochte, so erweist sich auch dieses dann doch nicht als das Ziel selbst, sondern erst noch als eine Mauer des Scheiterns vor dem Ziel: „Die Mauer schließt jede Einsichtsmöglichkeit (intellectus) aus, mag auch das Auge zum Paradies hinübersehen. Was es dort sieht, kann es weder sagen noch einsehen (intelligere)." [44] Und wenn es in De docta ignorantia noch heißt, „daß Gott die Einfaltung von allem sei, auch des Widersprüchlichen" [45], so heißt es jetzt: „Wenn ich aber dich, Gott, im Paradiese sichte, das diese Mauer des Ineinsfalls rings umgibt, so sehe ich, daß du weder einfaltest noch ausfaltest ... Trennung und Verbindung zugleich ist die Mauer des Ineinsfalls: erst jenseits von dieser *bist du*, gänzlich frei (absolutus) von allem, was gesagt oder gedacht werden kann." [46] Und bei aller Nähe, in die Gott durch das complicatio/explicatio-Verhältnis zu den Geschöpfen rückte — daß also in der Welt nur in Vielheit, Andersheit und Gegensatz „ausgefaltet" sei, was Gott einshaft und als er selbst „eingefaltet" ist —, bleibt er für Cusanus in seinem innersten Selbst offenbar doch aller Selbstmanifestation in einer Schöpfung unendlich voraus. Das kommt besonders deutlich im 12. Kap. zum Ausdruck: Sosehr Gott „in allem Sichtbaren erblickt wird", so sehr bleibt er in dem, was er selbst ist, „unsichtbar und ganz frei (absolutus) von allem und unendlich erhaben". Weil die „absolute Unendlichkeit" in keinerlei Weise „ausgesprochen oder begriffen werden kann", ist auch „Schöpfer" nicht der Name, der das Wesen Gottes ausspricht: „Du bist also *nicht Schöpfer*, sondern unendlich mehr als Schöpfer, wenn auch ohne dich nichts wird oder werden kann." [47] Der Gott des Cusanus ist also weit von einem Absoluten entfernt, zu dessen Wesen „Entfaltung", „Selbstvermittlung" (durch ein Endliches als „sein Anderes") gehört. Da aber das göttliche Sein nicht in der complicatio aufgeht und aller explicatio unendlich voraus ist, ist es in seinem Selbst auch nicht von seinen Explikationen, das „Nicht-Andere" nicht vom „Anderen" her, ist es also auch auf *dialektische* Weise nicht greifbar. Auch das „Alles-und-nichts-zugleich", als

---

Hegels Philosophie eine Philosophie des Geistes — vielleicht der reinste Typ, die absoluteste Form einer Philosophie des Geistes." (Das dialektische Sein in Hegels Logik, in: Glaube und Forschung, Beitr. 1 [Wien 1952] 160). — H. A. Ogiermann: „Hegels Seinsmetaphysik kann sich nicht vollenden, weil er sich zu einer Philosophie des *Geistes* ablenken läßt" (a. a. O. 171).

[44] c. 17, P 108 v. [45] I, 22, H I, 44, 14 f. [46] c. 11, P 104 v.

[47] c. 12, P 104 v, 105 r; vgl. c. 13, P 106 v: die „absoluta infinitas" ist nicht „principium und finis", sondern „*supra* principium et finem".

was der eine Urgrund von allem schon einer letzten Anstrengung des Denkens erschien, erweist sich noch als „Mauer", jenseits der erst Gott wohnt und „die keine Geisteskraft aus Eigenem zu erklimmen vermag". Gott muß, soll er erkannt werden, sich zu erkennen *geben;* er bleibt bei aller Denkanstrengung für Cusanus der, der sich ohne alle Notwendigkeit für ihn und in dem Maße, das seine Freiheit setzt, *offenbart.* Und all sein Erscheinen in die Sichtbarkeit ist ein Erscheinen des Unsichtbarbleibenden[48].

So scheint also mit „*dialektischer* Einheitsmetaphysik" die Bewegung dieses Denkens in seiner Richtung und seinem Transzendieren doch nicht eigentlich getroffen. Auch das das Viele „einfaltende" Eine ist noch nicht das Absolute in seinem innersten Wesen. In einer letzten Anstrengung geht darüber hinaus das Denken auf das „überwesentliche Eine" (Ps.-Dionysios) vor und über jeglichem Gegensatz- und Ursprungsbezug zum Vielen[49], auf das „Eine vor dem Einen selbst"[50], ja — und es ist, als ob sich hier das Denken selbst überstiege — noch über alles Über-Hinaus-Verhältnis hinaus (ante ipsum ante[51]). Cusanus wird nicht müde, mit immer neuen Formeln das Über-Hinaus Gottes über alle Denkstrukturen zu betonen: „Er ist vor aller Verschiedenheit, vor der von Akt und Potenz, vor der von Werden- und Machenkönnen . . ., ja sogar vor der Verschiedenheit von Sein und Nichtsein, Etwas und Nichts, vor der Verschiedenheit von Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit . . ."[52] Man fühlt sich unmittelbar an die Formel von der *„Identität der Identität und Nichtidentität"* erinnert, die bei Hegel aber gerade eine Formel für die dialektische Synthese ist[53].

Bei Cusanus ist Gott, wie er selbst noch über das Eine hinaus ist, so auch über dessen Dialektik. Er „ist nicht die Wurzel des Widerspruchs, sondern die Einfachheit selbst vor jeder Wurzel"[54]. Bei Hegel dagegen ist das Absolute selbst dialektisch, selbst der Ausgangspunkt (und Zielpunkt) einer wesensnotwendigen Selbstentfaltung in Gegensetzung und Aufhebung des Gegensatzes, also nicht *vor* der „Wurzel des Widerspruches", sondern diese selbst.

Damit sind tiefgehende Unterschiede zu Hegel sichtbar geworden. Die Koinzidenz ist offenbar für Cusanus nur eine Scheidewand zwischen dem Endlichen, in dem sich Gegensätze unaufhebbar gegenüber-

---

[48] poss., P 183 r.

[49] Schon in De docta ignorantia: „Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo . . . istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum" (I, 24, H I, 49, 10—13).

[50] non al., c. 15, H XIII, 38, 20 — 39, 2.

[51] Ebd. 39, 15 ff. [52] Ven. sap., c. 13, H n. 35, Z. 6 ff.

[53] „Das Absolute selbst aber ist . . . die Identität der Identität und Nichtidentität, Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm" (Differenz . . ., G I, 124). 124).

[54] De deo abscondito, H IV, n. 10, Z. 9.

stehen und das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch gilt, und dem Absoluten, das aller Entgegensetzung, aber auch noch dem Zusammenfall entrückt (ultra murum coincidentiae[55]) ist. In der Hegelschen Dialektik dagegen gerät die Grenze zwischen Endlichem und Absolutem selbst in Bewegung. Die Bewegung von Gegensatz und seiner Aufhebung wird zum durchgehenden Prinzip, das also auch das Endliche schon durchwaltet und dieses selbst mit dem Unendlichen noch „vermittelt" — beides im Gegensatz zu Cusanus[56]. Für Cusanus ist das Absolute selbst den Gegensätzen entrückt, aller dialektischen Bewegung und allem Werden, weil es immer schon ist, was es überhaupt sein kann; bei Hegel ist es nur in den Gegensätzen und mit ihnen, was es eigentlich ist, weil es nicht immer schon ist, was es sein kann. Das Hegelsche *Absolute „wird"* — im Unterschied zum absoluten *„Ist" Gottes* bei Cusanus. So heißt es in De possest: „Er ist der, der ist. Was nämlich noch nicht ist, was es sein ... kann, von dem ist absolutes Sein nicht aussagbar. ... Das Geschöpf, das nicht ist, was es sein kann, ist nicht schlechthin; nur Gott ist in vollkommener und ganz erfüllter Weise."[57] Dagegen heißt es bei Hegel: „Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu seyn."[58] Und, um es noch etwas näher an der Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit zu zeigen: wenn bei Cusanus die Koinzidenz gerade anzeigt, daß man in der Transzendenzbewegung das Endliche hinter sich gelassen hat, ist das „wahrhaft Unendliche" für

---

[55] Vis. Dei, c. 15, P 116 v.

[56] Gegen J. Lenz, nach dem Nikolaus das Koinzidenzprinzip „auf das innere Wesen Gottes beschränkt", behauptet J. Ritter, daß dieses „ein allgemeines, das Sein überhaupt betreffendes Prinzip" darstelle (Die Stellung des Nikolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung, Blätter f. dtsch. Philosophie, Bd. 13 [1939/40] 118 f.). — Zu der Frage: Gott *als* coincidentia oppositorum (wie es in De docta ignorantia erscheint) oder Gott *über* der coincidentia oppositorum (wie es schon in der in geringem zeitlichem Abstand folgenden Schrift De coniecturis erscheint) siehe J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, Arbeitsgem. f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss. H. 16, Köln u. Opladen 1956, 43 ff. — P. Wilpert (Das Problem der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Cues, in: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, hrsg. von J. Koch [Leiden-Köln 1953] 39 f.) sieht im „Zusammenfall der Gegensätze in Gott" und „Erhabensein Gottes über die Gegensätze" letztlich nur zwei Formulierungen für den gleichen Sachverhalt. Für den Stand des Gedankens von De visione Dei jedenfalls dürfte sich das nicht halten lassen.

[57] 176 r (mit Bezug auf das damals geläufige philosophische Verständnis von Ex 3, 14: „Ego sum qui sum"). — Auch für Hegel gilt: „Nur Gott ist" (Philos. d. Rel. I, G XV, 209). Aber dieses „Ist" Gottes ist selbst dialektisch, wie man aus der Fortsetzung des Textes ersieht: „Gott aber nur als Vermittlung seiner mit sich selbst", und dieses nicht etwa im Sinne eines trinitarischen Lebens Gottes, sondern: „er will das Endliche: er setzt es sich als ein Anderes und wird dadurch selbst zu einem Anderen seiner, zu einem Endlichen usw."

[58] Phänomenologie des Geistes, Vorrede, G II, 24. — Vgl. E. Metzke, a. a. O. 245 f.

Hegel „für sich selbst schon ebensosehr endlich als unendlich“ [59], da es ja das durch „sein Anderes“ sich mit sich selbst vermittelnde Eine, das *Ganze* ist. Wenn „das Endliche also wesentliches Moment ... des Unendlichen in der Natur Gottes“ [60] ist, dann kann er, um Gott zu sein, das Endliche nicht entbehren [61]. Obwohl auch nach Cusanus Gott als „einer und alles oder besser: alles einshaft (omnia uniter)“ verstanden werden muß, „da er in seiner Ein-falt die Gesamtheit aller Dinge zusammenfaltet“ [62], hat er eine Auffassung der Koinzidenz der endlichen Gegensätze *im* Unendlichen als einer Koinzidenz des Endlichen *mit* dem Unendlichen von vornherein ausdrücklich und mit Entschiedenheit abgelehnt [63]. Bei dem in De visione Dei erreichten Stand des Koin-

---

[59] Wiss. d. Logik I, G IV, 179. — Bei Hegel löst sich so die vorher von mir als entscheidend für eine „Metaphysik von oben“ bezeichnete Frage: „Die Antwort auf die Frage, *wie das Unendliche endlich werde*, ist somit diese, daß es nicht ein Unendliches *giebt*, das *vorerst* unendlich ist, und das nachher erst endlich zu werden, zur Endlichkeit herauszugehen nöthig habe, sondern es ist für sich selbst“ (wie oben).

[60] Philos. d. Religion I, G XV, 209.

[61] C. Fabro beruft sich (Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin, Louvain-Paris 1961, 582 ff.) auf diesen Gedanken (nach dem Text aus der Lassonschen Gesamtausgabe) und erklärt die Formel „Ohne Welt ist Gott nicht Gott“ (Philos. d. Rel. I, G XV, 210) für „panentheistisch und unvereinbar mit der christlichen Auffassung“. — Interessant ist, daß Hegel sich auf Meister Eckart beruft und auf dessen Wort: „Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht“ (ebd., G. XV, 228). — Es sei angemerkt, daß Hegel selbst den naheliegenden Pantheismusvorwurf hier und an anderer Stelle (etwa 109 ff.) mit Entschiedenheit ablehnt und als eine „Verunglimpfung“ der Philosophie bezeichnet.

[62] Doct. ign. I, 24, H I, 48, 13—24. Es ist hier zwar nach Hermes Trismegistus gesagt, Cusanus zitiert ihn aber mit ausdrücklicher Zustimmung (Z. 13).

[63] Gegen die Auslegung: „omnia *cum* Deo coincidunt“, zu der Johannes Wenck in der prima conclusio seiner Streitschrift gegen De docta ignorantia kommt („De ignota litteratura“, hrsg. von E. Vansteenberghe, BeitrGPhThM 6, 6 [Münster 1910] 24), wendet sich Cusanus in der Apologia doctae ignorantiae (H II, 16, 10 f. u. 19 ff): „Die Behauptung, das Abbild falle mit dem Urbild, das Verursachte mit der Ursache zusammen, ist eher auf das Konto eines Unvernünftigen als eines Irrenden zu setzen. Daraus nämlich, daß alles in Gott ist wie ein Verursachtes in der Ursache, folgt nicht, daß das Verursachte Ursache sei — obwohl in der Ursache es [das Verursachte] nichts ist als Ursache, wie du es von Einheit und Zahl gehört hast: denn Zahl ist nicht Einheit, obwohl eine jede Zahl in der dem ganzen Zahlensystem zugrundeliegenden Einheit eingefaltet ist wie Verursachtes in der Ursache.“ Cusanus hält sich mit seiner Dialektik von Einheit und Vielheit also ausdrücklich im Rahmen einer Dialektik von Ursache und Verursachtem, von der *einen* Ursache, der das *viele* Verursachte als solches gegenübersteht und die dieses viele Verursachte doch immer schon und für immer in seiner Seinsmächtigkeit *als Ursache* einshaft „einfaltet“. Für das Innesein der causa (die zugleich efficiens, formalis und finalis ist; formalis aber nicht als essentia des causatum, sondern eben als „causa essentiae“) im causatum und des causatum in der causa vgl. Ven. sap., c. 39, H. n. 118, insbesondere ab Z. 15. — Wenck konnte auch schon in De docta ignorantia selbst (II, 3) lesen: „Deus, cuius esse unitatis non est per intellectum a rebus abstrahentem *neque rebus unitum neque immersum*, quomodo explicetur per numerum rerum, nemo intelligit. Si consideras res sine eo, ita nihil sunt sicut numerus sine unitate. Si consideras ipsum sine rebus, ipse est et res sunt nihil. Si consideras ipsum ut est in rebus, res aliquid esse, in quo ipse est, consideras; et in hoc erras, ... quoniam esse rei non est aliud, ut est diversa res, sed eius esse est ab esse. Si consideras rem ut est in Deo, tunc est Deus et unitas.“ (H I, 71, 11 ff.)

zidenzgedankens wird dann das Über-Hinaus-Sein der Unendlichkeit „über alles, was im Himmel und auf Erden genannt werden kann", stark betont. Als die rein mit sich selbst identische Gott-Unendlichkeit „ist sie mit Andersheit unverträglich" [64].

Bei der äußersten Zuspitzung des Gedankens der Transzendenz des Unendlichen scheint diese andrerseits aber wiederum in eine Immanenz umzuschlagen, in eine Immanenz, die, obzwar eine solche des Endlichen im Unendlichen, doch auch die Selbständigkeit des Endlichen zu gefährden droht. „Weil sie Unendlichkeit ist", so fährt Cusanus an derselben Stelle fort, „besteht nichts außerhalb von ihr. Alles schließt nämlich ein und umfaßt die absolute Unendlichkeit ... Nichts also ist außerhalb ihrer." Wenn also das Endliche im Unendlichen immer auf irgendeine Weise aufgehoben ist, damit die Unendlichkeit nicht bloß jene „schlechte Unendlichkeit" sei, die die Endlichkeit nur negiert und „außer sich läßt", so muß doch auf folgenden Unterschied aufmerksam gemacht werden: Bei Hegel bleiben die Momente des Gegensatzes in der höheren Synthese, bleibt alles gesetzte und immer wieder negierte Endliche im Unendlichen (auch positiv) „aufgehoben". „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen." [65] Im Unterschied dazu müßte man bei Cusanus, insofern er das Viele in seinen einshaften Ursprung sozusagen zurück- und zusammendenkt, eher — mit einem anderen Bild — von einer völligen *Auflösung* des Vielen im Einen sprechen, von einem Immerschon-Aufgelöstsein in einer Einheit, die nicht ein „Ganzes", sondern schlechthin Ein-falt, das infinitum simplicissimum ist [66]. Im Unendlichen hört alles auf zu sein, was es an sich selbst ist, und ist nichts als das eine Unendliche [67]. „Das Unendliche kann nicht zu etwas einge-

---

[64] c. 13, P 105 v.

[65] Phän. d. Geistes, G II, 24. — Man kann, wie der Text zeigt, für „das Wahre" auch „das Absolute" setzen. — Philos. d. Rel. I, G XV, 104: „... daß es Resultat der Philosophie ist, daß Gott das *absolut Wahre*, das *an und für sich Allgemeine*, alles Befassende, Enthaltende und Allen Bestandgebende ist".

[66] Vis. Dei, c. 15, P 106 v.

[67] „desinit enim linea esse lineam ... linea in infinitate est infinitas" (Vis. Dei, c. 13, P 106 r). — Zwar spricht auch Hegel in der Philosophie der Religion von einer „Auflösung": „... dies Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes; es ist *sein* Anderes, und ist dennoch in der Bestimmung des *Anderen* Gottes. Es ist das Andere und *nicht* Andere; es löst sich selbst auf; es ist nicht es selbst, sondern eine Anderes, es richtet sich zu Grunde. Dadurch aber ist das Andersseyn ganz in Gott verschwunden, und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält" (Philos. d. Rel. I, G XV, 209). Diese „Auflösung" besagt aber, wie der Text zum Schluß zeigt, nichts anderes als die Aufhebung des Endlichen als eines „wesentlichen Momentes ... in der Natur Gottes" (ebd.) im Zuge der dialektischen Selbstentfaltung. Es ist also nicht die „Auflösung" (das einshafte Zusammensein) aller Unendlichkeiten in dem einen Unendlichen, d. h. aller Urgründe und Urbilder des Endlichen in dem einen Urgrund (vgl. Beryll. c. 10, H XI, 1; 11, 12 ff.: „daß alle Urbilder der Dinge in einer einzigen übersubstantialen Verbindung im Urgrund seiner selbst und aller Dinge zuvor schon bestehen").

schränkt werden (contrahi), so daß es etwas anderes wäre als das Unendliche. Unendliche Güte ist nicht Güte, sondern Unendlichkeit. Und so verhält es sich mit allem." [68] — „Wie Andersheit in der Einheit ohne Andersheit ist, weil sie dann die Einheit ist, so auch Widerspruch in der Unendlichkeit ohne Widerspruch, weil er dann die Unendlichkeit ist. Die Unendlichkeit ist die Einfachheit selbst." [69] Und so ist schließlich „die Unendlichkeit ebenso alles wie nichts von allem" [70], wie Cusanus hier im Anklang an die bei ihm sonst so beliebte Formel des Ps.-Dionysios: „Gott alles in allem und nichts von allem" [71], formuliert. Gott ist alles, auch alles, was die Welt ist, aber einshaft *als Gott*. Was immer die Welt ist, was immer sie dann noch sein kann, wenn Gott als Gott alles ist — was sie *als Welt* ist (so weit trägt der cusanische Gedanke sicher), ist jedenfalls Gott *nicht* [72]. Denn er ist nicht Vieles, sondern das Eine, unter keiner Rücksicht endlich, sondern „reine Unendlichkeit", nicht „Sonnenlicht", sondern die Sonne selbst [73].

Es kam hier nur auf den Vergleich mit Hegel an. Ob die cusanische Konzeption eine denkbare Lösung der für jede „Metaphysik von oben" entscheidenden (und von Hegel so formulierten) Frage ist, „wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit komme" [74], oder im

---

[68] Vis. Dei, c. 13, P 106 r.

[69] Ebd. 105 v. — Von hier aus muß die Bemerkung C. Fabros verstanden werden, daß eine Dialektik wie die des Cusanus (und Eckharts) „im Grunde nicht eine Vorbereitung auf die hegelsche Dialektik ist, sondern vielmehr eine Rückkehr zu jener Dialektik des parmenideischen ... Immobilismus, den Hegel hat überwinden wollen" (a. a. O. 572). Von den Philosophen aller Zeiten seien Eckhart und Cusanus am engsten dem Parmenides gefolgt (576: „ont lié, sans hésiter, la vérité de l'être à son unité réelle d'Absolu"). Er spricht sogar von einer „festumrissenen geistigen Bewegung, die man ‚christlichen Parmenidismus' nennen kann" und dessen hauptsächliche Vertreter Eckhart und Cusanus seien (574). Unter dieser Rücksicht sieht er „das Werk des Cusanus im Zusammenhang mit einer ganz bestimmten scholastischen Schule, der des Avicennismus der Albertisten" (576 Anm. 107). Daß Cusanus eine unmittelbare Anregung für die Koinzidenzlehre von seiten des damals in Köln blühenden Albertismus, insonderheit von Heymrich von Kamp erhalten hat, hat R. Haubst gezeigt (Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues, Studia Albertina [Münster 1951] 422 ff. und: Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues [Trier 1952] 88 ff.).

[70] Vis. Dei, c. 13, P 105 v.

[71] Vgl. z. B. non. al., c. 6, H XIII, 14, 16 f.; Apol., H II, 31, 23.

[72] „Ich will sagen, daß alle diese ‚eingefaltet' in Gott Gott sind, wie sie ‚ausgefaltet' in der Schöpfung der Welt Welt sind" (De poss., P 175 v). — Gott ist „alles komplizit und nichts von allem explizit" (Apol., H II, 31, 23 ff.).

[73] Verursachung als Seinsmitteilung durch das Eine unter dem Bild der Ausstrahlung: De ven. sap., c. 7, H, n. 16, Z. 15 ff.: „Der Urgrund (causa) des Sonnenlichtes hat nichts gemein mit dem Sonnenlicht, sondern ist der Urgrund (causa) von allem, deshalb aber gerade nichts von allem."

[74] Wiss. d. Logik I, G IV, 178. — Eine Frage, die nach H. A. Ogiermann Hegel selbst keiner denkbaren Lösung zugeführt hat: „Undenkbarkeit des Prinzips der Selbsbegrenzung des Absoluten" (a. a. O. 179). — „Selbsbegrenzung des Absoluten läßt sich aus dem Rückgang auf die Grundbeziehungen geistiger Wirklichkeit ... nicht begreifen ...: ein Gott, in dem immanente Negativität unumgänglich zu Existenz in Endlichkeit drängt, ist nicht Gott" (a. a. O. 220).

Grunde nur eine Beschreibung letzter Undenkbarkeiten, das Hinausführen eines (scheinbaren) Wissens auf eine (docta) ignorantia[75], bleibe dahingestellt. Aber was, wenn nicht eine Herausstellung der Insuffizienz nicht nur jeder Verstandeslogik der Gegensätze, sondern auch noch der Vernunftlogik des Zusammenfalls, sollen paradoxe Formulierungen von der Art bedeuten, wie man sie in De visione Dei findet: daß Gott der „Gegensatz der Gegensätze" sei, weil er die Unendlichkeit ist, daß aber „in der Unendlichkeit der Gegensatz der Gegensätze ohne Gegensatz"[76] sei?

---

[75] Vgl. Vis. Dei, c. 13, P 105 v: „Doch was ist, mein Gott, dieses Nichtwissen der Vernunft, wenn nicht wissendes Nichtwissen (docta ignorantia). Zu Dir, Gott, der du die Unendlichkeit bist, kann nur der herantreten, dessen Vernunft im Nichtwissen ist, d. h. der weiß, daß er, was dich betrifft, ein Nichtwissender ist . . . Gerade weil du die Unendlichkeit bist, weiß die Vernunft um ihr Nichtwissen . . . Denn die Unendlichkeit verstehen, hieße Unerfaßbares erfassen . . ."

[76] c. 13, P 105 v.

Schöpfungslehre als „Physik" und „Metaphysik" des Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin

Von Adolf Haas S. J.

II. Teil

Grundlinien einer Schöpfungslehre als Metaphysik der Einigung (Metaphysique de l'Union)

Vorbemerkungen

Wie Teilhard einleitend in den zweiten Teil von „Comment je vois" betont, will seine hier gebotene Unions-Metaphysik nichts anderes sein als eine metaphysische Rekonstruktion einer Phänomenologie, das heißt, er hofft auf deduktivem Weg ein ähnliches Resultat zu erreichen, wie er es auf dem Weg der Synthese empirischer Phänomene erreicht hat.

Teilhards Anliegen wird in § 25 seiner Schrift folgendermaßen umschrieben: „Au cours des pages qui précèdent, je me suis uniquement attaché à découvrir, et à suivre jusqu'au bout, dans le Monde, un fil tangible, une *loi de récurrence* (l'Enroulement cosmique), quitte à en contrôler l'ultime extrapolation par retour critique à une forme plus approfondie d'expérience (perception de l'influence Christique). — Dans cette deuxième Partie, je vais chercher à reconstruire déductivement, c'est-à-dire a priori, le système ainsi observé (y compris ses prolongements théologiques ou révélés) en partant de certains principes généraux pris comme Absolu. Je ne me dissimule naturellement pas ce qu'a de précaire et de provisoire une telle Métaphysique. Mais je sais aussi que, de proche en proche, d'approximation en approximation, c'est par de tels essais que se construit graduellement, en Science aussi bien qu'en Philosophie, *l'Univers pensé* sur lequel, avons-nous vu, doit achever de se nouer un jour la Réflexion humaine."

Ich glaube, daß man ergänzend — und vielleicht berichtigend — zum obigen noch sagen muß, daß Teilhard hier nicht den Versuch zu einer systematischen Metaphysik unternehmen will, sondern nur die hintergründigen Voraussetzungen seiner Phänomenologie sich selbst und andern (als Grundlage zur weiteren Diskussion) bewußt machen will. Man wird darum diese Unions-Metaphysik, wie sie uns Teilhard in „Comment je vois" bietet, weder unter- noch überschätzen dürfen. Was im Vorwort zu dieser Schrift gleich als erste Bemerkung gemacht wird, gilt vor allem hier: „La ‚Weltanschauung' que je propose ne représente aucunement un système fixé et fermé."

Wie sich an seiner Metaphysik der Einigung dann klar zeigt, sind die bereits bewußt gewordenen und im Teilhardschen Schrifttum genannten wie auch die erst hier in der Metaphysik bewußt werdenden Voraussetzungen streng philosophischer und vor allem theologischer Natur. Die auf nur vier Seiten im Manuskript beschränkte Unions-Metaphy-

sik ist in Wirklichkeit der Niederschlag eines lebenslangen Ringens um das transzendentale Unum auf allen geistigen Gebieten: der Wissenschaften, der Philosophie und vor allem der Theologie. Teilhard denkt gerade hier immer auf einen letzten theologischen Horizont hin, der auch der ungenannte, immer aber letztlich anwesende Horizont seiner Phänomenologie ist.

Gerade für die theologische Überlegung bieten sich „Unions-Typen" oder Einigungsformen unausschöpflich (weil göttlich) tiefer Art an, die in ihrer „strukturellen" Bedeutung auch für die geschöpflichen Einigungsweisen (als vestigium und imago Dei) noch kaum genügend erkannt und deshalb auch noch nicht hinreichend erarbeitet sind[1]. Von zentraler Bedeutung sind hier die beiden theologischen Unionsformen: die trinitarische und die christologische (hypostatische) Union. In der trinitarischen Union ist die Einheit und Einigung verschiedener Personen in der gleichen göttlichen Natur gegeben. In der christologischen Union hingegen ist die Einheit und Einigung verschiedener („unvermischt, aber ungetrennt") Naturen in der einen göttlichen Person des Logos gegeben. Die trinitarische Union ist Natur-Einheit verschiedener Personen, die christologische Union Person-Einheit verschiedener Naturen. Da Christus aber wesenhaft Gott ist als zweite Person der Trinität, zugleich aber auch Mensch ist durch die hypostatische Union, offenbaren sich in Christus beide Unionsformen in der lichtvollsten Weise. Warum sollten alle diese Unionsverhältnisse nicht auch für das Geschöpf als Spur und Gleichnis in analoger Weise strukturelle Bedeutung haben, wo es doch im geschöpflichen Bereich überall — vom Atomverband angefangen bis hinauf zu den Sozialphänomenen des Menschen — um Einigungsverhältnisse (von „Naturen" und „Personen") geht? Mit diesen Andeutungen sollte nur gesagt sein, daß eine Metaphysik des Geschöpfes auf eine Unions-Metaphysik wohl kaum verzichten kann, wodurch Teilhards Unternehmen nicht nur legitimiert ist, sondern geradezu postuliert wird.

---

[1] Zur Theologie und Philosophie des „vestigium et imago Trinitatis" vgl. u. a. Adolf Haas S. J., Die „Stilähnlichkeit" christlicher Glaubenstatsachen mit den beiden Lebensakten der Entwicklung. In: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Freiburg - Basel - Wien 1964, Bd. II, S. 756—778. — Walter Kern S. J., Einheit in Mannigfaltigkeit. Ebd. Bd. I, S. 207—239. — Peter Hünermann, Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier. Symposion 10 (Freiburg/München 1962). — Hans André, Die dreieinige Selbstüberschreitung als Urprozeß alles Lebendigen (Braunsberg 1935). — Ders., Vom Sinnreich des Lebens. Eine Ontologie gläubiger Wurzelfassung (Salzburg 1952). — Anton Burkhart, Der Mensch, Gottes Ebenbild und Gleichnis, Freiburger theol. Studien, 79 (Freiburg i. Br. 1962). — Johannes Hessen, Hegels Trinitätslehre, Freiburger theol. Studien, 26 (Freiburg i. Br. 1922). — Vom ethnologischen Standpunkt sind bedeutungsvoll: Cyrill von Krasinski, Tibetische Medizinphilosophie (Zürich 1954). — Ders., Die geistige Erde (Zürich 1960). — Ders., Mikrokosmos und Makrokosmos (Düsseldorf 1960). — Clemens Kaliba, Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes (Salzburg 1952).

Unter den theologischen Voraussetzungen steht in Teilhards ganzem Werk an erster Stelle die Inkarnation, und zwar der Primat Christi, das heißt, daß Gott auch Mensch geworden wäre ohne die Sünde, daß also die Menschwerdung Gottes zu den ewigen Urgedanken Gottes gehört. Unter dieser christologischen Voraussetzung erhält natürlich die Schöpfung eine gewisse Notwendigkeit, die wir in den Teilhardschen Aussagen über Schöpfung überall durchspüren. Wenn der *Vater* den *Sohn* im *Hl. Geist* verherrlichen will, und zwar auch durch die Menschwerdung des Sohnes, dann muß er eine Schöpfung erschaffen, die so oder so auf ein personales Geschöpf hinausläuft, mit dem der Logos sich in hypostatischer Union verbindet. Diese Notwendigkeit zur Erschaffung ist eine Folge des absolut freien Liebesentschlusses, den Sohn durch die Inkarnation zu verherrlichen. Ferner ist zu bedenken, daß Teilhard immer an die konkrete Schöpfungsordnung und die konkrete Heilsgeschichte denkt. Er spricht ja im 2. Teil seiner Phänomenologie (in „Comment je vois") ausdrücklich von dem „Phénomène Chrétien" (§ 21—24). Im Horizont dieses konkreten „Christlichen Phänomens" erhält aber die Schöpfung — und zwar die Schöpfung, die auf ein personales Geschöpf tendiert — eine unumgängliche Notwendigkeit, ja man könnte sagen: eine göttliche „Selbstverständlichkeit", da eben Inkarnation ohne Schöpfung nicht zu denken ist. Diese Schöpfungsnotwendigkeit ist aber umfangen von der absolut-göttlichen Freiheit des trinitarischen Liebesentschlusses, den Sohn als Gottmensch verherrlichen zu wollen. Die Freiheit der Schöpfung ist also, streng und konkret verstanden, eine „christologische".

Man kann selbstverständlich in der Schöpfungslehre von der konkreten Heilssituation, wie sie in Christus konstituiert ist, absehen und sich fragen, ob die Schöpfung in dieser mehr abstrakten Betrachtung als notwendig oder frei zu definieren ist. Eine theistische Schöpfungslehre wird gerade gegenüber pantheistischen Emanationsvorstellungen eindeutig daran festhalten, daß Gott absolut frei war, zu schaffen oder auch nicht zu schaffen. Teilhard war nicht theologisch so naiv, daß er eine solche These nicht voll akzeptiert hätte. Seine Kritik der Schöpfungslehre zielt aber — wie § 29 seiner Unions-Metaphysik beweist — in eine ganz andere Richtung. Eine Schöpfungslehre, die nur den abstrakt-theologischen Gesichtspunkt (unter Ausklammerung also des christologischen Mysteriums in seiner ganzen Breite und Tiefe) als Strukturprinzip dieser Lehre betrachtet — wie es nach Ausweis der Lehrbücher tatsächlich weithin geschehen ist und noch geschieht —, kommt doch in die unmittelbare Gefahr, den Schöpfungsakt „comme un geste presque arbitraire de la Cause première" zu interpretieren. Ist aber die konkrete Heilssituation in Christus das Strukturprinzip einer Schöpfungslehre, so erhält Schöpfung einen ganz neuen, erfüllten Sinn als Weg zum Menschen und im Menschen als Weg zum Gottmenschen und

im Gottmenschen als Weg zur letzten Parusie des dreieinigen Gottes im „neuen Himmel und der neuen Erde". Damit verliert der Schöpfungsakt — in unserer immer armseligen, analogen Verständnisweise — den gefährlichen Charakter eines „göttlichen Willküraktes" und offenbart sich uns in seinen unüberbietbaren letzten Zielen. Damit wird aber auch eine christologisch orientierte Schöpfungslehre eine wesentlich von der heilsgeschichtlichen Zukunft her lebende Lehre: der Schöpfergott, der wohl den Anfang setzt (ex nihilo sui et subjecti), wird bei Teilhard vor allem der „Deus ante nos", der trinitarische Gott, auf den hin alles sich bewegt, was in Bewegung gesetzt wird, und der alles durch Christus an sich zieht: Gott als das Omega aller geschöpflichen Wege.

Das Verwunderliche ist aber — um es gleich vorweg zu bemerken —, daß Teilhard in den vier Schritten seiner Unions-Metaphysik, wie er sie in „Comment je vois" vorlegt, die hypostatische Union der Menschwerdung des Logos völlig übergeht, d. h. nicht als eigenen „Schritt" setzt, obwohl er im zweiten Schritt ausdrücklich die trinitarische Union in seine Ableitungen einbezieht. Außerdem hat er ja — wie mehrfach erwähnt — im 2. Teil seiner Phänomenologie das christliche Phänomen ausdrücklich behandelt, so daß man erwarten müßte, daß er in seiner Unions-Metaphysik neben dem trinitarischen vor allem den christologischen Unionstypus als Moment seiner Ableitungen einsetzt. So wird die Christologie aber erst im letzten Paragraphen seiner Metaphysik (bei den Folgerungen aus der Unions-Metaphysik) als „axe, non plus seulement historique ou juridique, mais structurel, de toute la théologie" (§ 31) erwähnt. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß Teilhard immer in dieser „christologischen Struktur-Achse" denkt. Da das schrittweise Be-denken der hypostatischen Union in seiner Unions-Metaphysik einfach fehlt, andererseits aber alles unter dem Licht der christologischen Union steht und nur von hier voll verständlich gemacht werden kann, finden wir in seiner Unions-Metaphysik eine ganze Reihe mißverständlicher Ausdrücke, die den Eindruck erwecken, als solle die Christologie (bzw. creatio, incarnatio und redemptio) unter das allgemeine Prinzip der Reduktion des Vielen in das Eine subsumiert werden. Es ist absolut nichts dagegen einzuwenden, wenn in einer Unions-Metaphysik die „réduction unificatrice du Multiple" (§ 31) das Leitmotiv ist, unter dem auch die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation gesehen werden. Und Teilhard sollte, wenn wir ihm gerecht werden wollen, auch in diesem Sinne interpretiert werden. Aber es ist doch reichlich mißverständlich, wenn (wegen des Fehlens eines „christologischen Schrittes") der Eindruck entsteht, daß die wesentlichsten Mysterien aus einem allgemeinen Prinzip deduziert werden sollen, das dann selbst zum „Mysterium der Mysterien" gemacht wird (§ 31): „Dans une Métaphysique de l'Union, les trois ‚mystères' fondamentaux du Christianisme n'apparaissent plus que comme les trois faces d'un même

mystère des mystères, celui de la Plérômisation (ou réduction unificatrice du Multiple)." Verstehen wir unter dieser Pleromisation das „Pleroma Christi" der paulinischen Briefe, woran wohl kaum zu zweifeln ist, können wir Teilhard voll zustimmen und eine wichtige theologische Intuition anerkennen. Daß in seiner Metaphysik der Einigung ein eigentlicher christologischer Schritt fehlt, bleibt aber eine bedauerliche Lücke.

Wie können wir diese Lücke erklären? M. E. ist die Sache ganz schlicht und einfach damit zu erklären, daß die Schrift „Comment je vois" nicht für die Veröffentlichung, sondern nur zur Diskussion im Bekanntenkreis Teilhards bestimmt war und diese „christologische Lücke" einfach aus Versehen entstanden ist. Wir können in den nicht zur Veröffentlichung bestimmten Essays viele solche Lücken entdecken. Es wäre für einen Teilhard-Interpreten ein schlechtes Zeichen seiner Interpretationskunst, wenn er versuchen wollte, Teilhard auf Grund solcher Lücken „einen Strick zu drehen" — nach dem Motto: was geschrieben steht, steht geschrieben. Der gute Interpret wird im Gegenteil solche Lücken wohl erkennen, aber in seiner Auslegung der Texte diese Lücken auszufüllen versuchen im Sinne des Autors. Erst so wird er ihm voll gerecht werden können. Man erinnere sich auch an *H. de Lubacs* Bemerkung (La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, Paris 1962, S. 293, Anmerkung 3): „On n'oubliera pas que le Père Teilhard n'a pas désiré la publication ni la circulation de tous ses essais. Nombre d'entre eux n'ont été pour lui que le moyen de fixer des points de repère, de jalonner la marche d'un esprit toujours en mouvement; il convient donc de les prendre aujourd'hui comme des documents utiles pour l'étude d'une pensée qui se cherche, non comme autant d'expressions d'un système tout formé." Erwähnt sei auch das sehr kluge Wort des kritischen *Olivier A. Rabut O. P.* (Gespräche mit Teilhard de Chardin, Freiburg 1961, S. 159 f.): „Die christlichen Leser Teilhards werden oft von einander widersprechenden Empfindungen bewegt. Sie erkennen bei ihm eine geistige Strahlungskraft von sehr persönlicher Färbung, deren innerste Beschaffenheit hervorragend erscheint. Aber umgekehrt fragen sie sich, ob Teilhard de Chardins Christentum nicht verborgene Sprünge aufweist, die sich erst nach geraumer Zeit enthüllen werden. Nachdem ich ähnliche Besorgnisse verspürt und lange überlegt habe, bin ich zur Überzeugung gelangt, daß sie nicht gerechtfertigt sind. Sicher bedarf Teilhard in mehreren wesentlichen Punkten einer *Ergänzung;* man muß beispielsweise auf der letzten Ursprünglichkeit der übernatürlichen Ordnung bestehen, auf Werten, die die Evolution nicht aufscheinen läßt, und auf den Konflikten, die sie mit den konkreten Bewegungen der Natur in Gegensatz bringen können. Aber nichts hindert uns, diese Ergänzungen zu formulieren, und sie stehen in keinem Widerspruch zum

Werke Teilhards. Außerdem müssen einige Unterscheidungen getroffen werden, es fehlen unerläßliche Präzisierungen in den Texten. Aber die notwendigen Erklärungen zerstören das Denken Teilhards nicht. Das Vokabular ist zuweilen mehrdeutig, manche Formulierungen sind unglücklich, die Ausarbeitung ist unzulänglich (und wir bedauern diese Lücken). Aber hinter dieser enttäuschenden Außenseite kann man sehr richtige *Ur-Intentionen* wahrnehmen, die imstande sind, dem christlichen Denken neues Blut zuzuführen." Wir werden also in Teilhards Unionsmetaphysik die „christologische Lücke" wohl feststellen, aber an den betreffenden Stellen auch ausfüllen und in unserer Interpretation mitbedenken müssen.

Nach diesen zum Verständnis notwendigen Vorbemerkungen wollen wir uns den vier Schritten der Metaphysik Teilhards zuwenden.

Die Einigungsdynamik des Seins

Teilhard beginnt seine Metaphysik (§ 26) mit einer Vorüberlegung über das Sein, die wir nicht übergehen dürfen. Wie nach der modernen Physik Bewegung nicht unabhängig ist vom Beweglichen (mobile), sondern gleichsam innerlich zu seiner Existenz gehört, so versucht Teilhard zu zeigen, „daß eine schmiegsamere und reichere Dialektik möglich wird als die anderen, wenn man als Ausgangspunkt setzt, daß das Sein — weit davon entfernt ein alleinstehender Endbegriff zu sein (notion terminale et solitaire) — eine definierbare Wirklichkeit ist (zumindest genetisch, wenn nicht ontologisch), und zwar durch eine besondere, mit ihm unlösbar verbundene Bewegung: nämlich derjenigen der Einigung (union). Auf diese Weise kann man, je nach dem Fall, schreiben:

Sein = sich mit sich selbst einen oder die andern einen (aktive Form)

Sein = geeint sein und geeint worden sein durch einen andern (passive Form); oder klarer auf lateinisch:

Plus esse = plus plura unire (aktive Form)

Plus esse = plus a pluribus uniri (passive Form)."

An dieser Stelle hat die Interpretation schon öfter herumgerätselt. Was wohl einigermaßen sicher zu erkennen ist, sei in ein paar Bemerkungen gesagt: 1. Sein wird bestimmt und ist bestimmt von der Weise her, wie es mit sich selbst eins ist, wobei man an das philosophische Axiom denken kann: ens et unum convertuntur. Dabei wird das Eins-Sein nicht nur dinghaft-statisch als „In-sich-ungeteilt-Sein" (indivisum in se und folglich auch divisum ab omni alio) gesehen, sondern dynamisch als „Sich-mit-sich-selbst-Einen". Das heißt nicht, daß Sein sich selbst aus dem Un-Einssein zum Einssein in einem ontischen Akt bringt, sondern Sein ist grundlegend immer auf sich selbst

bezogen, ist in einem Akt sich selbst gegeben, und zwar ebenso ursprünglich und unaufhebbar, wie es Sein ist. Man kann hierbei auch an das scholastische Prinzip denken: Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa (Thomas, De ver. 2, 2 ad 2). Dieses aktive (oder besser ontologisch: akthafte) Sichselbstgegebensein ist (anders ausgedrückt) die Innerlichkeit des Seins. — 2. Teilhard fügt ausdrücklich aber noch eine zweite Bestimmung zum „Sich-mit-sich-selbst-Einen" hinzu: „Die-andern-Einen". Der inneren Einigungsdynamik des Seins entspricht eine gleichsam nach außen tendierende Dynamik: andere einen. Das ist freilich recht zu verstehen: alle endlichen Seienden (ens ab alio) stellen in sich — im Maße ihres Seinsbesitzes — ein „Insichselbst-Geeintsein" dar; aber je mehr sie am Sein teilhaben, um so mehr müssen sie auch folglich seinsbezogen zum anderen Seienden sein, denn am Sein haben ja alle teil; die mehr am Sein Teilhabenden müssen also notwendigerweise mehr und tiefer seinsbezogen sein zu den weniger am Sein Teilhabenden als diese unter sich. Das heißt aber, einfacher ausgedrückt: die höhere „Seinsschicht" hat einen tieferen Bezug zu den niederen „Schichten" als die niederen Seienden unter sich. Wenn Sein aber „Sich-mit-sich-selbst-Einen" besagt, dann besagt es auch, daß höheres Sein niederes Sein eint. Ja in dem Maße, als ein Sein selbstgeeint ist, im gleichen Maße eint es andere oder kann es andere einen. *G. Crespy* (Das theologische Denken Teilhard de Chardins, Stuttgart 1963, S. 158) hat richtig bemerkt, daß es hier Teilhard um das Sein als „Mitsein" geht. Darüber hinaus können wir aber noch konkreter sagen, daß hier Teilhard das philosophische Prinzip seiner „Centrologie" angibt (Essai d'une dialectique de l'union, 1944. In: Oeuvres VII, L'activation de l'énergie, Paris 1963, S. 103—134). Ein Seiendes ist im Maße seines Seinsbesitzes und damit im Maße seines Eins-Seins nach Teilhard ein „Zentrum". Dem Bewußtsein als dem eigentlichen Zentrum schreibt Teilhard eine *dreifache* einigende Tendenz zu (Der Mensch im Kosmos, S. 252): 1. Alles nacheinander um sich selbst zu zentrieren. 2. Sich immer mehr in sich selbst zu zentrieren. 3. Eben durch diese Überzentrierung in Verbindung mit allen anderen Zentren zu treten. In der Zentrologie Teilhards werden diese grundlegenden Erkenntnisse weiter ausgeführt. Wir wollen uns mit diesem Hinweis begnügen.

Der erste Schritt der Unions-Metaphysik: Setzung des „Ersten Seins"

§ 27 beginnt Teilhard mit der Ableitung seiner Unions-Metaphysik: „In *einem ersten Moment* (Schritt, dans un premier temps) muß man mit einer ganz und gar gegebenen (Voraus-)Setzung beginnen (worin

keinerlei Unterschied mit der klassischen Philosophie besteht): nämlich die irreversible und sich-selbst-genügende (self-suffisante) Präsenz eines ‚Ersten Seins' (unser Punkt Omega). Anders wäre es (logisch ebenso wie onto-logisch) unmöglich, irgendetwas anzufügen, das heißt auch nur einen weiteren Schritt zu machen."

Die beiden schwerwiegenden Sätze geben uns die Grundvoraussetzung des Teilhardschen Systems und seines ganzen Denkens bekannt: Gott als das „Erste Sein", „Zentrum der Zentren" (Phénomène Humain, S. 328), absolut sich selbst genügend, in einer irreversiblen Präsenz seiner Schöpfung gegenwärtig, der „Deus ante nos" (Omega), der alles an sich zieht — ist die grundlegende Gegebenheit („toute donnée" § 27), ohne die nichts Weiteres sinnvoll gedacht und getan werden kann. Die „irreversible Präsenz" des „Ersten Seins" meint natürlich den jedem Raum-Zeitpunkt gleich gegenwärtigen Schöpfer, dessen an sich unräumliche und unzeitliche Gegenwärtigkeit aber dem zeitlichen Werdeprozeß der Schöpfung die Sinnrichtung vom Punkt Alpha zu Punkt Omega verleiht.

Der 2. Schritt: Die trinitarische Einigung (Trinitisation)

Teilhard fährt in § 27 folgendermaßen fort: „Damit aber dieses initiale und finale Zentrum in sich selbst in seinem erfüllten Eigendasein (‚splendide isolement') bestehen kann, sind wir genötigt, es uns (entsprechend den geoffenbarten Tatsachen — *zweites Moment*) als sich selbst trinitarisch entgegengesetzt vorzustellen. So erweist sich bis in diese ursprünglichen Tiefen das als Grundlage unserer Metaphysik angenommene Prinzip als gültig und erklärend: Gott selbst existiert in einem streng wahren Sinn nur, *indem er sich eint* (en s'unissant). — Sehen wir nun weiter, wie er sich — in einem anderen Sinn — nur vollendet (s'achève), indem er eint (en unissant)." Der zweite Schritt offenbart das im ersten Schritt als absolut gegebene „Erste Sein", das Schöpfer und Vollender („initiales und finales Zentrum") aller Dinge ist, in einer trinitarischen Unions-Dialektik. Das „Erste Sein" ist nicht einpersönlich, sondern dreipersönlich, das heißt, Gott vollzieht sein absolut sich selbst genügendes Leben in zwei grundlegenden Lebensakten: in einem Akt höchster geistiger Zeugung geht der ewige *Sohn* (Logos) aus dem ursprungslosen *Vater* hervor, ewiges Urbild und ewiges Abbild setzen sich gleichsam in lebendigem Hervorgang einander gegenüber; und in einem zweiten göttlichen Lebensakt der Liebe zwischen Vater und Sohn vereinigen sie sich wieder in der Person des *Hl. Geistes*, dem Geist der liebenden Einigung. Man kann also in einem wahren Sinn sagen: Gott existiert nur, indem er sich eint.

Drei-Faltigkeit und Drei-Einigkeit durchdringen sich in höchster Weise in Gott, und zwar so, daß das eine das andere nicht aufhebt, sondern das eine das andere zur höchsten Offenbarung bringt. *Scheeben* betont darum (Die Mysterien des Christentums, Freiburg 1951, S. 99) sehr richtig: „Nirgendwo sehen wir also in der göttlichen Dreifaltigkeit einen Riß, eine Trennung, eine Scheidung, nicht einmal einen Unterschied, der nicht schon in sich selbst zugleich das Prinzip der Verbindung und Einheit trüge. Alles ist hier Einheit,Verbindung, Harmonie im höchsten und schönsten Sinne des Wortes. Die Dreifaltigkeit hebt die Einheit und Einfachheit Gottes nicht nur nicht auf: diese Einheit und Einfachheit offenbart sich vielmehr erst in ihrer vollen Macht und Größe durch die Dreieinigkeit, durch die absolute Eintracht und Harmonie, womit sie die Dreifaltigkeit in Gott durchdringt und durchwaltet. Hier erscheint sie eben als eine überaus reiche, lebendige Einheit, ebenso reich an Bewegung wie an Ruhe, an Mitteilsamkeit wie an Selbstgenügsamkeit, an Mannigfaltigkeit wie an Einfachheit, an Gemeinsamkeit wie an Selbständigkeit. Das ist das große Wunder, das übernatürliche Geheimnis, welches der Glaube unserer Betrachtung darbietet, das Geheimnis, dem unsere Vernunft ohne den Glauben sich nicht nahen, das sie auch durch den Glauben nicht in sich selbst schauen, geschweige denn in seinen Tiefen erschöpfen und ergründen kann, das sie aber nichtsdestoweniger im Spiegelbilde des Glaubens zu betrachten vermag und als ein unermeßliches Lichtmeer, als ein unendlich reiches System der lichtvollsten und erhabensten Wahrheiten erkennt und bekennt. Es ist ein Geheimnis, das gerade deshalb, weil es so hoch über sie hinausliegt, unsere Vernunft anziehen muß und auch durch den geringsten Einblick, den es ihr in seinen Schoß gewährt, sie mit namenlosem Entzücken erfüllt."

Obwohl die trinitarische Unions-Dialektik in lichtvollster Weise auch für die Klärung geschöpflicher Einigungsverhältnisse dienen könnte, macht Teilhard in seiner Unions-Metaphysik keinen weiteren Versuch in dieser Richtung. Es genügt ihm hier, zu wissen, daß auch das „Erste Sein" (als initiales und finales Zentrum) in sich selbst als sich-einigend existiert. Entsprechend der einleitend schon gegebenen Definition (Sein = sich mit sich selbst einen oder die andern einen) scheint der letzte Satz von § 27 auf die Schöpfung zu verweisen, und zwar als ein Tun Gottes, in welchem er „anderes" (Geschöpfliches) eint: „Sehen wir nun weiter, wie er — in einem anderen Sinn — sich nur vollendet (s'achève), indem er eint (en unissant)." Wohlgemerkt: es heißt hier im Text nicht s'unissant, wie vielfach in Büchern über Teilhard zitiert wird)[2]. Damit wären bezüglich des „Ersten Seins" beide Momente der anfangs gegebenen Definition erfüllt.

---

[2] Wer in den Schriften und im Geiste Teilhards nicht bewandert ist, könnte hier trotzdem noch eine pantheistische Tendenz vermuten, d. h., die Schöpfung sei notwendig zur Vollendung Gottes. Wir können hier das umfangreiche Problem des Pantheismus und seiner Beziehungen zu Teilhards System nicht erörtern. Nur folgendes sei festgestellt:

1. Die besten Teilhard-Kenner (z. B. Cuénot, Crespy, H. de Lubac, Tresmontant, Rabut, Grenet) sind der wohlbegründeten Überzeugung, daß Teilhard keineswegs pantheistisch verstanden werden darf. Abbé P.-B. Grenet sagt z. B. in seinem sehr kritischen Buch „Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui" (Paris 1960, S. 121): „Il refuse, avec toute la clarté désiderable, un certain nombre d'erreurs modernes et, tout particulièrement, d'erreurs qui semble menacer sa propre présentation des dogmes: le panthéisme ... Sur chacun de ces points, il est clair que Teilhard a parfaitement conscience des erreurs menaçantes, qu'il les connaît et les décrit

Der nächste Schritt der Unions-Metaphysik, der sich der Schöpfung zuwendet, bringt nun nicht eine Betrachtung der für das Geschöpfliche bedeutungsvollsten Unionsverhältnisse im Geheimnis der gottmenschlichen Einheit in Christus; vor allem die Formel von Chalkedon „ungetrennt und unvermischt" als Unionsgesetz der göttlichen und menschlichen Natur im einen göttlichen Logos, analog angewandt auf die geschöpflichen (besonders menschlichen) Einigungsverhältnisse, hätte zu einer spekulativ-theologischen Begründung der „Unionsgesetze" führen können, wie sie Teilhard besonders in seiner „Zentrenlehre" (Centrologie) ableitet (Oeuvres VII, S. 122—124), aber auch sonst überall anwendet. Besonders das überall auftauchende Gesetz „l'union différencie" (Einigung differenziert) — in der menschlichen Sphäre mit der Variante „l'union personalise" — scheint mir eine „christologische" Formel zu sein, wobei nicht geleugnet werden soll, daß sie sich überall auch empirisch bewahrheiten läßt. Wie dem auch sei — der nächste Schritt in Teilhards Metaphysik übergeht den christologischen Unionstypus und bringt (eigentlich unerwartet) eine schwer zu interpretierende Spekulation über das Nichts.

Der 3. Schritt: Das Nichts als pure Vielheit, schaffbares Nichts und Flehen, zu sein

Der dritte Schritt ist in § 28 folgendermaßen dargestellt: „Wir kommen also zur Erkenntnis, daß Gott in dem Akt selbst, in dem er seine Realität setzt, sich dreifaltig vollzieht (se trinise). Aber das ist noch nicht alles. Durch die Tatsache selbst, daß das Erste Sein sich in sich selbst eint, um zu existieren, läßt es ipso facto eine andere Art von Gegensatz (opposition) auftreten, nicht mehr im Herzen, sondern an den Gegenpolen (aux antipodes) seiner selbst *(das dritte Moment)*. Die selbst-subsistente Einheit ist am Pol des Seins; und folglich notwendigerweise ganz darum herum, an der Peripherie, das Viele (le Multiple): das pure Viele (verstehen wir das recht), oder das ‚schaffbare Nichts'

---

exactement, et qu'il les repousse explicitement; d'intention et de formules, Teilhard est orthodoxe."

2. Teilhard hat sich sein Leben lang mit dem Pantheismus auseinandergesetzt, den er besonders in seiner ost-asiatischen Religionsform aus eigener Erfahrung kennenlernte. Unter dieser Rücksicht unterscheidet er einen Pantheismus der Verschmelzung (oder der Identifikation) und einem Pantheismus der Konvergenz (der wieder in einen Pantheismus der Einigung und einen Pantheismus der Vereinigung zerfällt). Nur der Pantheismus der Vereinigung ist nach Teilhard diskutabel: Der göttliche Schöpfer ist Zentrum der evolutiven Welt und ist wesentlich von dem unterschieden, was sich vereinigt; „Christus ist das Herz der Welt, aber die Welt ist nicht Christus", formuliert Crespy (Das theologische Denken Teilhard de Chardins, Stuttgart 1963, S. 333; vgl. besonders die Anmerkung 16 auf S. 331 ff.).

(Néant créable), das wohl nichts ist — und das doch durch eine passive Virtualität zur Anordnung (das heißt zur Einigung) eine Möglichkeit ist, ein Flehen, zu sein (imploration d'être) —, auf das hin sich alles so vollzieht, als habe Gott nicht widerstehen können (aber gerade hier in solchen Tiefen weiß unser Erkennen entschieden nicht mehr, wie höchste Notwendigkeit von höchster Freiheit zu unterscheiden ist)."

Gegenüber diesem Text, der an spekulativer Kühnheit wohl einzigartig bei Teilhard ist, haben sich die Interpreten zumeist recht hilflos gezeigt oder sie haben ihn in den dunklen Bereich der Mythologie verwiesen und dann handfeste Häresien gegen die christliche Schöpfungslehre konstruiert. Ich glaube nicht, daß man Teilhard — so schwierig der Text wirklich auch sein mag — gerecht geworden ist. Der außerordentlich kenntnisreiche und einfühlungsfähige *G. Crespy* (Das theologische Denken Teilhard de Chardins, Stuttgart 1963, S. 161 f.) schreibt zu dieser Stelle: „Dieser Text erforderte für sich allein eine Welt von Kommentatoren, in der wir Gefahr liefen, uns zu verlieren, vor allem wenn wir glaubten, ihn mit Hilfe von Schemata, die wir bei Hegel, Schelling, Berdjajew etc. vorfänden, erhellen zu können. Die Idee des ‚schaffbaren Nichts' ist nicht weniger zweideutig als die des ‚Nicht-Seins' oder des ‚Meon', vor allem wenn dieses ‚schaffbare Nichts' bereits ein reines Vieles ist, das mit einem ‚passiven Vermögen zur Anordnung' ausgestattet ist, die als ein ‚Flehen, zu sein' dargestellt wird. Kurz, Teilhard scheint einfach sagen zu wollen, daß das, was eine Welt auf dem Wege der Evolution werden wird, als Versprechen der Welt existiert, sobald die innertrinitarische Beziehung sie ‚aufbrechen' läßt. Das ursprüngliche ‚Chaos' ist keine reine, ungestaltete Materie, es enthält als Virtualität oder ‚Flehen, zu sein' eine Vor-Struktur der Vereinigung. Man hat Teilhard manchmal vorgeworfen, er habe das schöpferische Tun als notwendig begriffen. *M. L. Cognet* geht so weit, von ‚evolutivem Fatalismus' zu sprechen. Teilhard beschränkt sich darauf, daß man auf der Ebene des schöpferischen Bezuges die höchste Notwendigkeit nicht von der höchsten Freiheit unterscheiden kann. Alles vollzieht sich so, als habe . . . Diese dem Mann der Wissenschaft vertraute Formel hat niemals etwas anderes eingeleitet als eine phänomenale Feststellung. Da die Welt ist, was sie ist (oder besser hier: was sie sein wird), und Gott ist, was er ist, vollzieht sich alles so, als habe Gott sich nicht hindern können, zu schaffen, und zwar gerade kraft der strukturellen Identität zwischen der Trinität und dem Versprechen der Welt, das der innertrinitarischen Vereinigung selbst ‚entspringt'."

Um die Breite der Interpretationsmöglichkeit zu zeigen, möchte ich kurz noch *P. Smulders* (Theologie und Evolution, Essen 1963, S. 103 f.) zu Wort kommen lassen: „Mit Recht bemerkt Tresmontant (S. 113, 115), daß hier auf die alte ‚metaphysische Mythologie' zurückgegriffen wird und daß dieses absolut Viele der prote

hyle des Aristoteles gleichkommt. Dieser Begriff der ersten Materie wird aber durch die christliche Schöpfungslehre gerade ausgeschlossen. Es ist richtig, wenn Teilhard sagt, daß das absolut Viele das Nichts ist: wo keine Spur von Einheit ist, da ist das Nichts. Und dennoch kann er es nicht lassen, diesem Nichts gewisse Eigenschaften zuzuerkennen: es ist ‚Fähigkeit' (virtualité), ‚eine Bitte um Sein', und im folgenden Abschnitt spricht er von dessen ‚Struktur'. Durch seinen Schöpfungsglauben wird er gezwungen zu erklären, daß das absolut Viele das Nichts ist; aber seine Metaphysik macht doch ein Etwas daraus. In seinen früheren Schriften hatte er, mehr vom mythologischen Bild angezogen als durch den Glauben erleuchtet, sogar von einem Kampf Gottes gegen dieses Nichts gesprochen: ‚Die überbordende Einheit des Lebens kämpft durch die Erschaffung gegen das nicht existierende Viele, das sich ihr wie ein Kontrast und eine Herausforderung entgegenstellt' (bei Tresmontant, S. 112). In dieser Vorstellung des absolut Vielen scheint Teilhard das Opfer einer räumlichen Phantasie, die unmetaphysisch ist, geworden zu sein. Dadurch, daß Gott sich als das absolut Eine setzt, soll er um sich herum sein Gegenbild setzen. Metaphysisch ist das nicht. Hier gilt das wirklich metaphysisch tiefe Wort Augustins: ‚Gott hat nichts sich selber Entgegengesetztes.' Gott ist das absolute Ja. Auch die reine Möglichkeit, der Teilhard sein absolut Vieles gleichsetzt, ist keine Wirklichkeit außerhalb Gottes. Allein kraft der Erschaffung, auf Grund des freien Schöpfungswillens Gottes wird das Mögliche ihm gegenüber unterschieden. Doch das würde eigentlich zur alten scholastischen Diskussion über die Realität der possibilia führen."

Ganz anders — und, wie mir scheint, richtiger — urteilt *H. de Lubac* (La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin. Paris 1962, S. 281 ff.): Er fragt, ob die Erklärungen, die Teilhard zur Schöpfungslehre gegeben hat, ganz glücklich waren. *Charles Journet* (in: Nova et vetera, 1960, S. 313) hat Teilhard ja vorgeworfen, daß bei ihm „das Geheimnis der Erschaffung aus Nichts radikal ausgeschlossen" sei und daß dieses Fehlen das Zeichen für einen „metaphysischen Monismus" darstelle (*M.-L. Guérard des Lauriers O. P.:* La Démarche du P. Teilhard de Chardin, réflexions d'ordre épistémologique. In: Divinitas, 3 [1959] S. 227—228). De Lubac meint jedoch: „L'accusation, telle quelle, n'est pas fondée" (281). Er zitiert eine ganze Reihe eindeutiger Texte, in denen Teilhard die klassische katholische Schöpfungslehre anerkennt. „Cela suffit à écarter l'accusation" (282). Das Nichts in Teilhards Unions-Metaphysik ist keine „Matière co-éternelle à Dieu" (282). Die reine Vielheit (pur Multiple) ist für Teilhard ein Grenz-Begriff (concept-limite), den er auch „Néant physique", „vrai Néant", „Néant créable" nennt und der eine „notion corrélative de celle de monde possible, ‚physiquement' possible — car il y a ‚des mondes impossibles'" (282) — ist.

Wir wollen nun versuchen, in einigen Ansätzen die Spekulation Teilhards über das Nichts zu interpretieren:

1. Man muß bei der Interpretation festhalten, daß Teilhard in den beiden ersten Schritten das Erste Sein als initiales und finales Zentrum betrachtet, das in seiner sich-selbst-genügenden Gegenwärtigkeit Alpha und Omega aller wirklichen und möglichen Dinge ist. Bezüglich der wirklichen Welt ist der Schöpfergott „Zentrum der Zentren", dessen über-raum-zeitliche Präsenz dem geschöpflichen Kosmos eine irreversible Sinnrichtung verleiht. Nehmen wir ferner hinzu, daß dieses Erste Sein sich trinitarisch eint, so können wir verstehen, daß Teilhard in einem ersten Moment das Nichts, aus dem die Welt wurde, als einen „antithetischen Reflex des trinitarischen Seins" („Comment je vois",

§ 29, Anmerkung 28) beschreibt und damit als das Nichts von Einheit, das heißt *die reine Vielheit* (oder reine Möglichkeit). Diese pure Vielheit (le Multiple pur) wird als „Peripherie" des trinitarischen Seins beschrieben; dieser sicherlich mißverständliche Ausdruck kann verständlich werden, wenn man festhält, daß dieses Erste Sein als „Zentrum der Zentren" bezeichnet wird, das Nichts also als das schlechthin Außer-Göttliche und damit außerhalb des Zentrums und damit „à la périphérie" bestimmt wird. Dieses peripherische Nichts wird aber nicht von Gott gleichsam in einem Akt als das Gegenüber Gottes gesetzt, so wie Gott als Vater in einem ewigen Lebensakt den Sohn sich „entgegensetzt", sondern die reine Vielheit ergibt sich — wie Teilhard ausdrücklich betont — *ipso facto* dadurch, daß das Erste Sein als sich trinitarisch einigend besteht.

2. In einem zweiten Moment kann dieses Nichts als „schaffbares Nichts" verstanden werden, „das zwar Nichts ist — das aber dennoch durch passive Virtualität zur Anordnung (d. h. zur Einigung) eine Möglichkeit (possibilité) darstellt". Es handelt sich also um eine passive Möglichkeit, zu sein, d. h., aus sich selbst kann sich diese Möglichkeit nicht zum Sein und Existieren bringen, ist also von sich aus reine Möglichkeit, die nur durch einen seinsverleihenden Akt zur Seinswirklichkeit kommen kann. Es ist aber nicht absolutes Nichts, sondern gleichsam relatives durch einen Bezug, der von Gott her waltet: Gott erkennt diese wirkliche Welt in allen ihren Einzelheiten und Unterschiedlichkeiten; er erkennt aber ebenso diese Welt in ihrer Möglichkeit, und zwar ebenso bis ins Einzelne ihres Möglichseins, und zwar als endliche Teilhabe und Nachahmung seines göttlichen Wesens (Thomas, S. th. I, q. 14, a. 6, ad 3: Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis). Man kann darum sagen: Wenn Gott unsere Welt als eine mögliche bis in ihre endlichen Unterschiedenheiten hinein erkennt, hat sein Erkennen bereits eine „terminative" Note, in der das Nichts dieser Welt (sie ist ja erst Möglichkeit und noch nicht Wirklichkeit) bereits von Gott her als schaffbare Möglichkeit umschrieben ist. Dieses Nichts der möglichen Welt ist also ein „schaffbares Nichts".

Außerdem ist Gottes Wissen Ursache der Dinge (S. th. I, q. 14, a. 8), also auch Ursache dieser Welt. Deshalb ist aber auch seiner göttlichen Erkenntnis der Möglichkeit dieser Welt (vor ihrer Erschaffung) eine weitere Bestimmung mitgegeben: nämlich der liebende Wille zur Verwirklichung der Möglichkeit — oder, wie Thomas sagt, eine inclinatio ad effectum (Manifestum est autem quod Deus per suum intellectum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.

Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis). Dieser „inclinatio ad effectum" von seiten Gottes entspricht ebenfalls eine „Bestimmung auf seiten des schaffbaren Nichts: durch Gottes liebenden Willen zur Verwirklichung der möglichen Welt wird das Nichts, das durch die Erkenntnis Gottes bereits als Möglichkeit zur Erschaffung „umschrieben" ist, zu einem „Flehen, zu sein" (imploration d'être), denn diesem Nichts haftet von seiten Gottes bereits der liebende Wille zur Seinsverleihung an. Es bleibt aber ein „Flehen, zu sein", d. h., alles hängt von der Erfüllung dieses Flehens durch Gott ab. Damit haben wir schon das dritte Moment der Spekulation Teilhards über das Nichts angegangen.

3. In einem dritten Moment bestimmt Teilhard das Nichts, aus dem durch Gott diese Welt wurde, als ein *„Flehen, zu sein"*. Es sei nochmals betont, daß es Teilhard um eine metaphysisch-theologische Spekulation der Möglichkeitsgründe dieser konkreten Welt geht, die er in der Phänomenologie als eine auf den Punkt Omega konvergierende Welt beschrieben hat; daß er ferner die Heilsgeschichte (le phénomène chrétien) in Christus mit in seine Phänomenologie hereinnimmt und immer auf sie hin denkt. Von dieser Basis her erhält nun aber das „schaffbare Nichts" notwendigerweise eine „christologische" Note. Denn nicht nur der liebende Wille zur Erschaffung der möglichen Welt umschreibt bereits terminativ das Nichts, sondern darüber hinaus der freie Liebesentschluß des *Vaters*, den *Sohn* durch Inkarnation im *Hl. Geist* zu verherrlichen. Soll der ewige Sohn aber die geschöpfliche Menschennatur annehmen, so muß Gott eine auf den Menschen hin konvergierende Schöpfung ins Dasein rufen, und diese Menschennatur trägt die für ein Geschöpf unüberbietbar höchste Bestimmung: mit der göttlichen Natur in der Person des Logos hypostatisch vereinigt zu werden. Damit haftet aber — aus der freien Liebesherrlichkeit Gottes selbst — dem schaffbaren Nichts ein höchstes göttliches „Versprechen" an: nämlich die Bestimmung zum Menschen und im Menschen die Bestimmung zum Gottmenschen Christus und in ihm die Heimführung der Welt (Pleromisation) in den dreifaltigen Gott. Deshalb wird das schaffbare Nichts zu einem abgründig-unvermögenden Flehen, daß Gott seinen freien Liebesentschluß einlöse. Die Angst, daß durch solche Wendungen wie „schaffbares Nichts" und „Flehen, zu sein" etwas der Erschaffung Vorausliegendes (z. B. ein mythologisches Chaos) gesetzt würde, ist völlig unbegründet, da alle diese Ausdrücke nur den Möglichkeitsgrund von Welt von der Seite Gottes her beschreiben. Auch die Bemerkung, die sich an den Teilhardschen Begriff „Flehen, zu sein" anschließt, dürfte auf dem Hintergrund des bisher Gesagten einigermaßen verständlich sein: „ . . . ein Flehen, zu sein — auf das hin sich alles so vollzieht, als habe Gott nicht widerstehen können." Die Ausdrucksweise ist — wie

Crespy (vgl. den früher angeführten Text) bereits richtig bemerkt hat — eine phänomenale Als-ob-Aussage von unserer Seite aus: ein Gott, der Schöpfung und Inkarnation plant und verwirklicht, macht, von unserer geschöpflichen Seite aus gesehen, den Eindruck, als ob er der Allgewalt seiner unendlichen Liebe nicht hätte widerstehen können; man hat also den Eindruck, daß Gott dem „Flehen, zu sein" aus der Unendlichkeit seiner Liebe nicht hat widerstehen können. Daß damit die grundlegende Freiheit seines liebenden Entschlusses zur Inkarnation und darin eingeschlossen zur Schöpfung nicht ausgeschlossen werden soll, entnehmen wir einer Bemerkung, die Teilhard an den obigen Satz anfügt: „Es sei denn, man erkenne die Gegenwart des Freien am untrüglichen Zeichen einer damit verbundenen Liebe" (Anmerkung 27).

Der 4. Schritt: Die Verwirklichung des teilhabenden Seins durch Anordnung und Totalisation (Schöpfung als Einigung)

Der vierte Schritt der Unions-Metaphysik wird in § 29 folgendermaßen beschrieben: „In der klassischen Philosophie (oder Theologie) neigt die Erschaffung oder Teilhabe (Participation) — worin das *vierte Moment* besteht — dazu, sich als eine beinahe willkürliche Geste der ersten Ursache darzustellen, die (einer Kausalität nach Analogie der causa efficiens folgend) nach einem völlig unbestimmten Mechanismus wirkt: wahrhaft (im abschätzigen Sinn des Wortes) ein ‚Akt Gottes'. In einer Metaphysik der Einigung (Métaphysique de l'Union) dagegen, wenn auch das Selbst-Genügen und die Selbst-Bestimmung des absoluten Seins unversehrt bleiben (denn ich bestehe darauf, daß das reine, antipodiale Viele nichts als Potentialität und reine Passivität ist — es selbst ist nur ein einfacher ‚antithetischer' Reflex des trinitarischen Seins) —, in einer Metaphysik der Einigung also nimmt dagegen der Schöpfungsakt eine vollkommen definierte Bedeutung und Struktur an. Gleichsam als Frucht einer Reflexion Gottes, nicht mehr in ihm, sondern außerhalb von ihm, erscheint die Pleromisation (wie der hl. Paulus gesagt hätte) — das heißt die Verwirklichung des teilhabenden Seins durch Anordnung und Totalisation — als eine Art Gegenstück oder Symmetrie zur Trinitisation. Sie füllt in gewisser Weise eine Leere aus. Sie findet ihren Platz. Und zugleich wird sie eben in den Begriffen aussagbar, die uns dazu dienten, das Sein zu definieren. Erschaffen heißt einigen (Créer, c'est unir)."

Zur Interpretation dieses Textes ist nach allem bisher Gesagten nicht mehr viel hinzuzufügen. Ich beschränke mich daher auf ein paar Hinweise:

1. Die Erschaffung ist ein seinsverleihender Akt Gottes: „Nihil pot-

est esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit" (S. th. I, q. 45, a. 2 c). Das Geschöpf ist also teilhabendes Sein. Da aber auch bezüglich des absoluten Seins gilt, daß Sein und Einheit (wie Wahrheit und Gutheit) vertauschbar (ens et unum convertuntur) sind, kann Erschaffung auch ohne weiteres als einheitsverleihender Akt definiert werden; und die Seinsteilhabe des Geschöpfes kann als Teilhabe an der Einheit gesehen werden. Weshalb erschaffen ohne weiteres auch einigen besagt. Ja man kann auch umgekehrt sagen — wie *H. de Lubac* (a. a. O., S. 284) richtig bemerkt: „Unir, c'est proprement créer." Freilich geht es hier um seinshafte Einigung, d. h. um eine Betrachtung des Seienden, das nach dem Maße seiner Seinsteilhabe sich mit sich selbst eint oder andere eint (aktive Form der anfangs von Teilhard gegebenen Seinsformel). Das erste von Gott geschaffene Seiende stellt also notwendigerweise einen ersten Grad von Einigung dar. Wenn man von Einigung beim ersten geschaffenen Seienden spricht, so heißt das keineswegs, daß man etwas dem Schöpfungsakt Vorausliegendes postuliere, das durch Gott geeint werden müsse. Das wäre wahrhaftig eine billige, unmetaphysische Vorstellung. Teilhard fügt deshalb an den Schluß des im vierten Schritt zitierten Textes die Anmerkung hinzu (Anmerkung 29): „Vorausgesetzt natürlich, daß man die alte Evidenz des gesunden Menschenverstandes bezüglich der realen Unterscheidung von Bewegtem und Bewegung verwirft und man daher aufhört sich vorzustellen, der Akt der Einigung könne nur auf ein präexistentes Substrat, den ‚wahren' Gegenstand der Schöpfung, wirken."

2. Daß sowohl der Schöpfungsakt von seiten Gottes wie die Seinsteilhabe von seiten des Geschöpfes in einer Metaphysik (und Theologie) der Einigung eine gewisse innere „Struktur" erhält, läßt sich vor allem gegenüber einer von einem zu statischen Seinsbegriff geprägten Schöpfungs-Metaphysik (und -Theologie) — wie sie Teilhard in den Studien kennengelernt hat — wohl sagen. Das Sein erhält durch die Transzendentalien (Einheit, Wahrheit, Gutheit, Schönheit) eine innere Struktur, die als die Selbst-Offenbarung des Seins erscheint, in der es sich selbst interpretiert und damit sich unserem analogen Erkennen in je wachsendem Maße erschließt. Das liegt natürlich alles noch auf der Ebene natürlich-geschöpflicher Erkenntnis. Auch das absolute Sein hat sich uns in freier gnadenhafter Selbsterschließung als trinitarisch „strukturiert" und in einem göttlichen Lebensprozeß als trinitarisch geeint geoffenbart. Ja wir dürfen vielleicht hinzufügen: selbst das ex nihilo der Erschaffung erhält in einer Unions-Metaphysik eine gewisse Struktur, zwar nicht in sich betrachtet, sondern von Gottes Erkenntnis und Liebe her, der diese Welt bereits als Möglichkeit vor ihrer Verwirklichung erkannt und geliebt hat.

3. „So erscheint also die Verwirklichung des teilhabenden Seins durch Anordnung und Totalisation als eine Art Gegenstück (réplique) und Symmetrie (symétrique) zur Dreifaltigkeit (trinitisation)", so heißt der Kernsatz im vierten Schritt der Unions-Metaphysik. Damit hat Teilhard nun das Ziel seiner Unions-Metaphysik erreicht, nämlich auf metaphysisch-theologischem Weg die Unionsbewegung der Schöpfung zu erreichen, die er auf mehr empirischem Weg in seiner „Phänomenologie" beschrieben hat.

Daß die Geschöpfe „Spur und Gleichnis" der Dreifaltigkeit sind, ist keine Neuentdeckung Teilhards. Man erinnere sich an die Frage des hl. Thomas in seiner Summa theologica (I, q. 45, a. 7): Muß in den Geschöpfen notwendig eine Spur der Dreifaltigkeit gefunden werden? Gerade im Hinblick auf Teilhards Phänomenologie wird es gut sein, sich die ganze Antwort zu vergegenwärtigen, die Thomas auf diese Frage gibt:

„Eine jede Wirkung vergegenwärtigt einigermaßen ihre Ursache, jedoch auf verschiedene Weise. Denn eine Art von Wirkung vergegenwärtigt nur die Ursächlichkeit der Ursache (causalitatem causae), nicht aber deren Form, wie der Rauch das Feuer vergegenwärtigt: und eine solche Vergegenwärtigung scheint die der Spur (repraesentatio vestigii) zu sein; eine Spur nämlich zeigt die Bewegung des Vorübergehenden an, dagegen nicht, wie er beschaffen ist (qualis sit). Eine andere Art von Wirkung aber vergegenwärtigt die Ursache in bezug auf die Ähnlichkeit ihrer Form, wie das erzeugte Feuer das erzeugende und das Standbild des Merkur den Merkur: und dies ist die Vergegenwärtigung im Bilde.

Nun werden die Hervorgänge (processiones) der göttlichen Personen betrachtet nach den Akten des Verstandes und des Willens (intellectus et voluntatis). Denn der Sohn geht hervor als Wort des Verstandes, der Heilige Geist als Liebe des Willens. So findet sich denn in den vernunftbegabten Geschöpfen, in welchen Verstand und Wille ist, die Darstellung der Dreifaltigkeit nach der Weise des Bildes (per modum imaginis), sofern sich in ihnen das empfangene Wort (verbum conceptum) findet und die hervorgehende Liebe (amor procedens).

Aber in allen Geschöpfen findet sich die Vergegenwärtigung der Dreifaltigkeit in der Weise der Spur (per modum vestigii), insofern sich in jedem Geschöpf einiges findet, was man notwendig auf die göttlichen Personen als auf die Ursache zurückführen muß. Denn ein jedes Geschöpf ist gegründet in seinem Sein (subsistit in suo esse) und hat eine Wesensform, durch die es zur Art bestimmt wird (formam per quam determinatur ad speciem), und hat eine Hinordnung auf ein anderes (ordinem ad aliquid aliud). Insofern es also ein geschaffenes Selbständiges (substantia creata) ist, vergegenwärtigt es Ursache und Ursprung und weist so auf die Person des *Vaters* hin, welcher ursprungsloser Ursprung ist (principium non de principio). Insofern es irgendeine Form und Art hat, vergegenwärtigt es das *WORT*, wie entsprechend die Form des Kunstwerkes aus der Konzeption des Künstlers stammt. Insofern es aber eine Hinordnung (ordinem) hat, vergegenwärtigt es den *Heiligen Geist*, insofern er die Liebe ist; denn die Bestimmung der Wirkung zu etwas anderem (ordo effectus ad aliquid alterum) stammt aus dem Willen des Erschaffenden.

Darum sagt Augustinus, daß die Spur der Dreifaltigkeit sich an einem jeden Geschöpfe findet, sofern es ‚ein Eines ist' (unum aliquid est), sofern es ‚in einer Art gebildet ist' (aliqua specie formatur), und sofern es ‚einen gewissen Ordnungsgrad einnimmt' (quemdam ordinem tenet). — Und auf diese drei Stücke werden auch jene

andern drei zurückgeführt: Zahl, Gewicht und Maß (Sap. 11, 20). Denn das Maß (mensura) wird bezogen auf das Wesen des Dinges, welches durch seine Prinzipien eingegrenzt ist (substantiam rei limitatam suis principiis), die Zahl auf die Artbestimmtheit und das Gewicht auf die Ordnung. — Und auf diese drei Stücke lassen sich auch die andern drei zurückführen, welche Augustinus aufstellt: die Weise (modus), die Art (species) und die Ordnung (ordo). — Sowie die andern drei: was feststeht (constat), was unterschieden wird (discernitur), was übereinstimmt (congruit). Denn feststeht etwas durch seine Substanz, unterschieden wird etwas durch seine Form, und Übereinstimmung hat etwas durch seine Ordnung. — Und leicht können andere derartige Aussagen auf dasselbe zurückgeführt werden."

Der letzte Satz dieses Textes könnte einen veranlassen, Teilhards Gedanken von diesem thomasischen Ansatz her zu entwickeln. Das kann hier freilich nicht mehr geschehen; es sollte nur gezeigt werden, wie auch Thomas im geschaffenen Sein die Spuren des dreifaltigen Schöpfers entdeckt. Von einem gleichen Anliegen ist Teilhards Phänomenologie getragen: „ . . . On pourrait même dire que l'évolution est la création en tant que se déployant dans l'espace-temps et donnant naissance à de nouvelles formes d'existence" (*S. Strasser,* Évolution et Mystère, dans: Le Mystère, Semaine des intellectuels catholiques, 1959, p. 112).

Wir schließen hiermit die Interpretation der Teilhardschen Phänomenologie und Metaphysik, wie sie uns in der Schrift „Comment je vois" vorliegt, ab. Ausdrücklich sei bemerkt, daß wir auf die drei Bemerkungen, die sich an den vierten Schritt der Unions-Metaphysik anschließen, hier nicht eingehen können, weil sie ein Problem behandeln, das mit wenigen Andeutungen nicht bewältigt werden kann: das Problem des Übels. Dieses kann nur in einer eigenen, umfassenden Arbeit dargestellt werden. Ferner soll noch bemerkt werden, daß wir uns in der vorliegenden Interpretation nicht so sehr einer möglichen Kritik der Teilhardschen Gedanken unterzogen haben, sondern einfach versuchten, zuerst einmal Teilhard zu verstehen. Ich betrachte es als die vordringlichste Aufgabe, die wir im Augenblick erfüllen müssen, die Teilhardschen Gedanken richtig (d. h. im Sinne Teilhards) zu interpretieren. Eine Kritik nützt nichts, wenn sie — wie das zur Zeit leider allzu häufig geschieht — auf falschen Interpretationen aufbaut. Daß Kritik notwendig ist, wird gerade erst die sachgerechte Auslegung der Teilhardschen Gedanken zeigen! Teilhard selbst bekennt in seiner Schrift „Comment je vois" (§ 25), daß er sich des Prekären und Provisorischen seines Systems vollauf bewußt ist. An uns liegt es, das Anliegen Teilhards zu verstehen, es zu berichtigen und zu vertiefen. Es ist weithin Programm und Aufgabe. Erst so wird sich die Hoffnung seiner letzten Lebensmonate erfüllen (Cahiers 2. Réflexions sur le Bonheur, Paris 1960, S. 35): „Wenn ich eine Sendung zu erfüllen hatte, dann wird man dies nur in dem Maße sagen können, als man über mich hinausging."

Eheliche Hingabe und Zeugung

Von Klaus Demmer M.S.C., Oeventrop

Die gegenwärtige Ehenot stellt den Moraltheologen unausweichlich vor die Forderung, seine Positionen hinsichtlich der konkreten Gestaltung des ehelichen Lebens kritisch zu überprüfen. Dieser Revisionsprozeß muß nicht notwendig zu neuen Lösungen führen. Er muß aber zumindest den Boden für eine vertiefte Begründung traditioneller Aussagen bereiten, damit diese dem in Not geratenen Gewissen einsichtig, werthaft und annehmbar erscheinen. Damit ergibt sich auch die Notwendigkeit, Entwicklungen nicht abzuschneiden, sondern anzubahnen, insoweit sie sich aus der Tradition rechtfertigen lassen. Das bedeutet, daß ein Neudurchdenken sich nicht vordergründig mit der Auffindung kasuistischer Lösungen für Einzelfälle, die zudem meist noch Extremfälle darstellen, begnügen darf. Vielmehr verlangt der *Ansatzpunkt* der ehelichen Moral nach einer Durchleuchtung, so daß sich u. U. eine Änderung der Perspektive bzw. der Akzentsetzungen abzuzeichnen beginnt. In diesem sachlichen Zusammenhang steht in erster Linie das gegenseitige Verhältnis von ehelicher Hingabe und Zeugung in Frage, denn in ihm ist zumeist der Kernpunkt der bestehenden theoretischen wie praktischen Schwierigkeiten getroffen.

I

1. Die personalistische Deutung menschlicher Geschlechtlichkeit

Der Versuch, vor dem Hintergrund anstehender Probleme dieser Forderung zu entsprechen, fand bereits seinen Niederschlag in einer Reihe grundsätzlicher wie pastoraler Erwägungen, die der Mainzer Weihbischof *J. M. Reuss* unter dem Titel „Eheliche Hingabe und Zeugung“ [1] vorgelegt hat. Der erwählte Ansatz zeichnet sich durch seinen ganzheitlich-personalen Charakter aus. Der Autor bekennt sich zu einem bibel-theologischen Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit, das in der leib-geistigen Ganzheit der menschlichen Person gründet. Die

[1] J. M. Reuss, Eheliche Hingabe und Zeugung. Ein Diskussionsbeitrag zu einem differenzierten Problem: ThQschr 143 (1963) 454—476.

geschlechtliche Bestimmtheit durchwaltet die Person-Ganzheit in ihrer Gottebenbildlichkeit; integriert in die Person-Einheit, steht sie empfangend unter dem personalen Anruf Gottes und sich selbst auslegend gegenüber dem in der ehelichen Lebensgemeinschaft geliebten Du des anvertrauten Partners[2]. Sie ist hingeordnet auf ganzmenschliche Gemeinschaft, aus der heraus die Aktuierung der Zeugungsfunktion erst seinsrecht und damit menschenwürdig wird[3]. Das biologisch-generische Element wird keinesfalls unterschlagen; es wird vom Personalen her umgriffen und bejaht.

Damit setzt sich J. M. Reuss von einer moraltheologischen Deutung der menschlichen Geschlechtlichkeit ab, die ihren Ansatzpunkt primär in den biologischen Strukturen sucht, die der Mensch mit der untermenschlichen Kreatur gemeinsam besitzt. Es wäre nach J. M. Reuss ungenügend und dem Wesen wie der Würde der Sexualstruktur des Menschen nicht entsprechend, wollte man die sittliche Norm für die Aktuierung der geschlechtlichen Anlage, die wesenhaft leibliches Ausdrucksfeld personal-liebender Begegnung, Selbsterschließung wie gegenseitiger ganzmenschlicher Ergänzung zweier Partner ist, einzig oder doch zumindest primär aus diesen biologischen Gegebenheiten und Aktabläufen herleiten, in dem Glauben, hier den geeigneten Ansatzpunkt für eine adäquate Normierung personalen geschlechtlichen Verhaltens zu besitzen[4]. Da die biologischen Funktionsabläufe nur einen Teilausschnitt aus der umfassenderen Person-Ganzheit darstellen, läßt sich aus diesen allein keine umfassende Norm erschließen[5]. Eine Teilwirklichkeit kann nur das Fundament für eine *Teil*-Normierung bieten; diese muß aus der umfassenderen Person-Wirklichkeit ihre Korrektur erfahren. Das bedeutet, und darin liegt das (wenn auch nicht unbedingt neue) Anliegen des Verfassers beschlossen, daß die Aktuierung menschlicher Geschlechtlichkeit darum noch nicht notwendig in Ordnung sein muß, weil sie im Sinne der biologischen Strukturen die Qualifizierung „naturgemäß" verdient. Adäquate Norm geschlechtlichen Liebens ist die leib-geistige Ganzheit der Person; da aber personal verstandene Geschlechtlichkeit auf den sinnenfälligen Ausdruck zwischenmenschlicher Liebesgemeinschaft angelegt ist, so kann letztlich nur die unwiderruflich-ganzheitliche Hingabegemeinschaft der Gatten als die konstitutive Norm einer seinsrechten ehelichen Vereinigung angesehen werden. Geschlechtliches Tun ist dann als „naturgemäß" zu bezeichnen, wenn es Ausdruck wie Vollzug dieser Gemeinschaft ist, bzw. wenn es in ihrem Dienst und der ihr gestellten Aufgaben, die wesentlich auch die Erziehungspflicht gegenüber dem gezeugten Kind miteinbeziehen, steht. Das

[2] Ders., ebd. 461 ff. Vgl. auch von 457 ff. an.
[3] Ders., ebd. 462.
[4] Ders., ebd. 456 f.
[5] Ders., ebd. 456/7.

will sagen: Die Zeugungsaufgabe muß aus den Forderungen dieser Gemeinschaft heraus begriffen und erfüllt werden. Nur so kann der eheliche Akt seinen ihm immanenten Zielsinn erreichen: Inkarnation personaler, selbstvergessener Liebe zu sein[6].

2. Die Problemstellung

Das zur Diskussion vorgelegte Problem liegt in einer doppelten Frage beschlossen: a) Welchen Stellenwert für eine moraltheologische Qualifizierung der ehelichen Einung nimmt die Zeugungsaufgabe im Rahmen der umfassenden personalen und interpersonalen Wirklichkeit menschlicher Geschlechtlichkeit ein? — b) Rechtfertigt die unumgängliche Notwendigkeit eines ehelichen Aktes die Inhibierung eines Funktionsablaufes, der zur biologischen Integrität geschlechtlicher Aktuierung gehört, wenn auf Grund verantwortlicher Liebe eine Frucht dieser Einung nicht verantwortet werden kann, wenn gleichzeitig aber die Erhaltung der ehelichen Liebe als unausweichlicher Voraussetzung für das Gelingen der Erzieheraufgabe anders nicht gesichert werden kann, und wenn letztlich nicht genügend unfruchtbare Tage feststellbar oder benutzbar sind? Kommt den biologischen Strukturen im Gesamt der ehelichen Liebesgemeinschaft eine absolute Geltung zu — oder nurmehr eine relative im Hinblick auf die absolut geltende Forderung des Ausdrucks wie der Erhaltung personaler Liebe? — Diese Vorfragen schaffen den Rahmen für den von *J. M. Reuss* wie auch von *L. Janssens*[7] vertretenen Standpunkt, daß ein empfängnisverhindernder Eingriff dann als gerechtfertigt anzusehen ist, wenn die genannten Bedingungen erfüllt sind. Die konkrete Form der Behandlung weist J. M. Reuss der fachlichen Kompetenz des Arztes zu[8]: Der Theologe könne an die eheliche Vereinigung nur die formale Forderung stellen, daß ihrer personalen Würde kein Eintrag geschehe[9].

---

[6] Ders., ebd. 462; 465. Die Skizzierung dieser tragenden Gedanken des Artikels von J. M. Reuss kann von dessen eingehendem Studium nicht entbinden. — Vgl. hierzu auch L. Janssens, Morale conjugale et progestogènes: EphThLov 39 (1963) 787—826, zumal 819.

[7] J. M. Reuss, a. a. O. 471 ff. — Vgl. L. Janssens, a. a. O. 820 und 824.

[8] J. M. Reuss, a. a. O. 474 f., Anmerkung 8.

[9] Ders., ebd. — Einem möglichen Mißverständnis dieser Aussage sucht Alfons Auer, Eheliche Hingabe und Zeugung. Zu einem Diskussionsbeitrag des Mainzer Weihbischofs Dr. J. M. Reuss: ThPrQschr 112 (1964) 131 zu wehren: „Natürlich will J. M. Reuss nicht sagen, daß in den Fällen, in denen Eltern den ihnen zugemessenen Anteil an der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes geleistet zu haben glauben oder in denen wirklich ernste eugenische, gesundheitliche u. a. Gründe klar gegen die Erzeugung weiterer Nachkommenschaft sprechen, die Moraltheologie hinsichtlich der Entscheidung zwischen Medikamentation und Operation als den in Frage kommenden Auswegen ... keine verbindlichen Aussagen mehr machen dürfe oder könne oder müsse. J. M. Reuss hat gewiß nur Fälle im Auge, in denen auch sehr gewissenhafte Ärzte zu sterilisieren pflegen (etwa nach mehrmaligem Kaiserschnitt oder bei

Dieser Position liegt folgende Grundeinstellung unter: Den biologischen Strukturen eignet nur eine bedingte Geltung im Hinblick auf den absoluten Geltungsanspruch der personalen Liebesgemeinschaft. Ihre theoretische Begründung erfolgt im wesentlichen aus zwei Quellen: a) Es wird hingewiesen auf die von vielen Moraltheologen erlaubte Organtransplantation, wenn diese um der Erfüllung eines drängenden Liebesgebotes willen geschieht[10]: Die menschliche Sexualstruktur nimmt aber, so wird betont, gegenüber den übrigen biologischen Funktionen keine Sonderstellung ein[11]. In der Inhibierung der Ovarialfunktion geschieht jedoch ein Eingriff um eines höheren Wertes willen; damit ist diese grundsätzlich der in einer Organtransplantation gegebenen Situation gleichzustellen. — b) Es wird die Fragwürdigkeit der der klassischen Ehelehre unterliegenden metaphysischen Fundamente angeschnitten: Diese entstammen einer unvollkommenen biologischen Kenntnis und bedürfen schon aus diesem Grunde einer kritischen Infragestellung; zudem dürfen sie für ihre Geltung nicht den Anspruch einer Offenbarungswahrheit stellen[12]. Es wird gerade in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß nur sehr wenige eheliche Vereinigungen, aus der Intention der Natur, effektiv zu einer Zeugung führen können; auf Grund dessen könne darum auch nicht jede copula vom Zeugungszweck spezifiziert sein[13]. In dem legitimen Ausweg der Zeitwahl bestehe das Specificum gerade in der Empfängnisvermeidung, die auch von den Gatten positiv intendiert wird, andernfalls würden sie nicht zu diesem Mittel greifen. Die unter Anwendung der Zeitwahl vollzogene körperliche Vereinigung wird also nicht vom Zeugungszweck spezifiziert, sondern einzig von dem Erweis ehelicher, personaler Liebe, der immer möglich sei und darum, in der Form einer metaphysischen Aussage, jede konkrete copula spezifiziere[14].

---

krankhaften Befunden der Zeugungsorgane, auch wenn die Sterilisation hier nicht eigentlich einen Heilungseffekt hat, sondern lediglich eine zeugungsunfähige copula ermöglicht) und in denen auch manche Moraltheologen sich große Zurückhaltung in der Beurteilung auferlegen."

[10] J. M. Reuss, a. a. O. 472. [11] Ders., ebd. 473.

[12] Ders., ebd. 455: „Dieses Problem stellt sich, wenn die Normen sich nicht aus der Offenbarung ergeben und keine unfehlbare kirchliche Lehrentscheidung vorliegt. Dann muß der wissenschaftlich arbeitende Theologe unbedingt um eine Einsicht in die Begründung bemüht sein. Handelt es sich um ganz elementare Normen, die mit sehr einschneidenden Konsequenzen für die alltägliche Lebensgestaltung verbunden sind, dann müßte eine entsprechende Begründung auch denen einsichtig gemacht werden können, an die harte Forderungen gestellt werden. Das kann erforderlich machen, solche überkommenen theologischen Auffassungen neu zu durchdenken. Das gilt um so mehr, wenn solche nicht definierten überlieferten Meinungen, die weder als Offenbarungsgut nachgewiesen noch aus der Offenbarung zwingend abzuleiten sind, mit Voraussetzungen arbeiten, die neuen Erkenntnissen nicht mehr voll genügen ... Für Eheleute und Priester stellt sich auch die Frage, wie alles, was als Norm aufgestellt wird, stichhaltig als Gottes Gebot erwiesen werden kann."

[13] Ders., ebd. 473. — Vgl. hierzu auch L. Janssens, a. a. O. 819.

[14] J. M. Reuss, a. a. O. 473: „Nun steht aber deshalb, weil die Zeitwahl als er-

J. M. Reuss spricht in diesem Zusammenhang von empfängnisverhindernden Eingriffen im Hinblick auf eine noch zu vollziehende körperliche Einung; dadurch geschehe der personalen Liebeseinung in keiner Weise Eintrag. Die empfängnisverhindernde Behandlung — eben weil sie direkte Sterilisierung und nicht Empfängnisvermeidung wie die Zeitwahl ist — könne darum nur dann als ultima ratio gelten, wenn andere Auswege aus der Konfliktsituation nicht mehr offenstehen. *L. Janssens* hingegen spricht ausdrücklich von der hormonal bewirkten Ovulationshemmung. Er stellt diese mit der Zeitwahl grundsätzlich auf die gleiche Stufe. In der Zeitwahl, so verläuft seine Begründung, setzen die Gatten der effektiven Zeugung ein positives Hindernis im Rahmen der Dimension „Zeit", ohne daß die natürliche Struktur des ehelichen Verkehrs angetastet wird. Diese Behinderung rechnet auf den vergeblichen Ablauf der Eireifungsfunktion und macht sich diesen zunutze[15]. Das gleiche gilt grundsätzlich für die hormonale Ovulationsinhibierung: Auch hier wird die natürliche Gestalt des Vollzugs nicht

---

laubter Ausweg aus dem Konflikt anerkannt und empfohlen wird, fest, daß das Zeugungsziel die copula nicht so einschneidend spezifiziert." — Ders., ebd. 469 f.: „Der Vollzug der copula an den periodisch unfruchtbaren und deshalb empfängnisfreien Tagen ist gerade deshalb der Ausweg aus dem Konflikt, weil diese copula nicht zur Zeugung führt. Daraus ergibt sich, daß das Specificum dieses Auswegs darin liegt, daß die copula keine Zeugung zur Folge haben kann. Deshalb wird die copula als Ausweg aus dem Konflikt gerade mit Rücksicht auf dieses Specificum intendiert. Also wird damit, daß der Ausweg intendiert wird, auch das Specificum mitintendiert. Es wäre deshalb eine Fiktion, zu sagen, der zeugungsfähige Akt würde als zeugungsunfähig nur zugelassen und nicht intendiert ... Ebenso wäre es eine Fiktion, zu sagen, bei der Zeitwahl würde das Kind bedingt bejaht. Die Zeitwahl wird ja gerade praktiziert, um das Kind unbedingt auszuschließen." — Ders., ebd. 474: „Wenn die Unterlassung eines solchen Eingriffes die Gefahr einer erheblichen Beeinträchtigung der Harmonie der Ehegatten untereinander bedeuten würde ... dann wäre ein solcher Eingriff nicht nur erlaubt, sondern die Ehegatten würden sich bei seiner Unterlassung sogar aneinander und an den Kindern durch die Verweigerung einer gebotenen Liebespflicht verfehlen." — Vgl. L. Janssens, a. a. O. 819: „S'il est vrai que chaque acte conjugal ne peut pas être ordonné effectivement à la procréation, — car *peu* d'actes peuvent en fait être féconds, — on ne peut cependant pas oublier que *tout* acte conjugal a comme sens intrinsèque *(finis operis)* d'être, par sa réalité même *(per se)*, expression et incarnation de l'amour conjugal."

[15] J. M. Reuss, a. a. O. 473: „Ein solcher Eingriff ist — wie bereits gesagt — zwar nicht wie die Zeitwahl eine nur empfängnisvermeidende, sondern eine empfängnisverhindernde menschliche Aktivität." — Ders., ebd. 474: „Zwar ist Zeitwahl zur Empfängnisvermeidung auch eine die Ganzheitlichkeit des Zielgefüges beeinträchtigende Aktivität. Aber sie ist kein Eingriff in die biologisch-physiologischen Gegebenheiten und Abläufe. Wenn deshalb Zeitwahl der Ausweg aus der Konfliktsituation sein kann, so muß er beschritten werden. Wenn aber die Zeitwahl als Ausweg nicht möglich ist, so ist der entsprechend schwerwiegende Grund gegeben, der einen Eingriff in die biologisch-physiologischen Gegebenheiten und Abläufe im Hinblick auf eine zu vollziehende copula als einzigen Ausweg aus der Konfliktsituation rechtfertigt. Dabei ist mit allem Nachdruck zu betonen, daß nur solche Weisen des Eingreifens erlaubt sein können, die den ehelichen Geschlechtsverkehr nicht beeinträchtigen, insofern er leibgeistige oder leibhaft personale Vereinigung von Mann und Frau ist, die in der Liebe gründet und auf das Wachstum der Gemeinschaft durch die Liebe ausgerichtet ist." — Vgl. L. Janssens, a. a. O. 817 und 821 ff.

beeinträchtigt und der eheliche Verkehr auf eine Zeitspanne beschränkt, in der die Ovarialfunktion sistiert, die Natur zu einer Empfängnis also nicht bereit ist. Man könnte hier einwenden, daß eine solche Nichtbereitschaft ihre Ursache in einem positiven Eingriff besitze. Zu seiner Rechtfertigung weist L. Janssens jedoch darauf hin, daß hier nicht ein Eingriff im üblichen Sinn vorliege, sondern nur die Sistierung einer sonst vergeblich ablaufenden Funktion erfolge, indem das andernfalls unbefruchtet verlorengegangene Ei konserviert werde und dem weiblichen Organismus wichtige Aufbaustoffe erhalten blieben[16]. Wenn nun aber die Zeitwahl auch bei einer nicht-therapeutischen Indikation den legitimen Ausweg aus einer ehelichen Konfliktsituation darstellt, warum dann nicht die hormonale Behandlung, die im Grunde immer eine therapeutische oder doch zumindest eine hygienische Maßnahme darstellt? — Diesen Ausführungen liegt die, wenn auch nicht in gleicher Formulierung ausgesprochene, Überzeugung zugrunde, daß das Wesen der seinsrechten copula in der personalen Liebeseinung beschlossen liegt[17]. Ihrer Sicherstellung kommt daher wesentlicher Forderungscharakter zu; der Integrität des biologischen Funktionsablaufes eignet nur ein akzidenteller Forderungscharakter. Darum darf das Akzidens geopfert werden, wenn anders das Wesen nicht zu erhalten ist.

II

1. Die Stellung der biologischen Sexualstruktur im Ganzen der Person-Einheit

a) Natur und Person

J. M. Reuss stellt die Forderung nach einem personal-ganzheitlichen Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit aus den Kategorien einer biblischen Anthropologie. Das bedeutet für ihn Lösung von biologistischer Verarmung, die z. B. im Naturrechtsbegriff des Ulpian mitschwingt. *Alfons Auer* bemerkt hierzu mit Recht, daß eine Auseinandersetzung, die diesen Ansatz nicht beachtet, das Gewicht der Forderungen von J. M. Reuss gar nicht zu würdigen vermag[18]. Das theologische Gespräch um diese Frage muß demzufolge bemüht sein, das traditionelle Schuldenken in den aufgewiesenen Ansatzpunkt hinein zu transponieren. Es darf hier bereits hinzugefügt werden: Hinter diesem Anliegen, das speziell für den Rahmen des Geschlechtlichen ausgesprochen wird, steht die allgemeinere Forderung, die unmittelbare sittliche

[16] L. Janssens, a. a. O. 822 ff. — Vgl. hierzu die in kurzen Zügen das Wesentliche bringende Darstellung der Positionen J. M. Reuss' und L. Janssens' durch L. M. Weber, Zur Frage der Geburtenregelung: TheolGeg 7 (1964) 125—133, zumal 128—131.

[17] L. Janssens, a. a. O. 819. [18] Alfons Auer, a. a. O. 126.

Norm (norma proxima et homogenea moralitatis) nicht in der menschlichen Natur zu belassen, sondern in die menschliche Person hinein zu verlegen[19]. Das bedeutet für unseren Fragepunkt: Das Eingefügtsein der biologischen Sphäre in die Person-Einheit drängt auf eine wesentliche Unterscheidung von untermenschlicher und menschlicher Geschlechtlichkeit. Wie die Person ihre biologischen Strukturen transzendiert, so parallel auch die anzeigende Regel geschlechtlichen Tuns. Es stellt sich nun die Frage, ob diese Anliegen nicht bereits in der klassischen Ehelehre berücksichtigt sind, zumindest unthematisch.

H. Mühlen weist, im Anschluß an *J. B. Metz*, darauf hin, daß scholastische Aussagen über den Menschen in ihrer Begrifflichkeit zwar weitgehend an der unterpersonalen Schöpfung orientiert sind, desungeachtet aber aus einem personalen Verstehenshorizont interpretiert werden müssen[20]. Nicht dieser oftmals unausgesprochen bleibende Verstehenshorizont ist defizient, wohl aber die Begrifflichkeit, in der dieser in Erscheinung tritt[21]. Demgemäß kann die klassische finis-Lehre recht verstanden werden: Sie bedeutet zunächst nichts anderes als das Ergebnis einer Denkform, die am Generischen ansetzt und von hier zum Personalen fortschreitet. Es fragt sich nun, ob ein personaler Ansatz, wie er bereits gegeben ist, für die konkrete Fassung sittlicher Ansprüche eine materiale Änderung zu bringen vermag. Inwieweit kann die Person losgelöst von den ontischen Ordnungen verstanden werden? Wenn die Person die „norma constitutiva moralitatis" darstellt, dann bilden die ontischen Ordnungen (und dazu gehören auch die biologischen) ein Analogon zur Person[22]: Sie bilden eine Komplementärwirklichkeit zu dieser, als wesentlich zu ihr gehörend. Person in diesem umfassenden Sinn wird als eine geschichtete Wirklichkeit verstanden. Natur steht in Analogie zur Person; diese Unterscheidung setzt ein Übereinkommen beider voraus. In der Ordnung der menschlichen Wirklichkeit kann die Person nicht von der Natur abgehoben werden: Nur eine begriffliche Unterscheidung ist auf dem Grund der faktischen Einheit möglich. Überdies ist die Trennung beider eine spezifisch theologische Fragestellung, die sich in der Gotteslehre bzw. in der Christologie stellt[23]. Im Rahmen der Analogie von Natur und Person wird letztere als erkennende Größe verstanden, die sich im Gegenüber zu den ontischen Ordnungen, d. h. auch zu ihrer Natur, selbst auslegt, indem sie erkennend, in der Hereinnahme empirischer Wirklichkeit, zu sich selbst

---

[19] Vgl. hierzu J. Fuchs S. J., Theologia Moralis Generalis I, Editio altera (Romae 1963) 37/8.

[20] H. Mühlen, Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz. Zum Problem der theologischen Denkform: Catholica 18 (1964) 129.

[21] Ders., ebd.

[22] Vgl. Alfons Auer, a. a. O. 127.

[23] E. Coreth S. J., Metaphysik (Innsbruck—Wien—München ²1964) 463. Vgl. für das Folgende: Ders., ebd. 426 ff.

kommt. Die ontischen Ordnungen stehen im Dienst der Personwerdung; sie sind auf ein Erkanntwerden durch die Person hingeordnet, wie umgekehrt die Person in Hinordnung auf die Erkenntnis der Ordnungen steht. Als notwendige Bedingung also für den reflexiven Selbstvollzug der Person gehören diese Ordnungen zur Welt des Menschen. Sie sind nicht einfachhin empirische Wirklichkeit, sondern vom erkennenden Geist überformte Wirklichkeit. Man beachte gerade hier, daß nach biblischem Verständnis die Person-Wirklichkeit sich auf die Leiblichkeit ausdehnt[24]. Das bedeutet in Zuspitzung auf die moralische Norm: Nicht die ontisch-empirischen Ordnungen in der übergreifenden Person-Einheit, an denen die Person sich selbst erkennt, sind primär maßgebend für deren sittliches Handeln. Vielmehr ist das im Akt der Selbstauslegung erworbene Verständnis dieser Ordnungen bzw. ihre Sinngebung durch die Person als unmittelbare sittliche Norm anzusetzen. Damit soll folgendes betont sein: Die erkennend sich selbst vollziehende Person, die als Ansatzpunkt unseres Systematisierens folgerichtig festgehalten werden muß, steht in wesenhafter Relation zu den ontischen Ordnungen. Sie kann daher nur aus der im Akt des Erkennens geschaffenen Einheit mit diesen begriffen werden, wenn anders man einen rein formalen, inhaltlosen Personbegriff vermeiden will.

Diese allgemeinen Gedanken finden ihre konkreten Konsequenzen, wenn sie auf die Sexualmoral angewandt werden. Von J. M. Reuss wurde herausgestellt, daß die menschliche Geschlechtlichkeit in die Person-Ganzheit integriert ist, wie nun umgekehrt auch jede Aktuierung der Sexualstruktur vom Person-Ganzen erfaßt und getragen sein will. Das bedeutet, wenn mit dem vorher entwickelten Personbegriff Ernst gemacht wird, daß die personale Durchformung der eigenen Geschlechtlichkeit unter *grundsätzlicher* Wahrung der ontisch-biologischen Ordnungen geschehen muß, da diese wesentlich zum Person-Ganzen gehören, und nicht auf Kosten eines Eingriffs in diese[25]. Die Zielgestalt ehelicher Liebe besteht in der ganzheitlichen Vereinigung, wobei unter Ganzheitlichkeit entsprechend dem Personbegriff die seelische wie die leibliche Seite gleichermaßen erfaßt ist; diese Zielgestalt ist für jede konkrete eheliche Vereinigung verpflichtend. Es besteht hier das vermeintliche Paradoxon, daß gerade die Beachtung der ontisch-biologischen Ordnungen zu einer Kultivierung der ehelichen Liebe dann zu führen imstande ist, wenn eine Zeugung nicht mehr verantwortbar erscheint, eine Zeitwahl aber nur schwer möglich ist und die Bedingungen

[24] H. Mühlen, a. a. O. 109.

[25] Vgl. hierzu J. B. Lotz S. J., Person und Ontologie: Schol 38 (1963) 346: „... 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 Anderen geöffnet." — Vgl. auch das später Gesagte über „Ganzheitlichkeit und Person".

für einen Eingriff nicht gegeben sind. Denn die menschliche Geschlechtlichkeit ist nicht mit physischer Notwendigkeit auf ihre Aktuierung in der copula hingeordnet, sondern gleichermaßen auf eine Enthaltung von ihr und ein eventuelles Verbleiben in der unvollkommenen Aktuierung. Gerade durch diese Plastizität unterscheidet sich die menschliche Sexualität von der des Tieres, die in ihren Ausdrucksmöglichkeiten eindeutig fixiert ist. Würde man ausschließlich an eine personale Durchformung der copula denken, nicht aber auch gleichzeitig an eine solche Weise der Durchformung, die die Enthaltung mitumgreift, dann bekäme man die personale Ausdrucksbreite der menschlichen Geschlechtlichkeit nicht voll in den Blick. Personale Durchformung ist dann gegeben, wenn beide Verwirklichungsformen gleichermaßen in der Gewalt der Person stehen und Ausdruck selbstvergessener, verantwortlicher Liebe sind[26]. *G. Teichtweier* macht darauf aufmerksam, daß gerade solche Gatten, denen es gelungen ist, die Stunde der ehelichen Vereinigung in personaler Hingabe recht zu genießen, auch aufeinander warten und enthaltsam leben können. Sie bedürfen nicht der Häufigkeit des Aktes[27]. Sieht man hingegen die Aufgabe der personalen Durchformung der eigenen Geschlechtlichkeit nur im Hinblick auf die copula, dann besteht leicht die Gefahr eines latenten Biologismus, den es aus dem personalen Ansatz heraus doch gerade zu vermeiden gilt. Die Spannung zwischen Natur und Person wird dann vorschnell zugunsten der Person gelöst, die aber in Abhebung von der ihr wesenhaften Bindung an die Natur spiritualisiert wird. Gerade das Aushalten der Spannung in der Wahrung der ontisch-biologischen Ordnung führt zu einer Integrierung der Geschlechtlichkeit in die Person-Ganzheit; in der vorschnellen Lösung wird die Person einer echten Reifungsmöglichkeit beraubt. — Als Folgerung aus dem bisher Gesagten kann zunächst festgehalten werden: Die grundsätzliche Beachtung der ontisch-biologischen Ordnungen wahrt die personale und damit seinsrechte Gestaltung der ehelichen Beziehungen; sie führt nicht zu einer Verarmung des personalen Elementes. Dabei wird die Schwierigkeit für die konkrete Führung des ehelichen Lebens keineswegs verkannt.

Exkurs: Die Notwendigkeit der ehelichen Vereinigung. In den Begründungen der genannten Autoren klingt des öfteren das Wort von der unumgänglichen Notwendigkeit der ehelichen Vereinigung zur Erhaltung der Ehe- und Familiengemeinschaft an. Welche Art von Notwendigkeit ist damit gemeint? Da es sich um die freie Gestaltung eines

---

[26] Vgl. in diesem Zusammenhang auch M. Zalba S. J., De regulatione prolis generandae et de usu compositorum progestationalium: PerMorCanLiturg 53 (1964) 246.

[27] G. Teichtweier, Das ständige Anliegen der beglückten und verantwortungsbewußten Ehe. Moraltheologische und pastorale Überlegungen: ThPrQschr 112 (1964) 112.

interpersonalen Verhältnisses handelt, kann nur das Verständnis einer moralischen Notwendigkeit unterstellt werden. Hier bleibt die Frage offen, wie das Zuordnungsverhältnis zwischen dem Eingriff in einen biologischen Funktionsablauf und der moralischen Notwendigkeit einer solchermaßen defekten ehelichen Vereinigung zu bestimmen ist. Genauer formuliert: Rechtfertigt die moralische Notwendigkeit einer copula einen Eingriff in eine relativ eigenständige Körperfunktion mit dem Ziel der Beseitigung dieses Notstandes *über* die durch den Eingriff ihrer zeugenden Kraft beraubte copula, wenn — wie der Terminus „moralische Notwendigkeit" bereits andeutet — die zuhandenen Überwindungsmöglichkeiten so breit gestreut sind, daß sie auf einen ganz bestimmten Akt nicht angewiesen sind? Hier wird die Frage nach der Angemessenheit des Mittels gestellt. Moralische Notwendigkeit weist auf die Person als den Aussagegegenstand hin. Diese hat aber die ganze Breite der ihr zur Verfügung stehenden Möglichkeiten zur Überwindung des augenblicklichen Notstandes für sich. Nur wenn die physische Notwendigkeit einer copula unterstellt würde, gäbe es keinen anderen Ausweg als diese selbst; bei einer solcherart physischen Notwendigkeit wäre auch ein physiologischer Eingriff als angemessen zu bezeichnen. Dann aber beginge man eine Verfälschung des Wesens menschlicher Geschlechtlichkeit, deren Überwindung sich die genannten Autoren gerade zum Ziel gesetzt haben, nämlich ihre Deutung aus physikalischen Kategorien. Hier soll nur das eine festgehalten werden: Die Person in der unbegrenzten Vielfalt ihrer freien Entscheidungsmöglichkeiten ist immer als die umfassendere Wirklichkeit gegenüber ihren verschiedenen Schichten und den ihnen je zugeordneten Ausdrucksmöglichkeiten anzusetzen. Eine moraltheologische Beurteilung hat das zu beachten.

Die Organtransplantation. Zur Rechtfertigung der Empfängnisverhinderung wird auf die gewandelte Anschauung der Moraltheologen in der Frage der Organverpflanzung verwiesen[28]. Aus dem zustimmenden Urteil vieler Autoren wurden die eingangs erwähnten Folgerungen für die Geltung biologischer Strukturen gezogen[29]. Dieser Verweis will aber nicht voll überzeugen, da er dem Tatbestand nicht adäquat gerecht wird. In dem Fall nämlich, in dem eine Organverpflanzung geboten erscheint, liegt zunächst ein physiologisch-biologischer Notstand vor, dann erst ein ganzmenschlicher. Das hic et nunc drängende Liebesgebot ist, damit es überhaupt wirksam werde, an ein bestimmtes Mittel der physiologischen Ordnung gebunden. In unserem Fall liegt aber primär ein moralischer Notstand vor. Diesem Notstand unter-

[28] W. van der Marck O. P., Vruchtbaarheidsregeling, poging tot antwoord op een nog open vraag: TTh 3 (1963) 397 ff.

[29] J. M. Reuss, a. a. O. 472.

steht ein moralisches, nicht ein physisches Ganzes: die personal-ganzheitliche Gemeinschaft der Gatten. Die Behebung dieses Notstandes verweist zwar — das gilt für den Normalfall — auf die eheliche Vereinigung als das nächstliegende und am wenigsten riskierte Mittel zu seiner Meisterung, ist aber nicht an diese mit physischer oder metaphysischer Notwendigkeit gebunden. Die Vernünftigkeit der Verfügung über den eigenen Organismus ist hier nicht gewahrt, da *grundsätzlich* der Ausweg einer Enthaltung noch offensteht. Dies darf gesagt werden gegenüber der von J. M. Reuss vertretenen Meinung, als ob die Moraltheologen hinsichtlich der Antastbarkeit oder Unantastbarkeit biologischer Aktabläufe zwischen der Sexualstruktur und den übrigen Funktionen einen Unterschied statuierten[30].

Die sittliche Beurteilung eines solchen Eingriffs richtet sich auch nach der spezifischen Eigenart seiner Notwendigkeit. Ein Eingriff in eine Körperfunktion ist dann als erlaubt anzusehen, wenn er vernünftig ist, d. h., wenn anders das Wohl einer Person-Ganzheit nicht sichergestellt werden kann. Das gilt gleichermaßen für die Sexualfunktion wie für die übrigen Funktionen, und zwar unter Gegebensein eines Eigen- wie Fremdnotstandes. In unserem Fall ist aber ein sittlicher Notstand gegeben; seine vernünftige Überwindung kann darum keine Zuflucht zu einem körperlichen Eingriff nehmen, wenn grundsätzlich ein anderes, ohne Zweifel nur unter größeren sittlichen Anstrengungen realisierbares Mittel zur Verfügung steht.

Weiterhin erscheint eine Organtransplantation nur dann gestattet, wenn die Ausgangshandlung in einer quantitativen Organ- oder Funktionsminderung besteht und wenn gleichzeitig dem Nächsten auf dieser Ebene anders nicht geholfen werden kann[31]. Hier aber handelt es sich zunächst um einen Eingriff qualitativer Art in eine relativ eigenständige Funktion; und dem Nächsten kann auf der Ebene personaler ehelicher Liebe auch auf andere Weise geholfen werden; denn es ist a priori nicht auszumachen, ob die eheliche Vereinigung oder der gemeinsam beschlossene Verzicht auf sie zu einer intensiveren personalen Einung der Gatten führt[32].

---

[30] Ders., ebd. 473.

[31] Der Gedanke der quantitativen Veränderung unter Wahrung der qualitativen Einheit des Funktionsganzen bei J. F. Groner O. P., Die Organverpflanzung beim Menschen in moralischer Sicht: Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung (Festgabe für Theodor Müncker) (Düsseldorf 1958) 194—200, zumal 199. — Vgl. hierzu auch P. Palazzini, De medicorum officiis: Casus Conscientiae IV., De praecipuis professionibus (Romae 1961) 18 ff.

[32] Der Verweis auf die Sinngebung des Spenders vermag nicht zu überzeugen: Da menschliches Handeln an Zeit und Raum gebunden ist, fließt die äußere Vollzugshandlung in ihrer objektiven Struktur als wesentlich normierend in die Moralität der Gesamthandlung ein. Vgl. dazu W. v. d. Marck O. P., a. a. O. 397 ff.

b) Natur und biologische Erkenntnisse

Mit den bisherigen Ausführungen ist ein zweiter Problemkreis angerührt, dessen theoretische Grundlagen bereits in allgemeiner Formulierung dargestellt wurden. J. M. Reuss führt in die Diskussion die Überlegung ein, daß nicht jede konkrete copula vom Zeugungszweck so einschneidend spezifiziert sei, daß menschliche Aktivität unter keinen Umständen etwas unternehmen dürfe, um den Vollzug einer copula zu ermöglichen, die effektiv nicht zu einer Zeugung führt[33]. Zur näheren Begründung wird ausgeführt, wie einleitend bereits angedeutet, daß in der Zeitwahl das Specificum, nämlich die Unfruchtbarkeit, von beiden Gatten positiv intendiert wird. Man könne die sittliche Unbedenklichkeit der Zeitwahl nicht mit der bei den Gatten vorhandenen Haltung bedingter Annahme einer Zeugung rechtfertigen. Die Intention der Gatten richte sich eindeutig auf den positiven Ausschluß einer Zeugung unter gleichzeitigem Willen zur copula. Das bedeutet: Man darf der menschlichen Geschlechtlichkeit keine solcherart wesenhafte Hinordnung auf Zeugung zuweisen, die jede konkrete Aktuierung spezifiziert. Wenn man sich dazu versteht, kann der von der Kirche anerkannte Ausweg der Zeitwahl nicht mehr als legitim anerkannt werden. Zugrunde liegt die biologische Erkenntnis — von J. M. Reuss nur andeutungsweise berührt[34] —, daß nur in den wenigsten Fällen eine eheliche Vereinigung effektiv zu einer Zeugung führen kann; die aristotelische Zeugungstheorie, nach der jeder Geschlechtsakt Zeugungsakt ist, kann nicht mehr aufrechterhalten werden[35]. Das bedeutet: Eine eheliche Vereinigung kann auch dann sinnvoll sein, wenn die konkrete Ausrichtung auf Zeugung faktisch fehlt, wenn sie aber im Dienst an der ehelichen Liebesgemeinschaft steht und wenn die Gesamtausrichtung der Partner auf die eheliche Fruchtbarkeit gewahrt bleibt. Diese Gedanken werden in einer ungezeichneten *(J. D.)* Arbeit thematisch aufgegriffen und ausgebaut[36]: Nicht der einzelne Akt sei als auf Zeugung ausgerichtet anzusehen, sondern das Ganze der Ehe-Institution. Im Rahmen dieses Ganzen genüge es, daß der einzelne Akt nur im mittelbaren, indirekten Dienst am Zeugungsauftrag der Ehe als Institution stehe, wenn er nur direkt und unmittelbar auf die personale Vervollkommnung der Gatten ausgerichtet sei. Die Begründung geschieht aus der biologischen Erkenntnis, daß die Natur selbst die Fruchtbarkeit vom einzelnen Akt ablöse; wenn aber die Natur das tue, dann sei nicht einzusehen, warum nicht auch der Mensch in verantwortlicher Entscheidung ein Gleiches tun dürfe, da die Natur-

[33] J. M. Reuss, a. a. O. 473.
[34] Ders., ebd. 456. — Vgl. L. Janssens, a. a. O. 819.
[35] Vgl. hierzu auch W. Schöllgen, Heilung, Hilfe und Versuchung (Was Theologen zu der Anti-Baby-Pille sagen): Rheinischer Merkur Nr. 27 (3. Juli 1964) 8.
[36] J. D., Zur Frage der Geburtenregelung: TheolGeg 7 (1964) 71—79.

vorgänge nicht nur in das Bewußtsein, sondern zugleich in das Verantwortungsbewußtsein des Menschen gestellt seien[37]. Weiterhin dürfe man den finis operis der menschlichen Sexualstruktur nicht vom Akt der copula in seiner Vereinzelung, sondern nur vom Ganzen der inclinatio naturalis ad copulam her bestimmen wollen. Auf Grund des Antriebsüberschusses und der Daueraktualität der menschlichen Geschlechtlichkeit im Unterschied zur tierischen sei eine solche inclinatio naturalis auch dann gegeben, wenn eine Zeugung physiologisch unmöglich sei: Aus einer biologischen Unmöglichkeit könne aber kein finis operis hergeleitet werden[38]. Auch hier also ein ganzheitlicher Entwurf, im Unterschied zu J. M. Reuss aber aus dem *Gesamt* der *Institution*. Seine Zusammenfassung würde so lauten: Die konkrete Ausrichtung des Einzelaktes auf das Zeugungsziel ist zur Wahrung des Gesamtsinnes der ehelichen Gemeinschaft als Zeugungsinstitution keinesfalls erforderlich; diese Ausrichtung muß nur zu gegebener Zeit als Ausfluß der Gesamttendenz der Gatten realisiert werden. — Eine ähnliche Tendenz zeichnet sich auch bei L. Janssens ab[39]. Er bestimmt das objektive Sinnziel der ehelichen Vereinigung in der Zweiheit von „Ausdruck/Verleiblichung personaler Liebe *und* Zeugungsakt“[40]. Aber die bereits in den vorigen Lösungen maßgeblichen biologischen Daten kommen auch hier zur Sprache: Jeder eheliche Akt *kann* und *muß* demgemäß Verleiblichung personaler Liebe sein; hinsichtlich der Zeugungsfunktion fragt es sich jedoch, ob jeder Akt — weil nur wenige Vereinigungen im Gesamt der Lebensgemeinschaft zu einer Zeugung führen —, dessen biologische Integrität nicht gewahrt ist, darum bereits notwendig gegen den Zeugungsauftrag verstoße. Die Korrumpierung der natürlichen Struktur des ehelichen Aktes verstößt aber immer gegen den Liebesauftrag, weil sie eine restrictio amoris darstellt: ein Argument, das den Gatten leicht einleuchte[41]. Das gleiche muß nicht notwendig von der hormonalen Behandlung gelten, die die natürliche Struktur des Aktes unversehrt beläßt.

Zusammenfassung: In den geschilderten Lösungen schwingt als das Grundanliegen (wenn auch in graduell unterschiedlicher Ausprägung) mit, daß die wesentliche, metaphysische und darum für jeden Einzelakt geltende moralische Spezifizierung nicht aus biologisch-empirischen Gegebenheiten erfolgen kann, sondern aus den metaphysischen Größen „Person“, „personale Gemeinschaft“, „Institution“.

---

[37] Ders., ebd. 73.
[38] Ders., ebd. 79.
[39] L. Janssens, a. a. O. 819.
[40] Ders., ebd. 813: „Le sens objectif du rapprochement sexuel est donc d'être *et* expression de l'amour conjugal *et* acte procréateur. Ces deux aspects doivent entrer en ligne de compte pour aboutir à une conception adéquate de la chasteté.“
[41] Ders., ebd. 819.

c) Biologische und metabiologische Ordnung: ihr rechtes Zueinander

Aus einer solchen Sicht ergeben sich Schwierigkeiten. Die erste liegt bereits darin, daß auch hier empirisch-biologische Daten entscheidend für eine sittliche Normierung sind: Das empirische Faktum, daß nicht jede konkrete copula zu einer Zeugung führt, wird zum entscheidenden Ausgangspunkt für die Aufstellung einer sittlichen Norm erwählt. Dazu bedarf es zunächst folgender grundsätzlicher Feststellung: Eine empirische Wirklichkeit als solche kann niemals sittliche Norm sein; und das ist sie weder in der klassischen Ehemoral noch in den angezeigten Lösungen. Sittliche Norm ist in jedem Fall das Verständnis dieser Wirklichkeit und ihre Sinngebung durch den Menschen. Diese ist eine metaphysische Wirklichkeit, deren Konstituentien auch empirisch-physische Wirklichkeiten bilden und von grundsätzlicher Bedeutung sind. Die Grenzen dieser Bedeutung wären noch herauszustellen. Die Tatsache, daß die Häufigkeit der körperlichen Vereinigung bzw. der Vereinigungsmöglichkeit nicht mit der Häufigkeit der faktischen Empfängnis bzw. Empfängnismöglichkeit korrespondiert — das dürfte auch den klassischen Autoren bekannt gewesen sein —, ist noch nicht entscheidend für die Aufstellung konkreter Imperative. Eine Wesensaussage über die menschliche Geschlechtlichkeit ist damit noch nicht gemacht: Nur eine solche kann Grundlage für eine konkrete sittliche Forderung sein[42]. Eine solchermaßen geforderte Wesensbestimmung der menschlichen Geschlechtlichkeit darf aber nicht nur eine biologische Ausschnittwirklichkeit umfassen, sie muß auch die Sinngebung durch die sich selbst erkennende und auslegende Person umgreifen. Diese geht aber nicht vom Einzelakt der copula aus, sie hat vielmehr die Sexualstruktur in ihrer Totalität im Auge; das bedeutet auch: ihre Verpflichtetheit gegenüber dem Person-Ganzen. Man wird der Sexualstruktur in ihrer Ganzheit eine wesentliche Hinordnung auf Zeugung zugestehen müssen. Die eheliche Vereinigung bildet nur einen Ausschnitt aus dieser Ganzheit; sie ist — abgesehen von der künstlichen Befruchtung — conditio sine qua non und causa inadaequata der Zeugung; causa adaequata hingegen der Naturprozeß in seiner Ganzheit[43]. Innerhalb dieses Gesamtsinnzusammenhanges auf Zeugung ist die eheliche Vereinigung selbst auf eine solche hin offen. Mehr kann von ihr im Rahmen einer Wesenserkenntnis nicht ausgesagt werden. Wenn auch nicht jede copula Zeugungsakt ist, so ist dies kein durchschlagendes Argument gegen eine wesentliche Hinordnung der Sexualanlage in ihrer Ganzheit auf Zeugung. Vielleicht unterstellen die vorgetragenen Lösungen der traditionellen Ehelehre zu sehr, als ob sie von der copula

---

[42] Vgl. J. de Vries S. J., Gedanken zur ethischen Erkenntnis: Schol 39 (1964) 54/5.
[43] J. Fuchs S. J., Biologie und Ehemoral: Greg 43 (1962) 239.

als einer causa adaequata der Zeugung ausginge und zu sehr einer überholten Zeugungstheorie verpflichtet sei.

Da nun der gesamte Naturprozeß auf Zeugung ausgerichtet ist, als metaphysische Aussage gemeint, so muß die einzelne copula hierfür nicht positiv Sorge tragen. Als actus humanus muß sie nur aus dem Verständnis der Gesamtstruktur vollzogen werden, d. h., sie muß den Gesamtsinn, soweit er in ihrer Verfügung steht, zu wahren suchen. Darum erscheint es mißverständlich zu sagen (und zwar von der klassischen Ehelehre), daß jede konkrete copula durch den Zeugungszweck spezifiziert sei, und sich auf Grund der biologischen Kenntnisse von einer solchen Lehre abzusetzen. Es wäre deshalb vielleicht angebrachter, von der Spezifizierung einer jeden copula durch den Gesamtsinn der Sexualanlage zu sprechen. Wenn man diesen als den Ausdruck personaler Liebe in der gleichzeitigen Offenheit auf Zeugung definiert, bleibt zu beachten, daß hierbei der Genitalcharakter (Offenheit auf Zeugung) das spezifizierende Element darstellt, der Ausdruck personaler Liebe das generische Element. Eine doppelte Spezifikation gibt es so nicht[44]. Die sittliche Forderung kann dann nicht heißen: Besorgung der Zeugung, sondern Respektierung, und zwar grundsätzliche, der Gesamtstruktur. Das gilt für jede konkrete copula. Daraus ergibt sich weiter, in noch konkreterer Zuschneidung auf unsere Fragestellung: Der Ausdruck personaler Liebe als das Genericum ist in jeder copula auf Grund ihrer Eigenart als actus humanus möglich und darum auch verpflichtend; das Specificum in der Form einer Respektierung des Genitalcharakters ist ebenfalls immer möglich und darum grundsätzlich auch immer verpflichtend, wiederum, weil die copula ein actus humanus ist, ein in Freiheit und unter Verständnis der Gesamtstruktur vollzogener Akt. Den Angelpunkt unserer Überlegungen bildet also der Charakter des actus humanus, der der copula zugeschrieben wird. Von ihr wird verlangt, daß sie sich bewußt in den metaphysischen Sinnzusammenhang des Gesamtprozesses einfügt aus dem Wissen, daß auch die biologischen Funktionsabläufe wesentlich zum Ganzen der Person gehören. Hierbei soll nun betont werden, daß in der grundsätzlichen Respektierung der biologischen Aktabläufe am ehesten der Liebessinn der copula gewahrt bleibt. Denn Liebe ist immer eine Form der Selbsttranszendierung: Diese geschieht entweder in verantwortlicher Zeugung oder in der Enthaltung von der ehelichen Vereinigung, wenn eine Zeugung nicht verantwortbar erscheint.

1. Zu J. M. Reuss: Gegenüber der Argumentation von J. M. Reuss aus dem legitimen Ausweg der Zeitwahl bliebe festzuhalten: Wenn die Natur, d. h. hier die weibliche Sexualstruktur, bestimmte Zeiten

[44] Vgl. hierzu L. M. Weber, Mysterium Magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit (Freiburg 1963) 46.

der Sterilität vorsieht, dann sind auch diese auf eine Ermöglichung der Empfängnis hingeordnet, und zwar gilt das für beide Zyklushälften. Die Vereinigung der Gatten zu diesen Zeiten, die aus dem Verständnis der Ordnungen heraus geschieht, bleibt in metaphysischer Aussage offen auf Zeugung, auch wenn durch die positive Intention der Gatten eine Frucht der Einung gerade ausgeschlossen werden soll. Denn hier geschieht nur die Angleichung menschlichen Tuns an die Intention der Natur, die die physiologisch mögliche copula steril sein lassen will. Der finis operantis der Gatten gleicht sich dem finis operis des biologischen Gesamtprozesses an. Nicht eigentlich der Mensch setzt der Zeugung ein positives Hindernis, die Natur selbst tut es. Die unter Anwendung der Zeitwahl vollzogene copula ist aus der Sicht biologischer Kategorien einer Zeugung verschlossen; aus der Sicht metaphysischer Kategorien ist sie auf Zeugung hin offen, denn die Finalität eines Naturstrebens ist so weit in die menschliche Verantwortung gestellt, als es sein eigenes Sein vollzieht und die ihm eigene Identität einholt, auch wenn faktisch ein Teilziel nicht erreicht wird[45]. In der Empfängnisverhinderung, auch im Hinblick auf eine zu vollziehende copula, bleibt dieser Zeugungssinn nicht gewahrt; auch wenn der Vollzug der ehelichen Vereinigung nicht angetastet wird, so gilt ein gleiches nicht von der Gesamtstruktur, denn die ungeschmälerte Selbstverwirklichung, jenseits aller Verzweckung, ist hier nicht gegeben. Diese metaphysische Ganzheitlichkeit des Selbstvollzuges eines Naturstrebens aber ist Grundlage für eine sittliche Normierung.

2. *Zu J. D.:* In seinem Beitrag werden die gleichen biologischen Daten zum Ausgangspunkt der Argumentation erwählt: Die Natur selbst löse die Fruchtbarkeit vom einzelnen Akt ab. Es erhebt sich hier die gleiche Frage wie im Vorigen, ob eine solche Sprechweise einer metaphysischen Betrachtungsweise standhält oder ob sie nicht vielmehr auf der Ebene einer rein empirischen Feststellung verbleibt. J. D. spricht von einer grundsätzlichen Hinordnung der Ehe-Institution auf Zeugung: Dies scheint zunächst im Sinn einer Offenheit auf Zeugung gemeint zu sein, nicht einer positiven Besorgung der Zeugung, andernfalls wäre nicht einzusehen, inwiefern sterile Partner eine gültige Ehe schließen könnten. Dies ist weiterhin im Sinn und Wert einer metaphysischen Aussage gemeint: Das bedeutet für den einzelnen Akt im Rahmen eines so verstandenen Ganzen, daß er gleichermaßen die Offenheit auf Zeugung in der Respektierung des ungeschmälerten Naturstrebens zum Ausdruck bringt. Für das Ganze wie für den Teil können nicht unterschiedliche metaphysische Aussagen gelten, zumal in diesem Fall das Ganze der Institution dem Einzelakt seinsmäßig nachgeordnet ist:

[45] Vgl. E. Coreth S. J., a. a. O. 258.

Vom Institutionsganzen kann nicht mehr ausgesagt werden als vom einzelnen Akt[46]. Daraus folgt: Entweder ist das Ganze der Institution auf Zeugung hin offen, und dann gilt diese Aussage für jeden einzelnen Akt dieses Ganzen, oder das Ganze ist nicht auf Zeugung hin offen, und dann wird die kirchliche Rechtsprechung zweifelhaft, wenn sie Ehen propter exclusionem boni prolis für ungültig erklärt. — Die von J. D. vorgelegte Auffassung vermeidet es, den einzelnen ehelichen Akt isoliert zu betrachten; sie tut dies vielmehr aus dem Gesamt der physiologischen und institutionellen Gegebenheiten. Die klassische Ehelehre vermeidet es aber gleichermaßen, den ehelichen Akt in seiner Vereinzelung zu sehen; sie beurteilt ihn aus dem Gesamt seiner metaphysischen Hinordnung auf Zeugung. Wenn nun ein positiver Eingriff in die biologischen Strukturen zugelassen wird, dann entwertet man diese für den Rahmen der Ehe-Institution zu einem Akzidens. Nun stellt sich umgekehrt die *Frage:* Wie können aus einem Akzidens grundsätzliche Aussagen über die Ehe-Institution hergeleitet werden? Aus der empirischen Tatsache, daß im Zusammenhang der geschlechtlichen Beziehungen Zeugung vorkommt, läßt sich keine grundsätzliche Ausrichtung und Aufgabe der Ehe ableiten. Wenn aber eine metaphysische Hinordnung angenommen wird, dann gilt sie für jeden Akt, es sei denn, man verließe den Boden der traditionellen Aussagen über das Verhältnis von Wesensordnung zu ihrer konkreten Aktuierung.

3. Zu L. Janssens: Auf dem Grund seiner Anschauung, daß die Inhibierung der Ovarialfunktion konservierenden Charakter aufweise und letztlich im Dienst der Gesundheit der betreffenden Frau stehe[47], stellt sich die medizinische Vorfrage, ob der Sistierung nicht doch der Charakter eines Eingriffes zukommt. Von ärztlicher Seite wird darauf hingewiesen, daß es sich bei der hormonalen Behandlung um einen radikalen Eingriff in die physiologischen Abläufe handelt[48]. Doch ungeachtet der vom Fachmediziner zu leistenden Antwort bleiben metaphysische Bedenken. Diese richten sich auf die Gleichstellung von Zeitwahl und Inhibierung der Ovarialfunktion. Es ist zwar zuzugeben, daß in beiden „Methoden" der eheliche Akt in seiner natürlichen Struktur unangetastet bleibt, wenn man den Blick auf die species externa des Aktes einengt. Wenn man den ehelichen Akt jedoch als menschlichen Ausdruck des gesamten, auf Zeugung hin offenen Naturprozesses sieht, dann ist auch der einzelne Akt unter der hormonalen Behandlung in seiner natürlichen Struktur angetastet: Die wesentliche Relation des opus personae zum opus naturae kommt nicht zum Tragen.

---

[46] Es bleibt zu beachten, daß von einem moralischen Ganzen die Rede ist und nicht von einem physischen.

[47] L. Janssens, a. a. O. 822 ff.

[48] Vgl. hierzu das Interview mit Prof. H. Kirchhoff: Spiegel (26. Februar 1964) 80.

In der Beachtung aber dieser Relation wird der ungeschmälerte Seinsvollzug gewahrt, auch wenn Teilziele, wie hier die Zeugung, nicht immer erreicht werden. In der Meinung L. Janssens' scheint hingegen das Wesen des ehelichen Aktes mit der ungeschmälerten Leistung des opus personae abgeschlossen zu sein, auch wenn das in dieser Formulierung nicht ausgesprochen wird, und zum opus naturae nur eine akzidentelle Relation zu bestehen. Wenn man sich die Meinung L. Janssens' zu eigen macht, denkt man vornehmlich aus biologischen Kategorien; man beurteilt den einzelnen ehelichen Akt unter dem Aspekt der Besorgung einer Zeugung. Da aber nicht jede copula effektiv Zeugungsakt sein kann, darf man sie auch nicht als vom Zeugungszweck spezifiziert ansehen: Zeugung ist dann nur ein Akzidens. Dann ist auch nicht einzusehen, warum ein Unterschied zwischen Zeitwahl und hormonaler Behandlung aufgestellt werden sollte: beide Male wird einer effektiven Zeugung ein positives Hindernis gesetzt. Wenn man hingegen vom Gesamtprozeß ausgeht, wie das die klassische Ehelehre tut, dann ist die Zeitwahl, gemäß der Intention dieses Gesamtprozesses, eine Empfängsnisvermeidung, die hormonale Behandlung hingegen eine Empfängnisverhinderung, da sie ungeachtet der Bereitschaft oder Nicht-Bereitschaft der weiblichen Sexualstruktur für eine Empfängnis geschieht. Die grundsätzliche Offenheit auf Zeugung ist hier nicht mehr gegeben. Man denkt in diesem Fall nicht vornehmlich aus der rein biologischen Finalität, sondern aus der metaphysischen Finalität: Das letzte, nicht verfehlbare Ziel besteht in der Einholung des eigenen Seins[49]. — Man beachte: Bei diesen Erwägungen ist die Intention des einzelnen noch in keiner Weise berücksichtigt. Es erscheint als selbstverständlich, daß eine Zeitwahl, die aus egoistischer Motivierung geübt wird, als dem Auftrag der Ehe und der Eigenart selbstvergessener Liebe zuwider anzusehen ist, obwohl die biologischen Strukturen voll respektiert werden.

2. Das Problem der direkten Sterilisierung

In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage nach dem genuinen Verständnis der Lehre Pius' XII. über die direkte Sterilisierung, die er, zumal mit Rücksicht auf die Anwendung pharmazeutischer Mittel, noch kurz vor seinem Tode entwickelt hat[50]. Eine Interpretation der päpstlichen Aussagen muß selbstverständlich unter Beachtung der theoretischen Grundlagen erfolgen, aus denen heraus Verständnis wie Ver-

[49] Vgl. E. Coreth S. J., a. a. O. 254/5.

[50] Pius XII., Ansprache an die Teilnehmer des 7. Internationalen Kongresses der Internationalen Gesellschaft für Hämatologie, 12. September 1958: AAS 50 (1958) 732—740. Vgl. Utz-Groner, Soziale Summe Pius' XII., III nn. 5446 ff., zumal nn. 5450—5454.

urteilung der direkten Sterilisierung erfließen. Die Verlautbarungen des Papstes haben eine bestimmte Ansicht über das wesentliche Zueinander von opus naturae und opus personae zur Voraussetzung. Nicht jede copula ist vom Zeugungs*zweck* im Sinne einer Zeugungsbesorgung spezifiziert, denn dann dürfte der Papst nicht die Zeitwahl als legitimen Ausweg offenlassen: Wenn eine konkrete eheliche Vereinigung faktisch keine Zeugung bewirken kann, liegt nicht schon unbedingt eine direkte Sterilisierung vor[51]. Damit ist natürlich nichts Neues ausgesprochen. Aber es erhebt sich nun die Frage nach dem untergelegten Naturbegriff. Pius XII. meint in diesem konkreten Kontext die biologische Natur des Menschen, also eine Ausschnittwirklichkeit, und nicht die Gesamtpersönlichkeit in ihren wesentlichen Relationen zu ökonomischen, kulturellen, psychischen Faktoren. Aber erst aus der Berücksichtigung des Zusammenspiels dieser verschiedenen Momente kann definitiv und umfassend bestimmt werden, was menschliche Natur beinhaltet und was demgemäß in der Aussage des Moraltheologen als naturgemäß zu bezeichnen ist[52]. Wenn nun Pius XII. von direkter Sterilisierung spricht, so unterstellt er einen positiven Eingriff in die biologischen Funktionsabläufe entgegen der ihnen wesenseigenen Finalität, der als Ziel oder als Mittel darauf ausgerichtet ist, eine Zeugung unmöglich zu machen[53]. Daraus ergibt sich schon, daß alle diejenigen Fragen, die aus der möglichen Unterstützung einer der Finalität der biologischen Natur entsprechenden Sterilität erfließen, in die päpstliche Aussage nicht miteingeschlossen sind. Sie können darum auch nicht von hier beantwortet werden. Würde Pius XII. Natur unter dem Aspekt der Gesamtpersönlichkeit sehen und für seine Argumentation unterstellen, dann wäre seine Verurteilung einer falschen Anwendung des an und für sich richtigen Moralgrundsatzes „Licet corrigere defectus naturae" nicht einsichtig; denn in den Fällen, die er konkret vor Augen hat, ist Natur in diesem Sinnverständnis keinesfalls als auf Zeugung hin offen zu bezeichnen[54]: sie intendiert vielmehr Sterilität. Der Papst meint aber, im Blick auf die Anwendung hormonaler Mittel zur Korrektur der defektuösen Gesamtnatur, daß das Prinzip der Angemessenheit des zum Einsatz gebrachten Mittels nicht gewahrt bleibt und demzufolge eine direkte Sterilisierung vorliegt. Pius XII. sieht den einzig gangbaren Ausweg — gerade unter dem Aspekt der personalen Struktur der menschlichen Geschlechtlichkeit, die natürlicherweise auf Vollzug wie auf Enthaltung hin offen

---

[51] Man beachte die von Pius XII. getroffene Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Sterilisierung. Vgl. Utz-Groner ebd. nn. 5451/2.

[52] L. M. Weber, a. a. O. 53. [53] Pius XII., a. a. O.

[54] Pius XII. hat solche Fälle vor Augen, in denen der Gesamtorganismus so geschwächt ist, daß er die Folgen einer Schwangerschaft nicht auszuhalten vermag. Vgl. Utz-Groner, a. a. O. n. 5453.

ist — in der wenigstens temporären Enthaltung[55]. Man kann nicht, wenn man an dem vom Papst intendierten Sinn festhalten will, sagen, und zwar ohne nähere Nuancierung, daß die Natur in den vorgegebenen Fällen Sterilität intendiere und darum in der Korrektur eine direkte Sterilisierung nicht vorliege. Würde man sich dazu verstehen, dann wäre grundsätzlich der Weg frei für einen „korrigierenden" Eingriff im Fall einer eugenischen oder sozialen Indikation; denn unter solchen Situationen intendiert die Gesamtnatur ohne Zweifel Sterilität.

Mit diesen noch wenig nuancierten Feststellungen ist die anstehende Frage jedoch nicht völlig in ihrem Problemgehalt ausgeschöpft. Man könnte fragen, ob das eigentliche Anliegen J. M. Reuss' aus den Erklärungen Pius' XII. über die direkte Sterilisierung überhaupt angemessen beurteilt werden kann. Die Frage wäre genauer so zu fassen: Wenn man in der Form einer indirekten Sterilisierung mit Hilfe pharmazeutischer Mittel die biologischen Voraussetzungen für eine Zeitwahl schaffen darf, dürfte man dann die Behandlungsmöglichkeit, resp. -erlaubtheit nicht auch ausweiten auf den Fall, in dem eine eheliche Vereinigung unausweichlich geboten erscheint um des Wohles der Ehe- und Familiengemeinschaft willen, genügend unfruchtbare Tage aber nicht feststellbar oder benutzbar sind? Die Intention der Gatten richtet sich ja nicht auf eine Sterilisierung, sondern auf die Ermöglichung der Zeitwahl bzw. auf eine bestimmte Ausweitung ihrer Möglichkeiten. Die Sterilität der ehelichen Begegnung wäre als indirekt gewollt zu bezeichnen, als direkt gewollt hingegen die Ermöglichung eines legitimen Auswegs bzw. eine bestimmte Ausweitung und Steuerung desselben. Es wäre, bei aller *grundsätzlichen* Respektierung der biologischen Gegebenheiten im Rahmen einer metaphysischen Aussage, doch darauf hinzuweisen, daß die Person ihre Natur transzendiert, demgemäß auch Ansprüche gegenüber Naturprozessen anzumelden vermag. Zur weiteren Begründung der Vernünftigkeit eines solchen korrigierenden Eingriffs ließe sich hinzufügen, daß die biologische Natur, die Pius XII. als Aussagehorizont unterstellt, keine starre, mechanische Regelmäßigkeit kennt. Wenn aber eine solche mechanische Starrheit des weiblichen Zyklus nicht unbedingt als natürlich zu bezeichnen ist, ja wenn man sogar von der Überlegung ausgehen könnte, daß die weibliche Zyklik, die im Zusammenhang mit der Mondphase steht, einer geschichtlichen Wandelbarkeit unterworfen sein kann, dann ist nicht leicht einsichtig, warum eine Ausweitung der Bedingungen für die Praktizierung der Zeitwahl als unnatürlich zu qualifizieren wäre. M. a. W. die Korrektur der Natur, zugunsten berechtigter Anliegen der Person, würde sich durchaus im Rahmen der

[55] Pius XII., Ansprache an die Mitglieder des Verbandes katholischer Hebammen Italiens, 29. Oktober 1951: AAS 43 (1951) 835—845. Vgl. Utz-Groner, a. a. O. I, nn. 1045 ff., zumal nn. 1074 ff.

Intention der biologischen Natur selbst bewegen, die doch einen Dienstwert gegenüber der Person darstellt. Darüber, daß die biologische Finalität grundsätzlich gewahrt werden muß (aus den oben angeführten Gründen), besteht kein Zweifel; die praktischen Schwierigkeiten ergeben sich aus der materialen Festlegung der konkreten Grenzen, innerhalb deren diese Finalität grundsätzlich gewahrt bleibt. Und es ist nicht einzusehen, warum hier nicht ein gewisser Spielraum anzusetzen wäre. Kurz: Der Mensch ist ein geschichtliches, d. h. der Veränderung unterworfenes Wesen; demzufolge scheint sich aus seiner, der geschichtlichen Wandelbarkeit unterworfenen Natur kein material unwandelbarer Forderungscharakter herleiten zu lassen. Der Person gebührt vielmehr eine Verfügungsmöglichkeit über die eigenen Naturprozesse, wenn dies im Sinne einer Steuerung geschieht, so daß die naturgewollte Finalität nicht angetastet wird. Die Frage lautet nur: Wo liegen genau die Grenzen für eine solche Verfügung?[56]

Eine sachgerechte Beantwortung dieser Fragen wird, wenn sie den Anliegen der moraltheologischen Tradition Rechnung tragen will, sehr differenziert sein müssen. Aus der Gegenüberstellung zu den Anomalien post partum ließe sich Licht für sie erwarten. Im Fall der genannten Anomalien intendiert die Natur Sterilität *durch* Inhibierung der Ovarialfunktion. Der Ablauf des Naturprozesses, der auf Zeugung hin offen ist, wird durch die Intention der Natur selbst in seiner Gesamtheit gestoppt. Es wird also nicht einfachhin während eines bestimmten Zeitabschnittes, der bei den verschiedenen Frauen durchaus divergieren kann, Sterilität intendiert[57]; die Sterilität ist dadurch gekennzeichnet, daß sie durch eine Sistierung der Ovarialfunktion zustandekommt. Die hormonale Behandlung entspricht dann genau dem naturgewollten Prozeß; sie greift unmittelbar die Krankheitsursache an. Ist nun darum schon die Folgerung gerechtfertigt: Was für das post-partum recht ist, ist immer dann billig, wenn die Natur Sterilität intendiert, zumal wie in der vorausgesetzten Situation? Es liegt hier eine, wenn auch nicht im strikten Sinn therapeutische, so doch hygienische Indikation vor. Dazu wäre anzumerken, daß zwar ein Parallelfall in der Zielsetzung der Natur vorliegt, nicht aber unbedingt in der Art der Verwirklichung. Auch wenn der Zyklus gewissen, in sich nicht pathologisch zu nennenden Schwankungen unterworfen ist, so wird von der Natur Sterilität intendiert auf Grund der Reifungs- bzw. Absterbefunktion des unbefruchtet gebliebenen Eies. Dieser Prozeß ist aber, wie vordem gezeigt, grundsätzlich auf seine naturgegebene Finalität hin offen. An dieser Stelle nun hebt die Differenzierung der Antwort an. Wenn die Sterilität gesichert werden

[56] Die gleiche Frage stellt sich ja auch bei der Feststellung einer naturgewollt unfruchtbaren Zeit während des post-partum.

[57] Vgl. hierzu die Überlegungen L. Janssens', a. a. O. 825.

soll durch *Unterdrückung* der Gesamtfunktion, dann bedeutet das keinesfalls grundsätzliche Wahrung der naturgegebenen Finalität, und damit weder „Heilung" noch hygienische Maßnahme. Zwar nicht aus der Perspektive des angestrebten Zieles, wohl aber aus der Sicht des angewandten Mittels bzw. des beschrittenen Weges ist eine solche Behandlung contra naturam.

Nun könnte dieser These entgegengehalten werden: Der Arzt ist nur zum Möglichen verpflichtet. Weil ihm eine vollkommene „Heilung" nicht möglich ist, d. h. eine vollkommene Zyklusregulierung, so begnügt er sich notgedrungen mit einer unvollkommenen, d. h., er besorgt mit Hilfe einer Zyklusunterdrückung wenigstens das angestrebte Ziel. Der Fall bedarf, so will es scheinen, einer sorgsamen Analyse. Zunächst bleibt festzuhalten: Wenn gewisse Zyklusschwankungen bestehen — und die Natur läßt sich nicht in eine starre Regelmäßigkeit einfangen —, die unter den konkreten Verhältnissen nicht die Gewähr für die Findung einer genügenden Anzahl unfruchtbarer Tage bieten, dann bedeutet das in sich gesehen noch keinen pathologischen Zustand. Die entsprechende Anzahl steriler Tage gehört nicht unbedingt zur Sicherstellung der physischen Gesundheit, wenn nur der Gesamtprozeß als solcher intakt abläuft. Die Natur intendiert nicht primär für eine genügende Anzahl von Tagen Sterilität, sondern den intakten Ablauf des Gesamtprozesses. In diesem ist zwar eine bestimmte Anzahl steriler Tage vorgesehen, wenn diese aber nicht mit genügender Sicherheit feststellbar sind, würde das noch nicht ein Versagen der Natur entsprechend der ihr immanenten Teleologie bedeuten. Eine solche Art des Versagens scheint aber vorausgesetzt werden zu müssen, damit die Unterdrückung einer Gesamtfunktion nicht im Sinne Pius' XII. als direkte Sterilisierung zu bezeichnen wäre.

In einer sehr vorsichtig gehaltenen Formulierung dürfte wohl festgestellt werden, daß die konkrete Situation, in der die Gatten sich befinden, durch eine Schwäche auf seiten der biologischen Natur ausgezeichnet ist, insofern die weibliche Zyklik den personalen Anliegen nicht voll entspricht. Diese personalen Anliegen können je verschieden sein, und demzufolge kann die „genügende" Anzahl unfruchtbarer Tage variieren. Die auf den ersten Blick zu bestehen scheinende Konfliktsituation zwischen personalen und biologischen Werten kann nun nicht in der Form einer Opferung der letzteren gelöst werden, wohl aber in der Form einer Steuerung. Wenn der weibliche Zyklus in seinem Ablauf grundsätzlich nicht angetastet wird, für die naturgewollte Finalität keine Gefahr besteht, wären gegen eine Steuerung im Dienst personaler Anliegen keine moraltheologischen Bedenken zu erheben. Diese Steuerung könnte darin bestehen, daß unter grundsätzlicher Wahrung des Zyklusablaufs die sterilen Perioden ausgeweitet, die fruchtbare Periode hingegen eingeengt würde. Eine solche Maßnahme

hat unverdächtige medizinische Parallelen, bei denen körperliche Funktionsabläufe, unter grundsätzlicher Wahrung des Ablaufs und seiner Gesetze, stimuliert oder retardiert werden, ohne daß ein krankhafter Zustand vorläge; sie kann aus personalen Erwägungen heraus gerechtfertigt sein. Die materialen Grenzen einer solchen Steuerung sind a priori wohl nicht auszumachen; sie können aber auf dem Boden einer experimentellen Beobachtung festgestellt werden, d. h., sie sind sicher dann gegeben, wenn sich gesundheitliche Rückwirkungen zeigen. Was aber für die Körperfunktionen im allgemeinen gilt, das muß seine Anwendung auch auf die Sexualstruktur finden können. Eine gewisse Ermessensbreite ist Arzt wie Eheleuten an die Hand gegeben. Rückwirkungen können sich hier evtl. in einem Nachlassen der geschlechtlichen Spannung auf seiten der Frau zeigen; es wäre dann auf dem Boden der Güterabwägungstheorie zu ermessen, ob das geringere Übel in einem Nachlassen der libido oder in dem steuernden Eingriff liegt[58].

Auf grundsätzlich gleiche Weise müßte man wohl die Frage beantworten, ob nicht die Natur, die doch auch eine soziologische Größe darstellt und die auf Grund des steigenden Lebensstandards zu einer geringeren Fruchtbarkeit tendiert (und zwar im Sinne eines eigentlichen Regulativs[59]), in dieser ihr zumindest auf dem Boden einer geschichtlichen Gesetzlichkeit eigenen Tendenz durch eine hormonale Steuerung unterstützt werden dürfe. Gerade die Geschichtsbezogenheit der menschlichen Natur wäre hier beachtet: Entsprechend den Ergebnissen der Kultursoziologie fände ein Handeln gemäß dem Verlauf der Geschichte statt. Mit dem Blick auf Pius XII. dürfte wiederum gesagt werden, daß er ein solches Problem nicht vor Augen hat. Von einer geschichtlichen Gesetzmäßigkeit biologischer Strebungen ist bei ihm keine Rede. Darum wäre die Frage vom Wortlaut wie von der Intention des Papstes her durchaus als offen zu bezeichnen. In der Durchführung würden sich jedoch Schwierigkeiten praktischer Art einstellen: Aus der Sichtung des medizinischen Tatbestandes müßte man sagen, daß die Tendenz zu verminderter Fruchtbarkeit grundsätzlich nicht über eine Inhibierung der Ovarialfunktion erfolgt. Es käme also keine Unterdrückung, sondern ausschließlich die oben erwähnte Steuerung in Frage. Bei Bejahung einer Steuerung stellt sich aber folgendes Problem: Welche objektiven Kriterien gibt es, anhand deren eine sachgerechte Beurteilung des Ausmaßes dieser Tendenz möglich wird und so der steuernde Eingriff geschichtsgerecht bleibt?

---

[58] Man könnte darum die Frage stellen, ob sich die Natur nicht auf diese Weise rächt und schließlich nur das eine Übel durch ein anderes ersetzt wird.

[59] L. M. Weber, a. a. O. 51. — Vgl. hierzu die Studie von A. Miller, Kultur und menschliche Fruchtbarkeit (Stuttgart 1962).

III

1. Ganzheitlichkeit und Person

Die Ausführungen von J. M. Reuss haben Anrecht auf eine immanente Kritik[60]. Dazu sollte im vorhergehenden, und zwar unter Beachtung mehr oder weniger parallel laufender Meinungen, ein Beitrag geleistet werden. Doch darf sich eine kritische Auseinandersetzung nicht im Negativen erschöpfen. Es soll darum im folgenden versucht werden, die eigene Position in den wesentlichen Umrissen zu zeichnen; darin sind die vielen positiven Anliegen des Verfassers, zumal seine personal-ganzheitliche Sicht des Geschlechtlichen, aufgenommen. Dabei wird sich jedoch zeigen, daß Personalität und Ganzheitlichkeit im Einzelfall je Verschiedenes meinen können, und zwar entsprechend dem gewählten Ansatzpunkt. Man wird sich gerade hier vor einseitigen Spiritualisierungstendenzen hüten müssen. Wenn aber mit dem biblischen Personbegriff Ernst gemacht wird, gemäß dem der Leib nicht weniger zur Person gehört als die Seele[61], und wenn gleichzeitig Person als kontinuierlicher Akt freiheitlicher Selbstverfügung und Selbsttranszendierung verstanden wird, dann geschieht dieser Akt wesensnotwendig in der Leiblichkeit und über diese. Es ist also charakteristisches Kennzeichen biblisch-ganzheitlichen Denkens, daß Person aus der wesenhaften Einheit geistiger *und* biologischer Werte konzipiert wird. Die Sphäre des Leiblichen ist nur eine Ausschnittwirklichkeit, durch abstrahierende Erkenntnis gewonnen. Sie kann deshalb — zumal für den Akt des Selbstvollzugs als Bewirkung der Identität ihrer selbst — niemals in einen Konflikt im eigentlichen Sinn mit personalen Werten eintreten. Eine Konfrontierung biologischer und personaler Werte kann nur im uneigentlichen Sinn geschehen, wenn der Bedeutungsinhalt von personal mit geistig festgelegt wird; sie ist letztlich immer schon in der grundlegenden Einheit beider aufgehoben. Daraus erhellt bereits, daß ein Personbegriff, der seiner leiblichen Wesenskomponente nicht voll Rechnung trägt, biblischem Ganzheitsdenken nicht adäquat entspricht.

Ein solcher Ansatzpunkt hat konkrete Folgen für die Bestimmung der Gestalt eines ganzheitlich-personalen Liebesvollzuges in der Ehe. Ein solcher ist dann als ganzheitlich-personal zu bezeichnen, wenn er die Person in ihrer wesenhaften Leib-Seele-Einheit aktuiert, d. h. auch in ihrer gesamten Leiblichkeit. Wenn daher *in* dieser Vereinigung oder *im Hinblick* auf eine solche eine biologische Funktion *unterdrückt* (nicht gesteuert) wird, ohne daß eine solche Unterdrückung vom Totalitätsprinzip her zu rechtfertigen wäre, dann ermangelt es einer solchen

---

[60] Alfons Auer, Eheliche Hingabe und Zeugung, a. a. O. 126.
[61] H. Mühlen, a. a. O. 109.

copula an personaler Ganzheitlichkeit, auch wenn die geistige Harmonie vollkommen ist. Von dieser metaphysischen Ganzheitsforderung sind die Aussagen der traditionellen Ehemoral zu werten: Wenn in ihr die biologischen Ordnungen und Funktionsabläufe als wesentlich, wenn auch nur teilnormierend, gelten, dann ist das aus einem ganzheitlich-personalen Verstehenshorizont heraus zu interpretieren, auch wenn dies in der angewandten Begrifflichkeit nicht immer genügend zur Geltung kommt. Die Normierung aus biologischen Kategorien ist zum Schutz und als im Dienst eines *ganzheitlich*-personalen ehelichen Liebesvollzugs gedacht, nicht als dessen Einengung oder gar Verfremdung, was nicht immer genügend beachtet wird. Sie bewahrt die Person vor der latenten Gefahr eines einseitigen, menschlicher Wirklichkeit nicht gerecht werdenden Spiritualismus; gerade in einem solchen liegt aber die dauernde Möglichkeit des Umschwunges in einen untergeistigen Biologismus. Die Spezifizierung der ehelichen Vereinigung durch die Offenheit auf Zeugung ist im Grunde nicht als Rechtfertigung oder gar Entschuldigung leiblichen Verlangens gedacht (auch wenn es solche Strömungen in der Theologie gegeben hat[62]): Sie weist vielmehr ganzheitlich-personaler Liebe den rechten Weg. *Leitbild* ist der in seinem Sein wie in seinem Handeln *intakte Mensch.*

Die Ganzheitlichkeit ehelichen Liebesvollzuges ruht in freiheitlich-personaler Entscheidung. Diese ist nicht, wenn die Charakteristik personaler Ganzheitlichkeit gewahrt werden soll, einseitig auf die copula festgelegt, auch wenn letztere u. U. die am wenigsten riskierte Form des Ausdrucks und der Erhaltung ehelicher Liebe darstellt. Wenn nun die personale Durchformung der eigenen Geschlechtlichkeit in der Ehe als eine immerwährende Aufgabe verstanden werden soll, dann gehört dazu auch die Übernahme von Risiken. So kann die evtl. geforderte Enthaltung als die riskiertere Form ehelichen Liebesausdrucks doch die personalere und ganzheitlichere sein. Sie kann *a)* die personalere sein, weil nicht nur das Lösen, sondern auch das Durchstehen von Spannungen der Person gleichermaßen aufgegeben sind. Es wäre wohl kein Zeichen personalen Denkens, würde man vorschnell von der unausweichlichen Notwendigkeit des ehelichen Verkehrs zur Lösung interpersonaler Spannungen sprechen und die aufgenommene personale Sichtweise des Geschlechtlichen auf die personale Durchformung der ehelichen Vereinigung einschränken. Gerade der Charakter freiheitlicher Selbstverfügung als der entscheidende Angelpunkt einer personal verstandenen Geschlechtlichkeit wäre damit nicht voll gewahrt. Vielleicht darf man eben aus dieser Sicht die häufig zitierte Daueraktualität und den Antriebsüberschuß menschlicher Geschlechtlichkeit als einen Hinweis dafür nehmen, daß diese nicht ausschließlich auf die eheliche Ver-

[62] Vgl. hierzu H. Klomps, Ehemoral und Jansenismus (Köln 1964).

einigung hinweist, sondern auch auf die Enthaltung von ihr, und daß die geforderte Kultivierung der Sexualität sich nicht nur bei ihrem Vollzug erweisen muß, sondern primär die Grundhaltung meint, aus der heraus Vollzug wie Nichtvollzug gleichermaßen zum Ausdruck kultivierter ehelicher Liebe werden. Damit wird schon angedeutet, daß *b)* eine evtl. zu fordernde Enthaltung auch die ganzheitlichere Form ehelichen Liebeserweises sein kann. Denn in ihr werden die Gatten auf eine größere Ausdrucksbreite geschlechtlicher Liebe hin angesprochen. Auch in sie fließt die Leiblichkeit als wesentlich normierend ein: Die Ganzheitlichkeit erweist sich in der Respektierung der leiblichen Funktionen; sie ist also von der Ehrfurcht vor der Leiblichkeit als Wesenskomponente der Person getragen.

Unter dem Aspekt so verstandener Ganzheitlichkeit wäre vielleicht die *Frage* berechtigt, ob die Denkmodelle verschiedener Zeiten und die Zeugungstheorien, die in die Ehemoral maßgeblichen Einlaß fanden, in letzter Instanz von entscheidendem Einfluß sind. Sind sie nicht vielmehr Hilfskonstruktionen, die den unterliegenden und oftmals unausgesprochen bleibenden Horizont personaler Ganzheitlichkeit sichern helfen wollen? Müßte darum der Theologe, der sich auf den Boden der traditionellen Ehemoral stellt, auch wenn er Entwicklungen durchaus nicht verschlossen ist, dies mit einem unguten Gefühl gegenüber der Überzeugungskraft seiner metaphysischen Argumente tun? Sind vielmehr seine Forderungen nicht von Denkmodellen, Zeugungstheorien und sich wandelnden biologischen Erkenntnissen im wesentlichen unabhängig? Und im Anschluß daran würde sich sofort die Frage nahelegen, ob in den Aussagen Pius' XII. wirklich zwei unterschiedliche Tendenzen zum Durchschein kommen, die sich nicht voll harmonisieren ließen: eine, die den personalen Forderungen Rechnung trägt und die sich in der Ablehnung der homologen Insemination äußert; die andere, die dem generisch-biologischen Aspekt und seinen Ansprüchen an die eheliche Vereinigung Ausdruck verleiht? In der Herausstellung der personalen Werte will Pius XII. die biologischen Werte nicht geschmälert sehen noch umgekehrt. In der Zeitwahl, die vom Papst als Ausweg offengelassen wird, ist die Forderung leiblicher Ganzheitlichkeit erfüllt — wenn auch nicht im Sinne einer Erreichung der Zeugung (als eines Teilzieles), so doch im Sinne einer Einholung des eigenen Seins[63]. Die Alternative kann darum auch nicht lauten: „personale Liebe *oder* biologische Integrität"; es muß vielmehr heißen: „personale Liebe *in* biologischer Integrität"[64].

Im Anschluß daran könnte die Frage gestellt werden: Sind die Gat-

[63] Vgl. E. Coreth S. J., a. a. O. 258.

[64] Es wäre die kritische Frage zu stellen, inwieweit bei den gezeichneten Lösungsversuchen auch philosophische Vorentscheidungen maßgeblich von Bedeutung sind, z. B. Vorentscheidungen hinsichtlich des Personbegriffs.

ten unter allen Umständen zu einem solcherart verstandenen ganzheitlich-personalen Liebesvollzug verpflichtet? Müßte ein ehelicher Verkehr, der nicht alle Elemente wahrt, notwendig als contra naturam zu bezeichnen sein? Die Frage beantwortet sich von dem gewählten Ansatzpunkt her. Wenn dieser in einer metaphysischen Ganzheitlichkeit besteht, dann spezifiziert er jeden einzelnen Akt auf die so verstandene Ganzheitlichkeit hin. Wofern ein einzelner Akt eines wesentlichen Elementes ermangelt, geht ihm die Ganzheitlichkeit ab. Wenn Ganzheitlichkeit jedoch im Sinne von J. M. Reuss genommen wird, ist die Basis der metaphysischen Forderung verengt auf die „personale" Gestalt des ehelichen Vollzugs: Sie schließt die leibliche Integrität nicht wesentlich in die Personalität ein. Ganzheitlichkeit kann darum gewahrt sein, auch wenn die leibliche Integrität nicht gesichert ist.

Unsere Ausführungen stehen nicht im Widerspruch zu einer biblisch fundierten Anthropologie und Theologie der Geschlechtlichkeit. Der Mensch in seiner Leib-Seele-Ganzheit ist in die Begnadung hineingenommen. Daraus erfließt der Verpflichtungscharakter biologischer Strukturen. In theologischer Sicht ist die in die Gnade hinein integrierte Natur in ganzheitlicher Schau die unmittelbare Norm sittlichen Handelns. Es dürfte gerade an dieser Stelle ein Vergleich angebracht sein, der sich auf das Verhältnis der Person zu ihren ontisch-biologischen Ordnungen bezieht und der der Zuordnung von Natur und Gnade entlehnt ist: Wenn das Gesetz Christi principaliter in der Gnade des Heiligen Geistes besteht, so ist doch die Natur äußere Ausfaltung dessen, was die Gnade im einzelnen fordert[65]. Anders bleibt die Gnade eine rein formale Größe und ist als anzeigende Regel nicht funktionsfähig. Dabei ist der seinsmäßige Vorrang der Gnade durchaus gewahrt: Sie schafft sich in der Natur die Bedingung der eigenen Möglichkeit[66]. Dieses Verhältnis findet eine Analogie in der Zuordnung von Person und ihren ontisch-biologischen Strukturen. Unmittelbare Norm ist die unter der Gnade zu sich selbst befreite Person. Deren ontisch-biologische Strukturen sind wiederum materiale Ausfaltung dessen, was persongemäß ist. Anders bleibt die Person eine rein formale Größe und ist als anzeigende Regel nicht funktionsfähig. Hier läge, aus dem Fehlen objektiver Kriterien zur Auffindung des Persongemäßen, die Konsequenz eines formalistischen Personalismus nahe. Wenn darum die Person als unmittelbare Norm ehelichen Handelns bezeichnet wird, dann doch nur im Gegenüber zu den ihr eigenen Ordnungen. Dabei bleibt der seinsmäßige Vorrang der Person durchaus gewahrt: Die Person transzendiert ihre Ordnungen, und auf der Ebene dieser Aussage liegen

---

[65] J. Fuchs S. J., Theologia Moralis Generalis I, a. a. O. 62.

[66] Vgl. hierzu u. a. B. Schüller S. J., Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht (Rom 1963) 349/350.

die Verfügungsmöglichkeiten im Sinne einer Steuerung der Natur zum Wohle der Person, aber sie stellt keine Forderungen, die in der Art eines echten Konfliktes zu Lasten der Natur gingen.

2. Ganzheitlichkeit und Institution

Die Ehe als Institution steht im Dienst an der Zeugungsaufgabe. Hier stellt sich die Frage: Inwieweit kann eine aus dem Ganzen einer Institution erfließende Forderung die Ganzheitlichkeit des einzelnen Aktes spezifizieren? — Grundsätzlich bleibt festzuhalten: Die Aktuierung des Zeugungsauftrages ist aus dem Ganzen der Ehe heraus zu verstehen und zu vollziehen. Dieses Ganze verwirklicht sich in einem geschichtlichen Nacheinander, ist darum, in der Art einer Werdegröße, an sich wandelnde geschichtliche Bedingungen geknüpft. Diese wirken fordernd auf die Institution und ihre Gestaltung zurück. Daraus ergibt sich als konkrete Folgerung: Der Zeugungsauftrag ist nicht mechanisch zu vollziehen und die Zeugung nicht dem Zufall zu überlassen. Dieser Auftrag ist vielmehr aus der Beachtung der geschichtlichen Verhältnisse und ihrer jeweiligen Normkraft für die Institution zur gegebenen Zeit zu erfüllen. Es kann darum Zeiten geben, zu denen eine Zeugung nicht verantwortbar erscheint; die Gründe hierfür können auf seiten der Gatten, der Kinder, der familiären oder einer übergeordneten Gemeinschaft liegen. Und es kann andere Zeiten geben, zu denen eine Zeugung dringend geraten erscheint, wobei die Gründe wiederum bei den gleichen Instanzen liegen können. Die konkrete Durchführung des an die Ehe-Institution gerichteten Zeugungsauftrags kann von den Gatten unter verschiedenen geschichtlichen Bedingungen je unterschiedlich interpretiert werden. Sie unterliegt sich wandelnden zeit- und individualgeschichtlichen Normierungen. In grundsätzliche Form gebracht: Person als Norm geschlechtlichen Tuns genügt nicht; als ergänzendes Norm-Element tritt die Person-Gemeinschaft der Ehe-Institution hinzu. Wenn eine so verstandene Gesamt-Norm maßgebend ist, dann bedeutet das: Der Dienst am Kind ist nicht sich selbst Norm, er muß auch auf das Gelingen der Gatten-, Erzieher- und Bürgerpflichten Rücksicht nehmen. Nicht die personale Ganzheitlichkeit allein, auch die institutionelle Ganzheitlichkeit ist normkräftige Instanz. Die Maxime einer Zeugung um jeden Preis ist der Moraltheologie unbekannt.

Schwierigkeiten können sich jedoch ergeben aus der Aufgabe einer theoretischen Zuordnung von personaler und institutioneller Ganzheitlichkeit. Hier bleibt als Ausgangspunkt festzuhalten: Das Ganze der Institution ist dem Ganzen der Person seinsmäßig nachgeordnet. Das will sagen: Die institutionelle Ganzheitlichkeit ist von der personalen abgeleitet. Darum sind Forderungen und Aufgaben, die dem Ganzen der Institution eigen sind, bereits wesentlich dem Ganzen der Person

gestellt: Sie stellen nur eine seinsrechte Ergänzung und Nuancierung zu den Forderungen dar, die sich unmittelbar der Person stellen. Die personal-ganzheitlich verstandene Sexualstruktur des Einzelnen enthält die Aufgaben der Ehe bereits hypothetisch in sich. Das hat seine Folgen für den einzelnen ehelichen Akt: In ihm muß die Aufgabe der Institution wesentlich verwirklicht sein, da er der spezifische Erweis ehelicher Liebe ist. Im einzelnen ehelichen Akt ist, wenn er personal-ganzheitlich gesetzt wird, die institutionelle Ganzheitlichkeit wesentlich mitgesetzt. Wenn darum an den Einzelakt die sittliche Forderung ergeht, Inkarnation personaler Liebe in Offenheit auf Zeugung zu sein, so kann die Aufgabe der Institution nicht wesentlich mehr enthalten: Die *eine* grundsätzliche Forderung wird nur näherhin konkretisiert. Aus dem so gefaßten Zuordnungsverhältnis von Person und Institution erhellt, daß der Gedanke: „Die Eheinstitution hat den Auftrag zur Fruchtbarkeit, nicht der einzelne Akt", mißverständlich sein kann. Er ist mißverständlich dann, wenn man die effektive Besorgung der Zeugung meint; denn hier werden an die seinsmäßig nachgeordnete Instanz metaphysisch höhere Forderungen gestellt als an die seinsmäßig vorgeordnete, nämlich den einzelnen Akt. Hier wird das Verhältnis des Teiles zum Ganzen eines moralischen Organismus mit physikalischen Kategorien gemessen. Wenn dann die weitere Folgerung gezogen wird, daß nicht jede eheliche Vereinigung im direkten, unmittelbaren Dienst an der Zeugung stehen muß, daß vielmehr ein indirekter, mittelbarer Dienst am Kind genügt, wofern nur ein unmittelbarer und direkter Dienst an der personalen Vervollkommnung geleistet wird, dann wird nicht genügend beachtet, daß keine Entsprechung zwischen den Kategorienpaaren „Teil-Ganzes" und „direkt-indirekt" besteht. „Dienst an der Fruchtbarkeit" als Forderung an die Ehe-Institution kann darum nur beinhalten: Ganzheitlichkeit der Liebe, die jeden Einzelakt spezifiziert. Von daher ergibt sich: Wenn eine Ehe die ihr zuträgliche Kinderzahl erreicht hat und nun die folgenden ehelichen Vereinigungen ihrer zeugenden Kraft beraubt würden, dann wäre dies kein Verstoß gegen den Auftrag einer Fruchtbarkeits*besorgung*, denn dieser ist ja bereits erfüllt. Aber es wäre ein Verstoß gegen die personale und demzufolge auch gegen die institutionelle Ganzheitlichkeit. Wenn die Zeitwahl nicht möglich wäre, bliebe noch immer die Möglichkeit einer Steuerung körperlicher Prozesse im Rahmen einer entsprechenden Variationsbreite im Dienst der Person wie auch der Institution. Wenn diese ihre Grenzen erreicht, konkretisiert sich die Forderung nach personaler und institutioneller Ganzheitlichkeit in der liebenden Enthaltung; denn auch diese Form, einander Liebe zu bekunden, ist von der Person wie von der Institution her vorgesehen. Die Forderung nach Ganzheitlichkeit bedeutet, auf die Ausschöpfung aller zur Verfügung stehenden Möglichkeiten verpflichtet zu sein.

3. Ganzheitlichkeit und Geschichte

Die normierende Gesamtnatur ist die konkret-geschichtlich existierende. Sie normiert in ihrer geschichtlichen Besonderung. Daraus geht hervor, und es wurde im vorigen klar ausgesprochen, daß in den verschiedenen geschichtlichen Verwirklichungsweisen dieser Natur der Dienst am Kind je verschieden ausfallen kann. Und damit ist die Forderung einer aus der Beachtung der konkreten Situation erfließenden verantwortlichen Geburtenregelung gegeben. Die material unterschiedlichen Forderungen bleiben darum aber an sich unabänderlich gleichbleibende formale Prinzipien gebunden. Darunter fällt auch das Prinzip der Angemessenheit des Mittels. Das Gebot an die Gatten lautet daher, mit angemessenen Mitteln die der geschichtlichen Situation, den Strebungen der Natur, den Ansprüchen der Person entsprechende Fruchtbarkeit oder Sterilität zu sichern, unter Beachtung *aller* normativen Instanzen. Dabei kann sich im Hinblick auf die Steuerung der Naturprozesse mit Hilfe eines korrigierenden Eingriffs die Frage stellen, ob für einen biologischen Prozeß die jeweilige geschichtliche Befindlichkeit nicht die jeweils optimale ist und ob darum ein Eingriff, auch wenn er korrigieren will, im Grunde nicht doch verschlechternden Einfluß hat? Hier müßte zwischen personalen und biologischen Werten ausgehandelt werden, was in der Komplexität der Situation das jeweils Bessere ist.

Bei dem Bemühen um geschichtsgerechtes Handeln können die Belastungen mit dem Wandel der Zeiten variieren. In früheren Epochen trafen die Belastungen des ehelichen Lebens vermehrt die Frau. Im Augenblick werden vielleicht an den Mann die größeren Forderungen gestellt. Die Aufgabe einer Kultivierung ehelicher Liebe trifft vornehmlich ihn. Ein Umdenken und ein Sich-Mühen um ein der geschichtlichen Situation angepaßtes Selbstverständnis des Mannes und seiner Aufgabe in der Ehe werden daher unerläßlich sein.

Die Forderung nach Ganzheitlichkeit, wie sie in den Ausführungen anklang, ist letztlich aus einem eschatologischen Verstehenshorizont her zu interpretieren. Erweis ehelicher Liebe ist wirkendes Zeichen endzeitlicher Vollendung, die in Christus Wirklichkeit geworden ist. Forderung nach Ganzheitlichkeit im historischen Nacheinander kann darum nicht heißen, daß der Mensch unterdes nicht an alle normierenden Elemente gebunden sei. Nur die Intensität der Ganzheitlichkeit verwirklicht sich im Nacheinander; schon wesentlich gegebene Vollendung fordert deshalb wesentliche Erfüllung des Vollendeten.

Besprechungen

Conrad-Martius, Hedwig, *Schriften zur Philosophie I und II*, hrsg. von *Eberhard Avé-Lallemant*. gr. 8° (458 u. 419 S.) München 1963/64, Kösel; je Bd. 38.50 DM.

Das Gesamtwerk von Conrad-Martius ist mit seiner denkerischen Tiefe, seiner fast alle Probleme der Naturphilosophie umfassenden Problematik, der tiefgründigen Kommunikation mit den besten abendländischen Traditionen und dem erhellenden und wegweisenden Spürsinn für die modernsten philosophischen Anliegen aus unserer zeitgenössischen Philosophie nicht mehr wegzudenken. Besonders die Naturphilosophie verdankt C.-M. umfassende Anregungen und grundlegende Einsichten. Wir danken darum dem Herausgeber und dem Verlag, daß sie die zahlreichen kleineren Arbeiten der Philosophin gesammelt und in den drei Bänden „Schriften zur Philosophie" (von denen bisher die ersten beiden vorliegen) leicht zugänglich gemacht haben. Band I enthält im wesentlichen die Arbeiten aus den Jahren 1927—35, Band II und III die von 1936—48 und von 1949 bis zur Gegenwart. Über diese chronologische Anordnung sagt der Herausgeber: „Daß diese chronologische Anordnung beibehalten wurde, hat einen ausgesprochen sachlich-methodischen Sinn. Die heute im Brennpunkt des Interesses stehenden Arbeiten über die raumzeitliche Struktur des Universums, die Metaphysik der Entwicklung, den Ursprung des Menschen konnten erst aus der voll entwickelten Weltsicht der Philosophin hervorgehen. Würde man sie voranstellen, so müßte das zunächst einmal zu einer Gewichtsverlagerung im Organismus des Gesamtwerkes führen, bei der die früheren Arbeiten gleichsam in den Schatten der späteren Werke gerieten. Aber zu diesem sozusagen kompositorischen Gesichtspunkt kommt nun der sachlich entscheidende, daß die solide und umfangreiche Vorarbeit der früheren Untersuchungen von der Autorin geleistet werden mußte, ehe sie zu den universalen Perspektiven der späteren Werke gelangen konnte. In den ersten Untersuchungen tritt die philosophische Arbeitsweise, die ja durchgehend eine phänomenologische ist, in besonders einleuchtender Weise hervor — Phänomenologie verstanden im Sinne der reinen Wesensforschung der Welt und aller ihrer Bestände. Zum andern werden hier die ontologischen, insbesondere die realontologischen Fundamente gelegt, die später überall vorausgesetzt werden müssen" (9 f.).

Die im 1. Teil des 1. Bandes zusammengefaßten Arbeiten („Seinsphilosophische Grundfragen") bemühen sich — wie das 1957 erschienene Buch „Das Sein" — um eine Wesenserfassung des realen Seins, eine Bemühung, die schon in den frühesten Werken der Philosophin grundgelegt wurde (besonders in der „Realontologie", Halle 1923). Neu ist u. a. die Bestimmung des Verhältnisses von „Sein und Nichts" (89—100), die Auseinandersetzung mit anderen Philosophen und Philosophien (Nicolai Hartmann und seine kritische Ontologie, 49—88; Heideggers „Sein und Zeit", 185—193; zur Philosophie des Thomas v. Aquino, 245—256) und manche Ansätze zur „Seinsphilosophie" (15—31), mit der der 1. Teil beginnt.

Der 2. Teil des 1. Bandes behandelt „Die Seinsstufen der Natur und der Mensch", und zwar zuerst eine grundsätzliche Orientierung über die „Morphologische Seinslehre" (271—275), die das Denken der Philosophin so entscheidend charakterisiert. Hierzu sagt sie: „Was wir fordern, ist eine ontologische Morphologie oder morphologische Seinslehre entsprechend den Morphologien innerhalb der einzelnen Naturwissenschaften. Allerdings ist diese morphologische Seinslehre eine philosophische Wissenschaft in charakteristischem Unterschied zu den Naturwissenschaften. Denn

der ‚Organisationsplan', der hier jeweils zu finden und zu kennzeichnen ist, liegt mit seinen Verhältnissen und Formbestimmtheiten nicht wie die naturwissenschaftlichen morphologischen Gestaltungsschemata in der Ebene räumlich-sinnlicher Anschauung und entsprechend räumlicher Ausmeßbarkeit und sinnlicher Qualifizierbarkeit beschlossen; sondern es handelt sich dabei naturgemäß um eine tiefere und umfassendere Formebene, bei der der räumlich gebreitete und sinnlich qualifizierte Stoff nur eine kategoriale Dimension neben andern darstellt — Dimensionen, die deshalb nicht weniger real sind, da sie ja die real gegebene Natur mitgestalten" (273 f.).

Die zweite Arbeit dieses Teiles gibt ein klassisch zu nennendes Beispiel einer solchen ontologischen Morphologie: die umfangreiche, längst vergriffene und deshalb jetzt um so erwünschtere Arbeit über „Die ‚Seele' der Pflanze" (276—362). Was C. M. hier zur ontologischen Symbolik der pflanzlichen Gestalt sagt (z. B. die tiefsinnnigen Ausführungen über Aufbau und Formgesetze des Pflanzenreiches: 333 bis 355), wird für lange Zeit das Beste bleiben, was über die pflanzliche Daseinsform gesagt wurde. Zwei Arbeiten „Der Mensch in der heutigen Naturwissenschaft und Philosophie" (363—426) und „Natur und Gnade" (427—458) beschließen den 1. Band. — Eine kleine Bemerkung: S. 385 wäre vielleicht eine Anmerkung des Herausgebers nützlich gewesen (über den „Piltdownmensch"), da dieser „Fund" ja als Fälschung entlarvt wurde, also jede weitere Diskussion ad acta zu legen ist. — Die Arbeiten des 1. Bandes sind alle vor rund 30 Jahren erschienen, aber die Einsichten, die C.-M. vermittelt, haben gerade heute, da sich die neopositivistischen Tendenzen fast in allen Wissenszweigen verstärkt haben, entscheidende Bedeutung.

Der 2. Band enthält die eigentlich naturphilosophischen Arbeiten aus den Jahren 1936—48. Diese Arbeiten bieten den großen Vorteil, daß sie die im gleichen Zeitraum erschienenen Bücher über naturphilosophisch ähnliche Themen in den Grundlinien gleichsam zufsammenfassen und die Hauptperspektiven kürzer als in den Büchern herausstellen und damit klarer erkennen lassen. Den Unterschied zu den Arbeiten des 1. Bandes formuliert der Herausgeber folgendermaßen: „Im Unterschied zum vorausgehenden Band wirkt sich in allen diesen Arbeiten ein bedeutsames neues Ereignis aus: die inzwischen erfolgte Konvergenz von Ontologie und neuer Physik. Durch den Vorstoß der Quantenphysik zu qualitativ neuartigen Weltbereichen jenseits der vorher in sich geschlossen erscheinenden raum-zeitlichen Wirklichkeit betritt die Naturwissenschaft neuen Boden, der bisher dem Philosophen vorbehalten schien. ‚Die kühnsten Perspektiven des Ontologen bewahrheiteten sich plötzlich auf dem Experimentiertisch.' Der Durchbruch der Quantenphysik führt nicht unmittelbar in metaphysische Regionen. Zwischen ‚Physik' und ‚Metaphysik' liegen ‚transphysische' Seinsbereiche — diesen unterscheidenden Terminus führt C.-M. hier ein —, auf die sowohl Ontologie wie Naturwissenschaft hinführen. Was transphysisch ist, gehört noch zum Naturkosmos, während es in der Metaphysik um die letzten Seinsgrundlagen des Kosmos als ganzen geht. Es gibt jenseits des Physischen im uns vertrauten räumlich-zeitlichen Sinne nicht nur einen, sondern eine ganze Reihe qualitativ verschiedener gestaffelter transphysischer, vorräumlicher und vorzeitlicher Bereiche von Wirkpotenzen, in denen alle Naturgegebenheiten gründen und deren je eigenartiger Realitätscharakter ontologisch immer neu bestimmt werden muß. Es zeigt sich — zunächst beim organisch Lebendigen —, daß es nicht einer, sondern mehrerer einander übergreifender entelechialer Wirkpotenzen bedarf und weiterhin je entsprechender materialer Potenzgründe, in denen das entelechial zu Bewirkende noch in unentfalteter Seinsmöglichkeit, gleichsam keimhaft ruht und aus denen es kraft der ihm zugehörigen entelechialen Wirkpotenz herausgebildet wird. Das lebendige Geschehen ist das Ergebnis eines solchen doppelseitig im Transphysischen begründeten Wirkvorgangs. Aber auch die anorganische Materie geht als Synthese aus dem Transphysischen hervor, aus Wirkkräften, die sich in den mikrophysischen Grundlagen von Materie und Licht der heutigen Physik empirisch bemerkbar gemacht haben" (9 f.). Von dieser kosmologischen Position gehen die Arbeiten des 1. Teiles aus, die zuerst das Weltbild der Physik und dann Probleme der Biologie betreffen (z. B. philosophische Ausdeutung entwicklungsphysiologischer Experimente, Präformismus in der Natur, Wesensunterschied zwischen Lebendigem und Unlebendigem, das Artproblem, Deszendenztheoretische Wandlungen u. a. mehr).

C.-M. weicht in ihren Überlegungen keineswegs unbequemen Tatsachen aus, sondern greift oft gerade solche philosophisch widerspenstigen Tatsachen mit besonderem

Spür- und Scharfsinn auf und entdeckt gerade in ihnen die erstaunlichsten und erhellendsten Beziehungen. Ich greife ein beliebiges Beispiel heraus; S. 131 heißt es in der Arbeit über „Philosophische Ausdeutung entwicklungsphysiologischer Experimente": „Wenn man den Medullarplattenbezirk oder einen Teil herauspräpariert und es gelingt, ihn isoliert weiterzuzüchten, so faltet er sich auch zusammen, so bildet er ebenfalls ein Rohr. Diesmal also ganz gewiß ohne seitlichen Nachschub. Mit dieser Möglichkeit einer ganz selbständigen Entwicklung des aus dem Zusammenhang des Ganzen herausgenommenen Keimteils haben wir gleich etwas außerordentlich Merkwürdiges vor uns. Es will fast dem Philosophen noch weniger einleuchten als jene mechanistische Ausdeutung." Aus diesem philosophischen „Ärgernis" entfaltet dann C.-M. das eigentliche Problem und seine naturphilosophische Deutung.

Eine kleine Bemerkung zum empirischen Tatbestand: S. 138 wird gesagt, daß „sogar das befruchtete Ei selber" durch sinnreiche Versuche so geteilt wurde, „daß jeder Teil ein Kernfragment enthält, und auch dann ist aus jedem Bruchstück ein ganzer Embryo entstanden". Hier wird wohl auf die bei Spemann (1936, 17 f.) zitierten Versuche von Spemann, Frankhauser u. a. Bezug genommen. Man gewinnt hierbei den Eindruck, der auch in der Darstellungsweise Spemanns erweckt wird (bes. 18), als würde ein Stück des Kernes des ungefurchten Eies abgeschnürt („Kernfragment") und sich dann der abgeschnürte Zell-Teil mit dem Kernfragment wieder zum Ganzen entwickeln, was meiner Ansicht nach völlig unmöglich ist. Es ist vielmehr so, daß sich der Kern als ganzer in einer der abgeschnürten Zellhälften befindet, sich dort zweimal vermehrt (vgl. Spemann 1936, Abb. 14 und 15) und von den 4 Kernen einer über die Plasmabrücke der Abschnürung in die kernlose Hälfte wandert und die Ganzrestitution ermöglicht. Der Ausgangspunkt jeglicher Entwicklung ist immer eine Zell-Ganzheit. Man könnte meinen, daß es sich hier um eine experimentelle Nebensächlichkeit handelt. In Wirklichkeit ist die Sache bedeutungsvoll für die naturphilosophische Interpretation der gesamten Embryogenese und ihrer beiden Grundakte: der sich selbst-auszeugenden Verdoppelung in der fälschlich so genannten Zell-Teilung und dem die verdoppelten Zellen einigenden und damit und darin differenzierenden Unionsakt (vgl. Schol. 38 [1963] 32 ff.). Mit diesem Hinweis sollen die wirklich fundamentalen Einsichten, die uns C.-M. in tiefdringenden Analysen des Entwicklungsprozesses geschenkt hat, keineswegs geschmälert werden. Was sie über die Eigengestaltungspotenz, den „inneren Leib", das Akt-Potenzverhältnis und seine Aufgliederung in der Embryogenese, das Wesen der Entelechie und vieles andere gesagt hat, gehört bereits zum unveräußerlichen Bestand der Philosophie des Organischen. Besonders der Entelechie-Begriff ist von C.-M. neu durchdacht und definiert worden: „Die Tätigkeit der Entelechie bezieht sich nicht auf die lenkende Sistierung und Freilassung irgendwelcher ‚Potentialdifferenzen', nicht auf die Ordnung irgendwelcher an und für sich ablaufender Reiz-Reaktionszusammenhänge, wie Driesch meinte, sondern sie bezieht sich — jedenfalls primär — auf die regional richtige Aktualisierung der Einzelgestaltungspotenzen aus dem Gesamtpotenzschatz heraus... Das ausschlaggebend Wesentliche ist, daß der Entelechie ein Gesamtpotenzschatz gegenübergestellt werden muß, an dessen schrittweiser Aktualisierung sie sich betätigt... Der springende Punkt ist, daß wir (mindestens) zwei potentielle Größen oder wie man sagen soll, von intensiver, seinsmäßig vorphysischer Mannigfaltigkeit und Artung in das biologische Geschehen, speziell in das Entwicklungsgeschehen einführen müssen: die regional richtig aktualisierende Entelechie einerseits, den vorgegebenen Gesamtpotenzenschatz oder samenhaften inneren Leib andererseits, der in seinen Gliedpotenzen stufen- und schrittweise aktualisiert wird, um seinerseits die äußere Organisation auf Grund der Anlagenbildung zu leisten" (147 f.).

Nur noch kurz erwähnen kann ich die Arbeiten zur stammesgeschichtlichen Problematik (180—304) und die im 2. Teil zusammengefaßten Arbeiten über Raum, Zeit und Kosmos (305—384). Mit Spannung und Dankbarkeit erwarten wir den abschließenden 3. Band. Ad. Haas S. J.

Kunze, Otto (Hrsg.), *Wirtschaftliche Mitbestimmung im Meinungsstreit.* Bd. 1: bearbeitet von *Alfred Christmann,* eingeleitet von *Otto Kunze.* gr. 8° (404 S.) Köln 1964, Bund-Verlag. — Bd. 2: *Dokumentation,* bearbeitet von *Alfred Christmann* und *Gerhard Leminsky.* gr. 8° (664 S.) ebd. 1964. Zusammen 64.80 DM.

Daß die Arbeitnehmerschaft berechtigt ist, über die ihr eigenes Wohlergehen un-

mittelbar berührenden Angelegenheiten des Betriebslebens mitzubestimmen (sog. personelle und soziale Mitbestimmung), ist heute nicht nur in der kathol. Soziallehre, sondern allgemein anerkannt, man kann sagen: unbestritten. Dagegen ist die Frage nach dem sog. *wirtschaftlichen* Mitbestimmungsrecht, genauer gesprochen die Frage, ob der Gesetzgeber befugt sei, ein Mitbestimmungsrecht der Arbeitnehmer in wirtschaftlichen Angelegenheiten oder, anders ausgedrückt, bei den unternehmerischen Entscheidungen einzuführen, auch heute noch lebhaft umstritten. Auch die Tatsache, daß in der Bundesrepublik Deutschland seit 1951 bzw. 1952 durch Akte der Gesetzgebung für den Bereich der Montanindustrie ein ziemlich weitgehendes, für den Gesamtbereich der Wirtschaft unter dem Namen „Betriebsverfassungsgesetz" ein sehr beschränktes wirtschaftliches Mitbestimmungsrecht verwirklicht ist, hat den Streit nicht zur Ruhe kommen lassen. In katholischen Kreisen dreht dieser Streit sich in der Hauptsache um die Auslegung einiger Verlautbarungen Papst Pius' XII. sowie der einschlägigen Stelle der Enzyklika „Mater et magistra" (Ziff. 91—99); die *Sach*frage selbst wird jedoch nicht nur in katholischen Kreisen, sondern allenthalben erörtert. Das einschlägige Schrifttum ist unübersehbar geworden (das Deutsche Industrie-Institut hat bis Ende 1954 schon 6873, bis Ende 1961 insgesamt 9644 Titel registriert!), so daß niemand mehr in der Lage ist, den Stand der Diskussion zu überschauen. So bedurfte es umfassender Vorarbeiten, um einen Überblick geben zu können, wie das vorliegende Werk ihn bietet. Wie der Titel besagt, beschränkt es sich auf das heute allein noch strittige wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht, d. i. die Teilnahme der Arbeitnehmer oder von Repräsentanten der Arbeitnehmerschaft an den unternehmerischen Entscheidungen.

Die schwierige Aufgabe, die hierzu im Schrifttum vorliegenden Stellungnahmen in eine sinnvolle Ordnung hineinzubringen und damit zugleich ihren Sinngehalt und ihre Tragweite zu verdeutlichen, wurde in der Weise gelöst, daß man jeden Autor einer von fünf „Meinungsgruppen" zuordnete, die Stellungnahme selbst aber nach den „Ordnungsebenen" (Gesellschaftsordnung, Wirtschaftsordnung, innere Ordnung des Unternehmens), denen sie angehören, aufgliederte. Die fünf Meinungsgruppen sind Neoliberalismus, katholische Soziallehre, evangelische Sozialethik, freiheitlicher Sozialismus und Neomarxismus. — Im Textband wird zunächst jede dieser Meinungsgruppen charakterisiert; damit ist sozusagen der Hintergrund gegeben, von dem die Stellungnahmen sich abheben und von dem aus allein sie richtig zu verstehen und zu gewichten sind. Unmittelbar daran schließt sich der sorgfältig gegliederte und doch knapp zusammenfassende Bericht über die im Schrifttum vorfindlichen Stellungnahmen von Repräsentanten der Gruppe. In Band II (Dokumentation) sind die Fundstellen ausführlich abgedruckt; damit ist der Leser in die Lage versetzt, sich nach Wunsch noch weiter zu informieren, vor allem aber sich zu vergewissern, daß die Texte sorgfältig und unvoreingenommen interpretiert sind.

An *dieser* Stelle dürften vor allem die beiden „Meinungsgruppen" katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik interessieren.

Ein vollkommen zutreffende und ausgewogene Kennzeichnung der katholischen Soziallehre wäre zu viel verlangt; das hier dargebotene Bild kommt aber dem Wünschbaren immerhin recht nahe und erfüllt vollkommen seinen Zweck; damit leistet es, was man billigerweise erwarten kann. Daß die Stellungnahmen von Vertretern der katholischen Soziallehre sowohl in der Auslegung der päpstlichen Äußerungen als auch zur Sache selbst nach allen Richtungen auseinandergehen und so ein wenig schmeichelhaftes Bild der katholischen Soziallehre entsteht, fällt nicht den Bearbeitern dieses Werkes zur Last, beweist aber schlagend, wie sehr die weitverbreitete Vorstellung fehlgeht, bei der katholischen Soziallehre habe man es mit einem monolithischen Block gesicherter und allgemein anerkannter Erkenntnisse zu tun. — Alles, was bis heute in der innerkatholischen Diskussion an Meinungen und deren Begründung vorgetragen worden ist, wird genau und in übersichtlicher Ordnung dem Leser vorgeführt und ausführlich belegt.

Ganz besonders wohlgelungen erscheint der Teil „Wirtschaftliche Mitbestimmung aus der Sicht der evangelischen Soziallehre"; hier macht die innere Verbundenheit des Bearbeiters sich wohltuend bemerkbar. Für manche Katholiken mag es überraschend sein, festzustellen, daß auf evangelischer Seite viel größere Übereinstimmung der Meinungen herrscht als bei uns. Zum Teil erklärt sich das daraus, daß die Stellungnahmen der evangelischen Autoren in der Hauptsache auf das „menschliche Anliegen" der Mitbestimmung eingehen, d. i. dem arbeitenden Menschen an seinem

Arbeitsplatz möglichst viel verantwortliche Entscheidungsfreiheit zu sichern, was selbstverständlich auch für uns das zentrale Anliegen ist. Die unternehmerischen Entscheidungen fallen der Natur der Sache nach im allgemeinen fern vom einzelnen Arbeitsplatz; an ihnen kann der Arbeitnehmer daher im allgemeinen nicht unmittelbar in eigener Person, sondern nur mittelbar durch Repräsentanten teilhaben. Bis dahin und zu den damit sich auftuenden Schwierigkeiten und daran anknüpfenden Einwendungen stoßen die meisten evangelischen Stellungnahmen jedoch nicht vor. Auf diese Weise entsteht der nicht ganz zutreffende Eindruck, die evangelische Sozialethik sei ebenso vorbehaltlos mitbestimmungsfreundlich, wie der Neoliberalismus uneingeschränkt mitbestimmungsfeindlich ist, d. h. echte Teilhabe der Arbeitnehmer an den unternehmerischen Entscheidungen rundweg ablehnt. Die im Vergleich zur katholischen Seite größere Übereinstimmung innerhalb der evangelischen „Meinungsgruppe" hat also ihren Grund zu einem Teil darin, daß in größerer Breite das behandelt wird, was auf katholischer Seite stillschweigend als selbstverständlich unterstellt wird, wogegen das engere Thema, an dem die Uneinigkeit unter den katholischen Autoren sich entzündet, nur eben berührt und mehr wohlwollend angedeutet als kritisch vertieft wird.

Daß die neoliberale Meinungsgruppe die wirtschaftliche Mitbestimmung rundweg ablehnt, ist nicht überraschend und wurde bereits erwähnt. Überraschend dagegen ist die gespaltene Stellungnahme der Vertreter des freiheitlich-demokratischen Sozialismus, nicht überraschend hinwiederum die gleichfalls gespaltene Stellungnahme der Neomarxisten.

Wer sich gründlich und zuverlässig über Gang und heutigen Stand der Diskussion um das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht unterrichten will, muß zu diesem Werk greifen; etwas ihm Vergleichbares gibt es nicht. Was immer von den verschiedensten Standpunkten aus und unter den verschiedensten Gesichtspunkten *für und gegen* die wirtschaftliche Mitbestimmung geäußert worden ist (und vielleicht überhaupt geäußert werden kann), findet man hier wohlgeordnet und einwandfrei wiedergegeben beisammen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Hornus, J.-M., *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence.* gr. 8° (195 S.) Genève 1960, Labor et Fides.

Die in den beiden letzten Jahrzehnten geführten Diskussionen um Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung haben wenigstens den einen Nutzen gezeigt, daß sie zu Arbeiten wie der vorliegenden angeregt haben. Auf das Zeugnis der Schrift und der kirchlichen Tradition pflegte man sich von beiden Seiten zu berufen. Aber die Frage war und ist, ob dieses Zeugnis wirklich so eindeutig ist. Verf. hatte sich bereits durch einige Artikel („Dieu et la Guerre dans la Théologie de Karl Barth"; „Étude sur la pensée politique de Tertullien", „L'excommunication des Militaires dans la discipline chrétienne") an der Diskussion beteiligt. Nun legt er seine Gedanken in geschlossenem Zusammenhang dar. Dabei beschränkt er sich auf den Zeitraum der frühen Kirche, unter ausdrücklicher Ausklammerung der apostolischen Zeit bzw. der Bibel selbst. Hinsichtlich der Einstellung der frühen Christenheit zu den hier behandelten Themen gibt es seit langem so etwas wie einen „Consensus", dessen Thesen Verf. folgendermaßen umschreibt (9; vgl. auch Anhang 1 S. 155—157: La doctrine historique commune): 1. Wenn es in der Frühzeit überhaupt Wehrdienstverweigerer gab, dann kann es sich nur um eine unbeachtliche Minorität gehandelt haben. 2. Die Ablehnung des Wehrdienstes tritt dort, wo sie sich zeigt, als Ausdruck eines platonischen Angelismus auf, entstammt also nicht genuin christlichen Elementen. 3. Die Kriegsdienstverweigerung ist Sache „intellektueller Kreise" gewesen. Die offizielle Kirche hat sich nie mit ihnen identifiziert. 4. Wo es auf seiten von Christen zur Ablehnung des Wehrdienstes kam, war der maßgebliche Grund die Vermeidung von idololatrischen Akten, an denen man als Soldat teilnehmen mußte. Diese vier Thesen bilden gewissermaßen das Dispositionsschema der vorliegenden Studie. Verf. bemüht sich darum (und zwar, wie hier gleich gesagt werden muß, mit gutem Erfolg), nachzuweisen, daß diese Thesen historisch unhaltbar sind. Er hat sich dazu gut in der bestehenden Spezialliteratur umgesehen, wie die Bibliographie (165—174) beweist. Vor allem weiß er sich mit C. J. Cadoux einig, auf dessen Studien (The Early Christian Attitude to War [1919] und The Early Church and the World [1925]) er sich

häufig beruft. In einem ersten Kapitel umschreibt H. den politisch-sozialen Rahmen; zwei Dinge sind hier entscheidend: das römische Heer und der römische Staat. Nach Ausweis der Quellen hatte das Soldatentum jener Zeit einen schlechten Ruf. Habgier und Grausamkeit sind oft gehörte Vorwürfe. Schon von daher lag es auf der Hand, daß ein Christ nicht Soldat wurde und daß die kirchliche Öffentlichkeit darauf bestand, daß ein Taufbewerber vor Empfang des Sakramentes seinen Abschied aus dem Heer nahm. Hinzu kommt, daß der Militärdienst zwangsläufig zur Teilnahme an heidnischen Kultakten führte. — Die Beurteilung des römischen Staates stand für die Urkirche einerseits unter der (betont positiven) Weisung von Röm 13 und anderseits unter der Sicht von Apk 13, wo der Staat als antichristliche Institution erscheint. Vor allem Hippolyt von Rom wird von H. als Zeuge dieser letzteren Auffassung ausgewertet. Sie spricht sich aber auch in dem oft diskutierten Satz bei Tertullian aus (Apol. 21, 24: vgl. dazu die wichtige Anmerkung auf S. 40 n. 3): „Die Kaiser wären Christen gewesen, wenn christliche Kaiser überhaupt möglich wären oder wenn die Kaiser für die Welt nicht einfach unabdingbar wären." — Wichtiger als der politisch-soziale Rahmen ist der ideologisch-religiöse (Kap. 2). Hier bespricht Verf. die aus der Bibel stammenden Fakten und Vorstellungen, die die Christen eigentlich zu einer positiven Einschätzung von Krieg und Soldatendienst hätten führen müssen. Das Alte Testament spricht doch ständig von Kampf und Krieg der Juden. Aber durch eine allegorische Deutung der Stellen wurden die Texte von den christlichen Theologen „entschärft". Sobald (bei Laktanz und Eusebius von Cäsarea) der Gedanke aufkommt, daß die christlichen Kaiser in ähnlicher Weise als Werkzeuge Gottes Krieg führen, wie es einst die Israeliten taten, ist eine Bresche in die Front grundsätzlicher Ablehnung von Krieg und Gewaltanwendung geschlagen. — Ausführlich bespricht Verf. die oftmalige Verwendung der Metapher vom christlichen Leben als „Kriegsdienst". Nach seiner Meinung kann keine Rede davon sein, daß von daher eine Bereitschaft für die „militia mundi" in den Christen geweckt worden wäre. Die Christen haben eine andere Weise, dem Staat wirksam zu helfen: nicht durch die Waffe, sondern durch ihr Gebet. Das entspricht allein der heilsgeschichtlichen Situation der Christen, die Menschen des Friedens sein sollen, an denen und durch die sich die alttestamentlichen Prophezeiungen vom Allgemeinen Frieden erfüllen sollen. — In diesen Rahmen stellt Verf. im dritten Kapitel die Stellung der Christen zu Krieg und Kriegsdienst hinein. Diese Stellung bestimmt sich von daher, daß der Christ seinen Gehorsam gegenüber dem Staat am Gehorsam gegen Gott mißt. Der Autonomieanspruch des Staates ist für ihn Dämonie. Natürlich vergißt der Christ nicht, daß auch der heidnische Staat unter der Vorsehungsmacht Gottes bleibt. Daher weigert er sich auch nicht, mit dem Staat zusammenzuwirken. Aber ebenso stark ist im Christen das Bewußtsein lebendig, daß er auf Erden nur „Pilger" ist und daß sein wahres „Bürgerrecht" droben ist. Ein wesentliches Moment in der christlichen Haltung ist ihr Respekt vor dem Leben. Weil der Krieg Töten bedeutet, darum lehnt der Christ die Teilnahme ab. Verf. wertet hier (91 ff.) vor allem Laktanz (Institut. divin.) aus, der mit Nachdruck alle Gewaltanwendung als für den Christen unerlaubt ablehnt. In einem eigenen Kapitel setzt H. sich mit der Frage nach den christlichen Soldaten und den Soldatenheiligen auseinander. Nach dem Zeugnis der Inschriften muß die Zahl christlicher Soldaten in der vorkonstantinischen Zeit verschwindend gering gewesen sein. Die Berichte über die „Soldatenheiligen" jener Zeit sind durchweg legendär, wie der Bollandist H. Delehaye längst gezeigt hat. So also stellen sich die Dinge in den ersten drei Jahrhunderten dar. — Mit der von Konstantin heraufgeführten neuen Lage ändert sich auch hier vieles. Von nun an unterscheidet man zwischen „militare" und „bellare": ein Christ kann in der Armee dienen, aber er darf nicht das Kriegshandwerk betreiben. Aber auch das ist nur ein Übergang. Am Ende steht die völlige Kapitulation: Wenn die christlich gewordenen Kaiser Krieg führen, dann betreiben sie Gottes Sache, und dann kann es kein Unrecht sein, unter ihren Fahnen in den Krieg zu ziehen. — Abschließend kommt H. zu der Feststellung, daß die Haltung der Kirche in den ersten Jahrhunderten sich von Mal zu Mal gewandelt hat: „Elle a successivement pardonné au soldat repentant, toléré le soldat non violent, pardonné au soldat homicide, et enfin demandé au fidèle de cacher ses sentiments les plus profonds." In diesem Sinne sind somit die eingangs genannten vier Thesen zu korrigieren.

H. Bacht S. J.

Lang, Albert, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik.* gr. 8° (226 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder. 22.80 DM.

Das vorgelegte Thema ist zwar in vielen Monographien der letzten Jahrzehnte behandelt worden, aber bisher fehlte eine zusammenfassende Übersicht. Eine solche liefert nun L. mit großer Sachkenntnis und mit reiflich abgewogenem Urteil, besonders weil allenthalben vermieden ist, einerseits in die Texte und Entscheidungen der scholastischen Theologie Lösungen hineinzudeuten, die unserer modernen Fragestellung entsprechen, anderseits auch, die Erkenntnislehre der heutigen Theologie ganz auf den Stand der theologischen Reflexion von damals zurückzuschrauben. Selbstverständlich muß sich ein Überblick auf eine Auswahl beschränken, indes ist diese derart vorgenommen, daß die wesentlichen Linien hervortreten.

Im Vorwort wird der Gegenstand noch näher bestimmt: „In unserer Untersuchung zur theologischen Prinzipienlehre der Scholastik soll nicht aufgezeigt werden, welche Prinzipien in der Theologie der Scholastik zur Anwendung kamen, sondern wie die Scholastiker selbst über die theologischen Prinzipien gedacht haben. Nicht die praktische Anwendung der theologischen Prinzipien durch die Scholastik soll geprüft werden, sondern ihre theoretische Reflexion über die Prinzipiengeltung. Beides fällt weder begrifflich noch faktisch und historisch zusammen ... Wenn man den Weg der theologischen Erkenntnislehre verfolgt, so wird man feststellen können, daß gerade die großen, nachhaltigen theologischen Kontroversen auch methodologische Diskussionen ausgelöst oder gefördert haben und daß die theologische Prinzipienlehre starke Impulse von den Wandlungen der allgemeinen Wissenschaftstheorie, ihren Fortschritten wie auch ihren Erschütterungen und Krisen empfing" (5 f.). Außerdem würde ein hiervon abweichendes Verfahren, das die praktische Anwendung der Prinzipien miteinbeziehen wollte, den Stoff kaum bewältigen können.

L. gibt nicht ohne Grund der systematischen Aufgliederung des Themas vor der rein chronologischen und biographischen den Vorzug. Der 1. Abschnitt bespricht einleitend die Methode und Methodologie der Scholastik im allgemeinen (15—40). Im 2. Abschnitt erscheint die theologische Prinzipienlehre der Frühscholastik unter dem Einfluß der aristotelischen Topik (Die ersten Ansätze zur theologischen Prinzipienlehre bei Gilpert Porreta; Das Ringen der Scholastik um die Beherrschung des theologischen Erbes durch die Aufstellung von „sententiae" und „regulae"; Die Regulae theologicae des Alanus von Lille als Versuch einer theologischen Topik; Würdigung der Regularmethode: 41—105). Der 3. Abschnitt, dem wohl die größte Bedeutung zukommt, wendet sich der theologischen Prinzipienlehre der Hochscholastik unter dem Einfluß der aristotelischen Wissenschaftstheorie zu (Die articuli fidei als Prinzipien der theologischen Argumentation; Die Begründung des Prinzipiencharakters der articuli fidei; „Dignitates" als Grundlage der rationalen Funktionen der Theologie; Die Qualifikation der Theologie als Wissenschaft: 106—166). Der 4. Abschnitt bringt dann die Entfaltung der theologischen Prinzipienlehre in der Spätscholastik (Die Theologie als eine einzige, aber gegliederte Wissenschaft; Die den einzelnen theologischen Funktionen zugeordneten Prinzipien: 167—195). Im 5. Abschnitt wird mehr als Anhang, weil der Blick über die eigentliche Scholastik hinaus bis zu Melchior Cano führt, die positive Theologie in ihren Prinzipien vorgelegt (197—222). Überall sind, teils im Text, teils in den Anmerkungen, die Belege geboten, zu denen die Angaben aus der neueren Literatur hinzukommen.

Die nun einmal notwendig begrenzte Auswahl wird vielleicht nicht alle Wünsche immer ganz befriedigen. So könnte man wohl ein Eingehen auf den „monastischen" Theologiebegriff, der allerdings nicht leicht zu fassen ist, vermissen, etwa auf den eines Rupert von Deutz (nur kurz erwähnt: 21 28). Ebenso wäre sicher eine Berücksichtigung Cajetans, der doch die mittelalterliche Scholastik zum Abschluß bringt und eine neue Periode einleitet, willkommen gewesen. Aus der Franziskanerschule fehlt Walter von Brügge; er gehört zwar nicht in die Klasse der Theologen des ersten Ranges, macht aber neben Aegidius Romanus deutlich, wie die aristotelisch-thomistische Richtung langsam die augustinische verdrängt. Die früh einsetzende Abschwächung der Subalternationstheorie des heiligen Thomas könnte jetzt auch an dem Beispiel des Johannes Quidort von Paris gezeigt werden, dessen Texte in der kritischen Edition seines Prologs zum Sentenzenkommentar (besorgt von J.-P. Muller O.S.B., Rom 1961) vorliegen. Jedoch bleibt bei diesen kleineren

Einzelheiten manches dem Ermessen des Verf. anheimgestellt, und im allgemeinen wird die von ihm getroffene Auswahl den billigen Anforderungen ganz und gar gerecht. Anzuerkennen ist namentlich noch das Bestreben, keine Theologenschule auf Kosten einer anderen zu benachteiligen.

Das abgewogene Urteil des Verf. tritt am meisten gegenüber den modernen Fragestellungen hervor. Als Beispiel sei das Urteil zu dem Problem Schrift und Tradition angeführt: „Bei den Bemühungen um die Grundlagen der positiven Theologie haben die Theologen zu der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition, die heute an Interesse gewonnen hat, meist keine eingehende abgeschlossene Stellung genommen. Sicherlich wurde der Heiligen Schrift von allen eine zentrale Stellung und einzigartige Bedeutung für die Grundlegung des Glaubens zugewiesen. Aber diese Vorzugsstellung wurde nicht im Sinne der ‚sola Scriptura' verstanden, so daß jede mündlich überkommene Offenbarung auszuschließen wäre. Das ergibt sich schon daraus, daß vielfach die gleichen Theologen, welche die einzigartige Stellung der Schrift hervorheben, zugeben, daß gewisse Glaubenswahrheiten (besonders die Sakramente betreffend) nur durch die mündlich überlieferten Traditionen in ihrem Offenbarungscharakter gesichert seien ... Der Ausdruck ‚sacra Scriptura' hatte damals vielfach noch einen weiteren, fast mit ‚revelatio' identischen Sinn. Erst mit der fortschreitenden Reflexion über die theologischen Erkenntnisquellen wurde die bisher organisch ganzheitliche Auffassung einer aufgegliederten Analyse unterzogen. Die einzelnen an der Offenbarungsvermittlung beteiligten Faktoren wurden schärfer voneinander abgehoben und die ihnen zufallenden Funktionen klarer umschrieben. Die Begriffe verengten sich, die ganzheitliche Schau wich einer fortschreitenden Differenzierung. So wurde auch der Ausdruck ‚sacra Scriptura', der erst fast gleichbedeutend mit Offenbarung und Offenbarungsüberlieferung war, enger gefaßt und als die in der inspirierten Schrift von der mit ihr verbundenen, sie tragenden und von ihr getragenen lebendigen Tradition unterschieden" (216 f.). Mit demselben Recht erklärt der Verf.: „P. de Voogth (Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e siècle, Paris 1954, 210—217) und ihm folgend J. R. Geiselmann (Die Heilige Schrift und die Tradition, Freiburg 1962, 250) machen Marsilius von Inghen und Heinrich von Oytha verantwortlich für den ‚Übergang von der inhaltlichen Suffizienz zur Insuffizienz der Schrift' (Geiselmann 250). Heinrich habe sich durch seine vermittelnde Einstellung verleiten lassen ‚à une affirmation révolutionaire' (Vooght 217). Er habe ‚den Begriff der Offenbarung in gefährlicher Weise aufgeweicht' (Geiselmann 256) ... Diese abwertende Beurteilung ... ist falsch und ungerechtfertigt ... Sie bringt auch einen völlig unzutreffenden Zug in die problemgeschichtliche Entwicklung, welche die Beurteilung des Verhältnisses von Schrift und Tradition nahm" (212, Anm. 48). Etwas schärfer wird der Ton, wenn L., wiederum in der Auseinandersetzung mit P. de Vooght und J. R. Geiselmann, seine unbedingt gesicherte These, daß Heinrich von Oytha auf Marsilius von Inghen eingewirkt habe und nicht umgekehrt, verteidigt (204, Anm. 21). Aber immer bleibt er sachlich und läßt sich nicht zu persönlichen Invektiven hinreißen, wie man sie jüngst von der Gegenseite hören mußte.

So steht das Werk des Verf. in imponierender Geschlossenheit da. Es verschafft den besonders für den Anfänger notwendigen Überblick und könnte den Rahmen abgeben, in den sich weitere Einzelarbeiten bequem fügen. Die zahlreichen Anregungen, die von ihm ausgehen, werden hoffentlich Echo und literarischen Niederschlag finden. Etwaige Ergänzungen sind hierbei nicht ausgeschlossen, zumal da das scholastische Material noch beständig durch neue Funde und Editionen zunimmt. Soviel kann sicher gesagt werden, daß das Werk von L. die früheren, zu ihrer Zeit vorzüglichen Forschungen (z. B. die von M. Grabmann und E. Krebs) überholt hat.

J. Beumer S. J.

Haring, Nicholas M., S. A. C., *The „Liber de Diversitate naturae et personae" by Hugh of Honau:* ArchHistDoctrLittMA 29 (1962) 103—216. — Ders., *The „Liber de Differentia naturae et personae" by Hugh Etherian and the letters addressed to him by Peter of Vienne and Hugh of Honau:* MedStud 24 (1962) 1—34. — Ders., *The Porretans and the Greek Fathers:* MedStud 24 (1962) 181—209.

Bereits nach Ch. Werner Haskins ist der hier an erster Stelle genannte Traktat aus Cambridge, Univ.Libr.Ti. 4, 27 als Werk eines Anhängers Gilberts von Porrée (Porretanus) bekannt geworden. Die Identifizierung des Verfassers mit Hugo von Honau (Elsaß) gelang, als A. Dondaine in der Bibliothek von Kolmar den „Liber de Differentia naturae et personae" des Hugo von Pisa (Aetherianus) entdeckte (Ms 188). Er wird im Liber „De Diversitate naturae et personae Hugos von Honau als Quelle genannt. Hier ist auch die Rede von Magister Petrus von Wien. Beiden wird der Traktat Hugos von Pisa gesandt. Er enthält eine Sammlung griechischer Vätertexte zum Verhältnis von Natur und Person in Gott. Das Kolmaer Exemplar enthält auch zwei Briefe Hugos von Honau an Hugo von Pisa und einen des Magisters Petrus (von Wien) an ihn. Hugo von Honau bezeichnet sich dort als „Honaugiensis Scholasticus, Sacri Palatii Diaconus".. In der Einführung zum „Liber de Diversitate naturae et personae" sagt er, daß er zweimal in der Gesellschaft Friedrich Barbarossas in Konstantinopel war; das zweite Mal zur Zeit des Laterankonzils 1179. Beim ersten Aufenthalt legte er zunächst Hugo von Pisa seine Bitte vergeblich vor. Nachdem der Pisaner die Bitte dann doch erfüllt hatte, scheint Hugo von Honau, wie H. zeigt, seine eigene Schrift mit weiteren griechischen Vätertexten aus Hugos von Pisa Arbeit bereichert zu haben. Diese Zitate aus Hugo von Pisa werden von Kap. 16 an nachgewiesen. Das Werk dürfte um 1182 fertiggestellt sein, da u. a. Hugo von Pisa († 1182) und Peter von Wien († 1181 oder 1183) nicht als verstorben erkennbar sind. Gilbert Porretanus wird als „in omni philosophia perspicatissimus", „in theologia catholicae fidei peritissimus" bezeichnet (113). Falls Hugo von Honau auch der Verfasser des in der gleichen Hs von Cambridge enthaltenen „De homoysion et homoeysion" ist — mit Hoskins setzt sich nun auch H. mit guten Gründen dafür ein —, wäre er sogar Schüler Gilberts von Porrée gewesen: „teste praeceptore nostro Giselberto" (ebd.). Der Traktat, den H. genauer ediert (120—126), ist leider unvollständig und auch in sich, wenigstens am Schluß, nicht völlig geordnet: „Yet even in his incomplete form it is a welcome addition of the sources which will in one time enable us to come to a fuller understanding of Gilbert and his school" (113). So urteilt H. mit Recht. Zugleich wird uns aber fast zufällig ein neuer Einblick gestattet in das Wirken des Magisters Petrus von Wien, dessen umfassende Tätigkeit, die bis nach Konstantinopel reicht, wie auch die Tätigkeit des Geroch von Reichensberg so immer deutlicher werden. Gleicherweise wird auch unsere Kenntnis von den Ergebnissen der Gesandschaft Barbarossas und anderen an den Hof von Konstantinopel erweitert.

Die oben genannte Quelle für Hugos von Honau „Liber de Differentia naturae et personae" des Hugo Aetherianus hat H. uns jetzt auch aus der Kolmaer Hs in einer guten Edition in den MedStud 24 (1962) 1—34 geschenkt. Zugleich sind hier auch die zwei Briefe des Hugo von Honau und der eine Brief des Petrus von Wien an ihn mit der Bitte um den „Liber de Differentia naturae et personae" abgedruckt, wie sie in der Kolmaer Hs enthalten sind. So sind wir nun auch textlich genauer über diese interessante Bereicherung einer Übersetzung griechischer Vätertexte zur Trinitätslehre unterrichtet. H. gibt in der Einleitung eine ausgezeichnete Analyse der Übersetzungsart des Pisaners um 1179. Es werden mehrere Texte aus „Viae Dux" des Anastasius Sinaita geboten, und dieses Werk ist von Hugo Aetherianus auch benutzt worden, um andere Vätertexte aus ihm zu bringen. So scheint ein Text Cyrills aus Anastasius genommen zu sein. Gregor von Nyssa ist mit einer langen Stelle aus „De communibus notionibus" und mit anderen Texten vertreten. Die Briefe des Basilius an Terenz, Amphilochius und Eunomius sind benutzt worden. Der Edessener Theodor Abu Qurra schrieb Anfang des 9. Jahrhunderts mehrere Traktate gegen den Monophysitismus; aus dem zweiten Traktat bringt Hugo einen Auszug. Es folgen weitere Auszüge aus Johannes Damascenus in eigener Übersetzung, u. a. aus dessen „De natura composita". Eine andere Stelle aus diesem Werk des Damaszeners übersetzt Hugo wohl nicht nach dem Original, sondern nach dem Zitat in der Ep. 101 des Gregor von Nazianz. Die letzte von Hugo angeführte „Autorität" ist eine Stelle aus dem 1. Dekret Justinians. Es ist nicht immer klar ersichtlich, was Zitat und was eigene Erklärung des Verfassers ist.

Im dritten Artikel untersucht H. den Einfluß der griechischen Väter auf die Schule Gilberts von Porrée überhaupt. Er kann feststellen, daß im Konsistorium von Reims 1148 nach Geoffrey von Auxerre als Antwort auf Gilberts Hinweis auf die griechischen Väter auf der Gegenseite zwei Autoritäten eine große Rolle

spielten: Ps-Athanasius (= Vigilius Thapsus) und Theoret. Gilbert ließ am zweiten Tage seine Kleriker Stellen aus den Werken des Hilarius und aus den Briefen einiger Griechen aus einem „Corpus canonicum" verlesen. Wie H. gut zeigt, handelt es sich dabei um den langen Brief des Patriarchen Sophronius von Jerusalem (= epistola synodica) an den Patriarchen Sergius von Konstantinopel, der tatsächlich in den Akten des 6. algemeinen Konzils enthalten, also in einem „Corpus canonicum" überliefert ist. Außerdem war darin der kurze Traktat Theodorets von Cyrus enthalten. Die Zitate in diesem Brief aus dem Werken Hugos von Honau und Adhemars von St. Ruf beweisen, daß Gilbert und seine Schule die erste Übersetzung benutzt haben. H. stellt sich die Frage, ob die griechischen Theologen und besonders Sophronius und Theodoret wirklich Gilbert beeinflußt haben. Er antwortet: „It is safe to say that particulary Theodoret confirmed and strengthened him in what he considered a basic trinitarian statement, namely that more than a ‚mathematical' or purly mental distinction must be uphold between nature and person in God" (189). Das ist zwar vorsichtig, aber doch treffend gesagt. Adhemar von St. Ruf hat in seiner „Collectio" und in seinem „Tractatus de Trinitate" Stellen von den Griechen: Didymus, Ps-Dionysius, Gregor von Nazianz, Sophronius, Theodoret und Vigilius von Thapsus zitiert. Der von ihm genannte Origenes ist aber Scotus Eriugena. Mit der schon genannten Sammlung um Hugo von Pisa (Aetherianus) und Hugo von Honau ergibt sich also ein interessantes Bild, in dem das Ersuchen Hugos von Honau und des Magisters Petrus von Wien an Hugo Aetherianus um eine ausdrückliche große Textsammlung griechischer Väter zum anstehenden Problem der Unterschiede von Einheit und Person in Gott einen umfassenden Hintergrund bietet. Ost und West erscheinen so einander nähergerückt. Interessant ist auch der Vergleich, den H. am Schluß mit den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus anstellt. Während Chrysostomus (wohl wegen der spekulativen Fragestellung) bei den Porretanern fehlt, bei Petrus Lombardus aber öfter zitiert wird, fehlt Gregor von Nazianz in den Sentenzen des Lombarden, wo auch Sophronius und Theodoret nicht vorkommen. Also ein ganz interessantes Kapitel der Dogmengeschichte erscheint hier plötzlich auf einer unerwarteten Ebene. H. Weisweiler S. J. (†)

Brady, Ignatius, O.F.M., *A New Edition of the Book of Sentences of Master Peter Lombard:* Pier Lombardo 5 (1961) 3—8. Ders., *The Rubrics of Peter Lombard's Sentences:* ebd. 6 (1962) 5—25.

Im 1. Artikel berichtet der nunmehrige Vorsitzende der Theologischen Kommission von Quaracchi über die Grundsätze, die für die dort in Angriff genommene Neuausgabe der Sentenzen des Petrus Lombardus in Frage kommen. Durch den Tod von P. Victorin Douret (19. 3. 1961) hat die Redaktionsarbeit nur eine relativ kleine Verzögerung erfahren. Es ist mit Recht versucht worden, unter den Mss eine größere und bessere Auswahl zu treffen als es bei den beiden früheren Ausgaben von 1882 bis 1889 und 1916 geschehen war. Die Hs Troyes 900, die damals wegen der Notiz „A. D. 1158 conscriptus est iste liber" (die sich wohl eher auf die Abfassung des Werkes als auf die vorliegende Abschrift bezieht) besonders zugrunde gelegt wurde, enthält eine Reihe von Sonderlesearten, die zu 90% mit den vom Lombarden benutzten Quellen: der Glossa ordinaria, Gratian, Hugo von St. Viktor u. a. nicht übereinstimmen. Darum werden jetzt mehrere andere Hss mit z. T. besseren Lesearten berücksichtigt. Damit hängt auch zusammen, daß jetzt die Rubriken und Titel eine größere Bedeutung erhalten; denn sie finden sich in den ältesten Hss. Natürlich wird jetzt auch mehr Wert darauf gelegt, die Quellen des Lombarden herauszustellen. Hier sind seit 1916 wichtige Entdeckungen gemacht worden, sowohl was die direkte Benutzung von Väterquellen, etwa Augustins „De Trinitate" und „Enchiridion" (nicht aber „De Genesi ad litteram") wie auch frühscholastischer Quellen, z. B. des Traktates „De sacramentis" Hugos von St. Viktor, des „Decretum Gratiani" usw. angeht. Genaue Angaben der Forschungsarbeiten werden das weitere Studium den Lesern sicher erleichtern. Auch die „Notulae" und „Glossae volatiles" waren in den bisherigen Ausgaben zu sehr vernachlässigt worden, weil sie sich in der Hs von Troyes 900 nicht fanden. Die neue Ausgabe will, so weit wie möglich, notwendige Verbesserungen zu den vortrefflichen Prolegomena der alten Ausgabe bringen. Die Frage nach der Abfassungszeit der „Sentenzen", dem Jahr oder den Jahren

des Episkopats des Lombareden, seinem Todesdatum, seinen Schriften unter größerer Berücksichtigung seiner „Sermones", ferner die schon erwähnte Frage der „Notulae" und „Glossae volatiles" und schließlich die früheren Kommentatoren, von denen die meisten den Herausgebern von 1916 noch unbekannt waren, sollen neu überprüft werden. Neu werden auch mehrere Indizes sein, die für die Aufschlüsselung des Werkes gute Dienste leisten werden.

Im 2. Artikel behandelt B. die Spezialfrage nach den Rubriken in den Sentenzenbüchern. Sie umfassen beim Lombarden: 1. Kapitelüberschriften (gewöhnlich in der Kolumne); 2. Unterabteilungen, gewöhnlich am Rande, wie „Opinio prima", 3. Väterzitate am Rande, die teilweise nur den Namen des Vaters (der oft im Text zitiert wird), teilweise aber den Namen und das Werk angeben, z. B. „Augustinus und Enchiridion" (wenn weder der Verfasser noch das Werk im Text zitiert wird); „Obiectio", „Responsio", und gewisse Randbemerkungen, wie „Cave", „Intellige"; 4. Senkrechte rote Linien am Rande neben den Zitaten, um ihre Länge anzugeben; 5. Ein oder zwei Punkte über dem ersten Wort eines solchen Zitates und bisweilen auch über dem letzten, entsprechend unseren Anführungszeichen. Die Frage ist nun vor allem, ob diese Rubriken vom Lombarden selbst stammen. Dafür spricht, daß sie sich in den alten Hss finden. B. stellt, um das zu erhärten, zunächst eine sehr interessante Untersuchung an über den Gebrauch solcher Rubriken zur Zeit des Lombarden. Während es für uns schwer erscheint, heute zu beweisen, daß sie vom Verfasser selbst stammen — in den Sentenzen des Roland Bandinelli, des späteren Papstes Alexander III. um 1150 scheinen die Rubriken zum größten Teil sicher später zu sein —, berichten zwei Zeitgenossen des Lombarden eingehend über diese seine Praxis. Robert von Melun will in seinen Sentenzen Titel beisetzen, weil es so Sitte ist: „Magis me compellit consuetudo quam ratio". Man tut das, „quatenus facilius atque citius id quod queritur possit inveniri". Dabei scheint er seinen Gegner, Petrus Lombardus, darob zu tadeln, daß er darin zu viel getan habe. Herbert von Bosham, Pariser Student 1140—1150, sagt, er habe in seinem Kommentar zu den Psalmen und zu den Paulinen, die schwerlich etwas anderes sind als eine sorgfältige Abschrift der Originalwerke des Lombarden mit den Randglossen, eine rote Linie am Rande beigefügt, damit man unterscheiden könne, wo die patristische Quelle aufhört und der Kommentar beginnt. Er berichtet in seinem Galaterkommentar, daß der Lombarde am Rande zu Gal 1, 19 fälschlich die Annalegende Hieronymus zugeschrieben habe: „Vulgatam illam Annulae trinubae edisserat historiam, seorsim in margine nomen Hieronymi minimo colore signavit" (12). Die frühe Glosse des Ps-Petrus von Poitiers setzt bereits die Rubriken beim Lombarden klar voraus. Überaus wichtig ist daneben die Untersuchung von B. über die dritte Person, in der einige Rubriken abgefaßt sind: „ostendit" oder „deinde auctoritates inducit". Diese Formulierungen waren für die früheren Herausgeber die Hauptgründe, von der Aufnahme der Rubriken Abstand zu nehmen. Aber B. weist darauf hin, daß sich in den von Robert von Melun nach seinem eigenen Zeugnis verfaßten Rubriken auch solche Wendungen finden, z. B. „De eodem distinctius agit . . ." Hier ist aus den vorhergehenden Ausführungen zu ergänzen „capitulum". Man muß also vorsichtig sein und untersuchen, wer oder was mit der dritten Person gemeint ist, ob nicht vielleicht, wie in dem angeführten Beispiel, eine vorhergehende Darlegung. Der Lombarde scheint mit solchen Wendungen hier und da sich selbst zu meinen. Jedenfalls schlägt der bisherige Einwand, er habe in den Rubriken nicht in dritter Person von sich selbst geredet, gegenüber der einheitlichen Überlieferung der alten Zeugen nicht mehr durch. Wir müssen jetzt mit solchen unpersönlichen Redewendungen in den Überschriften rechnen. Darin muß man B. durchaus recht geben. Das hat dann aber auch für andere Untersuchungen weitere Folgen. — Alles in allem: Der zweite Artikel ist nicht nur für das Schrifttum des Lombarden, sondern auch für die frühen Scholastiker im allgemeinen sehr wichtig. H. Weisweiler S. J. (†)

Fey, Reinhard, *Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja* (Wissenschaftl. Monogr. z. A u. NT, 12). gr. 8° (159 S.). Neukirchen-Vluyn 1963, Neukirchener Verlag. 15.— DM; geb. 17.50 DM.

Das im Untertitel umrissene Problem versucht diese Göttinger Dissertation (1961) in vier großen Abschnitten zu klären. Der erste (7—23) will am Vergleich zweier nahe verwandter Texte, Am 6, 1—7 und Is 5, 11—13, wenigstens für diesen Einzel-

fall eine Abhängigkeit nachweisen, ihre Grenze und Eigenart aufzeigen und von da aus die methodischen Prinzipien der weiteren Untersuchung entwickeln. Abhängigkeit und Eigenständigkeit durchdringen sich überall und sind daher gleichzeitig zu erörtern. Ebenso muß neben Gleichheit oder Unterschied in Wortwahl, Stil und Motiven stets auch nach der „inneren theologischen Beeinflussung" gefragt werden (22). Der theologische Aspekt wird sogar zur bestimmenden Methode der Untersuchung. Darum skizziert der zweite Abschnitt (24—56) zunächst die Grundzüge der Amosverkündigung (Gerechtigkeit und Recht; einheitliche Ausrichtung auf das Gericht über die Schuld Israels; dennoch darin die Freiheit Gottes in Ankündigung des Heils).

Damit ist die Ausgangsbasis für die eigentliche Arbeit geschaffen: „Merkmale der Verkündigung des Jesaja im Vergleich zu den theologisch entsprechenden Verkündigungselementen des Amos" (57—104). Der Vergleich hebt an mit den „Rechtsklagen" in Is 5, 20 23; 5, 8—10; 3, 13—15; 1, 21—26, die zeigen sollen, daß Isaias anfangs dem Amos noch recht nahesteht, sich aber zusehends theologisch verselbständigt, indem Gerechtigkeit nicht mehr wie bei Amos ethisch als zwischenmenschliche Ordnung, sondern theologisch als Ordnung zwischen Gott selbst und Israel verstanden wird. Als nächstes wird die Kultpolemik Is 1, 10—17 mit entsprechenden Amostexten konfrontiert, wobei „auf der ganzen Linie Beweise der Abhängigkeit zutage" treten (77). Es folgt das „Hochmutsmotiv" (Is 2, 11 17; 3, 1—9; 28, 1—4), an dem eine ähnliche theologische Weiterentwicklung vom Hochmut gegen Mitmenschen (Amos) zur Hybris gegen Gott (Isaias) feststellbar ist. Schließlich wird unter der gleichen Thematik des Hochmuts das Kehrversgedicht Is 9, 7—10 4; 5, 25—29 im Hinblick auf Am 4, 6—12a besprochen. Hier soll Isaias bei aller selbständigen Weiterbildung nicht nur in Form, Inhalt und Theologie von Amos abhängig sein, sondern mit dem von Jahwe an Jakob entsandten „Wort" (Is 9, 7) sogar direkt auf jenen Amostext hinweisen (104).

Der letzte Hauptabschnitt des Buches entwickelt die „Eigenart der Verkündigung Jesajas" (105—143) mehr positiv an der Funktion des Heiligkeitsbegriffs in Is 6 (abhängig von Am 9, 1—4) und 30, 8—11, läßt aber bald den Einzelvergleich mit Amos ganz hinter sich und deutet die ganze Verkündigung des Isaias „als dialektische Entfaltung seiner Gottesbezeichnung q°dôš jiśra'el", in der das erste Wort „die Hoheit, Unnahbarkeit und Transzendenz Gottes", das zweite „seine gnädige Zuwendung, Selbstentäußerung und Immanenz" (132) ausdrückt. Das Gesamtergebnis der Studie formuliert ihr letzter Satz in Abwandlung einer Äußerung von Budde (ZAtWiss 49 [1931] 27) so: „Es ist ganz sicher, daß Jesaja des Amos Reden gekannt hat; ob er ihn nun jedesmal bewußt nachahmt oder nicht: oft steht er thematisch in seinen Fußstapfen, obschon er sprachlich wie theologisch niemals seine Aussagen unverändert übernimmt" (147).

Wird der Leser des Buches dieser Schlußthese zustimmen? Das Vergleichmaterial ist „relativ gering", es umfaßt etwa ein Drittel der uns bekannten Amostexte, hauptsächlich Kap. 3—6 (144 f.). Sicher hat F. aus diesem Material herausgeholt, was möglich war; nicht selten, wie mir scheint, mehr als möglich ist. Wenn etwa Is 5, 1 ff. drei so geläufige Wörter wie „Wein", „Leier", „in die Verbannung gehen" erscheinen, die auch Am 6, 1—7 bietet, kann man sagen, daß sie „direkt aus der Vorlage stammen" (22), obwohl „keine Formulierung... unverändert übertragen wurde" (22)? Das ist ein einfaches und gar nicht wichtiges Beispiel. Aber F.s Argumentation setzt sich aus zahllosen Einzelheiten zusammen, deren suggestive Gesamtwirkung nicht die Schwäche jedes einzelnen aufheben kann. Sicher ist die Verwandschaft der Botschaft der beiden Propheten exakter und abgegrenzter deutlich geworden. Aber wie soll der Schritt von Ähnlichkeit zu Abhängigkeit demonstriert werden bei zwei Propheten, die sich zeitlich so nahe stehen, in eine noch ganz ähnliche soziale und religiöse Situation ihres Volkes gesandt sind, deren Sprüche dennoch „sprachlich wie theologisch" (s. o.) so differieren und von deren gemeinsam vorgegebenen Überlieferungsquellen wir kein ausreichend konkretes Gesamtbild haben? Mit Recht ist der zweite Teil der Schlußthese sehr elastisch und vorsichtig formuliert, vielleicht müßte auch das „ganz sicher" des ersten Teils etwas reduziert werden. Das ändert nichts am Wert der Studie, die zum Verständnis sowohl der Verkündigung des Amos und Isaias wie der Entwicklung prophetischer Theologie einen soliden Beitrag leistet.

J. Haspecker S. J.

Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 completo undevicesimo saeculo post S. Pauli in Urbem adventum. 2 Bände (Analecta Biblica, 17—18). gr. 8° (XV u. 538 bzw. 627 S.) Romae 1963, Pontif. Institutum Biblicum. Zusammen 12000.— L. oder 20.— Doll.

Vom 25. bis 30. September 1961 wurde auf Anregung Sr. Exzellenz Caesarius d'Amato O. S. B., des Abtes von St. Paul, in Rom der 2. Internationale Bibelkongreß gehalten, der sich ausschließlich mit dem Studium des heiligen Paulus befaßte. Die Veranlassung war die neunzehnhundertjährige Wiederkehr der Ankunft des heiligen Paulus in Rom. Die Organisation des Kongresses hatte das Päpstl. Bibelinstitut übernommen. Die beiden vorliegenden stattlichen Bände der Analecta Biblica enthalten außer den 7 vor dem gesamten Kongreß gehaltenen öffentlichen Vorträgen 97 kurze Referate über die verschiedensten Fragen aus der Exegese und Theologie des heiligen Paulus, die entweder in den einzelnen Sektionen als Diskussionsgrundlage dienten oder nur schriftlich eingereicht worden waren. Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auf alle Beiträge einzugehen oder sie auch nur zu erwähnen.

In den öffentlichen Sitzungen sprach als erster S. Exzellenz Msgr. *Albert Descamps* über den Aufbau von Röm 1—11, dem dogmatischen Teil des Römerbriefes (I 3—14). Röm 1, 18 — 3, 20 handelt von der Offenbarung des göttlichen Zornes als Einleitung zur Heilsbotschaft. Röm 3, 21 — 11, 36 umfaßt die Heilsbotschaft in drei dogmatischen Aussagen: 1. Jetzt ist die Gerechtigkeit ohne das Gesetz geoffenbart worden (Röm 3, 21 — 31). Das wird in Röm 4 vor allem biblisch bewiesen. — 2. Die Botschaft von dem Ziel der Heilsgeschichte, dem Eintritt in das ewige Leben auf Grund der Erlösung von der Sünde durch Christus und dem Walten des Heiligen Geistes in der Seele (Röm 5). Daran schließt sich in Röm 6 — 7 eine vor allem dialektische Beweisführung. — 3. Beschreibung des geistigen Seins der Gerechtfertigten in Christus und seine Ausrichtung auf das schon Röm 5 erwähnte Ziel der Heilsgeschichte (Röm 8). Darauf folgt Röm 9—11 wieder ein beweisender Teil. Hier betont der Verf., daß es ihm unmöglich scheint, die Denkweise des heiligen Paulus genau wiederzugeben, denn sie sei zu kompliziert.

In dem zweiten Vortrag sprach *Christopher Butler O. S. B.* über den Gegenstand des Glaubens nach den Briefen des heiligen Paulus (II 15—30). Die verschiedenen Gesichtspunkte werden im allgemeinen gut hervorgehoben. Soweit ich sehe, hat der Verf. die Wendung πιστεύειν εἰς Χριστόν (Röm 10, 14; Gal 2, 21 und Phil 1, 29) in der Bedeutung des persönlichen Anschlusses an Christus nicht eigens berücksichtigt.

Msgr. *Salvatore Garofalo* hat sich den Messianismus des heiligen Paulus als Thema gewählt, insofern sich Paulus berufen weiß, im Anschluß an die heiligen Schriften des AT Zeugnis zu geben von Christus als dem erwarteten Messias (I 31—43). Den vollständigen Ausdruck seines messianischen Gedankens findet der Verf. in Röm 1, 1—5. Die Darstellung bleibt sehr im allgemeinen, so daß die Messiasidee des heiligen Paulus in ihrer persönlichen Färbung nicht recht zur Geltung kommt. Das ist mehr der Fall in den Kurzreferaten über dasselbe Thema von *Wilhelm Koester S. J.*, Die Messiasidee des Apostels Paulus (I 111—118); *Anton Vögtle*, Der „Menschensohn" und die paulinische Theologie (I 199—218); *Kevin Smyth S. J.*, Heavenly Man and Son of Man in St. Paul (I 219—230).

Heinrich Schlier behandelt den Begriff Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlichen Begriff (I 45—56). Er zeigt, daß nach Paulus die Glorie Gottes, „der Machtglanz seiner heiligen, gebietenden, barmherzigen, tröstenden Erscheinung, die Glorie seiner Weisheit als sein alles Wesen in Zeit und Ewigkeit in die Freiheit des wahren Lebens überwältigendes Geheimnis" die ganze Heilsgeschichte von der Vorausbestimmung bis zur Vollendung durchzieht (I 56).

Pierre Benoit O. P. befaßt sich mit der Einheit der Kirche nach Eph (I 57—77). Dabei vertritt er die literarische Echtheit des Briefes als eines Rundschreibens an die Kirchen von Kleinasien, mag der Apostel sich auch bei der Abfassung eines Gehilfen bedient haben. Paulus hat hier nach B. seine früheren, zum Teil im Kol gerade behandelten theologischen Probleme nochmals in einem neuen, mehr kosmischen Horizont überdacht und in eine neue Synthese gebracht. Das gelte vor allem von dem Problem der Einheit der Kirche. — Aber auch Kol 1, 15 ff. wird die kosmische Stellung des Gottmenschen doch schon stark betont.

Willem K. M. Grossouw verfolgt die Entwicklung der paulinischen Theologie in

ihren Hauptlinien (I 79—93). Diese Entwicklung ist nach ihm mehr als eine logische Explizierung oder literarische Einkleidung. Sie wurde unmittelbar, aber wesentlich durch die von Paulus nacheinander bekämpften Systeme und Gedankenströmungen gefördert.

Stanislaus Lyonnet S. J. greift in seinem Vortrag: Gratuité de la foi et des oeuvres (I 95—110) die von den Reformatoren aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Werken auf und sucht manche Mißverständnisse aus dem Wege zu räumen. Er weist darauf hin, daß das Konzil von Trient mit Nachdruck das Ungeschuldetsein der Gnade und des Heiles betont, da der Mensch sie durch nichts, das der Gnade vorausgeht, verdienen kann, und zitiert die Oration vom Quatembersamstag in der Fastenzeit: „Actiones nostras, Domine, aspirando praeveni et adiuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a Te semper incipiat et per Te coepta finiatur" (I 110).

Aus der Fülle der Kurzreferate seien außer den bereits angeführten von W. Koester, A. Vögtle und K. Smyth über den Messianismus des heiligen Paulus beispielsweise diejenigen erwähnt, die sich mit der Eschatologie des heiligen Paulus befassen. Hierher gehören: *Robert Koch C. SS. R.*, L'aspect eschatologique de l'Esprit du Seigneur d'après saint Paul (I 131—141), und *Bruce Vawter C. M.*, „And He shall Come with Glory" (I 143—150), wo der Verf. über den Einfluß der jüdischen Tradition (Apokalyptik) auf Paulus handelt. Mehrere Beiträge (außer dem schon erwähnten Vortrag von P. Benoit O. P.) beschäftigen sich mit der paulinischen Auffassung von der Kirche, so *John Blich S. J.*, The Church and Israel according to St. John and St. Paul (I 151—156); *François Amiot P. S.* S., Le thème de l'unité dans saint Paul (I 157—163); *A. M. Dubarle O. P.*, L'origine dans l'Ancient Testament de la notion paulinienne de l'Église corps du Christ (I 231 bis 240); *Yves M. J. Congar O. P.*, Saint Paul et l'autorité de l'Église Romaine d'après la tradition (I 491—516); *Heinrich Fürst O. F. M.*, Paulus und die „Säulen" der jerusalemer Urgemeinde: Gal 2, 6—9 (II 3—10); *José Maria Gonsalez*, Pedro en Antiochia, Jefe de toda la iglesia, según Gal 2, 11—14 (II 11—16); *Joseph Lécuyer C. S. Sp.*, Ecclesia primitivorum: Hebr 12, 33 (II 161—168).

Mit einzelnen Texten verschiedener Bedeutung aus den Paulusbriefen befassen sich u. a. *Emanuele de S. Marco O. F. M. Cap.:* Röm 1, 18 (I 259—269); *Johannes Riedl S. V. D.:* Röm 2, 14—16 in Vergangenheit und Gegenwart (I 271—281); *Karl Wennemer S. J.*, Ἀπολύτρωσις Röm 3, 24—25 a (I 283—288); *José M. Fondevila S. J.*, La gracia capital de Adán y el capitulo quinto de la carta a los Romanos (I 289—300); *Johannes Schildenberger O. S. B.*, „Der Herr aber ist der Geist", 2 Kor 3, 17a im Zusammenhang des Textes und der Theologie des heiligen Paulus (I 451—460), wo der Verf. mit K. Prümm S. J. und B. Schneider gegen Ingo Hermann den „Geist" in 2 Kor 3, 17a nicht vom erhöhten Christus, sondern von der dritten göttlichen Person versteht.

Diese Auswahl bedeutet keineswegs ein Werturteil im Verhältnis zu den nicht erwähnten Beiträgen, sondern war einfach durch den beschränkten Raum geboten. Sie soll dem Leser ein Bild geben von der Reichhaltigkeit der verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen die Theologie des heiligen Paulus angegangen worden ist. Natürlich konnten die einzelnen Fragen in den kurzen Referaten nicht erschöpfend behandelt werden, aber es war damit eine Diskussionsgrundlage geboten worden. So sind sie zweifellos für jeden anregend, der sich wissenschaftlich mit der Exegese und Theologie des Völkerapostels zu befassen hat, und sie ermöglichen auch denen, die nicht persönlich am Kongreß teilnehmen konnten, sich einen Überblick über die dort verhandelten Fragen zu verschaffen. Darum sind wir den Herausgebern für die Veröffentlichung dankbar. B. Brinkmann S. J

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von *Gerhard Kittel*, hrsg. von *Gerhard Friedrich*. Bd. 7. Lex. 8° (VIII u. 1102 S.) Stuttgart 1964, Kohlhammer. 92.— DM.

Dieser 7. Bd. des Theologischen Wörterbuches zum NT umfaßt den Buchstaben Σ mit den Wortgruppen σάββατον bis σώφρων. Es wurde in dieser Zeitschrift schon verschiedentlich anerkennend auf das ThW hingewiesen, zuletzt bei der Würdigung des 6. Bandes (vgl. Schol 35 [1960] 96—99). Der 7. Bd. enthält wieder eine Reihe biblisch-theologisch bedeutender Wortgruppen. Es seien einige herausgehoben.

Die Wortgruppe σάρξ κτλ behandelt *Eduard Schweizer* mit Ausnahme des AT *(Friedrich Baumgärtel)* und des außerbiblischen Judentums: Qumranliteratur, Targumen, Talmud und Midrasch *(Rudolf Meyer)*. Das AT unterscheidet nicht anthropologisch-dualistisch zwischen σάρξ und διάνοια, wie Epikur, sondern versteht unter σάρξ das Geschöpf im Gegensatz zu Gott (122 f.), eine Bedeutung, die das Wort auch im NT habe, z. B. Mt 16, 17 und Mk 13, 20 und weithin bei Paulus. Der Unterschied zwischen σάρξ und ψυχή spiele bei ihm keine Rolle; oft brauche er σάρξ als gleichbedeutend mit σῶμα (124 f.) oder zur Bezeichnung der irdischen Sphäre (125—128). Bald bezeichnet bei ihm σάρξ καὶ αἷμα (vgl. Mt 16, 17) oder πᾶσα σάρξ den Menschen als solchen vor Gott und unter dem Urteil Gottes (128 f.); bald ist σάρξ als Objekt des Vertrauens das Glied, an dem die Beschneidung stattfindet im Gegensatz zu καρδία (Röm 2, 28); bald ist es in dem Gegensatz von κατὰ σάρκα und κατὰ κύριον (2 Kor 11, 17 f.) die menschlich-irdische Gegebenheit (130), bald das Subjekt der Sünde wie im AT. Von der Verfallenheit des Menschen an die σάρξ kann ihn nur die Macht des Geistes Gottes lösen (132). Dann kann von der überwundenen σάρξ die Rede sein (134 f.).

Eine eigene Untersuchung stellt der Verf. an über σάρξ im Eph, Kol und in den Pastoralbriefen, die er nicht für eigentlich paulinisch hält. Neu gegenüber Paulus sei der Ausdruck σῶμα τῆς σαρκός (Kol 1, 22), wo σάρξ einfach die physische Körperlichkeit Jesu bezeichne, während Kol 2, 18 von dem νοῦς τῆς σαρκός die Rede ist und Kol 2, 11 von einer Beschneidung des σῶμα τῆς σαρκός in Christus im Unterschied zur physischen Beschneidung. Da diese Eigentümlichkeit in der Verwendung von σάρξ hier im Kol durch den Zusammenhang bedingt ist, geht der Verf. wohl zuweit, wenn er daraus auf einen nicht-paulinischen Ursprung des Briefes schließen will, zumal er selbst zugibt, daß paulinischer Sprachgebrauch nachklinge (137). — Etwas Ähnliches gelte vom Eph, wo die Verwendung von σάρξ weithin einfacher sei als bei Paulus. Aber auch das ist kein durchschlagender Grund gegen die literarische Echtheit des Eph. Aus Eph 2, 2 als dem Parallelbegriff zu Eph 2, 3 geht höchstens hervor, daß der Verfasser des Briefes hier Bezug nimmt auf die Vorstellung der Leser von dämonischen Gewalten, die im Heidentum am Werk sind, nicht aber, daß er die σάρξ damit identifiziert, sondern die wird hier, wie in anderen Paulusbriefen, als Subjekt der Sünde betrachtet. — Unterscheidet sich das Erscheinen Christi im Fleische (1 Tim 3, 16) tatsächlich so von der paulinischen Auffassung, einschließlich Eph und Kol, daß es auf einen anderen Verfasser schließen läßt? Besagt es nicht einfach die Menschwerdung Christi wie Röm 1, 4?

Der Sprachgebrauch von σάρξ bei Johannes ist nach Sch. völlig anders als bei Paulus. Er muß aber zugeben, daß πᾶσα σάρξ (Joh 17, 2) traditionell ist. Hat nicht auch Joh 1, 14 in Röm 1, 4 eine sachliche Parallele? Richtig ist gesehen, daß Joh 1, 13 σάρξ das Prinzip der natürlichen Geburt ist, der die Geburt aus Gott gegenübersteht. Richtig ist auch, daß κατὰ τὴν σάρκα (Joh 8, 15) nicht einfach gleichbedeutend ist mit dem paulinischen κατὰ σάρκα, daß Joh 6, 63 σάρξ das sichtbare Äußere Jesu besagt, daß σάρξ aber in Verbindung mit αἷμα die Eucharistie bezeichnet. — Wie Joh betont auch 1 Joh 4, 2 und 2 Joh 7 das Kommen Jesu im Fleische als entscheidenden Gegenstand des Glaubens. — Der Hebr steht in der Linie der Wortgeschichte, wie sie Röm 1, 3 f. und bei Joh deutlich erscheint. Auf die katholischen Briefe und die nachneutestamentliche Zeit (apostolische Väter, apokryphe Apostelakte, Apologeten und Gnosis) können wir hier nicht näher eingehen.

Die Wortgruppe σημεῖον (199—268) behandelt *Karl Heinz Rengstorff* allein. Besonders wertvoll ist das, was über die Bedeutung von σημεῖον in den johanneischen Schriften gesagt wird. Dort hat das Wort als ausschließliche Bezeichnung bestimmter wunderbarer Vorgänge etwa die Rolle übernommen, die sonst δύναμις im NT spielt (243). Im einzelnen kommen zur Sprache: Der Zeichencharakter der ἔργα Jesu; Jesu σημεῖα als offenbarendes Zeugnis Gottes; σημεῖον und πίστις, insofern die σημεῖα Jesu den Glauben an ihn und an den Vater begründen; σημεῖον und λόγος, die im Verhältnis gegenseitigen Bezuges stehen; σημεῖον und δόξα, insofern Jesus sich in seinen σημεῖα gewissermaßen selbst transparent macht. Dagegen ist die Auferstehung Jesu nach dem Verf. nicht zu den Joh 20, 30 erwähnten σημεῖα zu rechnen. — Aber sollte nicht Johannes das von den Synoptikern berichtete Heilandswort von seiner Auferstehung als Zeichen des Jonas gekannt haben, es sei denn man

betrachte diese Stelle als eine Formulierung der urchristlichen Verkündigung? Jedenfalls zeigt diese Stelle, daß auch bei den Synoptikern die Wunder als σημεῖα der Selbstoffenbarung Jesu bekannt sind, so daß es sich hier nicht um eine ausgesprochene Eigentümlichkeit der johanneischen Literatur handelt (254), mag auch diese Betrachtungsweise hier mehr im Vordergrund stehen. Einen Einfluß von der Gnosis her lehnt der Verf. mit Recht ab, dagegen findet er eine eindeutige Beziehung zur LXX.

Hans Conzelmann hat die Wortgruppe σκότος κτλ (424—449) bearbeitet. — Eine sehr ausführliche Darstellung hat die Gruppe σοφία (465—529) gefunden. Mit Ausnahme der Bedeutung von σοφία im AT, die *Georg Fohrer* behandelt hat, ist *Ulrich Wilckens* der Verfasser dieses Beitrags. Es war gegeben, daß hier vor allem das AT zur Sprache kommt, da σοφία in Joh ganz fehlt und bei den Synoptikern nur selten vorkommt. Nur Paulus und die Offg verwenden das Wort öfter. Wir können hier im einzelnen nicht näher darauf eingehen.

Die Gruppe σπέρμα (537—547) wird behandelt von *Gottfried Quell* für das AT und im übrigen von *Siegfried Schulz*. *Karl Heinz Rengstorff* befaßt sich nur kurz mit der Gruppe στέλλω κτλ (588—599), da er die Wortgruppe ἀποστέλλω κτλ schon ausführlich im 1. Bd. behandelt hat (I 397—448).

Die Bedeutung von σύνοιδα, συνείδησις wird von *Christian Maurer* untersucht (897—918). Vielleicht könnte man hier zusammenfassend sagen, daß συνείδησις überall, wo es im NT vorkommt, irgendwie, wenn auch verschieden deutlich, das vorhergehende oder nachfolgende Bewußtsein um den sittlichen Wert bzw. Unwert einer konkreten Handlung oder eines konkreten Verhaltens bezeichnet. Es ist nicht identisch mit dem moralischen Urteilsvermögen, das vielmehr vorausgesetzt wird. Dieses Bewußtsein hat für den betreffenden absolute Verbindlichkeit, die in der persönlichen Bindung an Gott und seinen Willen begründet ist.

Als weitere biblisch-theologisch wichtige Begriffe wären noch zu erwähnen: σφραγίς κτλ, behandelt von *Gottfried Fitzer* (939—954), σχῆμα, behandelt von *Johannes Schneider* (954—959), σώζω, σωτηρία κτλ, behandelt von *Werner Foerster* (966 bis 1024), und σῶμα, behandelt von *Eduard Schweizer* (1024—1091), dem wir auch zum größten Teil die oben besprochene Untersuchung über σάρξ verdanken. Hier fließt in der Deutung der Einsetzungsworte der Eucharistie offenbar die reformatorische Auffassung des Verf. ein, wenn zwar die Realpräsenz Jesu nicht geleugnet, aber betont wird, daß sie „nicht in der Kategorie der Gegenwart einer Substanz zu erfassen" sei (1056). Dagegen wird richtig betont, daß σῶμα hier den für die Gemeinde hingegebenen Opferleib, d. h. den für sie geopferten Jesus bezeichnet (ebd.). — Hier zeigt sich, wie berechtigt es ist, wenn Augustin Kardinal *Bea* in einer Beilage zum 7. Bd. des Theol. Wörterbuches zum NT davor warnt, „die Wörterbücher als rein objektive Darstellung der möglichen Bedeutung eines Wortes oder einer Wortgruppe zu betrachten"; denn jeder Forscher bringe notwendigerweise für die Deutung die eigenen wissenschaftlichen und konfessionellen Voraussetzungen mit, von denen er sich nie ganz losmachen könne. Das gelte auch, und zwar noch im verstärkten Maße, vom Theol. Wörterbuch zum NT. Bei aller Anerkennung der großartigen Leistung, die sich auch in diesem Bande wieder zeigt, bleibt dem Benutzer eine kritische Stellungnahme nicht erspart.

B. Brinkmann S. J.

Stoeckle, Bernhard, O.S.B., *„Gratia supponit naturam". Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms* (Studia Anselmiana, 49). gr. 8° (XXIV u. 407 S.) Romae 1962, Pontif. Inst. S. Anselmi.

Es gibt bislang keine umfassendere Studie über das Thema, das Verf. sich gestellt hat. Aus diesem Grunde wird sie wohl auf lange Zeit „die" Monographie über den genannten Gegenstand bleiben. Sie enthält einen ersten, sehr ausführlichen dogmengeschichtlichen, einen zweiten, dogmatisch-theoretischen, und einen dritten, auch tiefenpsychologische und pastorale Erwägungen miteinbeziehenden Hauptteil.

Einleitend gibt Verf. einen Überblick über die herkömmlichen Interpretationen des Axioms. Es gab und gibt ein populäres („erst Mensch, dann Christ"), ein ontisch-metaphysisches („Natur nur notwendiges Substrat für Gnade") und ein ethisch-praktisches („je besser die sittliche Qualität der Natur, desto besser ihre Disposition für die Gnade") Verständnis dieses Satzes. Wissenschaftlichen Wert spricht Verf. nur der zweiten und dritten Auffassung zu, wobei von der dritten wiederum zwei Varianten

in Umlauf sind: Natur wird entweder gedacht als Gesamtheit aller subjektiven, psychischen und moralischen Anlagen des Menschen, die teils einfach vorgegeben, teils durch eigenes Handeln aufgebaut sind, oder als Bereich der objektiven natürlichen Wertwelt, der im sittlichen Handeln vor allem die Funktion einer Motivkraft zukommt. Einstimmigkeit herrscht darüber, daß Natur Gnade nicht verursachen kann — und daß Gott nicht nach dem Maß der natürlichen Fähigkeiten Gnade austeilen muß.

Die Mehrdeutigkeit des Axioms in den herkömmlichen Auslegungen ruft an erster Stelle die Frage nach der Herkunft des Satzes und seinen geschichtlichen Voraussetzungen wach, denen dann der erste Hauptteil der Arbeit gewidmet ist.

Verf. macht dabei nicht den Fehler, sich nur auf das wörtliche Vorkommen des Prinzips zu beschränken. Er geht auch seiner inhaltlichen Grundlegung in Schrift- und Väterzeit nach, wobei er sich der Schwierigkeiten bewußt bleibt, die aus einer nicht immer glücklichen Ehe zwischen biblischem Christentum und antikphilosophischem Denken innerhalb der patristischen Theologie entstanden. Natur und Gnade waren zudem noch keine klar umrissenen Größen. „Natur" wurde bald abstrakt-metaphysisch, bald konkret-heilsgeschichtlich gedacht. Das „Naturale" konnte (heilsgeschichtlich) das „Originale", aber auch (nicht selten bei denselben Autoren, vgl. Alexandriner, Augustinus u. a.) im Sinne neuplatonischer Kosmologie das ursprünglich ideelle, vorgeschichtliche Sein, den Zustand unbefleckter Geistigkeit bezeichnen. Aus diesen Gründen zieht Verf. es vor, nicht von einzelnen Begriffen, sondern von bestimmten Themen der Vätertheologie auszugehen, und hier kommt nach ihm der Lehre von der Gottebenbildlichkeit und von der christlichen Gnosis eine besondere Bedeutung zu.

Erste Ansätze findet S. bei Irenäus und Tertullian. Irgendwie unterscheidet Irenäus im Menschen schon „unverlierbares Bild" und „verlierbare Ähnlichkeit", wobei „Bild", weil personale Freiheit einschließend, Voraussetzung (ontisches Suppositum, könnte man sagen) für „Ähnlichkeit" ist. S. warnt allerdings davor, verlierbare und unverlierbare Ebenbildlichkeit bei Irenäus ohne weiteres mit natürlicher und übernatürlicher Ebenbildlichkeit gleichzusetzen, da schon das unverlierbare „Bildsein" übernatürlich finalisiert sei.

Auch bei Tertullian sind „Imago" und „Similitudo" nicht Synonyma. Die Similitudo geht durch die Sünde verloren (ist somit nicht mit dem ontischen Sein der Seele identisch, sondern eine besondere Gabe Gottes), während die Imago, die geschöpfliche Abbildlichkeit, weiter verbleibt. Die Similitudo ist mit dem Geistbesitz gegeben, die Imago scheint nur das zu enthalten, was man die „Naturalia" nennen könnte.

Zur Gestaltwerdung des Axioms bei den Alexandrinern bemerkt S., daß mit Clemens v. Al. ein neues Verhältnis des Christentums zur Philosophie beginnt. Auch Clemens unterscheidet εἰκών und ὁμοίωσις. Jedoch beruht diese Unterscheidung bei ihm auf anderen Grundlagen als bei seinen Vorgängern. Bild ist der Mensch sowohl auf Grund seiner schöpfungsmäßigen Anlage als auch durch den Vollzug des νοῦς, Bild ist also bei Clemens auch eine ethisch-dynamische Größe. Eine natürliche, durch sittliche Tätigkeit hergestellte Dispositio ist entscheidend für die Vollendung im Göttlichen. Darin ist eine Wurzel der späteren Lehre vom Desiderium naturale ad visionem Dei und der einseitig praktischen Auffassung vom Axiom „gratia supponit naturam" zu erblicken.

Der hellenistischen Geisteshaltung des Origenes entsprechend, nimmt die Ebenbildlichkeitslehre in seinem System keine besondere Stellung mehr ein. Was er darüber sagt, geht nicht über Clemens v. Al. hinaus. Das Bildsein wird auf die prägeschichtliche Situation des Menschen bezogen, die Ähnlichkeit ist das in der Vollendung Erreichte. Wo aber Origenes als Praktiker über den Weg zur Gnosis spricht, werden Natur und Übernatur in ihrer Eigenständigkeit gesehen und ihr gegenseitiges Verhältnis erfaßt. Der Mensch ist von Natur aus für die Gnosis geeignet. Er muß sich in der Tugend üben, dann durch die Erkenntnis Gott ergreifen, um in der „Theologia" (durch die Gabe Gottes) den Zugang zum Göttlichen zu finden. Der dritte Weg hat den zweiten und ersten, der zweite den ersten zur Voraussetzung.

Gregor von Nyssa folgt im wesentlichen Origenes, steht aber der von Origenes abgewerteten Geschichtlichkeit und Materialität des Menschen positiver gegenüber, ohne jedoch ganz zur heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise des Menschen, die bei

Irenäus und Tertullian noch vorherrschend war, zurückzufinden. Überwindung der raum-zeitlichen Vielfalt bleibt ihm Ziel des sittlichen Strebens. Das „Natürliche" ist auch bei ihm das „Ursprüngliche". Vorbereitung von seiten des Menschen auf die Gnosis ist der νοῦς als ontische Grundlage, aber der sittliche Kampf gegen Sünde und Leidenschaft muß hinzukommen.

Trotz einer gewissen Eigenständigkeit ist Ambrosius an Origenes orientiert. Er bezieht den ersten Schöpfungsbericht auf den geistig-idealen, den zweiten auf den irdisch-geschichtlichen Menschen. Dieser ist imago terrae, jener imago Dei. Theoretisch hat Ambrosius keinen abgegrenzten Begriff von der streng übernatürlicher Gnade; praktisch wird er der Eigenständigkeit von Natur und Gnade mehr gerecht. Den Grund für die Mannigfaltigkeit der Gnadengabe Gottes sieht er in den je verschiedenen (Tugend-)Dispositionen der natura humana, die auch ontisch die Voraussetzung für die Gnade ist.

Augustinus, mit dem Grundanliegen des griechischen Denkens, der Einordnung der gesamten theologischen Anthropologie in den göttlichen Heilsplan, nicht mehr allzu vertraut, ist zudem genötigt, gegen Manichäer und Pelagianer zu streiten. Statt Bild- und Ähnlichkeitslehre erscheint bei ihm der Mensch in seiner paradiesischen Existenz und in seinem Falle als entscheidende Voraussetzung seiner Anthropologie, als Ansatz für die Entfaltung seiner Auffassung von Natur und Gnade — was wohl zur Folge gehabt hat, daß in der mittelalterlichen Theologie die Ebenbildlichkeitslehre nur noch wenig Bedeutung hat, dagegen die Lehre von den einzelnen historischen Ständen mehr und mehr ausgebildet wird. Der Naturbegriff des Augustinus ist vorwiegend (also nicht ausschließlich!) heilsgeschichtlich gedacht. Die Dreiteilung Gedächtnis-Verstand-Wille ist bei ihm so etwas wie eine natürliche Disposition für die gnadenhafte Verbindung mit der Trinität.

Nachdem S. noch einiges über Gregor den Großen, den Praktiker der Moraltheologie, gesagt hat, wendet er sich zwei wichtigen Zeugen am Ausgang des Mittelalters zu: Maximus Confessor und Ps.-Dionysius Areopagita. Maximus Confessor identifiziert das Naturale (wie durchweg noch Augustinus) nicht mehr mit dem Originale, sondern mit der formalen Wesenheit als solcher. Gnade kennt er bereits als ὑπερφύσις (was beweist, daß A. Deneffe im Irrtum ist, wenn er meint, Worte wie „Übernatur", „übernatürlich" usw. kämen in der ganzen Patristik nicht vor; vgl. auch Ps.-Dionysius Areop.!). Maximus Confessor unterscheidet also Gnade von Natur, lehrt aber auch das Angewiesensein der Gnade auf die Natur, weil Gnade persönliches Angebot Gottes ist, die vom Menschen in persönlich-freier Entscheidung angenommen werden muß.

Ps.-Dionysius Areopagita gebraucht das Adjektiv ὑπερφυής, steht jedoch noch zu sehr unter dem Einfluß neuplatonischer Metaphysik, als daß er Natur und Übernatur hätte genau auseinanderhalten können. In allen Geschöpfen ist eine Liebesbewegung auf Gott hin, die vom Vielen zum Einen tendiert, um dadurch der Vergöttlichung teilhaft zu werden. Dieser Aufstieg ist Pflicht, und zwar je nach schöpfungsmäßiger Anlage und Analogie (Engel-Menschen). S. vermutet hier den unmittelbaren Anlaß für die spätere Formulierung des Axioms „Gratia supponit naturam" (Bonaventura?).

Sie erfolgt in der Hochscholastik, in der die Ebenbildlichkeitslehre wenig Interesse findet. An ihre Stelle tritt (nicht ohne Vorbereitung durch Augustinus und in etwa auch durch Maximus) eine begrifflich scharf unterscheidende Urstandslehre. Auf die Frage nach der Notwendigkeit oder Angemessenheit natürlicher Dispositionen kommen die mittelalterlichen Theologen im Rahmen des Verhältnisses von natürlicher und übernatürlicher Tugendhaftigkeit zu sprechen. Von großer Bedeutung werden besonders die Erörterungen über die Beziehung zwischen Vernunft und Glauben. Die Entwicklung, die nachweisbar mit Bonaventura beginnt und sowohl einen ausdrücklichen als auch einen stillschweigenden Gebrauch des Axioms im Mittelalter kennt, wird in Auswertung der darüber schon vorliegenden Einzeluntersuchungen dargestellt.

In der Neuzeit, und zwar im 19. Jh., wird eine ähnliche Zweiheit oder auch Gegensätzlichkeit von ontisch-metaphysischer und dynamisch-praktischer Auffassung des Prinzips wie in der Väterzeit festgestellt. Auch die Ebenbildlichkeitslehre taucht in der Tübinger Schule wieder auf.

Im zweiten, dogmatisch-theoretischen Hauptteil verdienen die Reflexionen über das theologische Axiom an sich besondere Beachtung. Wie verhält es sich zum

philosophischen Prinzip? Wie zu einem Erfahrungssatz? Welche Geltung kommt ihm überhaupt zu? Was darüber gesagt wird, ist Eigengut des Verfassers, das, soweit wir wissen, bisher noch nirgendwo behandelt worden ist. Verf. gelangt zu dem Ergebnis: Das theologische Axiom ist nicht ein formuliertes katholisches Dogma, aber auch nicht lediglich eine theologische Lehrmeinung, es ist keine theologische Schlußfolgerung und keine sog. dogmatische Tatsache. Verf. möchte es bestimmen als die in einer allgemeinen Formulierung ausgedrückte Abstraktion der den Glaubenswahrheiten innerlichen (nicht nur einer, sondern mehreren Offenbarungsaussagen eigentümlichen und vorgegebenen) Transzendentalien.

Nach einem Überblick über den bibeltheologischen Beitrag zur Anthropologie beschäftigt sich Verf. sodann mit dem Begriff der gratia supernaturalis, dem theologischen Naturbegriff und dem Verhältnis beider zueinander. Die natura philosophica ist nicht ohne weiteres mit der natura metaphysica und auch nicht mit der natura pura identisch. Unabhängig von der Offenbarung ist das Natürliche gegen das Übernatürliche nicht genau abzugrenzen. Der traditionelle theologische Naturbegriff wird der Personalität und Geschichtlichkeit des Menschen zu wenig gerecht. Die Hinordnung des Menschen auf die Gnade ist gegeben durch die potentia obedientialis als vorbewußtes desiderium concretum des menschlichen Ich nach dem göttlichen Du. Aus diesen wie auch aus christologischen Überlegungen heraus möchte Verf. eine genauere und zugleich erweiterte Fassung des Axioms vorziehen, und diese lautet: „Gratia supponit personam in natura historica existentem."

Von daher kommt Verf. im dritten, dem moraltheologischen Hauptteil, zu der Feststellung, daß die christliche Vollkommenheit partnerfähige Personhaftigkeit voraussetzt und daß man sich um die Gnade der Heiligkeit ohne Entwicklung der Dialogfähigkeit der Person vergebens bemüht. Aus diesem Grunde wird ein Mensch, dem niemals die echte Werterfassung echter personaler Begegnung geschenkt wurde, nicht in der Lage sein, die Übernatur in sich zu einer alles durchdringenden Wirklichkeit werden zu lassen. Gnade setzt somit in jedem Falle zu ihrer Entfaltung Werterfahrungen im Bereich des Natürlichen voraus, und dies in einem möglichst weiten Umfang. Auf Grund dieser positiv dispositiven Funktion des natürlichen Wertes (der der reinen Gnadenhaftigkeit der Gnade nicht im Wege ist, wenn man von vorneherein eine faktische übernatürliche Finalisierung der natura concreta annimmt) hat die subjektive Bereitung für das übernatürliche Leben zu erfolgen, wobei es einen echten Verzicht auf natürliche Werte gibt, der aber nichts zu tun hat mit dem Versuch, natürlich minderwertiges Verhalten mit dem Übernatürlichen zu kompensieren. Der tiefste Grund für die nach allem Gesagten trotzdem noch sinnvolle Möglichkeit des Verzichts liegt wohl in der Berufung der menschlichen Person, (durch alles hindurch) die Grundbeziehung ihres endlichen Ich zum unendlichen göttlichen Du zu aktualisieren.

Einigermaßen verwunderlich ist, daß Verf. im ersten (dogmengeschichtlichen) Teil aus der Zeit zwischen Hochmittelalter und 19. Jh. lediglich Suarez und Ripalda kurz behandelt, den jansenistischen Streit aber völlig übergeht. Nicht weniger erstaunlich ist im zweiten (dogmatisch-theoretischen) Teil die Beschränkung der Untersuchung des biblischen Beitrags zur Lehre vom Geschöpf und seinem Bezug zur Gnade auf die Synoptiker und Paulus ohne Auswertung der johanneischen Schriften. Verf. wird für dieses Verfahren seine besonderen Gründe gehabt haben, aber es wäre besser gewesen, wenn er sie genannt hätte. Was seine spekulativen Ausführungen in diesem zweiten Hauptteil angeht, so ist zu sagen, daß die Ausdrucksweise des Verf. der Klärung nicht immer so dienlich ist, wie sie es wohl sein sollte. Wo er Natur und Übernatur mit Blick auf die Offenbarung gegeneinander abzugrenzen sucht, bleibt er, entgegen seiner Absicht, doch wieder zu sehr im Abstrakt-Formalen, statt an konkreten Beispielen zu zeigen, wo es schwierig ist zu entscheiden, was noch natürlich und was schon übernatürlich sei. Die Darlegungen über das (wohl von K. Rahner übernommene) „übernatürliche Existential" dürften ausführlicher und gründlicher sein; die Frage, ob nicht durch eine solche Annahme die Problematik eines (positiven) Verhältnisses zwischen Natur und Gnade lediglich zurückverlegt werde auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Natur und übernatürlichem Existential, müßte wenigstens erwähnt werden.

Diese kritischen Anmerkungen sollen nicht den Eindruck erwecken, als verkenne Rez. den Wert des vorliegenden Werkes, dessen Vorzüge ja zu Beginn und im Verlauf dieser Besprechung anerkannt worden sind. J. Loosen S. J.

Kühn, Ulrich, *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart.* gr. 8° (180 S.) Berlin 1961. Lutherisches Verlagshaus. 15.80 DM.

Der Verf. dieser wertvollen Arbeit hat sich mit erstaunlicher Gründlichkeit, aber auch Einfühlungsgabe in die wahrlich nicht einfache Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade nach der Darstellung der zeitgenössischen katholischen Theologie eingearbeitet. Wenn man bedenkt, wie schwierig es sich immer wieder für den in der „evangelischen Denkform" Großgewordenen erweist, die „katholische Denkform" (145 ff.), aber natürlich auch umgekehrt, wirklich zu verstehen und ohne Verzerrung darzustellen, dann muß man diese Arbeit bewundern. Auch der katholische Theologe findet hier in einer für ihn sehr wertvollen Weise die verschiedenen Erklärungsversuche dargestellt, mit denen in den letzten Jahrzehnten das genannte Problem katholischerseits angegangen und der klassischen Gnadentheologie gewisse Schematismen und damit gegebene Gefahren nachgerechnet, aber auch zu überwinden gesucht worden sind. — Gewissermaßen als abschreckenden Hintergrund, gegen den die verschiedenen neueren Auffassungen abgesetzt werden, weil sie sich selbst als seine Überwindung zu verstehen scheinen, gerade deshalb aber auch nicht in allem in ganz sachgemäßer Wertung, stellt ein erstes Kapitel die Auffassung der neuscholastischen Schuldogmatik unter dem kennzeichnenden Stichwort „Natur neben Gnade" dar. So korrekt im einzelnen die Darstellungen auch sind, so widerfährt dem Ganzen dieser Schuldogmatik doch wohl nur teilweise Gerechtigkeit. Denn ganz so nebeneinander stehen Natur und Gnade in der neuscholastischen Konzeption doch nicht. Die Gefahr dieses Mißverständnisses liegt allerdings in den schulmäßigen Darstellungen selbst, insofern die theologische Schulsprache aus ihrem Bemühen um klare Abgrenzungen und Einordnungen in Gefahr kommt, als Trennung und Nebeneinander erscheinen zu lassen, was in Wirklichkeit als strukturierte, vielgestaltige und zusammengesetzte Einheit gemeint ist. Schlagworte, wie sie innerhalb der katholisch theologischen Auseinandersetzung selbst geprägt worden sind, Extrinsezismus etwa, wird man behutsam betrachten müssen. In dem Sinne, wie es das Wort selbst vermuten lassen könnte, ist nämlich das Verhältnis von Natur und Gnade auch etwa bei Diekamp (26) nicht gemeint. Im ganzen aber ist die neuscholastische Auffassung thomistischer wie molinistischer Richtung korrekt dargestellt. Es soll allerdings nicht verschwiegen werden, daß im einzelnen sich auch fast groteske Mißverständnisse finden. So etwa, wenn die Behauptung, der Zustand der der Gnade (in der Sünde) beraubten Natur des Menschen sei nach Diekamp als reine „Subtraktion" verstanden, dadurch erhärtet werden soll, daß die Erbsünde wie jede Sünde eine Privation sei (34). Hier ist das scholastische Verständnis des Begriffes Privation verkannt. Sie ist eben nicht reine Subtraktion — das würde etwa mit dem Begriff Carentia bezeichnet —, sondern Fehlen einer Wirklichkeit, die dasein müßte, deren Fehlen daher einen inneren Defekt bedeutet. Oder wenn behauptet wird, „Lercher wage, den Status gratiae trotz seiner metaphysischen Gratuität als ‚debitus' zu kennzeichnen nach der einmaligen positiven Setzung Gottes" (37). Hier ist übersehen, daß die Leugnung eines Debitum von seiten Gottes (= die Gratuität der Gnade) durchaus zusammengehen kann mit der Aussage, der Besitz des Gnadenstandes sei ein Debitum (= Pflicht) auf seiten des Menschen, so daß das Nichtvorhandensein der Gnade Sünde ist. — Der neuscholastischen Auffassung werden dann in den folgenden Kapiteln unter kennzeichnend zusammenfassenden Überschriften die neueren Versuche gegenübergestellt. „Natur auf Gnade hin" umfaßt die teleologische Theologie bei K. Eschweiler, die Theologie des lebendig Konkreten bei R. Guardini, die Theologie der Heilsgeschichte bei G. Söhngen, und hier wird auch die Darstellung des Verhältnisses von Natur und Gnade in der Dogmatik von M. Schmaus eingereiht. Die Zusammenfassung so verschiedenartiger Denker und Gedankengänge unter dem einen Thema dieses Kapitels zeigt schon, daß allen neueren Versuchen, das genannte Thema anzugehen, vielleicht doch viel mehr Gemeinsames innewohnt, als die Darstellungen K's, die ganz auf das Unterscheidende ausgerichtet sind, vermuten lassen. Strenggenommen sind es nämlich gar nicht verschiedene Antworten auf eine gleiche Frage, sondern es werden von den verschiedenen Autoren in eine wesentlich gleiche oder doch verwandte Grundkonzeption verschiedene, allerdings wichtige Akzente gesetzt. — Das dritte Kapitel bespricht unter der zusammenfassenden Überschrift „Natur in konkre-

ter Einheit mit Gnade" die Theologie der Analogie bei E. Przywara, die Theologie vom übernatürlichen Existential bei K. Rahner und als „einen sachlichen Höhe- und Schlußpunkt" (128) die christozentrische Theologie bei H. U. v. Balthasar. Die nicht ganz leichten Gedankengänge gerade der in diesem Kapitel behandelten Autoren finden sich klar und eingehend dargestellt. Auch hier ist man dem Verfasser Dank schuldig für die Mühewaltung, mit der er diese zusammenfassende Darstellung gewagt und geleistet hat. — Da die dargelegten Auffassungen in ihrem Selbstverständnis nur dann richtig gedeutet werden, wenn und insoweit sie als Erklärungsversuche innerhalb der katholischen Gnadenlehre aufleuchten, wäre eine Darstellung dieser Perspektive innerhalb der einzelnen Abschnitte gut, wenn nicht notwendig gewesen. Sie erscheinen eigentlich doch zu sehr in der Verschiedenheit ihrer einzelnen Positionen, während der gemeinsame Grundton zwar nicht geleugnet, aber auch nicht genügend bewußt gehalten erscheint. Es würde jedenfalls den behandelten Autoren selbst nicht gefallen, wenn sie sich nicht nur der Schuldogmatik, sondern in einem Zug damit „dem katholischen Dogma" entgegengestellt sähen (165). Die Verschiedenheiten sind in nicht wenigen Fragen verschiedene Ausdrucks- und Vorstellungsweisen der im Wesentlichen gleichen Sache. Die Ausführungen des letzten Kapitels, das unter der Überschrift „Natur erlöst durch Gnade" die katholische Problematik in evangelischer Sicht darstellt, leistet diese Herausarbeitung des gemeinsamen Grundes nicht eigentlich genügend. Wird hier ja nur ein dem Katholischen eigenes Denkschema einem solchen der reformatorischen Theologie gegenübergestellt. Nicht genügend deutlich scheint uns auch zu werden, wie sehr manche Positionen, die in K's Darstellung als schlechterdings neu erscheinen, ihre Wurzel in der alten Tradition der katholischen Theologie haben. So kann z. B. v. Balthasars „Prius Christi auch vor Schöpfung und Sünde" (143) nicht nur auf K. Barth zurückgeführt werden, nicht einmal nur auf die skotistische Scholastik, sondern auf eine gewichtige Tradition der Kirchenväter. — Trotz allem bleiben wir dabei, daß dieses Buch zu bewundern und nicht nur der evangelischen, sondern auch der katholischen Theologie von Wert ist. O. Semmelroth S. J.

Thurian, Max, *Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn?* 8° (XL u. 270 S.) Mainz 1963, Matthias-Grünewald-Verlag, Stuttgart, Kreuz-Verlag. 19.80 DM.

Das Buch des Subpriors von Taizé macht aus seinen Intentionen keinen Hehl; dem doppelten Verlag entspricht eine doppelte Einführung: einmal von *F. X. Arnold* („Zeichen der Einheit") — zum andern von *P. Brunner* („Aufbruch einer neuen Dimension in der evangelischen Abendmahlslehre?"). Und um es gleich zu sagen: die beiden Überschriften sind recht kennzeichnend. Wir meinen nicht — was vielleicht auch zutreffen könnte — für das jeweilige theologische Temperament, sondern für einen Eindruck, den man das ganze Buch über durchaus haben kann. Nämlich, daß sich weniger Zweifel daran aufdrängen, ob die hier gebotene Darstellung auf weite Strecken katholischerseits akzeptabel sein könnte, als vielmehr daran, ob denn die Konfrontation tatsächlich mit der geschichtlich recht verstandenen Lehre der Reformatoren geschehe.

Näheren Anstoß zu dieser Grundlegung eines erneuten ökumenischen Gesprächs gab die 3. Weltkonferenz von „Faith and Order" 1952 in Lund, wo es hinsichtlich des Abenmahls zu einer erstaunlichen Einigungsformel gekommen war: „... gestattet uns die Hl. Schrift, von Opfer zu sprechen", sagt der Bericht. Es gilt also, von diesem Fundament aus die sachliche Übereinkunft voranzutreiben. Im vorliegenden Buch soll das durch ein einschlägiges Stück „liturgischer Theologie" geschehen. So benennt der Autor selbst die angestrebte wechselseitige Erhellung von Schrift und liturgischer Praxis. Die Inhaltsübersicht wird zeigen, wie weitausholend der Ansatz ist. Zuvor aber könnte ein Hinweis nützlich sein. Man betreibt nicht „liturgische" Theologie, d. h., man reflektiert nicht über den Niederschlag erfahrenen, kultisch vollzogenen Lebens, ohne daß die Atmosphäre des Gebetes (das einmal als Gesamtbenennung) auf die Darbietung abfärbt; aber es bedarf in unserem Fall wirklich keines bemühten Scharfblickes, sie auf eine hohe Wissenschaftlichkeit zu durchschauen und so eine abwertende Einstufung wie „erbaulich" als fehl am Platze zu wissen. Nicht ganz so einfach liegt die Sache hinsichtlich der Grundpositionen des Werkes. Man wird sie nicht bestreiten wollen. Weder die ungebrochene Überzeugung vom zentralen Sitz des Gottesdienstes (die dann sehr unbefangen auch aus „Ephod und

Brustschild", aus „Ephod und Posaunen", aus „Liturgischer Kleidung" — das sind Abschnittsüberschriften! — theologisieren läßt) noch die Sicht der beiden Testamente ganz betont vom einen stiftenden Gott her und also in der Linie Verheißung—Erfüllung. Aber über Akzente ließe sich streiten. Manche alttestamentliche Vorschattung scheint doch mit dem geborgten Licht der gekommenen Fülle aufgebessert und zu einer eindeutigen präzisen Aussage hinaufgesteigert, die man ihr bei höherem Stellenwert des (heils-)geschichtlichen Gefälles der Offenbarung nicht leicht zugetraut hätte (und das soeben erwähnte Auswerten von Kleidung, Musik und ähnlich Kontingentem ist für solche Beanstandung natürlich besonders anfällig). Dasselbe noch einmal anders: betonte Kontinuität sollte in keiner Weise das überwältigend Neue der in Christus Jesus gekommenen Fülle beeinträchtigen. Aber, wie schon gesagt, das sind allenfalls Wünsche in Hinsicht auf Akzente.

Es wurde soeben angedeutet, daß ein — mancher mag meinen: überlanges — Heranarbeiten durch Israels Liturgie geschieht. Begründet darin, daß man es zum rechten Verstand von Gedenken und Gedächtnis nicht beim genügsamen Rückgriff auf anamnesis bewenden lassen dürfe, sondern bis aufs Hebräische zurückgreifen müsse, auf die Wurzel zkr bzw. das Nomen zikkaron. So handelt also der erste Teil des Buches (15—122) über „Das Memorial im Alten Testament und der liturgische Rahmen der Eucharistie". Aus den Kapitelüberschriften: Memorial des Passah und der ungesäuerten Brote — Opfer-Memorial — Liturgisches Memorial — Gebets-Memorial. Der zweite Teil (125—270) hat zum Gegenstand „Das Memorial im Neuen Testament und die Opferbedeutung der Eucharistie" mit den Kapiteln: Memorial im NT — Worte Christi beim Abendmahl — Eucharistisches Opfer — Realpräsenz.

Diese bloße Übersicht schon läßt den Begriff Memorial als zentral und beherrschend erkennen. Freilich nicht mit ebensolcher Leichtigkeit die damit zu verbindende Sache; die Verwendung auf so unterschiedlichen Ebenen der Heilsgeschichte und die Verwirklichung in ungleicher Dichte läßt das ohnehin nicht erwarten. Behelf — aber auch zugleich Eingeständnis — mag sein, daß der deutsche Text das Wort unübersetzt gelassen hat. Damit bleibt alle Offenheit gewahrt für eine Skala an Bedeutungen von Erinnerung, Gedächtnis, Gedenken bis zu Wiederaufleben, Erneuerung, Repräsentation. Dieses bewußte und in etwa verständliche Vermeiden engführender Verfestigung muß freilich mit nicht geringem Preis bezahlt werden: solche Flexibilität im Schlüsselbegriff bringt kaum vermeidlich ein Maß an Unverbindlichkeit ein, bei dem man sich nicht unbedingt wohlfühlen muß. Aber sowenig die Ausstellung unfundiert ist, so wenig sollte sie übertrieben werden. Denn in der Situation des Gesprächs von der Basis reformierter Theologie her werden mit Vorzug die jeweils gefüllteren Positionen interessant. Sie sind das eigentliche, konkrete Gesprächsangebot — nicht diejenigen inhaltlichen Fassungen von Memorial, die mit einem symbolischen Verständnis noch vereinbar blieben. Memorial also nicht nur subjektiv, sondern dasjenige, das objektiv und sakramental gefaßt werden darf und muß. So, daß die Eucharistie „ist die sakramentale Gegenwart des Kreuzesopfers durch die Kraft des Heiligen Geistes und des Wortes, die liturgische Darbringung dieses Opfers durch die Kirche an den Vater in der Danksagung für alle seine Segnungen und in der Fürbitte, er möge diese erneut gewähren" — so, daß Realpräsenz wie eine Coda aus dem durchschauten Eidos „Memorial" erfließt.

Das Buch ist kein Abschluß. Wohl aber Einladung zu gemeinsamem Nachdenken. Durchaus noch ersichtliche (und darüber hinaus hinter der vornehmen Irenik vielleicht noch zu vermutende) Schwierigkeiten können dem nicht entgegen sein; sie fordern es nur um so mehr. Al. Stenzel S. J.

Wilks, Michael, *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists* (Cambridge Studies in mediaeval life and thought, N. S., 9). 8° (XIII u. 619 S.) Cambridge 1963, University Press. 65.— sh. — Ullmann, Walter, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power.* 2. Aufl. 8° (XXIV u. 492 S.) London 1962, Methuen.

Das vorliegende Werk über das Problem der Souveränität im Spätmittelalter stammt aus der Schule Walter Ullmanns (Cambridge). Dessen vieldiskutiertes Buch über die päpstliche Herrschaft im Mittelalter erschien eben in der 2. englischen Auflage, welche den Text unverändert läßt, dafür aber in einem Vorwort (IX—XIV)

kurz auf die Diskussion eingeht, in einem Anhang (461—477) die bisher neu erschienene Literatur nachträgt und einige Texte beifügt. Im übrigen konnte U. auf die deutsche Übersetzung verweisen (Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter, Köln-Graz 1960), welche praktisch eine durchgearbeitete und erweiterte Neuauflage darstellt.

W. will mit seinen Untersuchungen nicht etwa die Ausführungen Ullmanns, die bekanntlich den Grenzraum des 12. Jahrhunderts nicht überschreiten, in chronologisch ungebrochener Folge fortsetzen. Er bewegt sich vielmehr auf dem noch schwierigeren Feld des Übergangs vom 13. zum 14. Jh. Auf ihm werden die neuen Kräfte der geistigen Auseinandersetzung spürbar, welche sich in der 2. Hälfte des 13. Jh. zumal auf der Pariser Universität philosophisch und theologisch angebahnt hatte. Der Einbruch der politischen Schriften des Aristoteles, aufgefangen und verarbeitet vor allem von Thomas von Aquin, macht sich geltend. Der zugrunde liegende gemäßigte Realismus im Philosophischen tritt neben den alten Realismus der augustinischen Traditionslinie, und zugleich tritt die nominalistische Richtung stärker heraus. So kann W. gleichsam drei Weisen des Angangs des Problemkreises bestimmen, innerhalb dessen es um die Fragen nach dem Ursprung, dem Umfang, der Geltung staatlich-kirchlicher Gewalt (potestas et auctoritas) geht.

Zunächst hatte sich W. mit Person und Werk des strengen Papalisten Augustinus Triumphus beschäftigen wollen, dessen er denn auch eingangs (1—11) gedenkt und dem er dank jüngster Forschungen (U. Mariani, D. A. Perini) auch besser gerecht werden kann, als es bisher geschah. Er verweist vor allem auf die 1951/53 erschienenen Arbeiten von B. Ministeri O. E. S. A. Die Summa de ecclesiastica potestate des Augustinus von Ancona (Triumphus nennt man ihn erst im 16. Jh.), eine „klassische Darstellung der Papstmacht" (J. Fr. v. Schulte), gehört ins Jahr 1326 und wurde Johannes XXII. gewidmet. Da sie eine umfassende Sammlung des Materials aus theologischen und kanonistischen Quellen und eine Auseinandersetzung mit allen anti-hierokratischen Thesen ihrer Zeit darstellt, erschien sie dem Verf. von bedeutendem Aussagewert bei seinen Untersuchungen, die aber zugleich die publizistische Literatur zwischen 1250 und 1350 in erstaunlicher Fülle heranziehen und auswerten. Wie einflußreich die Summa des Augustinus von Ancona wurde, erweisen die vielen erhaltenen Handschriften (47) und Wiegendrucke (7) sowie die wiederholten Auflagen, welche das Werk zumal im Reformationsjahrhundert erlebte (Rom 1582, 1583, 1584, 1585).

Einleitend entwickelt W. die hierokratischen, dualistischen, säkularistischen Theorien der Zeit über Ursprung, Umfang und Geltung der Gewalt im Bereich der societas humana, die als der societas christiana identisch zu fassen ist. Die Via media des hl. Thomas von Aquin mit ihrem Einbau aristotelischer Prinzipien wird gesondert und eingehend behandelt, weil im 14. Jh. „to some extent" jeder Publizist sich davon beeinflußt erweist.

Die großen Hauptteile des Werkes werden systematisch und doch zugleich auch nach den Linien der Ideenentwicklung aufgebaut. Zunächst geht es um den Ursprung der kirchlich-staatlichen Autorität (political authority) (151—231). Es folgt ein Überblick über die das 13. Jh. so lebhaft erfüllende Auseinandersetzung zwischen der päpstlichen und kaiserlichen Auffassung vom „dominium mundi", bei der sich schließlich der Papst als der „Verus Imperator" durchzusetzen scheint (233—330). Unter dem Titel „Vicarius Christi" werden die Spannungen zwischen päpstlichen und bischöflichen Herrschaftsansprüchen bei der Führung der Christenheit erörtert, wobei sich bereits die Erweichung der monarchischen Position päpstlicher Lenkungsbefugnis anmeldet (aber die Lösung des Papsttums von Rom bei seiner Wendung nach Avignon, welche gleichsam vergessen ließ, daß der Papst ein Bischof unter Bischöfen sei, bedeutete für die hierokratische Theorie eine letzte Steigerung, wenn es auch für die historische Geltung zugleich eine lebensgefährliche Krise besagen mußte) (331—410). Unter dem Einfluß einer sich wandelnden Anschauung von der Welt und ihrer Ordnung (politisch-sozial verstanden), wie sie sich durch die Erfahrungen des 12./13. Jh. (Kreuzzüge, Mongoleneinbruch, Missionsunternehmungen) anbahnte, wurden auch dem politisch-sozialen Denken (philosophisch wie theologisch) neue Impulse gegeben (411—451), welche schließlich in eine breite Entfaltung der konziliaren Theorien ausmündeten (455—523).

W. möchte mittels dieser betont rechtsphilosophisch angelegten Überlegungen zum Verständnis des Werdens des modernen Souveränitätsbegriffs beitragen, wobei er

vor allem hinweist auf die Bedeutung, die dem Begriff der juridischen Person zukommt, auf die Konsequenz, mit der die Publizisten des 14. Jh. den strengen Aufbau der hierokratischen Theorie auf den werdenden Staatsbegriff anzuwenden sich anschickten. Das genossenschaftliche Denken des Hochmittelalters mußte aber in den Bereichen sowohl der Kirche wie der Reiche ein nicht zu unterschätzendes Element der Beschränkung obrigkeitlicher Gewalt mit sich führen. Diese Beschränkung auch innerhalb der kirchlichen Rechtsauffassung gesehen zu haben ist ein Verdienst des Verf., dessen Leistung auch darin besteht, die Sorgfalt der Analyse mit erheblicher Kraft der Synthese verbunden zu haben. Im Zusammenhang mit der umfassenden und alle Lebensbereiche durchdringenden Rechtsordnung der Kirche von „totalitärer" Verfassung zu sprechen, erscheint uns bei der heute zumeist pejorativ gemeinten Akzentuierung dieses Wortes weniger glücklich.

In die Diskussion der zahllosen Einzelprobleme und Textanalysen einzutreten kann nicht dem Sinn dieser Rezension entsprechen, die vor allem auf den Reichtum des Materials, die glückliche Ordnung der Grundsatzfragen, die Richtigkeit des Hinweises aufmerksam machen möchte, mit dem der Verf. die verschiedenen politisch-sozialen Denkrichtungen auf ihre philosophischen und theologischen Vorentscheidungen zurückführt. H. Wolter S. J.

Jeremias, Gerd, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 2). gr. 8° (376 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck & Ruprecht. 32.— DM.

Im 1. Teil fragt der Verf. nach der Person des in den Qumrantexten genannten Lehrers der Gerechtigkeit. Da sich direkte Angaben darüber nicht finden, bleibt nur der indirekte Weg über seine in den Texten genannten Feinde. Hauptquellen sind hier die in Qumran gefundenen Pescharim, d. h. Kommentare zu einzelnen Büchern des AT, vor allem zu Habakuk. Die in diesem Kommentar genannten „Kittim" sind nach dem Verf. die Römer, aber daraus folge noch nichts für die Datierung des Lehrers der Gerechtigkeit, da die „Kittim" mit ihm nicht gleichzeitig sein brauchten und wahrscheinlich auch nicht seien (35).

Im Habakukkommentar ist ferner die Rede vom „Frevelpriester", der allerdings auch nicht mit Namen genannt wird, aber von dem es heißt, daß er von Heiden zu Tode gequält wurde. Das gilt aber für den Zeitraum von 175—100 v. Chr. nur von Jonathan, wie aus 1 Makk 12, 39 — 13, 23 und Josephus, Ant. XIII, 6, 1—6 § 187 bis 209 und Bell. Jud. I, 2, 1 § 49 hervorgeht (75). Der Konflikt des Lehrers der Gerechtigkeit mit dem Frevelpriester Jonathan hat während dessen Amtszeit 153—143 v. Chr. stattgefunden (76).

Im Habakukkommentar ist auch von einem „Lügenmann" die Rede, der sich aber von dort allein nicht identifizieren läßt. Ausführlicher handelt die Damaskusschrift über Gegner des Lehrers der Gerechtigkeit, die sie mit verschiedenen Titeln belegt, darunter: Lügenmann, Lügenprediger, Verräter, Schwätzer, Grenzverrückter, dessen Gefolge aus Kriegsmännern besteht (89). Der Verf. kommt nach sorgfältigem Abwägen zu dem Ergebnis: „Der Lügenmann ist der Lehrer einer größeren Gruppe, die sich von der Gemeinde des Lehrers abgespalten hat", wahrscheinlich, weil sie eine Trennung vom Tempel nicht mit ihrem Toragehorsam vereinbaren konnte. Die Spaltung muß noch zu Lebzeiten des Lehrers der Gerechtigkeit stattgefunden haben (126).

In 4 QpNah wird der „Zorneslöwe" genannt, den J. mit Alexander Jannai identifiziert, dessen Kampf mit Demetrius III. Jahrzehnte vor dem 63 v. Chr. erfolgten „Antreten der Herrschaft" durch die Herrscher der Kittim = Römer erfolgte (4 QpNah 3). Also auf eine genaue Datierung der Ereignisse legt auch der Nahumkommentar kein Gewicht (138 f.).

Der Verf. kommt zu dem Ergebnis: 1. Der Lehrer der Gerechtigkeit steht in keiner Beziehung zu den neuen Eroberern, den Kittim = Römern; 2. sein persönlicher Gegner war der Frevelpriester = Jonathan; 3. der Lehrer der Gerechtigkeit und seine Gemeinde wurden durch den religiösen Gegenspieler, den Lügenmann, bedrängt; 4. aber der Lehrer der Gerechtigkeit stand mit den grausamen Verfolgungen unter dem grausamen Zorneslöwen = Alexander Jannai in keinem Zusammenhang (139).

Die Aussagen über die Person des Lehrers der Gerechtigkeit faßt J. zusammen: „Er ist von Gott auserwählt, dem letzten Geschlecht das kommende Handeln Gottes

kundzutun. Er ist von Gott gesandt und beauftragt. Sein Wort stellt die Hörer vor die Entscheidung. Wer den Worten des Lehrers nicht Folge leistet, der ist schuldig und geht dem Gerichte entgegen. Wer sich an die Worte des Lehrers hält, der wird aus dem Endgericht gerettet ... Aber ein entscheidender Unterschied besteht zwischen dem Lehrer und den atl. Propheten. Die Aufgabe des Lehrers ist es, die Worte der Propheten auszulegen ... Der Lehrer tritt also mit seiner Verkündigung nicht neben die Schrift, sondern er basiert auf der Schrift. Er allein hat von Gott das rechte Verständnis offenbart bekommen" (141). Die Voraussetzung ist dabei, daß sich alle Worte der Propheten auf die Endzeit beziehen, eine Meinung, die auch im rabbinischen Judentum Vertreter gefunden hat (141) und noch 1 Petr 1, 10 ff. anklingt (142). In 4 QqPs 37, 2 wird der Lehrer der Gerechtigkeit im Kommentar zu Ps 37, 23b 24a „Priester" genannt (147).

Im 2. Teil behandelt der Verf. den Lehrer der Gerechtigkeit als geistliche Persönlichkeit (167—353). Sein Selbstzeugnis findet er vor in dem Inhalt einer Gruppe der „Hadajot", d. h. der in Qumran gefundenen Psalmen oder Loblieder, die nach ihm wohl die älteste Qumranschrift darstellen. Diese Gruppe bildet eine literarische Einheit, und in ihr spricht eine erkennbare Einzelpersönlichkeit der Lehrer der Gerechtigkeit?

Damit der Leser sich selbst ein Urteil bilden kann, hat der Verf. die einschlägigen Psalmen, die man als „Danklieder des Heilsbringers" bezeichnen könne, in Übersetzung beigefügt. Nach dem Beter scheidet Gott an dem Beter zwischen Gerechten und Frevlern. Gott hat sein soteriologisches Geheimnis in ihm verborgen; er ist von Gott selbst belehrt; er tritt in der Krisenzeit auf; gegen ihn rasen die Bösen und nimmt sogar seine Gemeinde Stellung; aber er weiß sich in Gott geborgen (175). Wenn der Lehrer der Gerechtigkeit der Verfasser dieser Gruppe von Lobliedern ist — und alles spricht nach J. dafür —, dann lernen wir etwas kennen von dem geistlichen Erleben dieses Mannes, der eine rein religiöse Bewegung hervorrief, und wir erhalten einen Einblick in sein Glaubensleben und in seine Beziehungen zu seinen Freunden und Feinden, aber auch in seine Enttäuschungen, die ihm eigene Genossen durch ihre Abkehr von der Gemeinde bereitet haben (241—244).

In einem Exkurs über „Die Gemeinde — das himmlische Jerusalem" verweist der Verf. u. a. auf Anklänge an Offg 21 und die spätjüdische Anschauung vom himmlischen Jerusalem.

J. stellt dann die Frage, ob die Gemeinde in dem Lehrer der Gerechtigkeit eine eschatologische Heilsgestalt erblickt habe (268—307), und kommt zu dem Ergebnis, daß die Bezeichnung des Beters als ʿebed noch keinen Hinweis auf die Gottesknechtslieder im Deuteroisaias in sich trägt (304), daß der Gerechte des stellvertretenden Leidens ganz fehlt (305) und ebenso das hervorstechende Thema im Deuteroisaias, daß der Gottesknecht zum Heil der Völker wird (306). Mit Recht betont der Verf., daß man in dem Lehrer der Gerechtigkeit nicht in dem Sinne einen Vorläufer der messianischen Heilspersonen sehen darf, wie Johannes der Täufer der Vorläufer Christi war, wohl aber eine Gestalt, die auf die messianische Zeit vorbereitet hat (307). Die Bezeichnung „Lehrer der Gerechtigkeit" besagt nach ihm, daß er zu Gott gehört und in Gottes Auftrag die göttlichen Geheimnisse und Wahrheiten, die ihm von Gott kundgetan wurden, der Gemeinde übermittelt (315).

An letzter Stelle behandelt J. die Frage nach dem Verhältnis des Lehrers der Gerechtigkeit zum historischen Jesus (319—353) und kommt zu dem Ergebnis, daß der Lehrer der Gerechtigkeit die größte uns bekannte Persönlichkeit des Spätjudentums ist, daß er aber noch ganz in dieser Geisteswelt steht und sich von der Verkündigung Jesu als dem völlig Neuen und Andersartigen abhebt. Der Weg zu Gott führt ihn nur über die rechte Erfüllung der Tora. Er stehe neben dem Pharisäer im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, der auf Grund der Gesetzestreue des göttlichen Heiles gewiß ist und von den Gesetzesbrechern als den Verworfenen nichts wissen will. Er würde in dem Verkehr Jesu mit den Unreinen und Sündern eine Gotteslästerung gesehen haben. Die Kluft zwischen Gesetz und Evangelium trenne hier zwei Welten. Jesus weiß, daß in ihm und seinem Handeln und seiner Verkündigung das Heil bereits anbricht, während die Verkündigung des Lehrers der Gerechtigkeit das Heil noch erwartet. Der Lehrer der Gerechtigkeit verheißt das Heil nur seiner Gemeinde, Jesus aber allen Menschen. Er geht den verlorenen Schafen nach und betet noch am Kreuze für seine Henker.

Es konnten hier nur die Hauptlinien dieser gründlichen und ruhig abwägenden

Arbeit aufgezeigt werden. Sie dürften genügen, um zu zeigen, daß es dem Verf. gelungen ist, die Person des Lehrers der Gerechtigkeit in ihren charakteristischen Zügen aus den Qumrantexten in einem Grade lebendig werden zu lassen, wie es bisher noch nicht geschehen war, aber auch ihren wesentlichen Unterschied zur Person Jesu und zu seiner Verkündigung herauszustellen. Und dafür sind wir dem Verf. dankbar. B. Brinkmann S. J.

Vicaire, Marie-Humbert O. P., *Geschichte des Heiligen Dominikus*, Band I: *Ein Bote Gottes.* 8° (375 S.); — Band II: *Inmitten der Kirche.* 8° (406 S.), Freiburg i. Br. 1962/63, Herder. 36.— DM u. 38.— DM.

Das französische Original erschien, gleichfalls in zwei Bänden, 1957 in Paris. Die Übersetzung besorgte *Joséphine Enenkel.* Der erste Band enthält die Lebensgeschichte des hl. Dominikus bis 1215, der zweite bis zu dessen Tod (6. Aug. 1221), zugleich natürlich die in diesen Lebensgang verflochtene Geschichte der Anfänge des Predigerordens. Seit Jahrzehnten hatte sich Verf. mit der Materie eingehend vertraut gemacht; als Herausgeber der Dominikusstudien des P. Mandonnet (im Jahre 1938) brachte er in den Anmerkungen und eigenen kritischen Ausführungen bereits Ergebnisse seiner Forschungen bei. Ausgrabungen, Bauarbeiten und Restaurationen in Caleruega (zwischen Aranda de Duero und Burgos), der Heimat des hl. Dominikus, haben in den Jahren 1952—55 den archivalischen Quellen noch einige monumentale angereiht. Dazu kommen die weitausholenden Forschungen von Charles Dereine über die Bewegung der Regularkanoniker im 11. u. 12. Jahrhundert und jene von A. Dondaine über die Lehre und die Institutionen der Katharer in Südfrankreich und Norditalien. Die historiographischen wie urkundlichen Quellen zum Dominikusleben und den Ordensanfängen liegen in ausgezeichneten Editionen vor, besorgt seit 1931 vor allem vom Geschichtsinstitut des Ordens in Rom, das auch das jährliche Archivum (historicum) Fratrum Praedicatorum herausgibt. Von den vielen vorhergehenden Dominikusbiographien (in Frankreich erscheine durchschnittlich alle zehn Jahre eine neue) erwähnt Verf. rühmend eigentlich nur die Arbeit von Heribert Christian Scheeben (1927), die aber international nicht bekannt wurde und um der Zeitumstände willen keine weiterreichende kritische Diskussion hatte auslösen können. So tritt Verf. mit dem Anspruch auf, eine kritische Gesamtgeschichte des hl. Dominikus und seines Werkes vorzulegen, abschließend insofern, als das gesamte erreichbare historische Material in ihr verarbeitet werden konnte. Zugleich war aber der Verf. auch bemüht, Orden und Ordensstifter auf dem Hintergrund des sozialen, religiösen und kirchlichen Lebens jener Jahrhundertwende (12./13.) zu sehen und einen geographischen wie chronologischen Rahmen sorgfältigst zu umreißen. Vita apostolica, der Aufbruch der Laienfrömmigkeit, die Virulenz der Ketzerbewegung, zugleich die soziale Umstrukturierung, wie sie sich in der städtisch-kommunalen Freiheitstendenz kundgab, die noch vom Reformwillen belebte Richtung der Regularkanoniker, all diese für die Kirchengeschichte jener Jahrzehnte so bedeutsamen Erscheinungen, heute allenthalben fruchtbare Felder der Forschung, werden vom Verf. einbezogen und dienen damit einer vielfach in neuem Licht erscheinenden Zeichnung des Dominikuslebens und Dominikuswerkes.

Jedes Kapitel umschließt eine Fülle von Einzelaussagen, die behutsam auf ihre wirkliche historische Tragfähigkeit hin untersucht werden. Dafür sind die Ausführungen über die Eltern des hl. Dominikus (Felix de Guzmán und Johanna de Aza) charakteristisch, welche in einem eigenen Anhang über die Familie des hl Dominikus (I, 241—246) noch ergänzt werden. Über eine hohe Wahrscheinlichkeit hinaus läßt sich allerdings der Verf. nicht festlegen, wobei er im übrigen mit Recht darauf verweist, daß der hohe Klang des Namens Guzmán in der spanischen Geschichte erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts vernehmlich wird. Wichtig bleibt die Erkenntnis, daß Dominikus aus dem Geschlecht alteingesessener kastilischer Herren stammt und die Wesenszüge dieser sozialen Schicht (Eroberergeist, ein Zug ins Weite, Sinn für persönlichen Einsatz, realistische Schärfe des Blicks, tatkräftige Beständigkeit bei Ausführung getroffener Entscheidungen) bei ihm unverkennbar sind.

Wir verfolgen den Gang der Darstellung hier nicht im einzelnen, die Fülle des Gebotenen verbietet es. Zudem sind ja auch die Etappen des Dominikus-Lebens bekannt: die Kindheit in Caleruega, die erste Schulung in Palencia, das Stiftsherrenleben in Osma, die zweifache Fahrt mit dem Bischof Diego nach Dänemark,

und die auf ihr erfahrene doppelte Not der Kirche: in Südfrankreich die Ketzerei der Albigenser, in den weiten Gebieten des Nordens das vom Wort der Verkündigung noch nicht erreichte Heidentum. Beide Erfahrungen werden bestimmend für die spätere Ordensarbeit.

Die Tätigkeit in Südfrankreich wird eingehend geschildert, wie sich begreifen läßt; ein Filigran vielfach verschlungener Fäden, Narbonne, Montpellier, Prouille, Fanjeaux, Toulouse sind die Stellen, wo sie sich überschneiden und verknüpfen. Der zweite Band gilt der Entstehung des eigentlichen Ordens über die genossenschaftlichen Anfänge in Südfrankreich hinaus. Rom und Italien treten jetzt als geographischer und kirchlicher Rahmen entscheidend hervor. Besonders wichtig werden die Ausführungen über die langsame Gestaltung der Verfassung des werdenden Ordens, die Regel, die sich anreichernden Bräuche, die Ergebnisse der ersten Kapitel in Bologna, der zweiten Heimat des hl. Dominikus, der Stätte seines Todes und seines Grabes.

Man mag an der Darstellung dieses Dominikus-Lebens rühmen die angestrebte und nach menschlichem Ermessen auch erreichte Vollständigkeit der verifizierbaren Überlieferung, doch mußte darunter wohl notwendig ein anderes Anliegen leiden, das man einer Biographie entgegenbringt: es erhebt sich aus dieser Menge des Details nicht eigentlich ein kraftvoll gezeichnetes Gesamtbild des Heiligen, das spirituelle Profil des Dominikus verwischt sich durch das unruhige Hin und Her der Mitteilungen. Diese Arbeit, aus dem beigebrachten Material eine Ganzheit zu erstellen, scheint dem Leser überantwortet zu bleiben. Wir verweisen abschließend auf die wichtigen Exkurse in beiden Bänden (u. a. über das Apostolat des heiligen Dominikus in Toulouse: 1210, die Consuetudines von 1216, die Regel von Sankt Sixtus), und vor allem den reichen Anmerkungsapparat, wo vielfach die Diskussion der Detailforschung weitergeführt wird (I, 255—361 u. II, 305—382).

Leider ist die deutsche Übersetzung mehr als unzulänglich. Sie wird dem Original weder inhaltlich noch formal gerecht. Offensichtlich beherrschte die Übersetzerin die Materie nicht, sie beherrscht auch die beiden Sprachen nicht, in denen sie sich bewegen mußte. Einige Beispiele mögen genügen: I, 67 Das *Kloster* von Osma ist natürlich kein Kloster, sondern das claustrum des Stiftes, in dem Dominikus lebte; I, 67 der Erzbischof von Toledo war beim König nicht *vertreten*, sondern anwesend; I, 70 Die armen *Diözesanen* sind natürlich „Bischöfe" im Zusammenhang des Textes, aber so nennt man im Deutschen die Bischöfe eben nicht; I, 81 nicht *Livland* und *Estland*, wie die mißhandelte Syntax vermuten läßt, sollen durch dänische Streitkräfte geschützt werden, sondern die Erzbischöfe von Lund und Riga; I, 81 die *germanischen* Kleriker hätte man besser als deutsche Kleriker bezeichnet gesehen; I, 86 das *kaiserliche Schisma* wäre als ‚Schisma im Reich' eindeutiger gewesen; I, 88 von einem 27. Kanon des *Laterans* sollte man nicht sprechen, wenn damit ein Dekret des Vierten Konzils im Lateran gemeint ist; I, 118 das französische Tätigkeitswort ‚savoir' übersetzt man am besten mit ‚kennen', nicht mit ‚wissen'; also nicht: wir wissen keine Einzelheiten, sondern: wir kennen keine Einzelheiten; II, 158 statt *konstitutiongebend* würde verfassunggebend besser klingen, wie denn überhaupt die Übersetzerin es sich zu leicht macht mit der Übertragung von fachlichen Begriffen, für die sich ein entsprechendes Fremdwort anzubieten scheint; wie etwa II, 159: für *Lizenz und Mandat* hätte besser stehen können: Erlaubnis und Weisung bzw. Auftrag; II, 245 *Aquilea* müßte natürlich Aquileja heißen; II, 245 „sie (die Brüder) erleben darin (in der Anwesenheit des Kardinallegaten Hugo von Ostia bei der Bestattungsfeierlichkeit) einen herrlichen Lobpreis für die Bettelarmut bei der Verkündigung von seiten der römischen Kirche": wie ungenau und unschön ist das ausgedrückt, denn der Verf. wollte doch wohl sagen, daß die Brüder die Anwesenheit des Kardinals so empfanden, als preise die römische Kirche selbst die in Bettelarmut sich vollziehende apostolische Arbeit des Ordens und seines Stifters.

Diese sprachliche und auch sachliche Unsicherheit der deutschen Ausgabe, welche nicht selten zu falschen Aussagen führt, mindert für uns den Wert dieses in sich so ausgezeichneten Werkes. Der Forscher sieht sich genötigt, im Ernstfall immer auf den Urtext zurückzugreifen. Der aufmerksame Leser aber wird zu oft verwirrt von der umständlichen und unschönen Sprache, um sich dem anspruchsvollen Gehalt wirklich mit Sammlung zuwenden zu können. H. Wolter S. J.

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Rahner, Karl, Hörer des Wortes. Neu bearbeitet von *J. B. Metz*. 8° (221 S.) München 1963, Kösel. 18.50 DM. — Ähnlich wie die Neuauflage von „Geist in Welt" (vgl. Schol. 23 [1958] 448 f.) hat auch die von „Hörer des Wortes" durch J. B. Metz eine Bearbeitung erfahren, die dem Text und der Sache selbst fraglos zugute kommt. Das Anliegen des Werkes, vor aller Analyse der sozusagen „objektiven" Möglichkeit von Offenbarung erst einmal das „subjektiv" Ermöglichende, also die „Fähigkeit" des Menschen zu erhellen und damit die Notwendigkeit, mit göttlicher Offenbarung überhaupt zu „rechnen" und sich ihrer Möglichkeit „a priori" auszusetzen, dieses Anliegen läuft parallel zu dem Kardinal Newmans (der Mensch müsse sich als wesenhaft „Ausschau haltend auf Christus" verstehen) und z. B. Blondels (dessen Name im vorliegenden Werk freilich auch nicht genannt wird, leider, denn er vertritt eine ganz andere „Richtung" solchen „transzendentalen" Aufweisens — und bei R. entsteht leicht der Eindruck, der „thomistische" Modus sei doch schließlich der einzig adäquate innerhalb katholischer Religionsphilosophie). Es wird nicht nötig sein, den Gedankengang des Buches zu referieren (vgl. Schol. 17 [1942] 243 ff.). Immerhin sei er wie folgt zusammengefaßt. Es geht um eine metaphysische Analytik des Wesens des Menschen in Absicht auf eine Religionsphilosophie, die sich als Ontologie des Menschen als des Subjektes einer möglichen Offenbarung weiß (117), also um eine Ontologie der *potentia oboedientialis* für die freie Offenbarung Gottes (37) — und diese „fundamentaltheologische Anthropologie" wäre „jenes Stück, das man in der üblichen Fundamentaltheologie gewöhnlich nicht oder nicht ausdrücklich genug findet" (215). Entscheidenderweise fällt solche anthropologische Ontologie mit der Metaphysik als der menschlichen Frage nach dem Sein zusammen; daher wiederholen die Ausführungen auf weite Strecken hin dasjenige, was in „Geist in Welt" exponiert wird: die Einheit von Erkenntnismetaphysik, metaphysischer Anthropologie und Metaphysik überhaupt. Also darf es nicht wundernehmen, wenn die „Analytik" des möglichen „Hörens" auf Gottes Offenbarung ungemein abstrakt ausfällt, ganz abgesehen von einzelnen m. E. äußerst gewagten Spekulationen, zumal in den letzten Kapiteln. Wenn Offenbarung Gottes in der „Geschichte" erfolgen soll, dann muß die ontologische Geschichtlichkeit des Menschen in sich selbst jene Offenheit zu Gott als dem in absoluter Freiheit sich mitteilenden hin besitzen; der „transzendentale" Nachweis bemüht sich nun darum, den Menschen nicht nur auf Geschichte überhaupt als den Ort möglichen Sprechens Gottes zu verweisen, sondern auf die Geschichte bestimmter einzelner Menschen, schließlich eines bestimmten einzelnen Menschen. Das impliziert die Notwendigkeit, auf mögliche Offenbarung Gottes im menschlichen *Wort* (191) sich einzustellen, was wiederum voraussetzt, alles Seiende könne durch das Wort zur Gegebenheit gebracht werden (185), eine These, die ihrerseits nach R. die Geschichtlichkeit des menschlichen Geistes von einer streng thomistischen Metaphysik der „forma corporis" und „materia prima" her transzendental „deduziert" (173). Wenn also in dieser Schrift, einer der ersten im deutschen Sprachraum, die sich den modernen Problemen der Subjektivität und Geschichtlichkeit zuwenden, diese Probleme in ihrer fundamentalen metaphysischen und theologischen Relevanz erscheinen, so verbinden sie sich doch zugleich mit metaphysischen Annahmen, die auf den ersten Blick ihnen völlig fremd sind und bei „Außenstehenden" tatsächlich Befremdung hervorrufen müssen. Solchen möchte R. allerdings nur wenigstens „eine Ahnung" davon vermitteln, wie Religionsphilosophie innerhalb thomistischer Metaphysik sich ausnehmen müßte (155). Die Neubearbeitung hat in diesem Punkte nicht wesentlich abgeholfen.

Übrigens ist auch die Frage (vgl. 197 201) nicht zu Ende gedacht, wie Gott in einer bestimmten Raumzeitstelle im „Wort" sich könne offenbaren wollen, wenn solche Offenbarung sich zugleich mit der ungeheuren Schwierigkeit einer möglichen „Vergegenwärtigung" an entfernter Raumzeitstelle samt all dem belastet, was sich unter dem Titel „Hermeneutik" angesammelt hat. Der Bearbeiter hat allerdings in zahlreichen, oft umfänglichen Anmerkungen eventuelle Mißverständnisse abgewehrt, darüber hinaus aber auch Ergänzungen und Erweiterungen angedeutet. Am stärksten dürften hier seine Hinweise auf thematische Entfaltung der *personalen* Dimension der metaphysischen Aussagen und der transzendentalen Methode selbst interessieren (88 Anm. 13 u. ö.). — Der neu hinzugekommene Schlußsatz verlangt eine Wiederholung des gesamten Themas aus theologischem (und nicht nur transzendental-metaphysischem) Verständnis einer „christlichen Religionsphilosophie", wobei wohl auch die Funktion der *Gnade* für „subjektive Ermöglichung" faktischen Hinhörens in die Geschichte als Raum vielleicht ergehenden oder ergangenen göttlichen Wortes bewußter herausgearbeitet würde. H. Ogiermann S. J.

Röhricht, Rainer, Theologie als Hinweis und Entwurf. Eine Untersuchung der Eigenart und Grenzen theologischer Aussagen. 8° (113 S.) Gütersloh 1964, Mohn. 14.80 DM. — Das hier vom Standpunkt der protestantischen Systematik gestellte Thema dürfte auch den katholischen Theologen interessieren. Von Johann Georg Hamann inspiriert, soll ein Beitrag geliefert werden zu der gegenwärtigen Erörterung über personalistische und ontologische Begrifflichkeit. Weil die Sprache einmal Feststellung sei, die fest umreißbare Sachverhalte wiederzugeben habe, aber auch eine Bewegung von Person zu Person darstelle, könne die Theologie der festen Sätze, also einer Ontologie, nicht entbehren, wenn sie die Bewegung der Sprache bringen wolle. Der Verf. zeichnet die Unruhe und Offenheit der Theologie, ohne die ihr eigene Ruhe zu verkennen: „Es ist die Ruhe der Hoffnung. Hoffnung ist zugleich ein Inne-Sein und ein Aus-Sein-auf. Als Bewegung ist sie der Liebe Gottes inne. Sie hat den ganzen Gott vor sich ... Aber als denkende Feststellung ist sie auf das Ende und die Vollendung des fragmentarischen Denkens aus. Sie hofft auf das Ende der Zeit, wo ... das Erkennen nicht mehr abbruchreifer Hinweis ist, sondern bleibende Begleitung der ewigen Liebe" (113). — Die katholische Auffassung würde mehr die relative Endgültigkeit wenigstens einiger theologischer Aussagen betonen. Indes darf bei der Sprache des Verf., die stark von der modernen Philosophie abhängig ist, nicht jedes einzelne Urteil allein für sich genommen werden. Übertrieben klingen z. B. folgende Bewertungen: „Man kann im Unterschied zwischen Personalismus und Ontologie heute den wesentlichen Graben zwischen Katholizismus und Protestantismus sehen" (29). „Es war ein Fehler der Kirche, wenn sie ihren feststellbaren Sätzen Absolutheitscharakter verlieh und damit die ausgeschlossenen Sätze unter das Verdikt des absoluten Irrtums stellte. Die Kategorie des Irrtums taugt nicht dazu, absolut gebraucht zu werden" (73). „Kein theologischer Allgemeinbegriff, nicht einmal der Gottesbegriff, ist absolut" (109). Gut wirkt hingegen der beständige Aufweis der „transitorischen" Art der Theologie. J. Beumer S. J.

Rahner, Karl, S. J., Schriften zur Theologie. Bd. V: Neuere Schriften. gr. 8° (576 S.) Einsiedeln - Zürich - Köln 1962, Benziger. 24.80 DM. — Man darf von dieser Anzeige keine eingehende Berichterstattung über diesen Band der Schriften zur Theologie erwarten. Weder die Zahl — 19 Aufsätze — noch erst recht die inhaltliche und gedankliche Fülle der hier gesammelten Arbeiten erlaubt auch nur den Versuch dazu. Hingewiesen sei aber auf den außerordentlich weiten Rahmen dessen, was die Arbeits- und Interessengebiete dieses bewundernswerten Theologen umfassen. Sie überspringen die Grenzen der theologischen Einzeldisziplinen. Die Fundamentaltheologie wird von ihm ebenso befruchtet — und dies sowohl in apologetischen wie wissenschaftstheoretischen und glaubensbegründenden Teilen dieser Disziplin — wie die Dogmatik und die Spiritualität. Es ist geradezu die Art von R.s Arbeiten, alle theologischen Disziplinen zu einer gegenseitigen Durchdringung zu bringen. Er scheut sich aber auch nicht, zu speziellen Themen Stellung zu nehmen, die der einen oder der anderen Disziplin zugehören. Was durch die Aktualität der Fragestellung Versuchung zu oberflächlicher Stellungnahme bieten könnte, wird aus tiefsten Gründen

besprochen — so etwa „die Möglichkeiten des Glaubens heute" oder „Exegese und Dogmatik". Und was dogmatisch eindeutig festzuliegen und keine neue Antwort mehr zuzulassen scheint — etwa die „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung" oder die Frage nach „Wissen und Selbstbewußtsein Christi" —, gibt auf einmal neue Horizonte frei. Umstrittene Fragen scheut R. bekanntlich keineswegs und weiß dabei einseitige Antworten vor allem dadurch zur Vorsicht zu mahnen, daß er sie in jene Tiefen zurückführt, in denen das kategorische Nein zunächst einmal still zu werden und Ergänzung durch die bisher nicht genügend berücksichtigten Gesichtspunkte zu suchen bereit ist. Das gilt etwa für die Untersuchungen zu gewohnten Positionen wie „Latein als Kirchensprache" oder den „Begriff des Ius divinum". Auch praktisch religiöse und pastorale Fragen werden keineswegs nur „praktisch" beantwortet, sondern empfangen erst einmal Licht aus ihrer dogmatischen Begründung. So etwa die Frage nach der Erneuerung des Diakonats oder die Gestaltung der Kirchenfrömmigkeit, aber auch das geistliche Leben des Gebetes, der Liebe und des Glaubens. O. Semmelroth S. J.

Thomas von Aquin, Compendium Theologiae. Grundriß der Glaubenslehre. Deutsch-lateinisch. Übers. von *H. L. Fäh*, hrsg. von *R. Tannhof*. kl. 8° (598 S.) Heidelberg 1963, Kerle. 25.80 DM. — In meisterhafter Übersetzung, ähnlich aufgemacht wie die Summenbände der Deutschen Thomasausgabe, wird hier das unvollendet gebliebene Compendium Theologiae des hl. Thomas vorgelegt. Nach dem Vorbild Augustins sollte dieses Werk in drei Teilen über Glaube, Hoffnung und Liebe handeln, blieb aber mitten im zehnten Kapitel des Teils über die Hoffnung stecken. Der Glaube wird hier nicht als Akt der Entgegennahme von Gottes Offenbarung, sondern als die Inhalte dieser Offenbarung selbst dargestellt. Dabei begründet Thomas originellerweise die Abrißhaftigkeit dieses Werkes einleitend als Nachvollzug der Selbst-„verkürzung", die das unermeßliche Wort des Vaters in der Menschwerdung auf sich nahm. Dem lateinischen Text mit seiner Übersetzung geht eine charakterisierende Einleitung aus der Feder des Übersetzers vorauf. Es folgen dem Text ausführliche interpretierende Anmerkungen, in denen vor allem auch aus parallelen Ausführungen des Aquinaten selbst — aber nicht nur daraus — der Text des Kompendiums erklärt wird. Ein zusammenhängender Kommentar wie in der Deutschen Thomasausgabe der Summa ist dieser Ausgabe nicht beigegeben. Jedenfalls ist dieser Band eine sehr begrüßenswerte und erfreuliche Ergänzung der Summa in der deutschen Thomasausgabe. O. Semmelroth S. J.

Gerhardsson, Birger, Tradition and Transmission in Early Christianity (Coniectanea Neotestamentica, 20). gr. 8° (47 S.) Lund 1964, Gleerup. — Die vorliegende Schrift soll nach der Absicht des Verfassers eine Ergänzung sein zu seinem umfassenden Werk „Memory and Manuscripts. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity", Uppsala 1961 (vgl. Schol. 37 [1962] 4426—430). Unmittelbar veranlaßt wurde sie durch die negative Kritik M. Smith's in seinem Aufsatz „A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition" (Journal of Biblical Studies 82 [1963] 169—176), der dem Verf. vor allem einen unberechtigten Anachronismus vorwirft, seine Fragestellung und die von ihm gemachten Einschränkungen sowie die Wertung des Ergebnisses nicht hinreichend beachtet, ganz davon abgesehen, daß er ihn oft nur ungenau wiedergegeben hat. — Im 1. Teil wird die Aufgabe, die G. sich gestellt hat, näher bestimmt, und die drei Hauptschwierigkeiten werden im einzelnen näher erörtert. Der Verf. will ein konkretes historisches Bild von der Lehrtechnik und der Weitergabe gewinnen, die von Jesus und der Urkirche angewandt worden sind (11). Diese Aufgabe läßt sich nicht auf dem urchristlichen Hintergrund allein, sondern nur auf dem weiten Hintergrund des rabbinischen Judentums und des Hellenismus lösen. Die drei Hauptschwierigkeiten faßt G. in folgende drei Fragen zusammen: 1. Wie weit haben die pharisäischen Lehrer die Grundsätze der rabbinischen Lehrweise aus dem 2. Jahrhundert schon im 1. Jahrhundert angewandt? — Hier läßt sich bei allem Unterschied mit Recht in der Lehrmethode auf eine Analogie schließen, ohne daß damit ein Anachronismus gegeben ist; denn es ist nach G. möglich, in den ältesten Schichten der Tradition die grundlegenden Züge der späteren rabbinischen Traditionstechnik in den Griff zu bekommen und in der alten Literatur, ja sogar im A. T., Gegenstücke

zu finden (16). — 2. Wie weit sind wir berechtigt, die Lehrweise der Pharisäer als repräsentativ für die normale Praxis im jüdischen Milieu als Ganzes gesehen anzunehmen? — Hier betont der Verf. gegen Smith die offenbar einflußreiche Stellung der Pharisäer zur Zeit Christi nach dem Zeugnis des N. T., ganz davon abgesehen, daß ihre Lehrweise gar nicht spezifisch pharisäisch-rabbinisch ist (17 f.). — 3. Wie weit folgen Jesus und die Urkirche in ihrer Praxis grundsätzlich der Lehrweise, die in ihrer Umgebung allgemein gebräuchlich war, und wie weit schufen sie neue Formen? — Wäre die Lehrmethode Jesu und der Urkirche völlig neu gewesen, müßte das in den uns erhaltenen Dokumenten irgendwie zur Geltung kommen. Aber davon findet sich keine Spur (22). Mögen auch die Worte Jesu als ein Ganzes in ihrem religiösen und ethischen Gehalt radikal neu sein, so gibt es doch praktisch für jede von Jesus angewandte Lehrweise jüdische Parallelen (27). — Im 2. Teil stellt der Verf. die Frage, wie weit rabbinische und urchristliche Tradition verglichen werden können und was in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen ist. Hier werden, durch die Kritik Smith's veranlaßt, manche Punkte klarer herausgestellt, als es in seinem früheren Werk geschehen war. Er geht hier davon aus, daß die Analyse der Mechanik des mündlichen Überlieferungsprozesses drei Hauptfunktionen aufweist: 1. eine schöpferische, 2. eine rein bewahrende, 3. eine tilgende (37). Die Urkirche hatte nicht von Anfang an ein einförmiges mündliches Urevangelium, und die Zwölf und die anderen maßgebenden Lehrer und Kollegien des Urchristentums waren nicht nur Traditionalisten. Sie sammelten, formulierten, interpretierten, paßten an, entfalteten, ergänzten und legten für verschiedene Zwecke Sammlungen an, eine Arbeit, die keine volle Parallele in der Thora-Tradition hat (40). — In einem letzten Abschnitt stellt G. die Eigentümlichkeit der Christus-Tradition gegenüber der jüdischen Tradition sehr gut heraus, die ihrer historischen Glaubwürdigkeit keinen Abbruch tut, sondern im Gegenteil dafür spricht. Die Anhänger Jesu betrachten ihren Meister nicht als einen Lehrer unter anderen, sondern als den einzigen eschatologischen Erlöser und Offenbarungsmittler, und die Evangelisten sind nur daran interessiert, *seine* Worte und Werke mitzuteilen, nicht was z. B. Petrus, Jakobus und Johannes über ihn gelehrt haben. Das schließt eine freie Kompilation von seiten der Urkirche aus, mögen diese Traditionen auch vom Glauben der Urkirche an die Auferstehung Christi und die Sendung des Heiligen Geistes sowie von dem Milieu, durch das sie gegangen sind, geprägt sein (41—43). Daß die Arbeit des Urchristentums an der Christus-Tradition sich in engen Grenzen gehalten haben muß, besonders, was die Worte Jesu angeht, zeigt beispielhaft die Analyse von sicheren Parallelüberlieferungen in den Evangelien (44 f.). Dazu kommt, daß die Hauptpunkte der urchristlichen Christus-Tradition nach verhältnismäßig kurzer Zeit in umfangreichen Dokumenten schriftlich niedergelegt worden sind und daß auch der Prozeß der mündlichen Überlieferung im Verhältnis zur rabbinischen Tradition sehr kurz war (45 f.). Der Verf. betont zum Schluß, daß für die historische Bewertung der Christus-Tradition auch der Redaktionsgeschichte besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist (46). — Die Ausführungen des Verf. sind eine wertvolle Ergänzung seines Hauptwerkes und eine weitere Bestätigung der dort gewonnenen Einsichten in den Prozeß der Tradition und Weitergabe im Urchristentum.

B. Brinkmann S. J.

Wingren, Gustaf, Evangelium und Kirche (Theologie der Ökumene, 10). 8° (281 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck u. Ruprecht. 22.80 DM. — Dieser in sich selbständige Band bildet zugleich mit dem vorhergehenden „Schöpfung und Gesetz" (1960) einen abgeschlossenen Entwurf einer lutherischen Dogmatik in eigenständiger und gegenwartsbezogener Behandlung. Das schwedische Original „Evangeliet och Kyrkan" ist von *G. Klose* übersetzt. Der Verf. beabsichtigt, ein „Kirchenverständnis ohne Schöpfungsglauben zu zerbrechen und an seine Stelle ein Bild der Kirche als dem wiederhergestellten, geretteten und freien Menschen zu setzen, wie es unter dem Herrn gesammelt ist, in dem alles von Anfang an erschaffen ist. Nur auf dieser Grundlage wird der Zusammenhang des Evangeliums und der Kirche erkennbar. Aus dem Evangelium wird die Kirche geboren, und vom Evangelium wird sie in allem, was sie tut, regiert. An erster Stelle steht in unserer Darstellung also das Evangelium, dann erst kommt die Kirche; diese Reihenfolge der beiden Glieder ist von großer Wichtigkeit" (11). Folgerichtig lauten denn die beiden großen Abschnitte des Buches: I. Das Evangelium (Die Predigt und die Sakramente, Christus

unter dem Gesetz, Christus und die Erneuerung der Schöpfung), II. Die Kirche (Der Geist und das Wort, Die Kirche und die Schöpfung, Der Mensch in der Kirche). Während nun der erste Teil viele gute und positive Gedanken bringt, tritt im zweiten die Problematik und damit auch die Polemik stark hervor, besonders in den Kapiteln „Das Amt der Kirche" (127—143) und „Weltmission und Diakonie" (161—179). Für die katholischen Theologen ist es einerseits aufschlußreich, etwas von den Diskussionen im Protestantismus Schwedens zu vernehmen (vgl. namentlich die Kritik an H. Riesenfeld, 140 Anm. 68), anderseits aber auch betrüblich, den Mangel an Verständnis für das kirchliche Amt zu sehen, das sogar auf eine „monophysitische Tendenz" zurückgeführt wird; vgl. folgenden Satz: „Während gewaltige Texte auslegen, was das Evangelium ist und wie das Heil an das Evangelium, wie auch an die Taufe gebunden ist, wird im ganzen Neuen Testament an keiner einzigen Stelle das Heil an Weihehandlungen geknüpft, durch die ein Amt von einem Amtsträger an einen anderen Amtsträger weitergegeben wird" (139); oder auch kurz vorher: „Dringt die Sukzessionslehre in das Amtsverständnis ein, dann können Taufe und Evangelium nicht mehr wirklich als Grund der Kirche gesehen werden. Das eine höhlt das andere aus. Hier muß eine Wahl getroffen werden" (138). Unnötig scheint uns noch der verallgemeinernde und darum ungerechte Satz über die katholische Marienverehrung zu sein: „Es ist von der römischen Kirche wohl gesagt worden, sie habe die Menschheit Christi verloren und müsse nun nach anderen menschlichen Wesen, vor allem nach Maria, greifen, um bei dem Gott, der angebetet wird, überhaupt die Menschheit unterbringen zu können. Ist aber diese Bewegung nach oben hin, in der die Menschheit ständig von der Göttlichkeit verschlungen wird, erst einmal richtig in Gang gekommen, dann ist sie durch nichts mehr aufzuhalten. Je himmlischer Maria wird, desto weniger irdisch wird sie. Die Struktur dieser römisch-katholischen Gesamtschau erinnert, wie Anders Nygren ständig hervorgehoben hat, an die außerchristliche Eros-Religiosität" (264). Am meisten wird wohl die folgende Äußerung als anstößig empfunden werden: „Ein Pfarrer, der sich mechanisch weigert, Geschiedene zu trauen, geht im allgemeinen von einer nur mangelhaft durchdachten Idee von der Ehe als einem Sakrament, und zwar von einem nicht wiederholbaren aus, also von einer krypto-römischen Idee, die von der Bibel nicht gestützt wird" (147). Derartige Übertreibungen tragen nur dazu bei, daß die sonst so wertvollen religiösen Ideen des Buches nicht zum Zuge kommen.

J. Beumer S. J.

XXII Semana Española de Teología (17—28 Sept. 1962), Teología del Episcopado, Otros Estudios. gr. 8° (621 S.) Madrid 1963, Cons. Sup. de Investig. Cientif., Instituto Francisco Suárez. — Dieser stattliche Band enthält die Vorträge der Spanischen Theologischen Woche des Jahres 1962. Alle haben (mit Ausnahme von zweien, die am Schluß beigefügt sind) das aktuelle Thema des Bischofsamtes gewählt. Die Überschriften der einzelnen Beiträge vermitteln schon einen Einblick in die Fülle des gewaltigen Stoffes: *Luis Arias O. S. A.*, Primat und Episkopat (5—29); *Bernardine de Armellada O. F. M. Cap.*, Zu einer biblischen Theologie des Episkopates (31—52); *Justo Collantes*, Apostolische Nachfolge und Ergänzung des Apostelamtes (52—63); *Bernardo Gómez Monsegú C. P.*, Das konstitutive Element des Episkopates (65—84); *Nicolas López Martínez*, Der Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern (85—156); *Antonio Briva Miravent*, Konstitution und Aufgaben des Bischofskollegiums (157—173); *Vicente Proaño Gil*, Das Bewußtsein der Bischöflichen Funktion in der Frühzeit der Kirche (175—216); *Pedro de Alcantera O.F.M.*, Die kirchliche Funktion des Bischofs in der beginnenden Scholastik (217—253); *Alfredo García Suárez*, Die territorialen und universalen Funktionen des Episkopates (255—293); *José Campelo O.F.M.*, Ursprung der Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht der Bischöfe (295—320); *Miguel Nicolau S. J.*, Das ordentliche Lehramt bei Papst und Bischöfen (321—344); *Joaquín Maria Alonso C. M. F.*, Die Unfehlbarkeit der Konzilien in bezug auf Primat und Episkopat (345 bis 406); *José Maria Delgado Varela O. de M.*, Die Ausübung des Lehramtes und die Explikation der menschlichen Begriffe (407—450); *Alvaro Huerga*, Thomistische Reflexionen über die pastorale Mission der Bischöfe (451—490); *Argimiro Turrado O. S. A.*, Der Episkopat und die Sakramente, speziell die Eucharistie, in ihrer kirchlichen Wirksamkeit (491—536); *Manuel Garcia Miralles O. P.*, Der Episko-

pat als Stand der Vollkommenheit nach dem eigentlichen Seinsgrund (537—545); *Antonio Maria Javierre S. D. B.*, Der Episkopat, ein schwieriges ökumenisches Problem (547—572). Es kommen also die meisten Einzelheiten des großen Fragekomplexes zu Wort. Indes könnte man, ohne eine absolute Vollständigkeit erwarten zu wollen, gerade in historischer Hinsicht die Darlegung des einen oder des anderen Punktes vermissen. So fehlt z. B. eine ausführlichere Wiedergabe all der Systeme, die einseitig die Vollmachten des Episkopates gesteigert haben (Konziliarismus, Gallikanismus, Febronianismus u. s. w.). Auch eine exakte Interpretation des bekannten Cypriantextes, der in der späteren Theologie wiederholt zitiert wird (Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur: De unitate Ecclesiae 5), würde sicher gute Dienste geleistet haben. Etwas Ähnliches gilt für die wohl noch immer umstrittene Frage nach dem Ursprung der Jurisdiktion in den einzelnen Bischöfen, ob sie unmittelbar von Gott oder von der Primatialgewalt des Papstes stamme, eine Frage, bei der sich doch vor allem die spanischen Theologen im Sinne der ersten Alternative entschieden haben. Aber was die verschiedenen Beiträge zu dem Gesamtthema oder dessen Unterteilen zu sagen wissen, ist durchweg gut begründet und steht auf einem hohen Niveau, das auch die moderne Literatur aus allen Sprachgebieten heranzieht. U. a. kann die Kritik an der von K. Rahner vorgetragenen Theorie (Arias 24—27; Alonso 381—387) mit Beifall rechnen. Nur gelegentlich wird eine abweichende Meinung möglich sein; wenn z. B. Nicolau von neuem seine Ansicht über die Unfehlbarkeit eines päpstlichen magisterium ordinarium verteidigt (335—336), so hätte unbedingt der zumal in der deutschen Theologie erhobene Widerspruch vermerkt werden müssen, falls überhaupt die außerhalb des Gedankenzusammenhanges befindliche These einen Platz finden sollte. J. Beumer S. J.

Anciaux, Paul, L'épiscopat dans l'église. Réflexions sur le ministère sacerdotal (Présence chrétienne). kl. 8° (112 S.) Bruges-Paris 1963, Desclée de Brouwer. 69.—bFr. — Die kleine Schrift behandelt eigentlich, wie auch Titel und Untertitel anzeigen, zwei Themen, die nur lose miteinander verbunden sind: L'église et le ministère sacerdotal (21—62), und: L'épiscopat (ordo episcoporum) comme réalité sacramentelle (63—110); nur die Einleitung (7—19) bemüht sich stärker um die gemeinsamen Linien. In lebendiger Sprache und mit zahlreichen Hinweisen auf die neueste Literatur enthüllt der Verf. die Problematik des großen Gedankenkomplexes. Allerdings ist es schade, daß es wegen der Beschränktheit des Raumes meist bei kurzen Andeutungen bleibt. Es sind ja so viele Einzelfragen, die auf eine Antwort warten: Die Kirche im Geheimnis Gottes (24—38), Das apostolische Amt (38—62), Die Kollegialität des Episkopates (67—69), Episkopat und apostolische Nachfolgeschaft (69—72), Episkopat und pastorale Aufgabe (72—78), Beziehung zwischen Episkopat und Trinität (79—91), Beziehung zwischen Episkopat und Kirche (91—97), Episkopat und Primat, historische Grundlagen und theologische Erklärung (97—110). Trotzdem fehlt es nicht an Einsichten und Anregungen, zumal wenn die liturgischen Texte herangezogen werden. — Eine kleine Unausgeglichenheit (mehr der Ausdrucksweise nach) sei kritisch vermerkt: Wenn so oft von dem „ministère apostolique" und der „fonction apostolique" die Rede ist, sollte doch auch, obschon der terminus „Nachfolge" (successio) patristisch und theologisch gut begründet erscheint, aus grundsätzlichen und zugleich ökumenischen Überlegungen heraus der Trennungsstrich zwischen den Aposteln und den Bischöfen klar gezogen sein; denn die Nachfolger der Apostel übernehmen nicht das Apostelamt, sondern nur das Bischofsamt. J. Beumer S. J.

Ott, Heinrich, Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar (Begegnung, 4). kl. 8° (174 S.) Basel 1963, Reinhardt. 9.80 DM. — Die augenblicklichen Verhandlungen des Zweiten Vatikanischen Konzils bringen es mit sich, daß auch den Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils größere Aufmerksamkeit zuteil wird. Das vorliegende Büchlein aus der Hand eines protestantischen Theologieprofessors in Basel bringt die Texte in deutscher Übersetzung und dazu einen Kommentar, der im Sinne einer irenischen Theologie gehalten ist und auf eine allmähliche „Einigung durch Interpretation" hinzielt. Der Eindruck einer objektiven, ja wohlwollenden Wiedergabe und des ehrlichen Willens zur Verständigung liegt offen da. Als Beispiel sei die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit herausgegriffen. Der Verf. sagt dazu: „Eine Definition kann inopportun oder

mangelhaft formuliert und unklar sein. Künftige Theologie wird sie dann zu verbessern trachten. Sie wird aber um der Einmütigkeit im Glauben willen nicht widersprechen. Sie wird die Weisung gehorsam als eine Disziplinarentscheidung akzeptieren. In diesem Sinne ist es wesentlich, zu beachten, daß zwischen Disziplinarentscheidungen und Glaubensdefinitionen des obersten Hirten- und Lehramtes nicht der grundsätzliche Unterschied besteht, der zunächst zu bestehen scheint. Zumal wir erkennen müssen, daß es keine ‚definitiv richtigen' Glaubenssätze geben kann, sondern daß das Denken des Glaubens stets unterwegs bleibt . . . Indem nun aber die Kirche, solcherart diszipliniert, unterwegs ist, stets bemüht, die Einmütigkeit im Glauben zu erhalten, weiß sie sich mit der von Christus verheißenen Unfehlbarkeit ausgestattet" (170 f.). Das soll nur ein „Denkversuch" sein, von dem zugegeben wird, daß er „weder römisch-katholische noch evangelische Lehre" darstellt (171). Besser wird wohl gefallen, wenn zum Schluß noch einmal das evangelische und das katholische Bedenken und Anliegen in der Auseinandersetzung über das Lehramt zu Wort kommen: „Das katholische Bedenken richtet sich gegen ein die Einheit und Einmütigkeit im Glauben gefährdendes ‚Lehrchaos'. Dieses Anliegen ist aber nicht nur ein katholisches, sondern ebensosehr ein reformatorisches. Das wesentliche evangelische Bedenken besteht darin: daß durch ein in Dingen des Glaubens und der Sitte unfehlbar entscheidendes Lehramt . . . im entscheidenden Punkt das Gewissen der Gläubigen gezwungen und vergewaltigt, daß seine Direktheit zu Gott unterbrochen und ihm die Möglichkeit eines letzten, legitimen Rekurses vom ‚Stellvertreter Christi' an Christus selbst abgeschnitten wird" (171 f.). Hier könnte sich eine fruchtbare Diskussion anknüpfen lassen. J. Beumer S. J.

Olivares, Estanislao, S. J., Origen de la jurisdicción conciliar: ArchTGran 26 (1963) 97—130. — Das aktuelle Thema von dem Ursprung der jurisdiktionellen Universalgewalt der Bischöfe auf den Konzilien wird hier einer gründlichen Durchforschung historischer Art unterzogen. Den Anfang macht die Lehre des hl. Thomas von Aquin, es folgen Marsilius von Padua, Alvaro Pelagio, Juan de Torquemada, Pedro dal Monte, Cipriano Benetti, Domingo Gicobazzi, Cajetan, Franzisco de Vitoria, Cajetan, die Schule von Salamanca, Martin Pérez de Ayala, Francisco Delgado, Laínez, Diego Núñez Cabezudo, Suárez, Bautista Fragosi, die Theologia Wirceburgensis, Francisco Antonio Zaccaria, Gianvincenzo Bolgeni und schließlich die Theologen während des Ersten Vatikanischen Konzils und danach bis in die Gegenwart (z. B.. M. Useros, Eclesiología del Episcopado a la hora del Concilio: Salmanticensis 9 [1962] 203—229; J. Hamer, Le corps épiscopal uni au Pape, son autorité dans l'Église: RevScPhTh 45 [1961] 21—31; R. Gagnebet, L'origine de la jurisdiction collégiale du corps épiscopal au Concile selon Bolgeni: Divinitas 5 [1961] 431—493). Zwischendurch werden noch andere, weniger bedeutende Theologen erwähnt. Trotzdem will die Aufzählung nicht vollständig sein, und das läßt sich verstehen, obschon das 18. Jhd. (Aufklärung und Febronianismus) leicht mehr Stoff beigesteuert hätte. Die beiden Hauptlinien der Entwicklung werden gut herausgearbeitet, die des Papalismus und des Episkopalismus. In der sachlichen Lösung des aufgeworfenen Problems hält sich der Verf. zurück, neigt aber am Schlusse doch dazu, daß eine unmittelbare Bevollmächtigung des Bischofskollegiums der Primatialgewalt des Papstes keinen Abbruch zu tun braucht. Vielleicht ließe sich das noch entschiedener behaupten, wenn man auch die von dem Gesamtepiskopat ausgeübte Jurisdiktion im magisterium ordinarium berücksichtigte, die schwerlich durch Machtübertragung von seiten des Papstes erklärt werden kann. J. Beumer S. J.

Guitton, J., L'Église et les Laics. kl. 8° (198 S.) Paris 1963, Desclée de Brouwer. 120.— bFr. — Als Johannes XXIII. unter den Vorbereitungskommissionen für das II. Vaticanum eine eigene Kommission für die Fragen des Laientums und des Laienapostolates bestellte, durfte man hoffen, daß das Konzil in raschem Zug sich dieses ganzen Fragenkreises annehmen werde. Aber die Dinge gestalteten sich schwieriger, als man angesichts der von der Kommission geleisteten Vorarbeiten und angesichts der in den letzten beiden Jahrzehnten geführten theologischen Diskussion hätte erwarten mögen. Schon die Tatsache, daß während der ersten Sitzungsperiode keine katholischen Laien zugegen waren, wurde allgemein als symptomatisch empfunden. Die einzige Ausnahme bildete der Verfasser des vorliegenden Buches, den der

Papst gegen Ende persönlich zum Konzil einlud. Guitton hat selbst gelegentlich mit feinem Humor die Verlegenheit geschildert, welche sein Erscheinen den Herren vom Konzilsprotokoll bereitete, da damals für katholische Laien noch kein Platz vorgesehen war: Man habe ihn deshalb vorübergehend „zur Ehre eines Häretikers erhoben" und ihm unter den nichtkatholischen Beobachtern einen Platz zugewiesen. Auf der zweiten Sitzungsperiode war dann freilich fast ein Dutzend katholischer Laien als „Auditores" anwesend.. Aber die Behandlung der einschlägigen Fragen ging auch jetzt keineswegs so zügig voran, wie es erhofft wurde, weil die anderen Schemata die ganze Aufmerksamkeit des Konzils beschlagnahmten. Es ist also noch Zeit genug, im Blick auf die weiteren Konzilssitzungen die Fragen nach der Rolle der Laien in der Kirche durchzudenken und einer möglichst breiten Leserschaft zugänglich zu machen. Guitton hat dafür Kardinal Newman zum Wegführer genommen, mit dem ihn offenkundig so etwas wie eine Wahlverwandtschaft verbindet. Er bekennt mit allem Freimut: „Ces études newmaniennes ... avaient enchanté ma jeunesse, donné son axe à man vie" (7). Man wird selten eine so überzeugende Schilderung der Eigenart und des Denkstils des großen Kardinals finden, wie sie G. hier vorlegt. Seinen Ausgangspunkt nimmt er dabei von dem bekannten Artikel, den Newman im Jahre 1859 im „Rambler" hatte erscheinen lassen und in welchem er über die Rolle des gläubigen Volkes in Glaubensfragen gehandelt hatte.. Die römischen Stellen hatten damals auf diese Veröffentlichung, wohl auch auf Grund denunziatorischer Intrigen aus England, sehr abweisend reagiert. Die Folge war, daß Newman für lange Jahre sich in ein bitteres Schweigen zurückzog. — In einem ersten Teil untersucht Guitton den Rambler-Artikel insoweit, als sich darin und in seiner Vor- und Nachgeschichte das Schicksal Newmans offenbart (12—131). Im zweiten Teil versucht er mehr grundsätzlich, die von Newman angestoßene Frage nach der Rolle des Laien im Blick auf unsere heutige Situation weiterzudenken (135—180). Dem ersten Teil ist eine Übersetzung des Rambler-Artikels beigegeben, während dem Beschluß des anderen Teils eine geschichtliche Besinnung auf das Verhältnis zwischen Klerus und Kirchenvolk in der frühen Christenheit beigegeben ist. Die besondere Weise, wie Guitton die Probleme angeht, wird in den Überschriften der einzelnen Abschnitte deutlich: „Laie, Priester, Prophet", „Philosophie des Priesters und des Propheten", „Aspekte einer Laienspiritualität", „Unterwegs zu neuen religiösen Gemeinschaften" usf. Treue zur katholischen Überlieferung bei wacher Aufgeschlossenheit für alles, was aus der Welt von heute und morgen auf uns zukommt, ist das hervorstechendste Kennzeichen dieser Studie. Es ist eben Geist vom Geiste Newmans. Darin liegt der besondere Wert und Reiz des ganzen Buches. Das spricht sich im Schlußsatz noch einmal mit allem Nachdruck aus: „Laientum und Papsttum stehen in organischem Zusammenhang. Newman hatte dies in seiner Studie über die arianische Krise gut begriffen. In der Oxford-Bewegung war ihm dafür eine Bestätigung zuteil geworden. Dort liegt einer der Gründe, die ihn nach Rom geführt haben" (180). H. Bacht S. J.

Thurian, Max, Frère de Taizé, Sichtbare Einheit. 8° (184 S.) Gütersloh 1963, Mohn. 14.80 DM. — Die Originalausgabe dieses in mehrfachem Hinblick wertvollen und äußerst anregenden Büchleins erschien 1961 unter dem für den Inhalt deutlicheren Titel „L'unité visible des chrétiens et la tradition" (Les Presses de Taizé). Die deutsche Übersetzung besorgte mit sachlicher und sprachlicher Einfühlungsgabe *Richard Bochinger*. Die sichtbare Einheit der Christen wird zunächst in einer dreifachen Erscheinungsform aufgewiesen, als die heute noch nicht sichtbare Einheit, als die sichtbare Einheit heute und als die anzustrebende sichtbare Einheit. Die gegenwärtige Christenheit in ihrer Gesamtheit sei also nicht allein durch den gemeinsamen Namen Christi, sondern auch durch verschiedene andere Zeichen der Einheit verbunden (die Bibel als Grundlage und Ausgangspunkt allen kirchlichen Lebens, das gemeinsame Gebet des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses, die ökumenische Bewegung, die Anerkennung grundlegender Glaubenswahrheiten aus der Zeit der Einheit der Kirche in den ersten fünf Jahrhunderten). Ein zweiter Abschnitt geht den Wegen nach, wie die letzte Einheit erreicht werden kann, und legt den Nachdruck auf die Tradition, die unter drei sich ergänzenden Gesichtspunkten betrachtet wird: als Leben des Evangeliums in der Kirche, als der Akt, durch den die Kirche das Evangelium weitergibt, und als die Gegebenheit, die

sich aus diesem Leben und diesem Akt der Kirche ergibt. Demnach ist die Tradition sowohl fixiertes Gut als auch doxologisches, ökumenisches und missionarisches Verständnis der Schrift. In einem dritten Abschnitt wird das Gebet für die Einheit in den Mittelpunkt gestellt, das Gebet Christi und Gebet der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche. Obschon vom katholischen Standort aus nicht jede Formulierung bejaht werden kann, wird das Bestreben des Verf. überall Anerkennung finden, Verständnis für die jeweilige Lage der christlichen Gemeinschaften zu wecken und zum Gebet und zum Handeln für die Einheit der Christenheit aufzurufen. J. Beumer S. J.

Menges, Walter, und Greinacher, Norbert (Hrsg.), Die Zugehörigkeit zur Kirche. Bericht über die siebte Internationale Konferenz für Religionssoziologie in Königstein/Taunus vom 30. Juni bis 2. Juli 1962 (Schriften für Pastoralsoziologie, 4). 8° (188 S.) Mainz 1964, Matthias Grünewald. 19.80 DM. — Um den Gegenstand des Buches recht zu verstehen, muß man den Untertitel beachten und ebenso die Tatsache, daß es in einer pastoralsoziologischen Reihe herausgekommen ist. Das dogmatische Problem der kirchlichen Gliedschaft wird also gar nicht behandelt, sondern allein der Komplex der Fragen, die sich mit der völlig anderen Sicht des Statistikers, Historikers, Psychologen, Sozialpsychologen, Sozial- und Pastoraltheologen ergeben. Trotzdem würde u. E. ein einführender Beitrag, der die ekklesiologische Beurteilung wenigstens summarisch zusammengefaßt hätte, einigen Nutzen gebracht haben. Wie das Buch nun einmal vorliegt, treten mehr die Randgebiete der Kirche in das Blickfeld, die Zugehörigkeit der sog. Taufscheinchristen und der religiös Abständigen, dazu die Methoden um eine Schätzung und Einstufung der katholischen Bevölkerung in einem bestimmten Bezirk zu ermitteln usw. Die einzelnen Referate lassen die Einschränkung ihres Themas einigermaßen schon durch ihre Überschriften erkennen: *François Isambert,* Historische Perspektiven der religiösen Zugehörigkeit (9—22); *Walter Menges,* Zugehörigkeit zur Kirche und Identifikation mit der Kirche (23—41); *Hervé Carrier,* Sozialpsychologie und Zugehörigkeit zur Kirche (42—60); *A. E. C. W. Spencer,* Bemerkungen zu einer statistischen Definition der Zugehörigkeit zur Kirche (61—88); *André Godin,* Psychologische Aspekte der Zugehörigkeit zur Kirche (89—122); *Emile Pin,* Religiöse Zugehörigkeit und Strukturen (123—132); *Walter Goddijn,* Religiöse Partizipation und Kontinuität der Kirche als soziales System (133—154); *Fernand Boulard,* Religiöse Zugehörigkeit und Pastoral (155—179); *Conor Ward,* Der gegenwärtige Stand der religionssoziologischen Forschung (180—188). Die damit gegebenen Unterlagen sind für eine Pastoralsoziologie recht brauchbar. Aus dem Aufsatz von Spencer sei die (allerdings sprachlich kaum geglückte) Abgrenzung zwischen den „schlafenden, marginalen, modalen und nuklearen" Kirchenmitgliedern hervorgehoben (86). Die wissenschaftliche Verarbeitung des reichen Materials hat durchweg erst Ansätze aufzuweisen; am meisten bemüht sich darum der Beitrag von Menges (23—41). — Da die überwiegende Zahl der Artikel aus dem nichtdeutschen Sprachgebiet stammt, wären gelgentlich Angaben (Statistiken, Literatur u.a.m.) als Zusätze willkommen gewesen, die den Erwartungen des Leserkreises besser entsprechen könnten. J. Beumer S. J.

Neuner, Josef (Hrsg.), Hinduismus und Christentum. Eine Einführung. gr. 8° (XVI u. 249 S.) Wien 1962, Herder. 21.— DM. — Was dieses Buch sein will, sagt uns Gerhard Oberhammer in einem Geleitwort. Das Buch richtet sich nicht an die Fachindologen, sondern ist für die christlichen Missionare geschrieben, um ihnen einen Zugang zur religiösen Geisteswelt Indiens zu eröffnen und sie die Hindus in ihrer Eigenart verstehen zu lehren. Diesen Dienst kann es auch all jenen leisten, die aus der westlichen Hemisphäre kommend unter den Menschen Indiens leben. Der Darstellung, die die Geschichte des Hinduismus einbegreift, sind Beurteilungen und Stellungnahmen beigegeben, die eine Antwort auf die Fragen zu geben suchen, die sich jedem Leser, der sich der Wahrheit und dem aufrichtigen Streben nach ihr verpflichtet weiß, aufdrängen. Mit dem bloßen Kennenlernen ist es ja nicht getan. Trotz aller Bereitschaft zur Toleranz muß es zu einer geistigen Auseinandersetzung kommen. Die Verf. des Buches, darunter auch einige Inder, haben einen verschieden großen Anteil daran. Josef Neuner, Professor der Theologie in Poona und Konzilstheologe, zeichnet als Herausgeber. Der Text wurde aus dem

Englischen übertragen. Das macht sich manchmal unliebsam bemerkbar. So muß es z. B. S. 7, wo von den Charismen der Urkirche die Rede ist, statt „Geschenke" natürlich „Gaben" und S. 248 statt „verwahrlosen" „vernachlässigen" heißen. „Wie die Berge des Tukaram" (18) dürfte ein Diktatfehler für „Die Werke des Tukaram" sein. Aber auch an anderen Stellen bleibt der genaue Sinn dunkel (35 unten; 43, Z. 12: es?). — Es ist unmöglich, den Reichtum der Informationen, die das Buch bietet, in einer Besprechung darzulegen. Es gibt auch dem, der die gängigen Werke über die Hindureligion kennt, noch vieles. Wichtigere Ausdrücke und Namen werden erklärt. Zuweilen aber werden (z. B. 29 u. 31) Gottesnamen aneinandergereiht, mit denen der westliche Leser nichts anzufangen weiß, wenn nicht auch ihre Bedeutung angegeben wird. Sorgfältig hüten sich die Verf., den Hinduismus mit seinen Verirrungen zu identifizieren. Sie sind sich zwar bewußt, daß sich viele Gedanken und Glaubensauffassungen nicht mit der christlichen Religion und Philosophie in Einklang bringen lassen. Dennoch weisen sie darauf hin, daß sich sowohl in der Philosophie und religiösen Literatur der Hindus wie auch in der Frömmigkeit der Massen eine tiefe und erhabene Gottesidee immer wieder als Korrektiv gegen den Rationalismus und den mythologischen Anthropomorphismus durchsetzt (vgl. 17). Besondere Beachtung und Würdigung erfährt der indische Polytheismus. Die indische Ethik unterscheidet sich nicht viel von den Geboten des sittlichen Naturgesetzes und kommt in der Gītā sogar an die höchsten Ideale des Christentums heran; sie bleibt jedoch im Widerspruch zu der Metaphysik, die ihr Fundament sein soll, da diese das moralische Selbst zu einem illusorischen Subjekt macht. Mit großer Besonnenheit werden so schwierige Fragen wie die nach der Bedeutung und Verwendbarkeit des Yoga für ein christliches Leben erwogen. Selbst die Verehrung der Idole wird sehr differenziert beurteilt. Das Handbuch ist umfassend. Alle großen literarischen Erscheinungen, die großen Hindutheologien, die bedeutenden religiösen Bewegungen und Persönlichkeiten haben darin ihren gebührenden Platz erhalten. Das letzte Kapitel über die geistige Lage im heutigen Indien vom Hrsg. geschrieben, ist wegweisend für die Arbeit der Kirche wie der Missionare und für den Geist, in dem sie getan werden muß, soll das Leben Indiens in der Kirche Christi eine Heimstatt finden. — Dem künftigen Missionar kann das Werk nicht eindringlich genug zum Studium empfohlen werden. Leider enthält das Buch keine Register, keine Anleitung zum Lesen der Umschrift der Sanskritwörter und keine Liste einer ausgewählten Literatur. Diesen Mängeln und denen der Übersetzung könnte bei einer Neuauflage leicht abgeholfen werden. W. Brugger S. J.

Ermel, J., Les sources de la foi, Concile de Trente et Œcuménisme contemporain (Questions actuelles, Théologie-Pastorale-Catéchèse). 8° (187 S.) Tournai 1963, Desclée. — Über die Vierte Sitzung des Trienter Konzils und ihre Stellungnahme zu dem Verhältnis von Schrift und Tradition ist in den letzten Jahren, sowohl gesondert für sich als auch zusammenhängend mit Darlegungen größeren Umfangs, sehr viel veröffentlicht worden. Aber der Verf. des vorliegenden Buches glaubt, alles das entbehren zu können und wieder ganz von neuem anfangen zu müssen. Er stützt sich allein auf die von der „Goerres-Gesellschaft de Vienne" (!) herausgegebenen Konzilsakten mit den Tagebüchern, Briefen und Traktaten, dazu noch in etwa auf die Theologen der damaligen Zeit (Fisher, de Castro, Le Jay, Pighius, Driedo, Latomus usw.). Sein Hauptanliegen ist dabei, neben Schrift und Tradition die kirchliche Autorität als „drittes Fundament" des Glaubens herauszustellen, und zwar so, daß sogar ein Text des nicht erlassenen Dekretes angeführt wird (139 bis 146); gerade damit soll den Wünschen und Bestrebungen des ökumenischen Gedankens entgegengekommen sein. Leider sind dem Verf.. nicht wenige kleinere Versehen unterlaufen, die notwendig Zweifel an seiner historischen Zuverlässigkeit hervorrufen; so war Claude Le Jay nicht Prokurator des Kardinalerzbischofs von Mainz (30), sondern des Kardinals und Bischofs von Augsburg, und Alfonso de Castro nicht Prokurator des „cardinalarchévêque de Jaen" (115), sondern des Kardinals und Bischofs von Jaën; der Ausdruck „traditio per manus" geht wohl kaum auf Augustinus zurück, jedenfalls findet er sich nicht an der aus De consensu Evangelistarum angeführten Stelle (PL 34, 1034; bei E. 55). Auch andere Unrichtigkeiten, sachlicher Art, sind zu beobachten; ohne nähere Begründung wird behauptet, „le terme ‚disciplina' (im Dekret der Vierten Sitzung) n'est pas ici à interpréter dans le sens de coutumes rituelles ou accessoires, mais de prescriptions

morales essentielles" (80), während doch der Text selbst das vorausgehende „veritatem et disciplinam" durch „tum ad fidem, tum ad mores" wieder aufnimmt, allerdings in Unterordnung unter den Hauptbegriff „evangelium"; daß das „partim — partim" des Entwurfs gerade wegen des Einspruchs des Servitengenerals fallengelassen worden sei (81 f.), ist nur eine Hypothese, die durch keinen Beleg aus den Akten bewiesen werden kann. Im allgemeinen sollte besser unterschieden sein zwischen dem Sinn der Definition in sich und den Meinungen der Konzilsväter, die nicht mitdefiniert worden sind (vgl. dazu neuestens: A.-M. Dubarle O.P., Quelques notes sur Écriture et Tradition, RevScPhTh 48 [1964] 274—286). Was das eigentliche Anliegen des Verf. betrifft, wäre im besonderen zu sagen: Gewiß hätte das Konzil die Lehrautorität der Kirche in einem eigenen Dekret hervorheben können, aber es bedeutet wohl ein Werk der Vorsehung, daß dies damals noch nicht geschehen ist, weil allzu leicht ein „drittes Fundament des Glaubens" die Möglichkeit einer dritten Glaubensquelle nahegelegt hätte, und es läßt sich schwer einsehen, wie dadurch eine interkonfessionelle Verständigung gefördert worden wäre. Freilich wird bei den zeitgenössischen Theologen, angefangen mit Heinrich VIII. von England (den E. leider übergeht), des öfteren die Autorität der Kirche wie eine Glaubensquelle direkt neben die Hl. Schrift gesetzt; indes sind das die höchst unvollkommenen Ansätze zu einer theologischen Prinzipienlehre, die glücklicherweise später überwunden wurden. — Es ist schade, daß die aufrichtigen Bemühungen des Verf. kein erfreulicheres Resultat erzielten; der grundlegende Fehler liegt in der Mißachtung der neueren Literatur. J. Beumer S. J.

2. Geschichte der Theologie

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, zusammengestellt u. hrsg. von *Alfons Heilmann* unter wissenschaftlicher Mitarbeit von *Heinrich Kraft*. kl. 8°: 1. Bd. 664 S.; 2. Bd. 592 S.; 3. Bd. 732 S. München 1963; 1963; 1964, Kösel. Je Band 29.50 DM; Subskr. 25.— DM. — Der 1. Bd. enthält Texte über Gott, Schöpfung, den Menschen und die Sünde; der 2. Bd. handelt von der Gnade, von Christus und von der Heiligung; der 3. Bd. bringt Lesungen über das christliche Leben, über das Verhältnis zum Nächsten und die christlichen Stände (die einzelnen Berufe; den Staat; Ehe und Familie; das ehelose Leben). — Die Lehre der Kirchenväter kann auf zweifache Weise erschlossen werden: entweder dadurch, daß aus ihren Werken die einzelnen Themen erarbeitet werden, wobei auf ihre geschichtliche Entwicklung geachtet und die wahre Lehre herauskristallisiert wird; oder in der anderen Weise, nämlich daß für vorgegebene Themen einzelne Texte zusammengestellt werden. In der theologischen wissenschaftlichen Fachliteratur wird auf die erste Weise geachtet; die zweite hat ihre Bedeutung bei der Darbietung der Väterlehre für weitere Kreise. Freilich schließt diese die Gefahr ein, das Verständnis der Welt und des Denkens der Väter zu verfehlen, weil ja die einzelnen Texte aus ihrem Zusammenhang gerissen und isoliert für sich betrachtet werden. Dabei können außerdem wichtige Lehren der Väter einfachhin übersehen werden, da sie in den vorgegebenen Themen nicht umfaßt sind. — Die vorliegende Auswahl ist nach Themen geordnet und für einen weiteren Kreis bestimmt. Dies wird auch daraus ersichtlich, daß die „praktischen" Themen sehr ausführlich entfaltet werden: im Kapitel über die Sünde; im Kapitel über die Heiligung (2. Bd. 267—563); im ganzen 3. Bd. Die Texte sind zum größten Teil den im Kösel-Verlag erschienenen Reihen „Bibliothek der Kirchenväter" entnommen, aber sprachlich leicht überarbeitet. Die Aufmachung ist freundlich; die einzelnen Lesungen sind mit Überschriften versehen; in jedem Band findet sich eine ausführliche Inhaltsübersicht. — Zu wünschen wäre, daß einzelne Themen mehr berücksichtigt wären. So ist die Lehre von der Dreifaltigkeit in nur 7 (von über 2000) Lesungen dargelegt. Bei den Texten über die Gnade ist zuwenig auf die „Vergöttlichungslehre" der griechischen Väter und auf die Spannung von Gnade—Freiheit, wie sie sich vor allem bei Augustinus findet, geachtet. Im 3. Bd. fehlen im Kapitel über die Stände Texte, die das Mönchsideal der Väterzeit (des Pachomios, Basileios und Benedikt) aufscheinen lassen. Außerdem vermißt man in der Auswahl der Texte einiges, so z. B.

bei der Auferstehung Christi einen Abschnitt aus der Passah-Homilie Melitons von Sardeis. Überschriften wie „Die Alleinwirksamkeit Gottes" (1. Bd. 196) oder „Die Alleinwirksamkeit der Gnade" (2. Bd. 36) sind nicht treffend. — Die vorliegende Auswahl bietet viele schöne Lesungen. Sie kann für die Darbietung der Glaubenslehre eine große Hilfe sein und vor allem allen, die zu ihr greifen, wertvolle Anregungen für das persönliche Beten geben. — 4. Bd. und Registerband sind noch am Erscheinen. R. Lachenschmid S. J.

Festugière, A. J., O.P., Les Moines d'Orient: III, 3: Les Moines de Palestine. gr. 8° (163 S.) Paris 1963, Éditions du Cerf. 13.— Fr. — Das vorliegende Heft bringt den letzten Teil der Mönchsviten des Kyrill von Skythopolis, mit deren Übersetzung F. die Reihe der „Mönche des Ostens" begonnen hat (vgl. Schol 37 [1962] 126—128). Wir haben in den früheren Besprechungen schon betont, welch immensen Dienst Verf. mit seinem Unternehmen der Erforschung des frühchristlichen Mönchtums erweist. Kyrill ist nicht nur eine der wichtigsten Quellen für unsere Kenntnis vom palästinensischen Mönchtum und von den origenistischen Wirren, die zu Beginn des 6. Jh. die dortige Kirche erschütterten. Sondern er ist auch durch den Stil seiner Hagiographie eine rühmliche Ausnahme gegenüber all dem Mittelmäßigen und oft sogar Wertlosen, was uns aus jenen Jahrhunderten überkommen ist. Es war nicht ungeschickt, daß F. dem vorliegenden Heft die Übersetzung der seinerzeit von H. Usener edierten Theodosius-Vita des Theodor von Petra beigegeben hat. Er hat dadurch gewissermaßen den Hintergrund geschaffen, von dem sich die köstlichen Erzählungen des Kyrill um so leuchtender abheben. Natürlich entbehren auch die Biographien, in denen er uns von Johannes Hesychastes, Kyriakos, Theodosios, Theognios und Abraamios berichtet, nicht der legendären Züge. Aber auch dort, wo von Wundertaten die Rede ist, bleibt alles — gemessen an dem, was man auf diesem Gebiet gewöhnt ist — recht maßvoll. Vor allem ist zu vermerken, daß das dämonologische Element zwar nicht fehlt, aber doch auffallend zurücktritt. Dafür ist um so mehr Gewicht gelegt auf die innere Haltung dieser Männer, desgleichen auf ihre Rechtgläubigkeit und auf die Weise, wie sie zur Überwindung der Glaubensstreitigkeiten beigetragen haben. Offensichtlich steht hinter der Schriftstellerei Kyrills (auch) die Absicht, für die Sache der Orthodoxie durch Hinweis auf das Zeugnis solch heiliger Männer Propaganda zu machen. Ein derartiger „Einsatz" der Mönche und Charismatiker im Glaubenskampf war im Osten nichts Neues; vgl. H. Bacht, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon, II (Würzburg 1953) 312 f. — Nach der Verlagsankündigung wird den bisher erschienenen drei Bänden des Gesamtwerkes noch ein vierter und letzter nachfolgen, der in zwei Heften Texte aus dem ägyptischen Mönchtum umfassen wird.. H. Bacht S. J.

Hunt, Richard, Klibansky, Raymond, Labowsky, Lotte (Hrsg.), Mediaeval and Renaissance Studies, Volume IV u. V. gr. 8° (286 u. 272 S.) London 1958 u. 1961, The Warburg Institute. — Die beiden Bände, die infolge der Krankheit des vorgesehenen, inzwischen verstorbenen Referenten noch nicht gewürdigt werden konnten, sollen hier wenigstens eine kurze Anzeige finden. Der 1. Bd. enthält folgende Beiträge: *F. Rahman,* Essence and Existence in Avicenna (1—16); *R. Loewe,* Alexander Neckam's knowledge of Hebrew, with an appendix by *R. W. Hunt* (17—34); *A. Wilmart,* Le florilège mixte de Thomas Bekynton, III. Recueil de textes (35—90); *B. Smalley,* John Baconthorpe's Postill on St. Matthew (91—145); *A. de Ivánka,* Deux catalogues de bibliothèque de la Hongrie médiévale et ce qu'ils nous enseignent (146—162); *B. Lacroix,* Les adversaires visés par saint Augustin dans La Cité de Dieu (163—175); *R. W. Southern,* The english origins of the „Miracles of the Virgin" (176—216); *J. Shiel,* Boethius' Commentaries on Aristotle (217—244); *V. Zoubov,* León Battista Alberti et les auteurs du moyen âge (245 bis 266); *R. W. Hunt,* The „lost" preface to the Liber derivationum of Osbern of Gloucester (267—282). In dem 2. Bd. ist die gebotene Auswahl nicht geringer: *R. Klibansky,* Peter Abailard and Bernard of Clairvaux (1—27); *R. W. Hunt,* The collections of a monk of Bardney (28—42); *V. Zoubov,* Jean Buridan et les concepts du point au quatorzième siècle (43—95); *V. Zoubov,* Nicole Oresme et la musique (96—107); *L. Labowsky,* Manuscripts from Bessario's library found in

Milan (108—131); *L. Labowsky,* Aristoteles De Plantis and Bessarion (132—154); *L. Labowsky,* William of Moerbeke's manuscript of Alexander of Aphrodisias (155 bis 162); *M. Reeves,* The Abbot Joachim and the Society of Jesus (163—181); *P. Rossi,* The legacy of Ramon Lull in sixteenth-century thought (182—213); *A. D'Andrea,* Studies on Machiavelli and his reputation in the sixteenth century (214—248); *G. Beaujouan,* La science anglaise dans les bibliothèques de Salamanque au quinzième siècle (249—269). Man erkennt sofort die recht spezielle Eigenart der einzelnen Untersuchungen, ebenso die mannigfachen Beziehungen zur scholastischen Philosophie und Theologie. Mitunter sind auch unedierte Texte den Aufsätzen beigefügt; so z. B. der des *Ioannes Buridamus,* „Questio de puncto", in der Abhandlung von V. Zoubov „Jean Buridan et les concepts du point au quatorzième siècle". Ein Thema, das, im Gegensatz zu den meisten anderen, allgemeineres Interesse verdient, bespricht R. Klibansky („Peter Abailard and Bernard of Clairvaux"); hier wird mit vollem Recht eine objektive Würdigung des bekannten Streites angebahnt. Als Kuriosität sei der Bericht von M. Reeves („The Abbot Joachim and the Society of Jesus") erwähnt, in dem von den Versuchen die Rede ist, aus den Weissagungen des Abtes von Fiore etwas über den späteren Jesuitenorden herauszulesen. J. Beumer S. J.

La Bibbia nell'alto medioevo (Settimane di studio del centro italiano sull'alto medioevo, 10). 8° (770 S.) Spoleto 1963, Presso la sede del centro. 8 500.— L. — Die Berichte der letzten Tagung, die der „italienische Studienkreis über das hohe Mittelalter" vom 26. April bis zum 2. Mai abgehalten hat, liegen nun in einem stattlichen Bande vor. „Die Bibel im hohen Mittelalter" lautete das Thema, und die Referenten zählten zu den bekanntesten Wissenschaftlern Europas. Allerdings wird bei dem Leser der Berichte schon eine gewisse Vertrautheit mit den grundlegenden Fragen vorausgesetzt, und das können auch das Einführungswort von *Ezio Franceschini* „La Bibbia nell'alto medioevo" (13—37) und das Schlußwort von *Gustavo Vinay* „Epilogo" (751—768) nicht ganz ersetzen. Der 1. Teil der Referate steht unter dem Stichwort „Cultura" (etwa: Geisteswissenschaft) und enthält: *Giacomo Devoto,* La Bibbia e le forze di conservazione linguistica nell'alto medioevo (55—66); *Raoul Manselli,* Gregorio Magno e la Bibbia (67—102); *Jean Leclercq O. S. B.,* L'Ecriture sainte dans l'hagiographie monastique du haut moyen âge (103—128); *Paul Lehmann,* Der Einfluß der Bibel auf frühmittelalterliche Geschichtsschreiber (129—140); *Jean Daniélou S. J.,* La typologie biblique traditionelle dans la liturgie du moyen âge (141—162); *Carlo Guido Mor,* La Bibbia e il diritto canonico (163—180); *Walter Ullmann,* The Bible and principles of government in the middle ages (181—228); *Percy Ernst Schramm,* Das Alte und das Neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters (229—256); *Luis Vásquez de Parga,* La Biblia en el Reino asturleones (257—280). Man sieht die reiche Auswahl, aber auch die recht spezielle Natur der Beiträge. Von allgemeinerem Interesse dürften die Vorträge von Daniélou und Lehmann sein. Ersterer zeigt, wie die Liturgie das Beste an der biblischen Typologie, die Entsprechungen zwischen den verschiedenen Stadien der Heilsgeschichte, in konzentrierter Form bewahrt hat; der letztere weist den sprachlichen Einfluß der Hl. Schrift auf die mittelalterliche Literatur, besonders die Geschichtsschreibung, nach (z. B. bei Gregor von Tours und Adam von Bremen), ohne die Ausnahmen zu verschweigen (z. B. Beda Venerabilis mit seiner Historia ecclesiastica gentis Anglorum). — Der 2. Teil bietet die Referate über die mittelalterliche Kunst und ihre Beeinflussung durch die Bibel. Wir beschränken uns auf die Angabe der Titel: *Michele Cagiano de Azevedo,* Il patrimonio figurativo delle Bibbia all'inizio dell'alto medioevo (341—386); *André Grabar,* Les sujets bibliques au service de l'iconographie chrétienne (387—412); *Kurt Holter,* Das Alte und das Neue Testament in der Buchmalerei nördlich der Alpen (413 bis 472). — Im 3. Teil kommt endlich die Philologie zu ihrem Recht mit folgenden Beiträgen: *Pierre Salmon O. S. B.,* Le texte biblique des lectionnaires mérovingiens (491—518); *Bonifatius Fischer O. S. B.,* Bibelausgaben des frühen Mittelalters (519 bis 600); *Jean Gribomont O. S. B.,* Conscience philologique chez les scribes du haut moyen âge (601—630); *Beryl Smalley,* L'exégèse biblique dans la litérature latine (631—656); *Carlo Alberto Mastrelli,* La tecnica delle traduzioni della Bibbia nell'alto medioevo (657—682); *Pierpaolo Bertini,* Primi risultanze altomedievali e

metodologia di uno scavo archeologico eseguito attorno agli edifici residui dell'abbazia di Pomposa (727—750). Obschon hier mehrere wertvolle Ergebnisse (z. B. die von Fischer und Gribomont) anzuführen wären, seien nur einige von denen, die Smalley bringt, hervorgehoben: Der Literalsinn der Schrift, von den Exegeten der damaligen Zeit arg vernachlässigt, findet seine Entschädigung bei den Historikern und Hagiographen, die oft dieselben Personen sind; besondere Aufmerksamkeit erhalten der Psalter, die Evangelien und die Apostelbriefe, vom Alten Testament die Königsbücher, während das Hohelied und die Apokalypse erst im 12. und 13. Jh. bevorzugt werden. J. Beumer S. J.

Stegmüller, Fridericus, Repertorium biblicum medii aevi, Tomus VI: Commentaria anonyma A—O. gr. 8° (530 S.) Madrid 1958, Consejo Sup. de Invest. Cientif., Instituto Francisco Suárez: 512.— Pes. — Tomus VII: Commentaria anonyma P—Z. gr. 8° (509 S.) ebd. 1961, 450.— Pes. — Die vorhergehenden Bände dieses großangelegten Biblischen Repertoriums wurden in dieser Zeitschrift von dem verstorbenen P. H. Weisweiler S. J. gewürdigt (vgl. Schol 27 [1952] 471 f.; 29 [1954] 470 f.; 32 [1957] 470). Sie behandeln, von dem einleitenden Band I abgesehen, nach den Namen der Verfasser alphabetisch geordnet 7545 lateinische Kommentare des Mittelalters zu den Büchern des Alten und Neuen Testaments. In dem vorliegenden 6. und 7. Band werden unter den Nummern 8401—10200 und 10201 bis 11780 also zusammen 3380 *anonyme* Kommentare oder Bruchstücke von solchen Kommentaren aufgeführt, und zwar alphabetisch geordnet nach ihrem Aufbewahrungsort (A—O u. P—Z). Dabei werden jeweils die Bibliotheksnummer, das Jahrhundert der Entstehung, der Umfang und unter Umständen auch die verschiedenen Textzeugen des Kommentars oder etwa schon vorhandene Editionen verzeichnet. Gegebenenfalls wird auf Paralleltexte in anderen Kommentaren mit bekannten oder unbekannten Verfassern verwiesen, die dem anonymen Verfasser als Quelle gedient haben mögen, so z. B. nicht selten auf die Glossa ordinaria von Walafried Strabo († 849). Ist der anonyme Verfasser inzwischen durch Sonderuntersuchungen schon identifiziert, wird auch das an der betreffenden Stelle regelmäßig verzeichnet, z. B. Nr. 9013—9022: Stephanus Langton; Nr. 8569: Angilmodus de Soisson (862—864); Nr. 8570: Rabanus (c. 820); Nr. 8517 ff.: Anicius Manilius Severinus Boethius usw. Diese Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, daß auch dieser Band ein wertvolles Instrument für die Geschichte der Scholastik und im besondern für die Geschichte der Exegese im Mittelalter ist und daß sich die mühevolle Arbeit des Verfassers gelohnt hat. Unter nr. 8967 Anon. Pater noster muß es beim Verweis statt cf. nr. 9638 wohl heißen: cf. nr. 9909 und 9991. Vorläufig vermißt man noch die verschiedenen Indices, die eine Auswertung des monumentalen Werkes erleichtern, um nicht zu sagen, erst ermöglichen. Nach einer Mitteilung des Verf. wird zunächst noch ein 8. Bd. als Supplementum zu Bd. 1—7 erscheinen. Bd. 9 u. 10 werden dann die Indices enthalten. Das Manuskript der Indices Initiorum und Codicum ist bereits erstellt. Möge es dem Verf. vergönnt sein, auch die übrigen noch ausstehenden Indices bald glücklich zum Abschluß zu bringen. B. Brinkmann S. J.

Schneider, Johannes, Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus (Münchener Theologische Studien, II, 22). gr. 8° (XIV u. 230 S.) München 1961, Hueber. 20.— DM. — Die vorliegende Arbeit, ursprünglich theologische Dissertation der Universität München, will die Auffassung von Gott dem Einen und dem Dreifaltigen, wie sie sich im ersten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus und bei seinen Schülern vorfindet, zur Darstellung bringen. Von den gedruckten Quellenschriften wurden sämtliche benutzt, von den ungedruckten nur eine sparsame Auswahl (Magister Martinus, Petrus von Capua, Präpositin, die Pseudo-Poitiers-Glosse und Magister Udo). Letzteres mag man tadeln, aber das Ganze erleidet dadurch wohl keine wesentliche Einbuße. Eher würde eine Weiterführung bis auf Philipp den Kanzler und Wilhelm von Auxerre dazu verholfen haben, das Bild noch mehr in sich abzurunden. Die gewonnenen Ergebnisse sind nicht eigentlich überraschende Neuheiten, indes doch solide erarbeitet und anschaulich vorgetragen. Die Beschränkung auf die Hauptlinien wird nur der Kenner der frühscholastischen Trinitätstheologie bedauern, weil so die komplizierten Differenzen

der Schule weniger zum Ausdruck kommen. Als das grundlegende Problem in der behandelten Epoche erscheint die Frage, wie die Einheit des göttlichen Wesens mit der Dreiheit der Personen zu vereinbaren sei. „Gott" heißt dabei also die gemeinsame Natur, und nicht, wie in der Sicht der griechischen Väter, die erste göttliche Person. Dem entspricht, ganz auf augustinischer Grundlage, eine statische Anschauung von der Trinität, womit der Begriff der „Perichorese" ausfällt und überhaupt der heilsgeschichtliche Betrachtungspunkt an innerer Geltung verliert. Weiterhin treten die Hervorgänge der Personen gegenüber den Relationen merklich zurück. Nur in einem entscheidenden Lehrstück nimmt nach dem Verf. der Einfluß Augustins ab: Seine psychologische Trinitätsspekulation beansprucht schon bei Petrus Lombardus keinen breiten Raum mehr und verschwindet bei dessen Schülern völlig. Dagegen wächst die Bewertung der Proprietätenspekulation, die der besprochene Theologenkreis in der Kontroverse mit Gilbertus Porreta austrägt, was dann aber von daher auch Anregungen aufnehmen läßt und schließlich zu den begrifflichen Unterscheidungen zwischen Wesen, Person und Relation führt. Die Erforschung der einzelnen Proprietäten ist in der genannten Zeit wohl zum erstenmal durch Alanus von Lille in Angriff genommen worden. Die augustinische Richtung scheint auch in dem Begriff der Ungezeugtheit des Vaters unterbrochen worden zu sein, da sie von der Pseudo-Poitiers-Glosse an in einem positiven Sinne verstanden wird. Petrus Lombardus selbst spricht noch über den Zusammenhang der ewigen und der zeitlichen Sendung des Sohnes und des Hl. Geistes, besonders in Verbindung mit der für ihn charakteristischen Lehre von der Gottesliebe; bei den späteren Theologen nimmt indes die Tendenz zu, die Sendungen rein appropriativ zu beurteilen.

J. Beumer S. J.

Baron, Roger, Études sur Hugues de Saint-Victor, Étude biographique, critique, chronologique, stylistique. Étude doctrinale: Le Commentaire de la „Hiérarchie Céleste". Textes inédits. Index critique de l'œuvre de H. de Saint-Victor. 8° (274 S.) Bruges-Paris 1963, Desclée De Brouwer. 210.— bFr. — Der durch seine Forschungen zu Hugo von St. Viktor bekannte Verf. (Professor an der kath. Universität von Angers) vereinigt in diesem Werk mehrere Arbeiten, die sein von ihm bevorzugtes Thema wirksam, zum Teil sogar entscheidend fördern. Im 1. Kapitel untersucht er die Frage nach der Heimat Hugos und hält es für wahrscheinlicher, daß sie in Flandern und nicht in Sachsen zu finden sei (9—30). Das 2. Kapitel wendet sich in kritischer Sicht dem Werke des großen Theologen zu und deckt die fast unüberwindlichen Schwierigkeiten auf, die vielfach einer eindeutigen Unterscheidung zwischen echten, zweifelhaften und unechten Schriften gegenüberstehen (31—67). Die Ausführungen des 3. Kapitels greifen einen ähnlichen Gegenstand auf, der noch weniger geklärt zu sein scheint: das Werk Hugos unter dem Gesichtspunkt der Chronologie (69—89). Im 4. Kapitel kommt der literarische Stil des Viktoriners zur Darstellung, wobei das nicht überraschende Schlußwort lautet: „La conclusion la plus solide de notre étude porte sur la diversité et la richesse du génie de Hugues de Saint-Victor, non seulement dans l'application de sa pensée à différents objets, mais dans l'expression même de cette pensée en ses différents domaines" (120). Im Anschluß hieran wird dann als Musterbeispiel der Stil der (echten?) Schrift „De contemplatione et ejus speciebus" besprochen (121—132). Das 6. Kapitel ist am längsten und wohl auch sachlich das wichtigste, da der Inhalt des Kommentars Hugos zur „Himmlischen Hierarchie" einer eingehenden Deutung und Würdigung unterzogen wird (133—218); in bewundernswerter Einzelanalyse sind die Texte des Ps.-Dionysius, des Scotus Eriugena und des Viktoriners nach ihren Sonderwerten konfrontiert („La Hiérarchie Céleste et ses Commentaires érigénien et hugonien: très symphonies sur le même thème, mais de styles très différents et avec combien de variations: trois symphonies inachevées" [218]); beachtenswert erscheint uns auch u. a. die Feststellung, daß Hugo wesentlich Augustinus verpflichtet bleibt, trotz des durch Dionysius und Scotus vermittelten Zusammenhanges mit der „Weltanschauung" der Ostkirche („Devant son texte dionysien, le ‚second Augustin' reste deux fois augustinien: par le sens de la miseria inhérente à la condition créée et à la condition pécheresse ... par son sens de l'histoire qui conduit la communauté des rachetés vers la consommation, au-delà du temps" [217]). Das 7. Kapitel bringt eine Editon des bislang ungedruckten Werkes Scala Celi Magistri Hugonis (219—244; nach dem Manuskript 978, Bruxelles, Bibl. Roy. fol. 39^{v}—49^{r}),

dessen Authentizität indes nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Im Anhang finden sich noch 2 weitere Schriften ediert: De septem vitiis (Ms. Vat. reg. lat. 167, fol. 2) und De virtutibus et vitiis (Ms. Bruxelles, Bibl. Roy. 1472, fol. 109—111); erstere könnte allenfalls echt sein, weniger die zweite. Unschätzbare Dienste wird der weiteren Forschungsarbeit der „Index des œuvres de Hugues de Saint-Victor" leisten (261—267), der durch unterschiedlichen Druck und durch andere Zusätze den Grad der Sicherheit für jedes einzelne Werk sichtbar macht. — Eine möglichst gute Auswertung der Ergebnisse wird der richtige Dank sein, den die wissenschaftliche Welt dem Verf. für seine Arbeit schuldig ist. J. Beumer S. J.

Hoste, Anselm, O. S. B., Bibliotheca Aelredina. A survey of the manuscripts, old catalogues, editions and studies concerning S. Aelred of Rievaulx (Instrumenta Patristica, 2). gr. 8° (206 S.) Steenbrugis et Hagae Comitis 1962, In Abbatia S. Petri et Martinus Nijhoff. — Durch eine Reihe von Veröffentlichungen der letzten Jahre ist die Bedeutung Aelreds, des Abtes von Rievaulx, für die monastische Theologie und die gesamte Spiritualität des ausgehenden 12. Jhd. klarer hervorgetreten. Nun legt H. ein recht brauchbares Hilfsmittel zum Studium der einschlägigen Fragen vor, das alle Angaben bibliographischer und biographischer Art sowie die über die Quellen von Aelreds Leben, seine Werke und deren handschriftliche Überlieferung (samt den Editionen) umfaßt. Um nur die aszetischen Schriften zu nennen, so enthält die Echtheitsliste folgende Titel: Speculum Caritatis, De Jesu puero duodenni, Sermones de Oneribus, De spiritali Amicitia, De Institutione inclusarum, De Anima, Oratio Pastoralis, Sermones de Tempore et de Sanctis, De Fasciculo Frondium, De Sancto Cuthberto, Homilia Nemo accendit lucernam. In einem Anhang wird u. a. eine kritische Ausgabe des Bücherverzeichnisses von Rievaulx „Hi sunt libri sancte Marie Rievallensis" geboten (149—175). Mehrere Register am Schluß der Arbeit (List of manuscripts, List of old catalogues, List of Incipits,, Mediaeval authors and anonymous works, Modern authors) erleichtern die Benutzung. Zu vermissen wäre höchstens ein kurzer Bericht über die entscheidenden Punkte in der Lehre Aelreds; aber die Literatur hierzu ist (allem Anschein nach sogar vollständig) angemerkt. J. Beumer S. J.

Baron, Roger, Hugues et Richard de Saint-Victor (Témoins de la Foi). 8° (136 S.) Paris 1962, Bloud et Gay. — Die von E. Jarry und J. Laporte herausgegebene Sammlung will „Zeugen des Glaubens" behandeln, die irgendwie Klassiker des christlichen Gedankens geworden sind. Neben einer Einführung in das Schrifttum, vor allem aber in ihre leitenden Gedanken, sollen mit einer kurzen Bibliographie Texte aus ihren Werken gebracht werden, die für den Leser ihre Grundideen belegen. Einige beigegebene Bilder sollen jeweils diese Darlegungen konkretisieren. Das vorliegende Bändchen gilt Hugo und Richard von St. Victor. Nicht uninteressant ist gleich zu Anfang das wenn auch kurze, so doch inhaltsreiche Einleitungskapitel über die Schule von Sankt Victor und ihr tägliches Leben (11—17). Als wesentliche Themen des Werkes Hugos sind seine „Philosophie", d. h. seine Stellung zu den Freien Künsten (26—29), seine Theologie (29—31) und seine Kontemplatio (31—36) dargestellt, während als wesentliche Themen Richards seine Trinitätslehre und seine Darlegungen zur Kontemplation bezeichnet sind (45—49). Entsprechend dem Programm der Sammlung sind aus diesen Ideenkreisen auch die Texte in französischer Übersetzung beigegeben (61—133) (wobei für Hugo das leider ihm nicht zugehörige De Contemplatione gewählt ist; es wird von B. selbst als Werk eines „Schülers" Hugos bezeichnet — man darf wohl „Schüler" im weiten Sinn sagen). Gut erscheint die Gegenüberstellung der beiden Geister: „Hugues a plus d'envergure, ouvre des horizons plus larges, est un étonnant semeur d'idées et un découvreur de mondes à explorer. Richard va plus loin en certaines lignes, et, dans le domaine trinitaire, s'efforce à une percée dialectique inconnue de Hugues. Dans la question mystique, il organise et systématise, non sans ajouter et couronner: ses analyses de la vie spirituelle, qu'il développe d'une façon plus dramatique, témoignent d'une plus grande chaleur et de plus d'acuité psychologique. Sa pensée plus facilement se coule dans le rythme qui scande les membres de phrase et se revêt de l'assonance et de la rime qui, si elles sont parfois obstacle à la précision et à la rigueur de l'expression, du moins, lorsqu'elles évitent la monotonie, peuvent produire un effet d'incantation (42). Die bei-

gegebenen Abbildungen bringen Stiche und Bilder vom alten Paris (mit St. Viktor), von Hamersleben (Abteikirche), wo Hugo v. St. V. wahrscheinlich seine Ausbildung erhalten hat, ferner einige Portraits von Hugo, Godefroy und Richard v. St. V. sowie eine Faksimile-Seite aus dem wichtigsten Ms. von St. V., das Wappen und das Ex-Libris der berühmten Abtei. H. Weisweiler S. J. (†)

Hofmeier, Johann, Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor dargestellt im Zusammehang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit (Münchener Theologische Studien, II, 25). gr. 8° (XXIV u. 310 S.) München 1963, Hueber. 20.— DM. — Nach vielen Vorarbeiten, die ganz besonders dem verstorbenen H. Weisweiler S. J. zu verdanken sind, gelingt es dem Verf. nicht nur die Trinitätslehre Hugos wiederzugeben, sondern sie auch mitten in das theologische Ringen des 12. Jhd. hineinzustellen. Zwar sind (mit wenigen Ausnahmen) nur die gedruckten Quellen zugrunde gelegt, aber es ergibt sich doch ein klares und dazu im wesentlichen vollständiges Bild. Der Leser wird von dem Tritheismus des Roscelin von Compiègne über die umstrittene Trinitätslehre des Peter Abaelard und die Anschauungen des Gilbert de la Porrée und in der Schule von Laon zum Höhepunkt geführt: der Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor (177—282). Angeschlossen ist eine summarische, indes recht aufschlußreiche Studie über das Weiterwirken Hugos (auf die Summa Sententiarum, das Speculum Ecclesiae, Robert von Melun und Richard von St. Viktor; 282—296). Von den vielen Ergebnissen sei nur einiges hervorgehoben: „Das eigentliche Interesse Hugos von St. Viktor (gilt) dem heilsgeschichtlichen göttlichen Wirken und dem aus diesem resultierenden Geschehen im Menschen, das nicht in der zeitlichen, sondern in der ursächlichen Ordnung zu verstehen ist ... Daß die Struktur des göttlichen Wirkens personal ist, wird trotz der ausdrücklichen Betonung der Wirkeinheit aller göttlichen Personen, wie sie die augustinische Tradition verlangt, an der Frage der alleinigen Inkarnation des Sohnes deutlich, die, von Roscelin aufgeworfen und durch die Schule von Laon weitergegeben, bei Hugo eine befriedigende Lösung findet ... Mag es in einem gewissen Sinn berechtigt sein, von einem Fehlen oder einer zu kurz geratenen Trinitätslehre in den Werken Hugos von St. Viktor zu sprechen, so ist es nicht zuviel behauptet, von einem Gottesbild zu sprechen oder von einer Trinitätsauffassung, die seine Theologie durchdringt und trägt. Besonders wichtig ist die Feststellung, daß das Heilsgeschehen nicht nur seinen Bezug auf Gott hin hat, sondern daß dieses Geschehen, das im geschichtlichen Sinn seinen Höhepunkt in der Inkarnation hat und ebenso in der kausalen Ordnung nur in Christus gesehen werden kann, einen personalen Bezug hat und in diesem personalen Bezug in das innertrinitarische Leben einbezogen ist ... So darf abschließend die Behauptung als bestätigt gesehen werden, daß sich, trotz des starken Weiterwirkens augustinischer Wesensbetrachtung in der Frühscholastik, die heilsgeschichtliche Schau der drei göttlichen Personen in ihrem Gnadenwirken neu belebt ... Wenn man die Trinitätslehre Hugos von St. Viktor in den von De Régnon schon aufgezeigten Linien der Entwicklung der Trinitätslehre ... einfügen will, so dürfte es nicht schwerfallen zu erkennen, daß sich die Trinitätslehre des Viktoriners nicht in den Bahnen eines Augustinus, Anselms von Canterbury, des Petrus Lombardus, Alberts des Großen und des Thomas von Aquin bewegt, sondern daß sich die andere Linie um ein Glied erweitern läßt, die von Ps.-Dionysius Areopagita über Hugo und Richard von St. Viktor, Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales zu Bonaventura führt" (304—308). Hier wäre kein Widerspruch anzumelden, nur möchte man gerne noch deutlicher sehen, wie Ps.-Dionysius historisch den Zugang zu der heilsgeschichtlichen Sicht der griechischen Väter vermittelt und welche Verbindungsglieder dabei aufgetreten sind.
J. Beumer S. J.

Dondaine, Antoine, O.P., Écrits de la „Petite École" Porrétaine (Conférence Albert-le-Grand 1962). kl. 8° (68 S.) Montréal — Paris 1962, Institut d'Études Médiévales — Libraire J. Vrin. — Unter der „Petite École Porrétaine" versteht der Verf. eine zahlenmäßig geringe Gruppe von Theologen, die gegen Ende des 12. Jhd. die Verteidigung ihres Meisters, Gilbert de la Porrée, weiterführten. Dazu sind zu rechnen: der anonyme Verfasser des Liber de vera philosophia, Adhemar von St. Ruf mit einer Collatio auctoritatum und einer Schrift De Trinitate, weitere Anonymi mit einem Vorläufer von De vera philo-

sophia, einem Liber de diversitate naturae et personae, einem Liber de omoousion et omoeousion, einer Schrift De ignorantia, Hugo Etherianus mit De differentia naturae et personae und De sancto et immortali Deo (oder: De processione Spiritus Sancti contra Graecos), dazu den Briefwechsel der einzelnen miteinander und endlich noch eine anonyme Schrift Brevis controversia modernorum Latinorum de unitate sanctae Trinitatis. Die gemeinsamen Merkmale werden einmal in den reichen Zitaten aus der Patristik gesehen, dann aber in der wiederholten Behauptung, die mittlere Linie zwischen Arius und Sabellius halten zu wollen, und vielleicht noch in einer kritischen Einstellung gegen den hl. Bernhard. Die relativ neuen Erkenntnisse sind mit bewundernswertem Fleiß aus den verschiedenen Bibliotheken zusammengetragen und verhelfen auf ihre Weise dazu, das Bild von den Strömungen in der Frühscholastik zu ergänzen. Nur schade, daß die zu einem guten Teil ungedruckten Texte nicht vollständiger zitiert werden. J. Beumer S. J.

Otto, Stephan, Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts (BeitrGPhThMA, 40, 1). gr. 8° (XXXII u. 315 S.) Münster 1963, Aschendorff. 35.— DM. — Gleich zu Anfang muß gesagt sein, daß das Thema nicht so allgemein aufgefaßt ist, wie es der Titel anzudeuten scheint. Es wird vielmehr auf die Lehre vom Menschen als dem Ebenbild Gottes (meist im Anschluß an Gen 1, 26) eingeschränkt. Aber auch so kommt ihm aktuelle Ausrichtung zu; denn „die Offenbarungswahrheit, daß der Mensch als Bild Gottes geschaffen wurde, ist in der dogmatischen Theologie unserer Tage nahezu dem Vergessen preisgegeben worden" (1). Nicht weniger beansprucht der gewählte Arbeitsraum der Frühscholastik das Forschungsinteresse, weil gerade sie die patristischen Gedanken gerettet und, wenigstens teilweise, an die spätere Theologie weitergegeben hat. Der Verf. leistet gründliche Arbeit und untersucht nacheinander Anselm von Canterbury, die Schule des Anselm von Laon, Peter Abaelard und seine Anhänger, den Viktorinerkreis, Gilbert von Poitiers und dessen Schule, Petrus Lombardus, Praepositinus, Stephan Langton, Wilhelm von Auxerre und endlich die monastischen Theologen des 12. Jhd. (Rupert von Deutz, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry, Hugo von Amiens, Aelred von Rievaulx, Frowin von Engelberg, Petrus Cellensis, Joachim von Fiore und die Bildformel des 4. Laterankonzils). Alles ist an Hand der gedruckten und ungedruckten Quellen reich belegt, auch die Literaturangaben sind vorzüglich. Die reichen Ergebnisse können hier nur in groben Zügen umrissen werden: Die Anselmschule sammelt das Gedankengut der Kirchenväter und ordnet es unter anthropologischem Aspekt; der Abaelardkreis macht in der Appropriationslehre die dogmatische Funktion des Bildbegriffes deutlich, um dabei aber das Wesen der Analogie zu verkennen; die damit einsetzende Krise wird von dem neuplatonischen Augustinismus der Viktoriner aufgefangen; Petrus Lombardus weist dem Bildbegriff einen festen Ort im Gesamtaufriß der Theologie zu; Gilbert von Poitiers, dessen Einfluß in der 2. Hälfte des Jahrhunderts vorherrschend wird, wendet sich mehr der Kritik zu; nur bei den Viktorinern und den monastischen Theologen bleibt eine heilsgeschichtliche und christozentrische Imago-Lehre im eigentlichen Sinne erhalten. — Was so der Verf. in mühevoller Einzeldeutung und Zusammenfassung geleistet hat, muß voll und ganz anerkannt werden. Wenn irgend etwas daran ausgesetzt werden sollte, würde das eine Vertrautheit mit der Fülle des einschlägigen Materials unterstellen, wie sie nur wenigen verfügbar ist. In der angewandten Methode kommen einem jedoch leicht Zweifel, ob nicht hie und da die Umrisse der besprochenen Ansichten und ihre gegenseitigen Abgrenzungen zu scharf herausgearbeitet worden sind. So würde z. B. die Unterscheidung zwischen einem Neuplatonismus augustinischer und einem Neuplatonismus dionysischer Prägung eine breitere Grundlage erfordern, um überzeugend zu wirken. Sicher ist der Umstand nicht glücklich, daß die Viktoriner (107—173) und die monastischen Theologen (276 bis 292) in zwei räumlich weit voneinander stehenden Kapiteln zu Wort kommen; sollte man da nicht lieber, allerdings gegen den herrschenden Gebrauch, einen gemeinsamen Begriff bilden, da (auch nach O.) die sachliche Übereinstimmung so groß ist? Schließlich könnte vielleicht selbst die „scholastische" Theologie aus der 2. Hälfte des 12. Jh. noch mehr Verbindungslinien zur Patristik hin aufweisen, wenn von ihr in größerem Umfang das exegetisch-homiletische Material herangezogen wäre. Indes sollen diese kritischen Bemerkungen dem Werte des ungemein fleißigen und anregenden Werkes keinen Abbruch tun. J. Beumer S. J.

Werbeck, Wilfrid, Jacobus Perez von Valencia. Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar (Beiträge zur historischen Theologie, 28). gr. 8° (273 S.) Tübingen 1959, Mohr. 31.50 DM. — Die Anregung zu dieser Untersuchung gab ein Seminar G. Ebelings im Sommersemester 1953 über „Luthers 1. Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition". Der Verf. will aber nicht etwaige Verbindungen zwischen dem spanischen Augustinereremiten Perez († 1490) und Theologen des 16. Jhd. erforschen, sondern dafür eher die notwendige Vorarbeit leisten und beschränkt sich daruf, die hermeneutischen, exegetischen und theologischen Quellen und Anschauungen des Spaniers zu ermitteln (III). Dabei wird vor allem sein Psalmenkommentar herangezogen. W. konnte von dem lange Zeit einflußreichen Werk, das 1460—1465 begonnen und spätestens 1478 vollendet wurde, aber später um 1480 noch Zusätze erhielt, nicht weniger als 30 Ausgaben (die letzte noch 1749) feststellen. Der Grund der großen Verbreitung scheint in der Art der Darstellung für weitere Kreise, aber auf echt theologischer Grundlage, und in der christologisch gesehenen Psalmendeutung gelegen zu haben. Die Auseinandersetzung mit der jüdisch-exegetischen Literatur dürfte neben der starken Anlehnung an Augustinus dazu beigetragen haben. Der Quellenanalyse geht W. gut und systematisch nach. Cassiodor, die Glossa ordinaria, Petrus Lombardus, Nikolaus von Lyra sind neben Augustin herangezogen worden. Man wird freilich die vielfach bisher ungedruckten Kommentare des 14. und 15. Jhd. noch genauer vergleichen müssen. Aber dieser mutige Einstieg in dieses noch dunkle Gebiet ist jedenfalls sehr zu begrüßen. — Inhaltlich ist die christozentrische Interpretation aller Psalmen für Perez grundgelegt in seiner Auffassung von der inneren Einheit des literarischen und geistlichen Sinnes: Gott ist Urheber von beiden. So kommt er zu verhältnismäßig wenig bloß moralischen Deutungen. Die allzu schroffe Ablehnung der ausschließlich am Literalsinn haftenden jüdischen Psalmenexegese, wie sie sich z. B. bei Nikolaus von Lyra findet, ist gemildert, insofern Perez in der messianischen Deutung der älteren jüdischen Exegese Ansätze für eine über den Literalsinn hinausgehende christologische Exegese findet (65). W. bringt eine gute, ausführliche Darstellung dieser Methode bei den Psalmen 26 89 39 129 18 (138—209). — Das systematische Gedankengut des Kommentars wird auf Grund einiger besonderer Lehren dargestellt (210—258). Ausgewählt wurden Fragen, in denen Perez sich mit Theologen der Augustinereremiten berührt: Urstand, Erbsünde, Konkupiszenz (214—225), die Wirkung der Taufe und das Erfordernis von erworbenen Tugenden (225—228), die Notwendigkeit der außersakramentalen Gnade (228—239), die Beurteilung des Werkes Christi (239—253) und die Stellungnahme in der Frage nach der Menschheit Christi im Grabe (253—258). Wenn Perez erworbene Tugenden zur Verwirklichung der eingegossenen verlangt, so scheint er Anleihe bei den Occamisten zu machen. Das wird aber aufgehoben in den Kapiteln, in denen er in deutlichem Gegensatz dazu nachdrücklich die außerordentliche Gnade — außer der sakramentalen — fordert. Das Kreuz Christi und sein Leiden werden sehr stark hervorgehoben. Wenn aber W. glaubt, daß neben dem Kreuzverdienst das persönliche ganz zurücktrete, so dürfte er übertrieben haben (251). Ich zitiere aus der Auslegung des Perez von Ps 26, 16—17 eine Stelle, die W. in anderem Zusammenhang selbst bringt: „Non sufficit nos esse redemptos et renovatos per passionem et resurrectionem et regeneratos per baptismum, ratione cuius participamus passionem Christi. Sed etiam oportet, ut habeamus gratiam praevenientem ..., sine qua nec divina praecepta implere nec opera *meritoria* facere possumus" (177, Anm. 1). Nur so wird der Abgrund, in den die Begierlichkeit uns stürzte, innerlich überwunden. Gerade hier zeigt sich der Einfluß des Augustinismus. Sehr wertvoll sind die Parallelen, die sich in dieser Frage bei den Theologen seines Ordens, wie Hugolin von Orvieto, Gregor von Rimini u. a., finden. Seripando hat sich ja auch in Trient zur Verteidigung seiner Rechtfertigungslehre eigens auf Perez berufen. So werden die Umrisse dieser „Schule", wie man jetzt wohl sagen kann, die sich gegen den Occamismus und für Augustin einsetzt, immer deutlicher. Gut wird abschließend die Stellung Perez's zusammengefaßt: „In der Vorliebe für diese Themen (von der Gnadenhilfe) und in der Art, wie er (Perez) sie unter Berufung auf den Kirchenvater behandelt, scheint er gleichermaßen von bestimmten Traditionen abhängig zu sein, die in Kreisen seines Ordens lebendig waren und auch später noch gepflegt wurden" (258). H. Weisweiler S. J. (†)

Oberman, Heiko Augustinus, Archbishop Thomas Bradwardeine a Fourteenth Century Augustinian.. A Study of his Theology in its historical Context. gr. 8° (XI. u. 246 S.) Utrecht 1958, Kemink & Zoon. 10.— fl. — Es handelt sich um eine theologisch ausgerichtete Untersuchung des Hauptwerkes Bradwardines „De causa Dei contra Pelagium", begonnen vor 1335 in Oxford und vollendet 1344 in London (19). Der Titel gibt bereits gut die Grundtendenz des Werkes wieder: Gottes Wirken soll gegen Pelagius, d. h. gegen die modernen Pelagianer, vor allem im Nominalismus, geschützt werden. Um diesen Neupelagianismus herauszustellen, untersucht O. im 2. Kapitel die Lehre des Petrus Aureolus, Durandus de Soto Portiano, William Occam, Robert Holcot und Adam Woodham (28—48). Insbesondere sind es die in der potentia absoluta gegebenen Möglichkeiten, die das Wirken Gottes und der Gnade (z. B. bloße Acceptatio ohne Gnadenhabitus) zu reduzieren scheinen. Dem Kreis, der offenbar über die hier untersuchten Gelehrten hinausgeht, stellt nun Bradwardeine diese seine augustinisch anklingende Gotteslehre gegenüber. Auf der einen Seite kämpft er gegen den extremen Pariser Determinismus, der 1270 und 1277 verurteilt worden war, auf der anderen Seite aber sucht er doch Gottes Allmacht stärker gegen den freien Willen des Menschen augustinisch abzuschirmen. O. findet die zentrale Stellung Gottes gut ausgesprochen in dem Satz: „Praeter te namque, qui solus vere es, vix aliud est" (55, Anm. 3). Daraus folgert er: „quod nulla res potest aliquid facere sine Deo; et quod nulla res potest aliquid nisi Deus per se et immediate faciat illud idem, imo et immediatius quolibet alio faciente, immediate, inquam, nedum localiter, sed et naturaliter atque causaliter . . ." (58, Anm. 1). Beim freien Willen des Menschen wirkt sich das so aus, daß der göttliche Wille causa coefficiens zum menschlichen Willensakt ist, und zwar als scientia media coefficiens. Das Mitwirken der Geschöpfe verhindert den Fatalismus; die „necessitas", die in der coefficientia Gottes liegt, verhindert den Pantheismus: „Since in the ‚necessitas', as a description of God's sovereignty, the absolute otherness of God is comprehended, coefficiency without ‚necessitas' must lead to pantheism" (83). Zugleich wird aber auch jede Art von Pelagianismus und Semipelagianismus ausgeschlossen. Bradwardeine glaubt, dadurch auch die menschliche Freiheit mit Gottes absoluter Oberhoheit in Einklang bringen zu können: Durch das Mitwirken bleibt der Mensch frei, „quod omnem actum voluntatis creatae totum efficit voluntas creata et totum similiter increata" (89, Anm. 1). Das ist für ihn auch deshalb der Fall, weil die erste und höchste Freiheit in Gott liegt: „Omnia quae sunt, fiunt et eveniunt, sunt, fiunt et eveniunt de aliqua necessitate ipsam (voluntatem creatam) naturaliter (non temporaliter) praecedente" (89, Anm. 6). Wie wenig das aber den Tatsachen entspricht, zeigt seine Auffassung von der Sünde. Damit Gott durch die „Mitwirkung" nicht ihr Urheber wird, sucht Bradwardeine sie zu sehr abzuschwächen. Wenn er als beste Lösung den Satz prägt: „Deo auctore homo facit (peccatum)" (132), muß er natürlich vom „contemptus" der Sünde abrücken. Er macht sie zur bloßen „privatio boni". Damit läßt er natürlich einen wesentlichen augustinischen Gesichtspunkt fallen. Es ist nur geblieben ein antipelagianischer Augustinismus: „His great teacher had a much wider view and was engaged in more spheres than the fight against the Pelagians" (84). So schreibt O. mit Recht und schränkt damit seinen eigenen Untertitel ein. Auch die augustinische Auffassung der Gnade wird sehr umgedeutet. Sie ist nur mehr dem Pelagianismus entgegengestellt: „Grace is not described as proceeding from the loving kindness of God, but from the omnipotence of the Creator over the creature who is dependent on him. In other words, grace is not contrasted with sin as the disobedience of man, but wirth merit as the presumption of man" (143). So wird Bradwardeine auch einer der Repräsentanten der Gegner des Neupelagianismus des 14. Jahrhunderts, der besonders durch die vom Nominalismus vertretene potentia absoluta bloßer Anrechnung der Werke ohne Gnadengabe entstanden ist. Aber die Lösung geht in das entgegengesetzte Extrem der absoluten Oberhoheit Gottes, die logisch zur Unfreiheit des Menschen führt. Bradwardeine will freilich nur die theologische Sicht (in fide) gelten lassen. Man hat ihn oft zu einem Vorläufer der Reformation erklärt. Mit Recht schreibt O. abschließend: „We can state that neither Bradwardein's doctrine nor his influence permits us to describe the Doctor Profundus as a pre-Reformer" (233). Seine Bedeutung ist auf das 14. Jahrhundert begrenzt. Dort hat er seine dogmengeschichtlich bemerkenswerte Stelle gegenüber einer zu stark ins Philosophische und in rein gedankliche Möglichkeiten abgleitenden

Theologie. Zum Schluß sei auf das zur gleichen Zeit erschienene ähnliche Werk hingewiesen: Gordon, Bradwardeine and the Pelagians, Cambridge 1957, University Press. H. Weisweiler S. J. (†)

Robson, J. A., Wyclif and the Oxford Schools. The relation of the „Summa de Ente" to scholastic debates at Oxford in the Later fourteenth Century (Cambridge Studies in the Medieval Life and Thought, New Series, V 8). 8° (XIII u. 268 S.) Cambridge 1961, University Press. 35.— Sh. — Die interessante Untersuchung will die ‚Summa de Ente', das Hauptwerk Wyclifs, dadurch unserem Denken näher bringen, daß sie es in das Denken seiner Zeit hineinstellt. So wird im 1. Teil (The Precursors of Wyclif, S. 1—114) der Versuch unternommen, den scholastischen Hintergrund von Oxford zu zeichnen. Von Einzeldenkern kommen vor allem Thomas Buckingham (32—69) und sein Werk De Causa Dei und Richard Fitzralph (70—96) als Zeugen der konservativen Tradition gut zur Darstellung. Der 2. Teil zergliedert daraufhin die ‚Summa de Ente' Wyclifs in ihre verschiedenen Teile und Zusätze. Als der eine Grundsatz des Werkes wird Wyclifs Ultrarealismus herausgearbeitet. Die Universalia sind besonders auf Grund der Traktate De Universalibus und De Tempore im Gegensatz zum Nominalismus keine bloßen signa. Mit Berufung auf Grosseteste unterscheidet er 5 Arten (Quinque maneries universalium): die ewige Uridee in Gott, die geschaffene ratio communis fundata in suis individuis; illa, inquit Lyncolniensis, sunt genera et species de quibus loquitur Aristoteles; quarto, forma communis in suis accidentibus apprehensa ab intellectu infirmo est universale; sed quintum modum universalium, pro signis vel accidentibus intelligendi, dimittit Lyncolniensis ut sibi impertinens (149, Anm. 1). Mit Recht bezeichnet R. diesen Ultrarealismus als die tiefste Grundlage von Wyclifs Metaphysik, auf die alle seine philosophischen Traktate aufbauen und aus der das Wesentlichste seines Schrifttums hervorgeht: „There existed a Hierarchy of beeing, streaming down from the Supreme Cause in wohm subsisted the ideas of all particular beeing" (S. 149). Daher versucht er auch Aristoteles so zu deuten: Cum enim logica sit medium (sic) inter gramaticam et metaphysicam, oportet ipsam participare condicionibus utriusque, tractando principaliter de rebus cum sit medium ad metaphysicam, et secundarie de signis cum sit finis grammatice (ebd. Anm. 2). Nach diesem Ultrarealismus tritt als zweite Grundidee in De Tempore die Gleichzeitigkeit alles Seins in Gott von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Da Gott unveränderlich ist und somit auch alles Sein seiner Erkenntnis, ist eine annihilatio unmöglich.. Hier ist die Grundlage der Leugnung der Transsubstantiation und der Annahme einer bloßen Impanation in Wyclifs verurteilter Eucharistielehre. R. weist gut darauf hin, daß von den erhaltenen (meist philosophischen) Schriften zwar die Eucharistie weniger zur Geltung kommt. Aber wir haben einen ausführlichen Bericht aus der Hand seines Mitprofessors M. Wodeford, dem Wyclif seine Notizen der Vorlesungen zur Widerlegung und Kommentierung gab. Daraus geht deutlich hervor, daß die oben gezeichnete Metaphysik auch hier das Maßgebliche war. Wyclif suchte zwar einen Ausweg, wie seine uns von Wodeford überlieferten verstreuten Formulierungen zeigen. Sehr fein urteilt darüber R.: „His fluctuating and sometimes disingenious replies to Wodeford and others bear the mark not of arrogant heterodoxy but of an urgent attempt at a late hour to adjust his beliefs to the necessities, the hitherto unrecognised necessities, of doctrine" (S. 195). Interessant ist auch, daß zunächst die philosophischen Schriften, besonders die „Summa de Ente" oder Teile davon, noch weiter doziert wurden. Man hatte lediglich den Namen Wyclifs darin radiert. Erst am Ende des ersten Jahrzehnts des 15. Jh., nach der Visitation der Universität durch den Erzbischof Arundel, wurden sie langsam zurückgezogen, also erst 20 Jahre nach der Verurteilung (1381/82) und nach dem Tode ihres Autors (1384). H. Weisweiler S. J. (†)

Raab, Heribert, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739 bis 1812). Bd. I: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jahrhundert. 8° (XXXII u. 375 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder. 48.— DM. — Eine Aufwertung des Bildes, das Geschichtsforschung und Darstellung im 19. Jh. von Reich und Kirche in der Ausgangsepoche des Sacrum Imperium entworfen hatten, setzte mit der Forderung S. Merkles ein, die sog. katholische Aufklärungszeit auch in ihren positiven Elementen verstehen zu lernen (Berlin 1905). Aber erst nach dem 1. Weltkrieg be-

gann auf breiterer Front die Arbeit, in welche sich die Schulen Merkles, Max Braubachs (vor allem für Köln), Leo Justs für Trier und Mainz, M. Spindlers für Bayern teilten. Eine Fülle von Monographien, vielfach Einzelpersönlichkeiten jener Zeit erfassend, reicherte sich an und erlaubte, wenn auch noch lange keine Gesamtdarstellung, so doch eine weit positivere und objektivere Erkenntnis jener Epoche. Die Gründe ihrer historiographischen Vernachlässigung und Verzeichnung im 19. Jh. entwickelt Verf. einleitend (9—21) ebenso treffend wie mutig und überzeugend, wobei er vor allem die wissenschaftsgeschichtlichen Auswirkungen der Säkularisation betont, welche praktisch auf eine Vorherrschaft der liberalen, protestantischen und kleindeutschen Historiographie hinausliefen. Im katholischen Raum selbst aber, wo die demokratische Bewegung bürgerlicher Prägung, von der Kurie unterstützt, den Ton angab, brachte man für die alte Reichskirche feudaler Prägung kein sonderliches Interesse auf. — In das neue Bild zeichnet das vorliegende Werk kräftige Linien ein. Es verspricht, eine umfassende Darstellung nicht nur der Lebensgeschichte des letzten Kurfürsten-Erzbischofs von Trier, sondern auch der Epoche des Ausgangs der Reichskirche zu werden. Der bisher erschienene erste Band beschäftigt sich mit Clemens Wenzeslaus, einem Enkel König Augusts des Starken von Sachsen-Polen und Sohn Augusts III. (seine Mutter war eine Tochter Kaiser Josefs I.) nur bis zur Übernahme des Trierer Bischofsamtes und des Hochstifts. Die Tätigkeit als Reichsfürst, Landesherr und Bischof sowie sein Verhältnis zur Aufklärung, Revolution und Restauration soll im 2. Band dargestellt werden. — Die biographischen Linien (Jugend, Jahre der Entscheidung, Bischofswahlen) sind eingebettet in eine überaus dicht gehaltene Schilderung der religiösen, geistigen, politischen Kultur jener Jahrzehnte zwischen 1740 und 1770. Den Hauptteil des Buches füllt die Bemühung des Wettiner Prälaten um den Ausbau einer geistlichen Secundogenitur im Reichswesten in Ablösung der Wittelsbacher, die mit Clemens-August (gest. 1761: Köln/Münster/Hildesheim/Paderborn/Osnabrück) und dem Kardinal Johann Theodor von Bayern (gest. 1763: Lüttich/Regensburg/Freising) nach mehr als anderhalb Jahrhunderten zu Ende ging. Sie hatte als schließliches Ergebnis den Besitz von Kurtrier, des Fürstbistums Augsburg und der Fürstpropstei Ellwangen; der eigentliche Plan war gescheitert, teils an der Exklusivität der Reichsritterschaft am Rhein, teils an den Sonderinteressen der Höfe von Wien und München, welche in der Unterstützung des mit Habsburg und Wittelsbach gleich nahe verwandten Clemens Wenzeslaus jeweils nur so weit gingen, wie es sich mit den eigenen dynastischen Zielen in Einklang bringen ließ. Bemerkenswert bleibt das Bemühen der Kurie, nach Möglichkeit die Kumulation der Bistümer im Reichsgebiet auf ein tragbares Mindestmaß einzuschränken. Trotzdem bleibt über dieser Epoche der ausgehenden Reichskirche der Schatten des tausend Jahre alten, nur im mittelalterlichen Einheitsdenken zu verstehenden Systems und durch die Not gegenreformatorischer Politik erzwungenen Zu-Einanders fürstbischöflicher Gewalten bedrückend sichtbar. Doch haben Gestalten wie Max-Franz v. Habsburg in Köln und Clemens-Wenzeslaus in Trier durch die Reinheit ihrer Gesinnung und die lebendige Frömmigkeit, welche sie erfüllt hat, eben im Untergang ein versöhnliches Licht auszustrahlen vermocht. — Die weitreichende Ausschöpfung des noch weithin unerschlossenen Archivmaterials, das der Verf. bis nach Paris, Simancas und Rom hin aufgesucht hat, ermöglichte ihm seine bis ins Detail belegte und überzeugende Darstellung vielfach verschlungener Verhandlungen bei den vielen in Frage stehenden Nachfolgekämpfen innerhalb der Reichshierarchie. Darüber hat er die großen Zusammenhänge nicht aus dem Auge verloren, die kritischen Akzente sorgsam gesetzt, vor allem auch Ausblicke auf die kulturgeschichtlich wichtigen Erträge des Zeitalters geschaffen, unter denen uns das Kapitel über die Pietas Wettina (Wettinisch-habsburgisch-wittelsbachisches Sakralgut und Geblütsheiligkeit) (99—111) besonders aufschlußreich erscheint. — Dies und die wissenschaftsgeschichtlich so bedeutsame Einleitung machen den ersten Band des Werkes über Clemens-Wenzeslaus bereits zu einem Ereignis auf dem Feld der Forschung, das sich durch den wohl bald zu erwartenden Schlußband nur noch vertiefen läßt. H. Wolter S. J.

Pritz, Joseph, Glauben und Wissen bei Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften (Wiener Beiträge zur Theologie, 4). 8° (437 S.) Wien 1963, Herder. — Das Interesse für Günther, der nach dem Urteil von A. Dempf „der letzte eigenständige und doch schulbildende

katholische Philosoph" war (Die letzte Vollanthropologie: Wissenschaft und Weltbild 15 [1962] 116), scheint wieder erwacht. Vor wenigen Jahren veröffentlichte P. Wenzel seine gründliche Studie (Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus, Essen 1961), und nun legt P., der sich schon durch seine Untersuchungen zur Geistes- und Theologiegeschichte Österreichs im 19. Jahrhundert einen Namen gemacht hat, eine neue Arbeit vor. Sie fußt selbstverständlich auch auf den vorausgehenden Forschungen (mehr kritisch wird herangezogen: L. Orbán, Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum, Rom 1950), kann jedoch zudem u. a. neuentdecktes Briefmaterial (70 Briefe an J. N. Ehrlich, 20 an J. H. Loewe, 4 an V. Knauer und 2 an einen unbekannten Adressaten) verwerten. Übrigens erhält die Untersuchung eine eigene Note durch das sicherlich anerkennenswerte Bestreben, Günther nicht nur in seinen Irrtümern und Schiefheiten, sondern zugleich in seinen positiven Leistungen herauszustellen. Als solche werden namhaft gemacht: Sein Kampf gegen Pantheismus und Materialismus, das ernste Bemühen, das freilich nicht immer erfolgreich war, die Zusammengehörigkeit von Natur und Gnade, von Wissen und Glauben, aufzuweisen, die nicht wenigen Wahrheitselemente und neuen Ansätze in der Lehre von Christus, der Erlösung und der Kirche. Über die Verbindung mit Hermes erklärt der Verf.: „Unter den Anhängern Günthers befanden sich auch ehemalige Hermesianer, die zu ihm übergingen. Wiederholt wurde Günther selbst als ‚verkappter Hermesianer' bezeichnet. Es steht jedoch fest, daß er von Hermes unbeeinflußt war, ja sogar in einem gewissen Gegensatz zu diesem seine Ideen entwickelte. Erst seit Kleutgen beide in die gemeinsame Kategorie der Semirationalisten stellte, dürfte eine solche vermeintliche Abhängigkeit angenommen worden zu sein" (31). Das alles ist vortrefflich und überzeugend dargelegt. Dagegen ist vielleicht die auffallende Voreingenommenheit Günthers gegen die alte und die neue Scholastik wohl noch nicht befriedigend erklärt. P. sieht in ihr „einen Komplex, der ihm seit der Molinarisache während des Noviziates bei den Jesuiten nachhing" (74); möglicherweise sind noch andere Faktoren hinzugekommen, z. B. die allgemeine Einstellung der Zeit, die wenig anziehende Form, die ihm die Neuscholastik darbot, der Einfluß gewisser Freunde. — Im 2. größeren Teil (117—432) bringt der Verf. eine nach sachlichen Gesichtspunkten geordnete Blütenlese aus den Schriften Günthers (Glauben und Wissen, Philosophie, Natur und Geist, Der Mensch, Jesus Christus, Die Kirche, Das Christentum in der Auseinandersetzung, Bekenntnisse des Glaubens, Allgemeine Aussagen und Aphorismen), die ohne Zweifel dazu beitragen wird, die Bekanntschaft mit dem großen Religionsphilosophen zu fördern. J. Beumer S. J.

Wacker, Paulus O.E.S.A., Glaube und Wissen bei Hermann Schell. Christliches u. modernes Denken in Begegnung. 8° (XXVIII u. 362 S.) München-Paderborn-Wien 1961, Schöningh. 28.— DM. — Das vorliegende Werk rangiert als Heft 4—6 der Sammlung „Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie u. Soziologie der Religion", die ihrerseits die früher von G. Wunderle herausgegebenen „Abhandlungen zur Philosophie u. Psychologie der Religion" fortführt. Das Thema war von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg im Jahre 1956, dem 50. Todesjahr Hermann Schells, als Preisarbeit ausgeschrieben worden. Das Buch ergänzt in glücklicher Weise die von J. Hasenfuß im gleichen Jahr veröffentlichte Studie über „H. Schell als existentieller Denker und Theologe" (Würzburg 1956). Während Hasenfuß Leben und Werk und die formalen Strukturen im Denken des großen Würzburger Philosophen und Theologen herausstellte, geht es in dem Buch von W. um das zentrale Anliegen seines Schaffens, in welchem sich die Eigenart Schells nach ihren positiven Seiten wie auch nach ihren zeitbedingten Begrenzungen am deutlichsten offenbart. Daß Schell eine solch einlässige Darstellung verdient, ist unbestritten. Gehört er doch zu den Klassikern der neueren deutschen Theologie. Gerade weil er eine Zeitlang so heftig umstritten und weitgehend mißverstanden war, darum war es eine Ehrenpflicht der Universität, an der er von 1884—1906 dozierte, die 50. Wiederkehr seines Todestages solcherart zu feiern. In der Vorrede seiner Studie hebt W. in kurzen Strichen die tragenden Ideen der philosophisch-theologischen Arbeit Schells hervor und macht so von vornherein deutlich, wie stark er mit den geistigen Bewegungen des ausgehenden 19. Jh. verbunden war. Philosophisch ist Schell vor allem von Franz Brentano und durch ihn von A. v. Trendelenburg abhängig. Mit seinem Lehrer Brentano hat ihn bis zu seinem Tode eine enge Freundschaft ver-

bunden. Leider hat W. die Arbeit von E. Winter, Franz Brentanos Ringen um eine neue Gottessicht. Nach dem unveröffentlichten Briefwechsel Fr. Brentanos und H. Schells" (Brünn 1941), nicht berücksichtigt. Bei aller Zurückhaltung, die gegenüber den Thesen Winters am Platze ist, hätte das Studium seiner Schrift doch einige Retouchen an dem von W. entworfenen Schellbild anbringen können, das vielleicht ein wenig zu „apologetisch" gehalten ist. — Das Buch handelt in seinen drei Teilen vom „Wissen" (13—118), vom „Glauben" (119—234) und von ihrem wechselartigen Verhältnis (235—358) bei Schell. In eindringenden Analysen ist aus dem gesamten Schrifttum Schells alles Einschlägige zusammengetragen. Als Philosoph hat Schell sich bei aller kritischen Selbständigkeit doch zur Philosophia perennis bekannt. Darin hat er sich auch durch die Einwände Brentanos nicht irremachen lassen. So wie er sich als Philosoph nachdrücklich für die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft und gegen die Verlockung des Irrationalismus eingesetzt hat, so trägt auch sein Glaubensverständnis die Wesenszüge eines betonten Intellektualismus. Allerdings ist zu sagen, daß die Weise, wie W. in den drei Kapiteln des zweiten Teiles seines Buches über die Glaubenstheologie Schells handelt, nicht ganz befriedigt, da sie die systematische Straffung der Gedankenführung vermissen läßt. Es wäre zu wünschen gewesen, daß eine klarere Abgrenzung in den Darlegungen über die objektive und subjektive Seite des Glaubens eingehalten worden wäre. Noch ein anderes Desiderat sei angefügt, es betrifft das ganze Buch: Verf. ist mit gutem Recht bemüht, die Verbindungslinien von der Schellschen Ideenwelt zur heutigen Gesprächssituation zu ziehen; zumal in den vielen und ausführlichen Fußnoten ist davon die Rede. Aber dabei werden nur zu oft die Grenzen fließend, so daß man nur schwer erkennt, was eigentlich Schells Thesen sind, und was kritische Paraphrase des Verf. ist. Aber das sind Ausstellungen, die die überwiegend positiven Elemente dieser Studie nicht verdecken dürfen. Die so in Gang gekommene Schellforschung wird an dieser Arbeit nicht vorbeigehen können. — Ein paar Kleinigkeiten seien angefügt: Die beiden auf S. XXV und S. 359 genannten Autoren „Bäumer" und „Beumer" sind in Wirklichkeit der eine J. Beumer (dessen wertvolle Studie über Schells Lehre von Schrift und Tradition in ihrem gegenseitigen Verhältnis (TheolRev 55 [1959] 203—214) leider nicht erwähnt ist). K. Rahners „Überlegungen zur Dogmenentwicklung" sollte man nicht nach dem im Westen kaum zugänglichen Nachdruck in dem von A. Dänhardt herausgegebenen „Theologischen Jahrbuch" (Leipzig 1960) zitieren, sondern nach den "Schriften zur Theologie" des Autors selbst (Bd. I S. 49—90).

H. Bacht S. J.

3. Theologie der Heiligen Schrift

Schneider, Gerhard, Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel. kl. 8° (95 S.) Düsseldorf 1961, Patmos-Verlag. 6.50 DM. — Der Verf. sucht die Frage der heutigen Menschheit nach dem Sinn der Geschichte von der Bibel her zu beantworten. Dabei geht er im 1. Teil vom Schöpfungsbegriff des A. T. aus. Schöpfung ist nach dem A. T. nicht nur die creatio originalis, sondern geschieht auch dort, wo Gott machtvoll und wunderbar in der Geschichte handelt und vor allem durch seine eschatologische Neuschöpfung Heil und Rettung schafft, also zugleich Erlöser ist, wie es u. a. Is 40—66 geschildert wird (15—54). Der Mensch ist der Höhepunkt des göttlichen Schöpfungswerkes (Gen 1, 27), aber nach Jeremias und Ezechiel auch das eigentliche Objekt der eschatologischen Schöpfungstat Gottes, der „Neuschöpfung", wie sie Jer 31, 21 f. genannt wird. Diese Neuschöpfung muß im Zusammenhang mit der Aussage vom „Neuen Bund" (Jer 31, 31—34) gesehen werden (25). Dabei haben die Propheten den empirischen Menschen, den Sünder im Auge, der einmal von der Sünde befreit (erlöst) und neu geschaffen werden wird (31). — Im 2. Teil wird die außerbiblische Welt nach ihrer Auffassung von der Neuschöpfung befragt, und zwar zunächst das Spätjudentum. Hier findet sich vom 2. Jhd. v. Chr. an die Idee der eschatologischen Neuschöpfung u. a. im äthiopischen Buche Henoch, im Buch der Jubiläen (35 f.) und in der Sektenrolle von Qumran. An der letzten Stelle ist auch von einer Neuschöpfung des Menschen in seinem Innern die Rede (38 f.), so daß die Gemeinde von Qumran als heiliger Rest schon eine Neuschöpfung darstellt (41). Eine verwandte Vorstellung

kennt das rabbinische Judentum (41), während Philo das A. T. mit Hilfe der hellenistischen Philosophie interpretiert und in den Schöpfungsbericht die platonische Ideenlehre, die pythagoreische Zahlenmystik und die stoische Theologie hineinliest. Er kennt nach Sch. keine echte Eschatologie mit dem Begriff der eschatologischen Neuschöpfung (44). — Zarathustra erwartet in Verbindung mit dem Läuterungsgericht eine Neugestaltung oder einen Wendepunkt, den er im Gegensatz zu seinem sonstigen Dualismus in der Schöpfung eindeutig als eschatologisch und monotheistisch versteht, insofern am letzten Wendepunkt der gute Gott Ahura Madzda allein festzustellen hat, daß die Taten des Menschen „lohnbringend" werden sollen. Aber in ihrer weiteren Entwicklung ist diese Religion wieder dualistisch (54). Das gilt auch vom Weltbild der Stoa (60) mit ihrer ἐκπύρωσις, ἀποκατάστασις und παλιγγενεσία (56). Der Gnostiker ist der Überzeugung, daß er durch sein pneumatisches Wesen eine Wiedergeburt erfahren hat (61 f.). Nirgends ist in der außerbiblischen Literatur die Rede von einer Neuschöpfung, die durch den Heilstod Christi ihre charakteristische Note erhält. — Im 3. Teil befaßt sich Sch. mit dem Begriff der Neuschöpfung im N. T., und zwar zunächst bei Jesus und in der apostolischen Verkündigung im allgemeinen. Hier findet sich der Ausdruck „neue Schöpfung" zwar nicht, aber Jesus versteht sich in ethischer Hinsicht als Wiederhersteller der ursprünglichen Ordnung und als messianischen Bringer einer neuen Welt (68). Die vom griechischen Übersetzer wohl der Stoa entnommene Terminologie παλιγγενεσία (Mt 19, 28; vgl. Joh 3, 3 5) und ἀτοκατάστασις (Apg 3, 21) hat er im Sinne der biblischen Tradition umgeprägt und auf die Endvollendung angewandt (71). Offg. 21, 1—5 und 2 Petr 3, 13 ist, offenbar unter Bezugnahme auf Isaias, vom neuen Himmel und von der neuen Erde die Rede, aber mehr in ihrer anthropologischen Bezogenheit als in ihrer kosmologischen (71 ff.). — Vor allem kommt die Theologie des Paulus in Frage, der Gal 6, 15 von der καινὴ κτίσις spricht (74). Die endzeitliche Neuschöpfung hat sich dort verwirklicht, wo einer durch die Taufe in Christus ist (78). Paulus hat also die Neuschöpfung christologisch geprägt. Ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund ist nicht im Spätjudentum mit dem Zwei-Äonen-Schema, sondern bei den Propheten des A. T. zu suchen (78 f.). Die Neuschöpfung ist nach Paulus (vgl. Röm 5, 12—21) nicht nur Wiederherstellung des durch die Sünde Verlorengegangenen, sondern eine Wiederherstellung in unvergleichlich höherem Maße durch Christus (90). Also von dem Kreislaufdenken des Mythos von einer immer wiederkehrenden Reinkarnation weiß die Bibel nichts. Wir sind dem Verf. dankbar, daß er uns in so übersichtlicher Weise die Ergebnisse seiner Trierer Doktor-Dissertation zugänglich gemacht hat.

B. Brinkmann S. J.

Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie, Artur Weiser zum 70. Geburtstag dargebracht. Hrsg. von *E. Würthwein* und *O. Kaiser*. gr. 8° (VII u. 156 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck u. Ruprecht. 15.— DM. — Die zehn Beiträge dieser Festschrift für den Herausgeber der Kommentarreihe „Altes Testament Deutsch" stammen von Mitarbeitern dieser Reihe und befassen sich mit einer Ausnahme *(W. Beyerlin,* Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch; 1—29) mit dem im Untertitel angegebenen Stoffkreis. Sie behandeln sowohl grundsätzliche Fragen zur prophetischen Existenz wie die Interpretation einzelner Texte oder Textreihen. Wir wenden uns vor allem der ersteren Gruppe zu. *W. Eichrodt* („Das prophetische Wächteramt", 31—41) sucht aus Ez 33 die Beauftragung mit einem neuen Amt abzuleiten, in dem der Prophet nicht bloß das Volk allgemein, sondern betont jeden Einzelnen auf „das Ja oder Nein zu dem aktuellen Handeln Gottes zur Aufrichtung eines neuen Bundesvolkes" (37) mahnend und warnend anzusprechen hat. Ob aber eine solche hinsichtlich des Adressaten und der Botschaft so präzis umrissene Berufung aus dem Text abzuleiten ist, scheint mir bei aller bekannten Hinwendung des Propheten zum „Individualismus" recht fraglich. Steht hier das Mahneramt des Propheten in einer speziellen Form zur Diskussion, so erörtert *H. W. Hertzberg* die Frage: „Sind die Propheten Fürbitter?" (63—74). Er kommt nach Überprüfung der einschlägigen Texte zu dem Ergebnis, daß von einer „Amtsfunktion" als Fürbitter bei den klassischen Propheten nicht die Rede sein kann. Sie leisten zwar wie andere Gottesmänner Fürbitte, doch hat das nichts mit ihrer spezifischen Berufung zum Propheten zu tun. Diese ist ganz auf die Weitergabe des empfangenen Gotteswortes konzentriert. Mit dem Empfang dieses Gotteswortes durch

den Propheten, also mit der prophetischen Inspiration, befaßt sich der „hermeneutische Versuch" O. *Kaisers* („Wort des Propheten und Wort Gottes", 75—92). Die neue gattungs- und traditionsgeschichtliche Forschung hat deutlich gemacht, daß „die Worte des Propheten durch das Wechselspiel zwischen Tradition und Situation bestimmt" sind (83). Sie erwachsen aus der Konfrontierung der Forderungen und Verheißungen der echten Bundestradition mit der inneren und äußeren Lage des Volkes und erscheinen so als Produkt eines natürlichen geistigen Bemühens. Doch erwachsen sie zugleich zentral aus einer echten im Gewissen erlebten Erfahrung der Gotteswirklichkeit und sind von daher Wort Gottes. Einem solchen Ansatz der prophetischen Inspiration im Ruf des Gewissens, der „den ganzen, konkreten Menschen in seiner welthaften Wirklichkeit meint" (88), kann man gewiß zustimmen; doch bleibt fraglich, ob sie damit in ihrem ganzen Umfang getroffen ist. Um das Wort Gottes bei den Propheten geht es auch im letzten Beitrag der Festschrift: *W. Zimmerli*, „Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten" (133 bis 151). Gerade mit dem Exil, als Israel als Volk und als Kultgemeinde auf dem Nullpunkt angelangt ist und keinen Propagandawert hat, setzt eine Zuwendung von Nichtisraeliten zum Jahweglauben ein. Wodurch ist ihnen Jahwe als wahrer Gott glaubhaft geworden? Nach Z. vor allem aus dem an der Geschichtsbetrachtung erbrachten Wahrheitsbeweis des Wortes Gottes, das steht, wenn alles fällt (Is 40, 6—8), wie in jener Stunde an Gottes eigenem Volk deutlich wird. Tatsächlich wird in der Götzenpolemik Deuterojesajas vornehmlich aus der Geschichtsmächtigkeit Jahwes, der „redet und es auch tut", argumentiert. — Auf die weiteren Beiträge kann nur kurz hingewiesen werden. Zwei befassen sich mit dem vielverhandelten Thema: Prophet und Kult. *E. Würthwein*, „Kultpolemik oder Kultbescheid" (115 bis 131) stellt fest, daß es sich in den bekannten Texten „nicht um grundsätzliche Ablehnungen kultischer Handlungen" handelt (130). *N. W. Porteous*, „Actualization and the Prophetic Criticism of the Cult" (93—105) sieht den positiven Sinn der prophetischen Kultkritik in dem Aufruf, dem im Kult vergegenwärtigten Handeln Gottes mit einem entsprechenden antwortenden Handeln des Menschen zu begegnen. *K. Elliger*, „Maleachi und die kirchliche Tradition" (43—48) kritisiert am Beispiel von Mal 3 die Zerstückelung von Prophetentexten in Gottesdienstperikopen. *K. Galling*, „Jesaja 21 im Lichte der neuen Nabonidtexte" (49—62) datiert diese Orakel in die Jahre nach 545 v. Chr. *H. Ringgren*, „Einige Schilderungen des göttlichen Zorns" (107—113) untersucht motivgeschichtlich Is 13, 3 ff.; 30, 27—33; 34, 1 ff.; 63, 1—6; Jer 23, 19 f.; Nah 1, 2 ff. Über die literarische Arbeit des Jubilars, in der Kommentare für die von ihm betreute Reihe den größten Raum einnehmen, informiert die am Schluß des Bandes beigefügte „Bibliographie Artur Weiser" (153—156). J. Haspecker S. J.

Pangritz, Walter, Das Tier in der Bibel. 8° (174 S.) München — Basel 1963, Reinhardt. 13.— DM. — Das Buch bringt keine biblische Zoologie, sondern fragt vornehmlich nach der Rolle des Tieres (als Realität und als Symbol) in der Verkündigung der Bibel. Ein interessantes und reichhaltiges Thema, dessen sachgerechte und wissenschaftlich kompetente Bearbeitung allerdings beachtliche Schwierigkeiten bietet. Hier wird eine solche Bearbeitung nicht vorgelegt. Der Verfasser bringt lediglich unter vier großen Abschnitten (Gott und das Tier, der Mensch und das Tier, die widergöttlichen Mächte und das Tier, der Mensch zwischen Gott und Tier) eine beschränkte Textauslese mit einfachen, oft allzu anspruchslosen Glossierungen und möchte dadurch zu einer schlichten frommen Meditation dieser biblischen Aussagen über das Tier führen. „Die Bibel ist das große Bilderbuch Gottes ... Sollten wir nicht statt des gewagten Experimentes einer Entmythologisierung die Tiefenschicht unserer Seele der Bildersprache unseres Gottes wieder öffnen?" (166). Diese Schlußworte kennzeichnen das Anliegen des Buches, das gewiß seine Berechtigung hat. Nur kann eine solche meditative Versenkung nicht auf die Führung durch eine wissenschaftlich kritische Textsondierung verzichten. Sie verläßt sonst zu leicht die Linie echter biblischer Lehre und verliert sich in phantasievollem „sinnigen" Unsinn. Dieser Gefahr ist der Verf. (evangelischer Theologe) nicht selten erlegen. So liest man gemütvolle Auslassungen über die (in der Bibel nicht existenten) Krippentiere; alte wertlose Legenden („sinnige Ausdeutungen") über die Taube Noes u. a. werden aufgefrischt; die Kühe in 1 Sam 6 zeugen von der „geheimen Gottesbeziehung des Tieres" und Bileams Eselin spiegelt die „Gottverbundenheit des Tieres", das „von

himmlischen Erscheinungen mehr ‚vernimmt' als der ‚Seher sieht'" (124 f.). Im ganzen wird zwischen eigentlichen biblischen Lehraussagen über das Verhältnis des Tieres zu Gott und Mensch, über seine Funktion in der Schöpfung und im Heilswirken Gottes und zwischen ganz peripheren und nur kulturgeschichtlich bedingten Bildreden und Anekdoten viel zu wenig unterschieden. So kommen auch die eigentlichen Prinzipien der biblischen Lehre über das Verhältnis von Mensch und Tier nicht klar heraus, und der Verf. gibt seiner Neigung, Liebe und Wertschätzung des Tieres als biblische Haltung zu propagieren, viel mehr Raum, als die Bibel wirklich zuläßt (S. 139 wird sogar versucht, 1 Joh 3, 14 für „Bruder Tier" in Anspruch zu nehmen). So können die vielen guten Gedanken des Buches nur mit kritischer Reserve aufgenommen werden. Hoffentlich regt es zu einer wissenschaftlich gründlichen und methodisch sauberen Bearbeitung seines Themas an. J. Haspecker S. J.

Eichholz, Georg, Einführung in die Gleichnisse (Bibilische Studien, 37). kl. 8° (110 S.) Neunkirchen-Vluyn 1963, Neukirchener Verlag. 5.95 DM. — Der Verf. möchte eine Art „Methodenlehre der Gleichnisauslegung" bieten. Es lag darum nahe, in einer Einführung die Fragen und Grundsätze zu behandeln, die dann auf die Auslegung von vier Gleichnissen: des Gleichnisses von den beiden Schuldnern (Lk 7, 36—50), des Gleichnisses vom großen Gastmahl (Lk 14, 16—24), bzw. des Gleichnisses von der königlichen Hochzeit (Mt 22, 1—14) und des Gleichnisses vom barmherzigen Samaritan (Lk 10, 25—37) angewandt werden. Als Fragen liegen von vornherein nahe: Bedeutet das Gleichnis eine Verschlüsselung der Botschaft bei den Hörern? Welche Rolle spielt der Hörer für das Gleichnis? Was für eine Welt begegnet uns in den Gleichnissen, d. h., woher sind die Bildworte, Gleichnisse, Parabeln usw. genommen? Der Verf. weist einleitend darauf hin, daß der Begriff „Gleichnis" eine Art Sammelbegriff ist, der eine „weite Skala vom kurzen Bildwort und Vergleich über das eigentliche Gleichnis und die sogenannte Parabel bis zur Beispielerzählung" umgreift (8). Um diese weite Bedeutung des Gleichnisses nicht einzuengen, verzichtet er darauf, eine *Definition* des Gleichnisses zu geben. Er wählt unter den Vorfragen zwei aus: 1. das Problem der Spannung in den Gleichnissen und 2. ihre Überlieferungsgeschichte (9 f.). Bezüglich der Sprache kommt er zu dem Ergebnis, „daß das synoptische Gleichnis sich vorläufig von der Sprache her als Zuspruch der Botschaft Jesu an den Hörer verstehen läßt, als Verkündigung des Geschehens, das in der Mitte alles dessen steht, was Jesus sagt: des Kommens des Reiches, des Kommens Gottes selbst" (31 f.). Dabei „bedenkt" das Gleichnis den Hörer, gilt gerade ihm, ist für ihn „inszeniert" (32). — Gilt das nicht ebenso von der gesamten Botschaft Christi? — Aber wie konnte es bei einem Gleichnis im Laufe der Überlieferung zu einem Wechsel der Adresse kommen, wie es z. B. beim Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15, 3—7 und Mt 18, 12—14) der Fall ist, wenn der Hörer von Haus aus zum Gleichnis gehört? Die Lösung sieht der Verf. in der Tatsache, daß „in der synoptischen Überlieferung Tradition und Interpretation, Überlieferung und Auslegung, ineinander verflochten sind" (41). Der Adressenwechsel des Gleichnisses betrifft nicht seinen Inhalt, sondern nur seine Profilierung. Nicht auf den historischen Hörer von damals kommt es an; denn das Wort Jesu wird offenbar nicht Vergangenheit, sondern sucht immer wieder erneut Hörer (41). Uns begegnen die Gleichnisse nur in der Form, die ihnen die Urkirche gegeben hat. Der Verf. betont die Aufgabe des Exegeten, die ursprüngliche Schicht der Überlieferung durch das Zurückgehen in der Überlieferungsgeschichte zu erkennen; aber für die heutige Verkündigung komme es darauf an, „ob der Herr, den die Zeugen der Urkirche in den Gleichnissen zu sich reden hörten, sich in *ihrem* Zeugnis *auch uns* bezeugt" (43). — Die so aufgestellten Kriterien werden im zweiten Teil durch die Auslegung der oben erwähnten vier Gleichnisse illustriert. Das Gleichnis verschlüsselt nicht das, was Jesus sagen will, sondern ist vielmehr ein Schlüssel des Verstehens (46). Die allegorische Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samaritan, die auch in Luthers Jahrhundert noch weit verbreitet war, mag er auch selbst nach Ebeling „zuchtvoll" allegorisch ausgelegt haben, lehnt der Verf. mit Recht ab, weil sie nicht beim Text bleibt, sondern etwas in ihn hineinträgt (110). Daß die katholische Kirche die Gleichsetzung der großen Sünderin von Lk 7, 36—50 mit Maria Magdalena und Maria von Bethanien (Mk 14, 3; Joh 12, 3) wagt (49), trifft jedenfalls von ihrer wissenschaftlichen Exegese schon lange nicht mehr zu. Das Büchlein, das sich auf

wissenschaftlicher Grundlage an einen weiteren Leserkreis wendet, ist sehr gediegen und auch für den Exegeten anregend. B. Brinkmann S.J.

Michael, Johannes Peter, Am Tisch der Sünder. Das Evangelium nach Markus. gr. 8° (227 S.) Recklinghausen 1961, Paulus-Verlag. 13.80 DM. — Dieses Buch zum Markusevangelium dient dem Ziel, das Evangelium für die religiösen Bedürfnisse unserer Zeit auszuwerten. Es ist also kein Kommentar im Sinne einer allseitigen wissenschaftlichen Erklärung. Problemstellungen literarkritischer, überlieferungsgeschichtlicher oder inhaltlicher Natur werden nicht diskutiert. Gelehrtes Beiwerk an ergänzenden Anmerkungen und Literaturhinweisen ist fortgelassen. Aber man merkt dem Buch doch an, daß der Verf. sich mit der neueren Forschung bekannt gemacht hat. So ist von wissenschaftlicher Grundlage aus ein Kommentar entstanden, der fortlaufend mit dem Text in kurzen Einzelbetrachtungen rein positiv eine anregende und auch tiefe Deutung des Markusevangeliums bietet und die vielfachen Fragen, die dem Leser beim Betrachten des Evangeliums aufsteigen mögen, rein positiv beantwortet oder sie doch einer befriedigenden Erklärung entgegenzuführen sucht. Die Sprache ist sachlich und zugleich modern. Die Botschaft des Evangeliums wird immer wieder ganz konkret in die fast tiefenpsychologisch durchleuchtete Situation des heutigen Menschen hineingestellt und ihm daraus mit großer Glaubenswärme Hilfe und Heilung angeboten. Hierin sehe ich den Hauptvorzug des Buches. Bei Behandlung der Ehefrage kommt der Verf. auch auf die sogenannte Ehescheidungsklausel bei Mt 5, 32 und 19, 9 zu sprechen und meint, sie sei ein Zugeständnis, das Matthäus für Judenchristen an das jüdische Eherecht gemacht hat (131). Ob das die Lösung der gewiß schwierigen Stelle bietet? Die Antwort Jesu auf die entscheidende Frage des Hohenpriesters, ob er der Messias, der Sohn Gottes, sei, deutet Verf. nicht im Sinne einer einfachen Bejahung seiner Messiaswürde, sondern im Sinne der absoluten göttlichen Offenbarungsformel, wie wir sie aus Joh 8, 24 28 kennen. Nicht alle Exegeten werden damit einverstanden sein. Aber anderseits bleibt es immer ein Rätsel, inwiefern der Hohe Rat Jesus wegen Gotteslästerung verurteilen konnte, wenn Jesus in seiner Antwort nur die Messiaswürde in Anspruch genommen hat. K. Wennemer S.J.

Niewalda, Paul, Sakramentssymbolik im Johannesevangelium. Eine exegetisch-historische Studie. gr. 8° (171 S.) Limburg 1958, Lahn-Verlag. 12.— DM. — Die Arbeit geht von dem Tatbestand aus, daß es im vierten Evangelium unzweifelhafte Hinweise auf die Sakramente gibt: Joh 3, 5 (Taufe); Joh 6, 51b—58 (Eucharistie); Joh 20, 22—23 (Bußsakrament). Von da aus ergibt sich, daß man mit der Möglichkeit weiterer Anspielungen oder symbolischer Überstiege rechnen muß. Verf. referiert dann über verschiedene Weisen, sich den Zugang zur sakramentalen Ausdeutung von Worten und Begebenheiten im Johannesevangelium zu verschaffen. So sucht man sich die Basis dafür im frühchristlichen Weissagungsbeweis, indem man die dort herrschende Methode, aus Texten und Begebenheiten des Alten Testamentes auf die messianische Heilswirklichkeit zu schließen, auf die Worte und Wunder Jesu anwendet, um durch sie hindurch auf die Wirklichkeit der Kirche und ihrer Sakramente zu schauen. Oder man geht vom angeblich kultischen Charakter johanneischer Texte aus, der sich wenigstens partienweise im rhythmischen Fluß des Textes offenbaren soll, und folgert daraus die Berechtigung für ein weitgehendes kultisch-sakramentales Verständnis des Textes. Oder man hält sich mehr an den Aufbau des Evangeliums, in dem alles auf die Vollendung ausschaut (vgl. Joh 19, 30 „es ist vollbracht" und das immer wiederholte Wort von der „Stunde", die noch nicht da ist bzw. schon da ist), und deutet die vorausliegenden Teile möglichst als versteckte Hinweise oder symbolische Vorausdarstellung jenes entscheidenden Heilsgeschehens und seiner Frucht, vor allem der beiden Hauptsakramente Taufe und Abendmahl (vgl. Joh 19, 34). Oder endlich man betont sehr die Identität des irdischen Jesus mit dem erhöhten Herrn und projiziert dann die Worte und Taten des irdischen Jesus in die Wirklichkeit des in seiner Kirche lebendigen und wirkenden Herrn. Wer wollte leugnen, daß hiermit echte Zugänge zur symbolischen Ausdeutung des vierten Evangeliums, eventuell auch auf die Sakramente, namhaft gemacht sind; auch der Verf. lehnt dies nicht grundsätzlich ab und betont, daß solche Deutungsweise evangelischer Texte durchaus mit der Anerkennung des historischen Grundsinnes vereinbar sei. Aber er glaubt, daß man auf diese Weise nicht zu einigermaßen gesicherten

Ergebnissen kommen könne. Deshalb sucht er die Berechtigung symbolischer und sakramentaler Ausdeutung durch die Geschichte der Exegese in den ersten christlichen Jahrhunderten zu erhärten. Jene Zeiten standen ja noch in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit der Denkweise des vierten Evangelisten. Wenn wir also dort schon und immer wieder die genannte Tiefensicht auf die kirchliche Heilswirklichkeit finden, so dürfen auch wir mit größerer Zuversicht diesen Weg gehen. So finden wir denn in den folgenden Seiten des Buches eine entsprechende Befragung zuerst der liturgischen Quellen (38—64), dann der Kirchenväter (64—104) und der christlichen Archäologie oder Kunst (104—114). Man findet hier eine Menge von Einzelwissen in den drei genannten Bezirken zusammengetragen; ein Wissen, das oft über den Rahmen des im Buch eigentlich verfolgten Zieles hinausgeht. Wir sind dem Verf. dafür dankbar. Das für die Arbeit bedeutsame Ergebnis ist, daß überall das Symboldenken in weitem Umfang vorhanden ist, und daß aus dieser Grundhaltung heraus auch die sakramentale Deutung von johanneischen Texten immer wieder hervortritt. 163—169 findet man eine Zusammenstellung dessen, was Verf. im Lichte seiner Darstellung rückschauend als echte Symbolik und namentlich Sakramentssymbolik im Johannesevangelium anerkennen möchte. Wir möchten die Bedeutung seines Beweisganges auf dem Wege über die Geschichte der exegetischen Auslegung nicht abstreiten. Aber es scheint uns, daß er die Befragung des vierten Evangeliums selbst auf seinen Symbolgehalt im allgemeinen und speziell auf seine Sakramentssymbolik hin nicht gründlich genug vorgenommen hat, ja daß er diesem Weg von vornherein zu skeptisch gegenübersteht. Ein Ausbau der Arbeit in die genannte Richtung könnte das Ergebnis wohl noch besser begründen und auch in der Ausdeutung der einzelnen Texte mehr klären und abgrenzen.

K. Wennemer S. J.

Blinzler, Josef, Der Prozeß Jesu. 3. Aufl., gr. 8° (375 S.) Regensburg 1960, Pustet. 15.50 DM; geb. 18.— DM. — Die erste Auflage dieses Werkes erschien 1951 im Verlag des Katholischen Bibelwerkes; die zweite, erweitert, 1955 bei Pustet (223 S.); die dritte, im selben Verlag, 1960. Schon die Seitenzahl zeigt an, daß sie gegenüber der zweiten Auflage erheblich erweitert ist. Das Werk ist zu einem Standardwerk über den historischen Verlauf und die formal-juridische Seite des Prozesses Jesu geworden. Es umspannt das Geschehen von der Gefangennahme Jesu bis zu seinem Begräbnis. Außer der chronologischen Einordnung der Ereignisse und ihrer lebendigen, im zeitgeschichtlichen Rahmen glaubwürdigen Darstellung sucht der Verf. vor allem die rechtliche Natur der Verhandlung vor dem Hohen Rat und vor Pilatus zu bestimmen und danach auch die Schuldfrage, soweit sie vom historisch-juristischen Standpunkt aus greifbar wird, zu lösen. Nach einer einleitenden Abhandlung über die Problemlage und die zur Verfügung stehenden Quellen (12 bis 53) folgt die Behandlung der einzelnen Phasen des Geschehens: Die Verhaftung Jesu, das Vorverhör bei Annas, die Verhandlung vor dem Synedrium und eine ausgedehnte rechtsgeschichtliche Würdigung der Synedrialverhandlung, Auslieferung an das Statthaltergericht, Pontius Pilatus als Persönlichkeit und Charakter, erste Verhandlung vor Pilatus, Jesus vor Herodes Antipas, Barrabas, Geißelung, Verspottung und Vorführung Jesu, das Todesurteil des Pilatus, die Kreuzigung, die Grablegung. Man sieht an dieser Aufzählung, daß die Abfolge der Ereignisse nach dem Urteil des Verf. weithin von der Darstellung des Johannes-Evangeliums bestimmt ist. Die zahlreichen Fragen, die bei der Behandlung des Stoffes auftauchen und zum Teil in der zeitgenössischen Wissenschaft heiß diskutiert werden, werden in einzelnen Exkursen ausführlich mit großer Erudition und mit Angabe der entsprechenden Literatur erörtert. Formgeschichtliche Aspekte sind allerdings weniger aufgezeigt. Die bedeutenderen Exkurse mögen hier auch genannt sein: Das Datum des Geschehens (76—84), Bericht des Lukas über die Synedrialverhandlung (120—122), Geschichtlichkeit der Synedrialverhandlung (123—126), die Geltung des mischnischen Strafrechtes zur Zeit Jesu (154—163), die Kompetenz des Synedriums (163—174), Rolle des Herodes Antipas bei der Verurteilung Jesu (213—219), die Frage, ob Pilatus das bêma bestieg oder ob er Jesus es besteigen ließ (257—262), die Archäologie der Kreuzigung (278—281), die Grabberichte des Markusevangeliums (299 bis 308), die Stunden des Karfreitags (308—314). Der Abschnitt über die Grablegung ist gegenüber der zweiten Auflage neu hinzugekommen; ebenso eine Reihe von Exkursen, insgesamt fünf. Es kann hier nicht der Ort sein, auf Einzelheiten

einzugehen. Aber einige Hauptergebnisse mögen genannt sein: Das Datum wahrscheinlich 7. April des Jahres 30 n. Chr., und zwar war dieser Freitag entsprechend der johanneischen Darstellung der 14. Nisan, nicht der 15.; auch in der Ansetzung der Stunde der Kreuzigung gibt Verf. der johanneischen Angabe den Vorzug: es war um die Mittagszeit. Die Verhandlung vor dem Synedrium endete mit einem förmlichen Todesurteil über Jesus wegen Gotteslästerung; wenn auch das Verfahren in legalen Formen verlief (die spätere mischnische Regelung eines Strafprozesses galt noch nicht zur Zeit Jesu), so war doch der deliktische Tatbestand einer Gotteslästerung von seiten Jesu nicht gegeben: Der Messiasanspruch Jesu konnte nicht als solche angesehen werden, erst recht nicht nach solcher Beglaubigung Jesu durch Zeichen und Wunder. Pilatus hat auf Drängen der Juden, denen ja das Ius gladii nicht zustand, die Prozeßverhandlung gegen Jesus nach römischem Recht geführt und schließlich gegen bessere Überzeugung Jesus wegen Hochverrats zum Kreuzestod verurteilt. So hat auch er sich schuldig gemacht. Aber die größere Schuld liegt bei der damaligen Führung des jüdischen Volkes, die aus feindseliger Gesinnung den Messiasanspruch Jesu vor dem römischen Richter nicht mehr als Gotteslästerung, sondern als das politische Delikt des Hochverrats anhängig machte, obwohl Jesus offenbar keine politischen Aspirationen hatte. Bemerkt sei noch, daß der Verf. die sogenannte Dreitagechronologie des Leidens Jesu, derzufolge Jesus schon am Dienstag abend gefangen genommen worden sei, ablehnt (82—84); ferner faßt er die Wendung ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ βήματος (Joh 19, 13) intransitiv auf (Pilatus „setzte sich auf den Richterstuhl") und hält damit die transitive oder kausative Deutung auf Jesus für unwahrscheinlich (257—262). K. Wennemer S. J.

Rigaux, Béda, Saint Paul et ses lettres. État de la question (Studia Neotestamentica Subsida, 2). gr. 8° (229 S.) Paris-Bruges 1962, Desclée de Brouwer. 225.— bFr. — Wir haben es hier nicht mit einer Einleitung in die Paulusbriefe zu tun, sondern wie der Untertitel schon besagt, mit einer Orientierung über den heutigen Stand der Paulusforschung. Im 1. Kapitel gibt der Verf. einen guten kritischen Überblick über die Paulusforschung in den verschiedenen Richtungen und Schulen der neueren Exegese, angefangen von Ferd. Chr. Baur und seiner Schule bis in unsere Tage (13—51). Er beschließt diesen Abschnitt mit einer Stellungnahme zu den biblisch-theologischen Werken katholischer Autoren. Die Werke von Ferd. Prat und M. Meinertz sind nach ihm zu systematisch aufgebaut, die von J. Bonsirven dagegen ganz im Essai-Stil gehalten. L. Cerfaux, P. Benoit, S. Lyonnet und K. H. Schelkle haben uns durch eine straffere Methode an eine Theologie herangeführt, die der geoffenbarten Wirklichkeit näher kommt. Aber R. vermißt noch einen allgemein anerkannten und klaren Begriff der biblischen Theologie selbst (49). — Das 2. Kapitel befaßt sich mit den katholischen und nicht-katholischen Paulusbiographien (53—62). Wenn hier auch auf Grund von Apg und Paulusbriefen mehr chronologische Angaben in einer historisch hinreichend bekannten Umwelt vorhanden sind als für ein Leben Jesu, genügen sie doch nicht, um ein vollständiges Lebensbild des Apostels zu entwerfen, ja nicht einmal, um eine Zusammenstellung aller seiner Lehren zu bieten (53). Es ist nach R. eines der hervorstechendsten Merkmale der heutigen Studien über den hl. Paulus, daß die Biographie auf einer Synthese von Taten und Lehren bedacht ist, in der sich Geschichte und Theologie begegnen und vereinen. Paulus ist nicht verschieden von seiner Botschaft (63). Darum handelt der Verf. im 3. Kapitel von seiner Bekehrung und seinem Apostolat (63—97). Auch hier setzt er sich mit den verschiedenen Auffassungen kritisch auseinander, z. B. bei der Frage, was Paulus aus persönlicher Offenbarung unmittelbar empfangen hat und was er der Tradition verdankt (90—93). — Das 4. Kapitel ist der paulinischen Chronologie gewidmet (99 bis 138), wie sie sich aus der Apg und den Briefen ergibt, und das 5. Kapitel unterrichtet über den Stand der Frage nach der Echtheit der verschiedenen Paulusbriefe (139—161). Hier ist allerdings nur von 2 Thess, Kol, Eph und den Pastoralbriefen die Rede, da die Echtheit der übrigen (abgesehen vom Hebr) heute allgemein anerkannt sei. Tatsächlich nimmt sogar R. Bultmann an, daß außer Röm, 1 und 2 Kor und Gal, die auch Ferd. Chr. Baur als echt gelten ließ, noch 1 Thess, Phil und Phm als solche zu gelten haben. Nach dem Verf. stammen auch die anderen Briefe (außer Hebr) von Paulus selbst. Allerdings hält er es mit P. Benoit für wahrscheinlich, daß der Apostel den Eph durch einen Schüler hat redigieren lassen (146 f.). Bezüglich der Pastoralbriefe gibt er zu, daß der große Unterschied im Wortschatz ein Rätsel

bleibt, und schlägt darum mit L. Cerfaux vor, in wissenschaftlichen Arbeiten die Pastoralbriefe mit angemessener Klugheit zu verwerten, wenn es sich darum handelt, die Theologie des hl. Paulus oder die Geschichte des Urchristentums zu rekonstruieren (152). Wohl durch ein Versehen wird Phm zunächst mit Recht zu den heute von der Kritik als echt anerkannten Paulusbriefen gezählt (139), nachher aber (160) zu den umstrittenen gerechnet. Sehr richtig bemerkt der Verf., daß nur solche Lösungsversuche in Frage kommen sollten, die über ein „es könnte gewesen sein" hinausgehen, das dann oft auf der nächsten Seite zur Sicherheit und zum Ausgangspunkt einer Kette neuer Hypothesen werde (160). — Im 6. Kapitel betrachtet K. die Paulusbriefe im Lichte der Formgeschichte (163—199). Er bedauert, daß einstweilen noch kein umfassendes Werk über die Formgeschichte der paulinischen Literatur vorhanden ist (165), ja daß wir in keiner Sprache ein gesamtes wissenschaftliches Kommentarwerk besitzen, das den heutigen Stand der Textkritik und Semantik unter Berücksichtigung der Papyri und nichtliterarischer Texte voll auswertet. Das gelte auch von dem sonst wertvollen Kommentar von O. Kuss zum Röm (163). — Das Schlußkapitel handelt vom Hebr, vor allem im Anschluß an das Kommentarwerk von C. Spicq, L'épître aux Hebreux, 2 Bände, Paris 1952 (vgl. Schol 28 [1953] 612 f.). Wir sind dem Verf. dankbar, daß er uns mit seinem Werk eine so allseitige und zuverlässige Orientierung über den heutigen Stand der Paulusforschung mit einer reichhaltigen Biographie geschenkt hat. B. Brinkmann S. J.

Schlier, Heinrich, Der Brief an die Galater (Krit. Exeget. Komm. zum N. T.). gr. 8° (287 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck u. Ruprecht. 18.50 DM. — Schlier hat seinen Kommentar zum Galaterbrief im Rahmen des bekannten, von H. A. W. Meyer begründeten kritisch-exegetischen Kommentarwerks zum Neuen Testament erstmalig 1949 herausgegeben. Schon 1951 folgte die zweite Auflage, zehn Jahre später die dritte. Daß in so kurzer Zeit drei Auflagen notwendig wurden, zeugt von dem Interesse und der Hochschätzung, mit denen dieser Kommentar aufgenommen worden ist. Abgesehen von kleinen Korrekturen, Verdeutlichungen oder auch Kürzungen konnte der Verf. die Auslegung des Briefes fast unverändert lassen, vor allem auch in theologischer Hinsicht. In den Anmerkungen finden sich zahlreiche Ergänzungen zu den Literaturangaben. (Nebenbei sei hier vermerkt, daß auf S. 92 Anm. 4 in störender Weise ein „nur" ausgefallen ist.) In der wertvollen synoptischen Vergleichung von Gal 1, 13 — 2, 14 mit entsprechenden Texten der Apostelgeschichte bezieht Verf. jetzt Gal 1, 18—23 auf Apg 9, 26—30 (den ersten Aufenthalt des Apostels in Jerusalem nach seiner Bekehrung); früher auf Apg 11, 27 bis 29 (die Kollektenüberbringung von Antiochien nach Jerusalem). Bei wesentlicher Übereinstimmung der geschichtlichen Angaben des Apostels mit denen der Apostelgeschichte sind die bestehenden Differenzen und Spannungen eher nach der paulinischen Darstellung aufzulösen. Die Apostelgeschichte folgt einem mehr schematischen Paulusbild, das die ganz konkrete historische Wirklichkeit nicht in dem Grade erkennen läßt wie die höchst lebendige, aus eigenem Erleben schöpfende, wenn auch einseitig auswählende Beschreibung des Apostels. Eine dankenswerte Erweiterung hat die dritte Auflage dadurch erfahren, daß Verf. der fortlaufenden Exegese des Textes eine Einleitung vorausschickte (15—24) und nach der Exegese des dritten Kapitels einen zusammenfassenden Exkurs über „die Problematik des Gesetzes bei Paulus" einschob (176—188). In der Einleitung werden die eigentlichen Galater in der Landschaft Galatien als die Adressaten des Briefes bestimmt, die Gründungsgeschichte der galatischen Kirche und ihre Beziehungen zu Paulus erwähnt, vor allem aber alle Indizien gesammelt, die über die Art der in die galatischen Gemeinden eingedrungenen Gegner des paulinischen Evangeliums Auskunft zu geben vermögen. „Die Forderung der Beschneidung weist sie jeder judenchristlichen Richtung zu. Das Drängen auf die Einhaltung des Kalenders ... läßt ihren Zusammenhang mit einem Judentum apokalyptischer Kreise, zu denen auch Qumran gehört, vermuten." Solche Vertreter eines begrenzten Nomismus scheinen auch libertinistische Tendenzen gepflegt zu haben. Es sind lauter Züge, die man später nach dem Zeugnis des Epiphanius (Pan. haer. 28, 1 ff.) auch bei den Anhängern Kerinths vereinigt findet. Mit dieser Feststellung möchte der Verf. freilich keinen direkten Zusammenhang dieser Sekte mit den Gegnern des Apostels in Galatien behaupten. Sehr lehrreich ist der verhältnismäßig kurze, aber außerordentlich dichte und inhalts-

reiche Exkurs über das Gesetz bei Paulus. Verf. zeigt hier die verschiedenen Bedeutungen von „Nomos", die Heiligkeit des Gesetzes als Ausdruck der heiligen Forderung Gottes an den Menschen; wie es trotzdem, insofern es dem Menschen in der adamitischen Geschichte begegnet (das „Naturgesetz" nicht ausgeschlossen), immer nur Unheil hervorruft, „entweder in der Form von Gesetzesübertretungen oder in der Form von scheinbarer, weil selbstgerechter Gesetzeserfüllung. In keinem Fall ist es der Weg, auf dem der an sich gebundene Mensch die Gerechtigkeit erlangt" (185). Dieser Weg wird ihm erst frei im Glauben, in dem er, mit Christus und seiner Gnadenmacht verbunden, die von Christus erfüllte Gerechtigkeit des Gesetzes auch selber im Gehorsam des Glaubens zu erfüllen vermag. So schließt denn der Verf. den Exkurs mit dem Satz des Apostels Röm 3, 31: „Beseitigen wir nun das Gesetz durch den Glauben? Nein! Wir richten es vielmehr auf." K. Wennemer S. J.

Brandenburg, Hans, Der Brief des Paulus an die Galater (Wuppertaler Studienbibel). gr. 8° (148 S.) Wuppertal 1961, R. Brockhaus. 9.80 DM. — Die Kommentarreihe der „Wuppertaler Studienbibel" ist eine stark vom lutherischen Bekenntnis her geprägte Auslegung der Schrift des Neuen Testamentes, herausgegeben von *Fritz Rienecker*. Sie will dem Verlangen des schlichten Gläubigen nach tieferem Eindringen in die Schrift entgegenkommen und ihm zu persönlichem Schriftstudium verhelfen; sie möchte darüber hinaus auch dem Prediger, vor allem dem „freiwilligen Mitarbeiter im Verkündigungsdienst", Hilfen an die Hand geben. Es versteht sich, daß die Mitarbeiter an dieser Reihe aus tief gläubiger Haltung und aus echtem Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Wort der Offenbarung ihre Auslegungsarbeit leisten. Die sachliche Erklärung des biblischen Wortes geht dabei Hand in Hand mit der erbaulichen Anregung. Soweit können wir das ganze Unternehmen nur aufrichtig begrüßen. Die Lektüre des Kommentars zum Galaterbrief offenbart allerdings einen solchen Grad von konfessioneller Gebundenheit und von vorgefaßten Meinungen, daß darunter nicht selten sowohl die Richtigkeit der Auslegung wie auch die objektive Treffsicherheit in der Anwendung Schaden leidet. Man sollte doch etwas vorsichtiger und gerechter sein in der Beurteilung von Erscheinungen des religiösen Lebens und nicht vorschnell mit dem abwertenden Urteil ‚Werkgerechtigkeit' umgehen. Echte Glaubenshaltung wird sich auch in mannigfachen äußeren Formen kundtun, ohne daß damit irgendwie ein magisches Denken oder ein falsches Vertrauen auf die eigene Leistung verbunden wäre. Unwillkürlich bekommt man den Eindruck, daß da ab und zu Fronten aufgerichtet werden, die gar nicht bestehen, die auf subjektiv gut gemeinter, aber objektiv falscher Beurteilung und Unterstellung beruhen. Auf einzelnes können wir hier in dieser Kurzbesprechung nicht eingehen. Vermerkt sei noch, daß der Verf. die sogenannte südgalatische Theorie für nicht überholt, ja für die wahrscheinlichere hält. Darf man auf Grund von Gal 2, 11—14 behaupten, daß die in Galatien eingedrungenen Irrlehrer die galatischen Gemeinden auch auf die mosaischen Speisegesetze hätten verpflichten wollen? Kaum. Für unmöglich halte ich die Exegese zu Gal 2, 19. Man stirbt dem Gesetz nicht ab dadurch, daß man durch das Gesetz der Sünde anheimfällt und dem Tod; so bleibt man immer noch dem Gesetz, eben der Sanktion des Gesetzes verhaftet. Dem Gesetz stirbt man nur ab durch Christi Tod und durch die Heilsmacht seines Todes, die dem Glaubenden in Christus zuteil wird. Die Erklärung dieser schwierigen Stelle findet man in vorbildlicher Weise in dem Kommentar von H. Schlier.
K. Wennemer S. J.

De Kruijf, Th., Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums (Analecta Biblica, 16). gr. 8° (XVII u. 187 S.) Roma 1962, Pontif. Institutum Biblicum. 3000.— L. oder 5.— Doll. — Im Unterschied zu der kurz vorher erschienenen Arbeit von B. M. F. van Iersel S. M. M., Der „Sohn" in den synoptischen Jesusworten, Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu? (vgl. Schol 38 [1963] 105—109) will der Verf. nur feststellen, was Matthäus mit der Bezeichnung „Sohn Gottes" sagen will, unbekümmert darum, ob es sich um eine Selbstaussage Jesu handelt oder nicht. Mit Recht weist er darauf hin, daß eine solche horizontale Fragestellung für den Exegeten durchaus berechtigt ist; denn erst, wenn feststeht, was Mt mit dieser Bezeichnung hat sagen wollen, kann die weitere Frage gestellt werden, ob er damit das Selbstverständnis

und die Selbstaussage Jesu getreu wiedergegeben hat. Von dieser letzteren Frage sieht der Verf. ab. Methodisch war es naheliegend, Mt in der Bezeichnung Christi als „Sohn Gottes" aus seinen Quellen zu verstehen. Als solche kommt zunächst das A. T. in Frage, wo himmlische Wesen, das Volk Israel, der König, der kommende Messias und auch der einzelne Gerechte als Sohn Gottes bezeichnet werden. Mit O. Cullmann sieht K. in der Bezeichnung „Sohn Gottes" an allen diesen Stellen den Ausdruck der Erwählung zur Mithilfe an einem besonderen Auftrag und des dadurch geforderten Gehorsams (18). Vom „Sohne Gottes" im transzendentalen Sinne als göttlicher Person ist nirgends die Rede, da im A. T. die Einheit Gottes betont wurde. Dasselbe gilt auch vom Spätjudentum, wo es kaum einen sicheren Text gibt, in dem der königliche Messias als „Sohn Gottes" bezeichnet wird, wenn man von einem Zitat aus 2 Sam 7, 11—14 in einem Qumran-Text absieht. Aber auch hier ist nicht von einem transzendenten Messias und erst recht nicht von einer göttlichen Person die Rede (21 f.). In der Apokalyptik (Parabel des Henoch und 4 Esdra) erscheint zwar ein präexistenter übermenschlicher Messias als Menschensohn, aber nicht als Gottessohn (23). Als weitere Quelle für die Auffassung des Mt von Jesus als Sohn Gottes kommt das urchristliche Kerygma in Frage, das sich wenigstens schematisch aus den Reden der Apg und einigen Paulusstellen herausschälen läßt. Von hieraus ergibt sich der Gesamteindruck, daß der Begriff „Sohn Gottes" zur ältesten Verkündigung gehört und daß diese Bezeichnung ganz mit alttestamentlichen Texten — namentlich 2 Sam 7 — verbunden ist. Damit steht im Zusammenhang, daß „Sohn Gottes" funktionell verwendet und immer auf Jesu Auferstehung und Verherrlichung bezogen wird (38). — Im zweiten Teil analysiert der Verf. die einzelnen Texte des Mt: 3, 17; 4, 3 6; 11, 27; 14, 33; 17, 5; 24, 36; 26, 63; 27, 40 43; 27, 54; 2, 15; 28, 19. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß hinter dem Wort „Sohn Gottes" noch kein klarer Begriff steht (118). Da seine Bedeutung eng mit dem Thema vom Reiche Gottes verbunden ist, stellt K. die doppelte Frage: Wie verhält sich der Sohn Gottes zum Gottesreich und wie verhält er sich zu Gott? Die Antwort lautet: Jesus ist 1. der gehorsame Sohn, 2. der machtvolle Sohn, 3. der einzigartige Sohn, der 4. in einem heilswirkenden Verhältnis zur Kirche steht. Die Einzigartigkeit Jesu als des Sohnes Gottes sieht der Verf. bei Mt vor allem ausgesprochen in Mt 11, 27 in Verbindung mit der Parabel von den bösen Winzern (Mt 21, 33—46). Er kommt zu dem Ergebnis: Sohn Gottes ist bei Mt eine Bezeichnung, ein christlicher Titel, in dem die ganze Christologie mitklingt (140). Es bleibt die Frage, ob die Einzigartigkeit des Sohnes Gottes bei Mt nur, wie im A. T. funktionell oder wesenhaft zu verstehen ist. Die metaphysische Bedeutung der Bezeichnung „Sohn Gottes" folgt nach K. nicht aus der Tatsache, daß Jesus der Sohn Gottes war (143). Trotzdem weist nach ihm alles darauf hin, daß Matthäus um die Gottheit Jesu wußte, wenn er sie auch nirgends klar ausgesprochen hat (147). Die Arbeit ist ein gutes Beispiel einer besonnenen Exegese. Sie zeigt, wie wenig es angebracht ist, aus dem Mt allein einen schlüssigen Beweis für die wesenhafte Gottessohnschaft Jesu führen zu wollen.

B. Brinkmann S. J.

Strecker, Georg, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (Forsch. zur Rel. u. Lit. des A. und N. T., 83). gr. 8° (267 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck & Ruprecht. 26.50 DM. — Wie der Untertitel dieser Untersuchung besagt, geht es dem Verf. um die Theologie des Matthäus. So fällt es etwas aus dem Rahmen der Arbeit heraus, daß er sich auf den ersten 85 von 242 Seiten Text nur mit Fragen der literarischen Einleitung befaßt und dann erst zur Sache kommt. Mit Recht warnt er vor einer Überschätzung der formgeschichtlichen Arbeit, die den Wert der Quellenkritik übersieht (10). In der synoptischen Frage setzt er die sogenannte „Zweiquellentheorie" voraus, die nach ihm aber im einzelnen für Variationen offen ist (11). Daneben nimmt er für Mt eine schriftliche Quelle alttestamentlicher „Reflexionszitate" an, die der Evangelist im einzelnen durch eine einleitende Formel mit πληροῦν anführt (13 49 f.). Bei der Verfasserfrage ist nach ihm von der „unzuverlässigen" Papiasnotiz abzusehen und nur von inneren Kriterien auszugehen (15). Es ist aber undenkbar, daß das einmütige Zeugnis des 2. und 3. Jhd. sämtlicher Teilkirchen bezüglich der literarischen Echtheit der Evangelien nur von der „unzuverlässigen" Papiasnotiz abhängig ist, und darum ist es unberechtigt, in einer wissenschaftlichen Arbeit von diesem einmütigen Zeugnis abzusehen. Die un-

jüdischen hellenistischen Elemente der Redaktion legen es nach St. nahe, den Verfasser des Mt unter den Heidenchristen zu suchen, und die formgeschichtlichen Erkenntnisse sollen es nach ihm verbieten, die Situation des Redaktors individuell abzugrenzen. Seine Gemeinde nehme grundsätzlich einen heidenchristlichen Standpunkt ein, enthalte aber auch Spuren eines jüdischen bzw. judenchristlichen Gedankengutes, da die Judenchristen nach ihm wohl eine ältere Stufe des Gemeindelebens repräsentieren (34 f.). Ist es nicht viel näherliegend, das Evangelium mit der gesamten Tradition dem Apostel Matthäus zuzuschreiben, der es zunächst für Judenchristen aramäisch verfaßt und es später, als er unter Heidenchristen wirkte, für diese unter Hervorhebung der Universalität der christlichen Botschaft im Anschluß an Mk griechisch überarbeitet hat? Nach St. kommt wohl ein christlicher Schriftgelehrter der 2. Generation als Redaktor in Frage (Stendahl), der das öffentliche Amt eines Lehrers bekleidete, ohne daß dadurch die liturgische Verwendung als Ziel (Kilpatrick) ausgeschlossen würde (39 ff.). Die Frage nach der theologischen Konzeption des Mt bedeutet nach St. die Frage nach dem Verhältnis von Historischem und Eschatologischem in der Redaktion des Evangeliums (47). Die „Reflexionszitate" seien für den Evangelisten ein wichtiger Faktor in der Ausgestaltung des Lebens Jesu zu einer selbstständigen Größe infolge der Parusieverzögerung (85). Es wird nicht ganz klar, ob diese Ausgestaltung des Lebens Jesu auf historischen Tatsachen beruht oder nur literarische Einkleidung ist, zumal der Verf. wiederholt von Historisierung spricht. Nach der langen literarischen Einleitung führt St. im „christologischen" Teil aus, wie Matthäus durch die Zeichnung einer historisch-kontinuierlichen Linie von der Geburt bis zu Tod und Auferstehung einen Bios Jesu darzustellen sucht, mit dessen Sendung an Israel die Heilsgeschichte des jüdischen Volkes zugleich ihren Höhe- und Endpunkt erreicht hat (184 f.). Das historische und das eschatologische Motiv sind nach ihm Ausdruck des Lebens Jesu als Periodisierung der „Heilsgeschichte". Dabei unterscheide sich Mt von den anderen Synoptikern dadurch, daß er das eschatologische (?) Element der Heilsgeschichte, die Forderung nach Gerechtigkeit im ethischen Sinne, d. h. im Sinne von sittlicher „Rechtschaffenheit", interpretiere (185 ff.). Kann man wirklich sagen, daß in der Betonung der sittlichen Rechtschaffenheit das charakteristische Merkmal des Mt gegenüber den anderen Synoptikern liegt? Betont nicht auch Jesus z. B. bei Lk in der Bergpredigt (6, 20—49) dasselbe? Wäre es nicht zutreffender, den Grundgedanken des Mt in dem Nachweis der Messianität Jesu zu sehen, denn dieser Gedanke steht offenbar bei Mt — und nicht, wie der Verf. meint, bei Mk (186) — im Vordergrund. Sachlich kommt auch Wolfg. Trilling (Das wahre Israel; vgl. Schol 37 [1962] 257 bis 260) auf dasselbe hinaus, wenn er bei Mt die Kirche als das neue eschatologische Gottesvolk dem alttestamentlichen Gottesvolk Israel gegenübergestellt sieht. St. gibt zu, daß die Kirche nach matthäischem Verständnis den Platz des Gottesvolkes Israel eingenommen hat, bestreitet aber, daß der Evangelist das habe beweisen wollen, dem es nur darum zu tun sei, das Leben Jesu in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit darzustellen (189 Anm. 1). Der überzeugende Beweis dafür wird nicht erbracht. Gewiß ist die Kirche nach Aufhebung der Vorrechte Israels als die neue Periode der Heilsgeschichte auf das Leben Jesu ausgerichtet, insofern sie von dort Sinn und Aufgabe empfängt (188), doch das ist nicht das Charakteristische des Mt. Der Verf. gibt im ekklesiologischen Teil zu, daß die Petrusstellen Mt 14, 28—31 und 17, 24—27, die nach ihm wohl aus mündlichen Sonderquellen stammen, sowie Mt 16, 17—19, das wegen seiner semitischen Färbung dem Evangelisten wahrscheinlich schriftlich vorgelegen habe, dem Petrus unter den Jüngern eine Sonderstellung einräumen (203 f.), aber nach ihm hat die Gestalt des Petrus im Mt primär nicht historische, sondern typische Bedeutung, insofern sich in ihr das Christsein des einzelnen in der Gemeinschaft konkretisiert (206—233). So seien auch Mt 18, 15—19 nicht die Apostel als solche, sondern als Typus der Gemeinde zu verstehen (225 f.). Diese Deutung tut offensichtlich dem eindeutigen Wortlaut der Stellen Gewalt an und bleibt eine unbewiesene Behauptung. Dagegen wird man dem Verf. gerne zustimmen, daß die christliche Existenz wesentlich durch das heilsgeschichtliche Verständnis der Gemeinde (d. h. der Kirche) geprägt ist (235) und daß die Heilsgeschichte ihr Ziel erreichen wird durch die Parusie (236—242). Ebenso wird man gerne zugeben, daß Mt 28, 16—20 als Darstellung des zeitlichen Überganges vom Leben Jesu zur Epoche der Kirche grundlegende Bedeutung für das matthäische Gemeinde- (bzw. Kirchen-) Verständnis hat (208) und gleichfalls, daß das dreigliederige Logion (Mt 28, 18b;

28, 19b; 28, 20b) aus vormatthäischer Überlieferung stammt. Ob es aber seinen Sitz im Leben in der liturgischen Tradition der Gemeinde hat (210), bleibt mindestens fraglich. Dagegen stellt St. zusammenfassend sehr richtig fest, daß durch die für alle Zeiten gültige eschatologische Forderung die Kontinuität zwischen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft gewährleistet wird und daß die Kirche als das neue Gottesvolk eine sichtbare, soziologische und zugleich eschatologische Größe ist (214). B. Brinkmann S. J.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Smulders, Pierre S. J., Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin. 8° (330 S.) Essen 1963. Driewer. 22.80 DM. — La Vision de Teilhard de Chardin. Essai de Réflexion théologique. 8° (275 S.) Paris 1964. Desclée de Brower. — Man muß es sehr begrüßen, daß diese ausgezeichnete Arbeit über die Gedanken eines so vielbesprochenen Autors wie Teilhard de Chardin nun auch in deutscher und französischer Übersetzung vorliegt, nachdem sie in der niederländischen Ausgabe schon fünf Auflagen erlebt hat. Die sehr gute deutsche Übersetzung besorgte E. Huger S. J., für die französische zeichnen A. Kerkvoorde O.S.B. und C. d'Amargnac S. J. Unter den vielen Arbeiten, die mittlerweile über T. d. Ch. erschienen sind, nimmt dieses Werk einen besonderen Rang und Platz ein. Seine Vorteile liegen vor allem in folgenden Punkten: Zunächst einmal wird hier nicht einfachhin ein Referat der Gedankengänge T. d. Ch. mit vielleicht anschließendem Werturteil gegeben, sondern es wird mitphilosophierend und mittheologisierend das Werk T's aufgeschlossen und für die Entfaltung des katholischen Schöpfungsglaubens fruchtbar gemacht. Die Auffassungen T's werden der klassischen Theologie konfrontiert und zum Ausgang eines Neubedenkens mancher vielleicht zu selbstverständlich hingenommenen Auffassungen gemacht. So wird das Buch fast ebenso wie eine Auseinandersetzung mit dem T'schen System auch eine gefüllte Darstellung des christlichen Schöpfungs- und Heilsglaubens. — Ein zweiter Vorteil liegt darin, daß die Gedanken T's keinem Entweder—Oder anheimfallen, dessen Ergebnis ein vorbehaltloses Ja oder ein nur ablehnendes Nein wäre. Der Verfasser geht an die Prüfung der T'schen Gedanken mit einem Wohlwollen, das ihn sehr viel Wertvolles und Wichtiges entdecken und das System T's in seinen Grundzügen eigentlich ganz akzeptieren läßt. Gleichzeitig aber bewahrt er genügend Objektivität und Distanz, um die Irrwege aufzudecken, in die manche Gedanken T's eben doch weisen. Die kritisch zu bewertenden Auffassungen T's sind nicht in die darstellenden Kapitel aufgenommen, sondern in eine Reihe von zum Teil sehr ausführlichen und umfangreichen Anhängen zwischen die Hauptkapitel eingereiht. Sm. will damit auch dokumentieren, daß nach seiner Auffassung diese Irrwege nicht eigentlich das ganze System T's belasten, sondern ausgemerzt werden können, ohne daß das Ganze aufgegeben werden müßte. Hier ist allerdings ein Punkt, in dem Sm. vielleicht zu wohlwollend urteilt. Hat man doch in manchen Punkten den Eindruck, daß die beanstandeten Gedanken von T. selbst nicht gerade als nebensächlich angesehen wurden, so daß das System von ihnen zwar gereinigt werden kann, dann aber auch nicht mehr ganz der T'schen Konzeption entsprechen dürfte. — Ein dritter Vorteil dieses Buches scheint uns schließlich bedeutsam. Sm. schildert auch die Spiritualität T's und zeigt ihren inneren Zusammenhang mit seiner ganzen Weltauffassung. Wir halten das deshalb für so wichtig, weil nicht wenige der Verehrer T's seine evolutionistischen Gedankengänge zu akzeptieren geneigt sind, ohne zu beachten, daß diese nur aus der spirituellen Gesamthaltung ihres Autors richtig und in Wahrung des Offenbarungsglaubens gedeutet werden können. Wie schon der große Raum, den Sm. der Spiritualität T's widmet, nahelegt, gibt sich diese mit ihrem meditativen Charakter nicht eigentlich als ein eigener, vom naturwissenschaftlichen und philosophischen Denken T's zu trennender Teil seiner Arbeit. Vielmehr ist das Ganze seiner Darstellung, wo es sich über die engeren paläontologischen Fachfragen hinaushebt und phänomenologisch in die Tiefe geht, ein meditatives Eindringen mit allen damit verbundenen Vor- und Nachteilen. — Die drei Teile, in denen Sm. die Gedanken T's darstellt — „Vom Urstoff zum Menschen", „Der Weg der Menschheit", „Die neue Spiritualität: Gott im Kosmos" — zeigen ein schrittweises Aufsteigen, nachdem ein einleitendes erstes Kapitel einen Überblick über Leben und Werk T's gegeben und darin auch die

Schwierigkeiten und Spannungen verständlich gemacht hat, die T's die Philosophie und Theologie berührendes Schrifttum mit den Hütern der Theologie bekommen mußte. O. Semmelroth S. J.

Genuyt, F. M., Le mystère de Dieu (Le mystère chrétien. Théologie dogmatique, 2). gr. 8° (XVI u. 149 S.) Paris — Tournai 1963, Desclée. — Baumgartner, Chr., La grâce du Christ (Le mystère chrétien. Théologie dogmatique, 10). ebd. 1963. Jeder Bd. 80.— bFr. — Die neue Reihe „Le Mystère chrétien" hat sich die ebenso schwierige wie notwendige Aufgabe gestellt, altbekannte theologische Wahrheiten, vermehrt um die neuen Erkenntnisse von Exegese, Patristik und Liturgie, in Kurzabhandlungen vorzulegen und das in einer Form, die auch ohne vorgängiges theologisches Studium verständlich wird. *F. M. Genuyt* behandelt die Gotteslehre und folgt den üblichen Themen dieses Traktates. Gott ist nicht unmittelbar, aber doch wirklich erkennbar aus den geschaffenen Dingen. Er ist einfach, einzig, unveränderlich und ewig, undurchschaubar und unaussprechlich. Sein Verstand und sein Wille sind unendlich vollkommen. Er lenkt alles mit seiner Vorsehung und bestimmt zum Heil voraus, nicht aber zur Schuld. Diese in den Traktaten „De Deo Uno" traditionell gewordene Themenfolge ist bereichert um die These „Gott ist die Liebe". Auch an anderen Stellen ist die Schrift stärker herangezogen, etwa in der Darlegung der Heiligkeit Gottes beim Schriftbeweis für die Einfachheit. Jede These gliedert sich in zwei Teile, die *Glaubenslehre* und das *Glaubensverständnis*, das sich den Grundlinien der philosophischen Durchdringung der Gotteslehre beim Hl. Thomas anschließt. — Chr. Baumgartner zieht im Aufbau seines Buches die notwendigen Folgerungen aus den Mängeln, die die heute noch übliche Thesenform mit sich bringt. Allzuleicht sind die Texte von Schrift, Vätern und Lehramt ohne ihren sachlichen und geschichtlichen Zusammenhang gar nicht oder nur schwer verständlich. Darum zeigt B., wie sich im AT die Gnadenlehre vorbereitet, wie sie bei den Synoptikern in der Lehre vom Himmelreich und vom Vatergott grundgelegt, bei Paulus in der χάρις vertieft und von Johannes in seinen Gedanken über Leben und Gottesgemeinschaft weitergeführt wird. Nach der Theologie des Hl. Augustinus und ihren Nachwirkungen bis zum 6. Jhd. ist der Gnadenlehre des Hl. Thomas als dem ersten großen Versuch einer Synthese ein eigenes Kapitel gewidmet. Reformation und Trient, Baius und Jansenius, Quesnel und Pistoia beschließen diesen ersten, fast die Hälfte des Handbuches umfassenden, in seiner Kürze gut geglückten Teil. — Im zweiten dogmatischen Teil macht B. die heiligmachende Gnade und die Annahme an Sohnes Statt zur Grundlage seiner Überlegungen, fährt mit der Notwendigkeit und Übernatürlichkeit der Gnade fort und beschließt das Buch mit den schwierigen Fragen des allgemeinen Heilswillens Gottes und der gratia sufficiens und efficax. (Wie schon andere äußert B. seine Bedenken gegenüber Bañezianismus und Molinismus und sucht das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit aus der Transzendenz des schöpferischen Wirkens Gottes verständlich zu machen). Man mag anderer Meinung sein, wenn etwa der Verfasser das donum creatum zusammen mit dem donum increatum als gratia sanctificans ansieht. Man mag nähere Erklärungen für notwendig halten, wenn etwa die gratia in actu primo efficax nach Ansicht des Verfassers nicht aus Schrift, Tradition und Lehramt bewiesen werden kann und gleichzeitig wiederholt als notwendig festzuhaltende, aus legitimer Dogmenentwicklung stammende Wahrheit bezeichnet wird. Das Bänddchen bleibt (auch wegen seiner Literaturangaben) ein reichhaltiger Überblick, der in erfreulicher Weise dem Ziel gerecht wird, das der Verfasser sich gesteckt hatte, Studenten eine Einführung in die Gnadenlehre zu geben. K. J. Becker S. J.

Diem, Hermann, Die Kirche und ihre Praxis (Theologie als kirchliche Wissenschaft, Handreichung zur Einübung ihrer Probleme, 3). 8° (344 S.) München 1963, Kaiser. 22.50 DM. — Der letzte Band dieser neuen protestantischen Dogmatik behandelt die Fragen der praktischen Theologie, aber immer — und das ist auch für eine katholische Pastorallehre nachahmenswert — von den biblischen und systematischen Grundlagen her. Es wird gut gezeigt, wie in der Ekklesiologie, ja sogar in der Christologie und Pneumatologie schon alles bereits vorliegt, um die kirchliche Praxis (Gottesdienst durch Wort und Sakrament, Taufverkündigung und Taufordnung, Predigt, Abendmahl, Absolution, Amt der Kirche und deren Ordnung) zu bestimmen. Selbstverständlich ist in den theoretischen Aussagen nicht alles für den

katholischen Standpunkt annehmbar; so befremdet z. B. die Behauptung sehr: „Wir halten also die Kindertaufe theologisch für möglich, aber nicht für notwendig" (157). Wie in seinen früheren Werken geht der Verf. auch hier auf die mannigfachen exegetischen Kontroversen ein und setzt sich sowohl mit den entsprechenden Lehren der katholischen Kirche wie mit den innerprotestantischen Rekatholisierungstendenzen auseinander. Durchaus erfreulich sind die zahlreichen Bemühungen um objektive Wiedergabe und ein gerechtes Urteil für die gegnerischen Ansichten (von katholischer Seite kommen am häufigsten zu Wort: H. Küng, H. Schlier und M. Schmaus). Auf dem eigentlichen Gebiet der Untersuchung, der kirchlichen Praxis, werden keine Patentlösungen geboten, sondern Diskussionsbeiträge, Hinweise auf die Problematik und Anregungen. Als Beispiel mag die Stellungnahme zu einer Frage dienen, die bei uns keinen breiten Raum beansprucht, ob u. U. „Versagung der Taufe" oder „Empfehlung des Taufaufschubs" angebracht sei. D. erklärt: „Man stelle sich praktisch vor, was damit (mit dem „Taufgespräch" zwischen Pfarrer und Eltern) dem zugemutet wird. Das seelsorgerliche Gespräch wird zu einem kritischen Testverfahren für die Zuverlässigkeit des Taufbegehrens gemacht. Und wann ist das Ergebnis des Taufgesprächs ‚positiv'? ... Es geht jetzt nicht mehr um den Glauben des Täuflings als Voraussetzung für die Spendung der Taufe; auch nicht mehr um objektiv feststellbare Kriterien für die etwaige Unzuverlässigkeit der die Taufe Begehrenden, sondern um ein subjektives Urteil des Pfarrers über deren Gesinnung und Frömmigkeit. Für ein ‚Sakramentsrecht' ist das noch ein sehr schwankender Boden" (162 f.). Die praktischen Probleme dieser Art werden wenigstens indirekt den katholischen Pastoraltheologen interessieren. Hingegen muß er es als schmerzlich empfinden, daß von einem „Ehegespräch" (katholisch: Brautunterricht) nirgends die Rede ist, was doch sicher zu erwarten gewesen wäre, selbst wenn die Ehe nicht sakramental gesehen wird. J. Beumer S. J.

Richard, L., Le mystère de la rédemption (Bibliothèque de Théologie. Série I: Théologie dogmatique, 1). gr. 8° (VII u. 299 S.) Paris, Tournai, New York, Rome 1959, Desclée. — Das vorliegende Werk (abgeschlossen 1956) ist eine gründliche Überarbeitung der 1932 in der Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses erschienenen Erlösungslehre: Le dogme de la rédemption. Es besteht aus zwei Teilen. Der 1. Teil handelt vom Geheimnis der Erlösung in Schrift und Tradition: im Alten Testament; bei den Synoptikern; in den Briefen des hl. Paulus; in den johanneischen Schriften; in der Patristik; in der Scholastik; im Protestantismus; beim Konzil von Trient und in der Neuzeit. Das letzte Kapitel dieses Teils bringt die Lehre der Hl. Schrift und der Tradition von der universalen Erlösung. Im 2. Teil ist die Erlösungslehre systematisch dargestellt: Gott, der die Liebe ist, antwortet auf die Sünde mit Erlösung. Diese ist wesentlich ein Geheimnis der göttlichen Liebe. Sie geschieht in Christus und wird in und durch die Kirche fortgeführt. Genugtuung, Sühne und Verdienst sind bei dieser Sicht der Erlösung nicht ausgeschlossen, aber auch nicht stark betont. Die Erlösung gilt allen Menschen. — In Exkursen ist auf Einzelfragen näher eingegangen. — Im vorliegenden Werk wird dem ganzen Leben Christi Heilsbedeutung zugeschrieben, vor allem seiner Menschwerdung, in der er mit der ganzen Menschheit solidarisch wird; seinem Tod am Kreuze, dem Höhepunkt dieses Lebens; und seiner Auferstehung. Die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi wird sowohl aus der Hl. Schrift (50; 61 f.; 84—86) als auch in der Lehre des hl. Thomas (149) und im systematischen Teil (259—264) aufgezeigt. Wertvoll ist außerdem die Betonung der Universalität der Erlösung: schon im 1. Teil (191—200) und auch im 2. Teil, vor allem im letzten Kapitel und im Exkurs über das Los der ungetauften Kinder. — Bei der Entfaltung der Erlösungslehre in Schrift und Tradition mußte sich der Verfasser wegen der Fülle des Stoffes auf die Hauptlinien beschränken. Die Evangelien hat er dabei zuwenig in ihrer kerygmatischen Eigenart gesehen. — Es ist zu bedauern, daß Indizes fehlen. R. Lachenschmid S. J.

Études Mariales. Mariologie et Œcuménisme, II. Positions Protestantes face au Dogme Catholique (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 1963). gr. 8° (102 S.) Paris 1964, Lethielleux. — Der zweite Teil der ökumenisch-mariologischen Tagungen von Saulchoir (29.—31. August 1963) befaßt sich mit dem schwierigeren Thema, das die katholische Mariologie den prote-

stantischen Auffassungen gegenüberstellt. Wiederum sind die beiden Partner, dieses Mal katholische und protestantische Theologen, mit ihren Beiträgen vertreten. *M.-J. Le Guillou O. P.* bringt die Einleitung in die Problematik: Mariologie et Protestantisme (5—15), indem er zeigt, wie auf protestantischer Seite die Mariologie der Katholiken als Exponent ihres ganzen theologischen Systems erscheint. Pasteur *Jean Bosc* referiert kurz über „La Mariologie des Réformateurs" (17—26); wenn auch die angeführten Tatsachen, die recht positive Haltung der Reformatoren selbst zu Maria und die allmählich einsetzende Wandlung im späteren Protestantismus, schon bekannt sind, war das Thema in dem gesteckten Rahmen unentbehrlich. Etwas Ähnliches gilt für den Überblick, den *Henri Holstein S. J.* gibt: Le développement du Dogme Marial (27—38). Mit der Arbeit des Pasteur *Hébert Roux*, Bilan de l'Écriture au point de vue protestant (39—63), beginnt die eigentliche Auseinandersetzung; die Gefahr wird vom Standpunkt einer an der Schrift allein orientierten Theologie vor allem in der Bedrohung der Christozentrik gesehen. Ein ziemlich weites Entgegenkommen offenbart *M.-J. Nicolas O. P.*: L'Expérience mariale catholique (65—78), da er die vielfach zu beobachtende Abwegigkeit des von der katholischen Volksfrömmigkeit geübten Marienkultes zugibt; man könnte zwar seine These durch die Unterscheidung zwischen der Frömmigkeitshaltung an und für sich und deren Ausdrucksformen gelegentlich etwas abschwächen, aber es wäre ebensogut möglich, sie durch den Hinweis auf die Billigung oder Duldung seitens der Kirche noch zu verstärken; jedenfalls ist die Forderung berechtigt: „La piété mariale catholique ... a besoin de devenir plus parfaite, plus pure, plus religieuse" (78). Den erfreulichsten Beitrag liefert Pasteur *Max Thurian*, sous-prieur de Taizé: Problèmes posés aux Protestants par la mariologie (79—94); er beschreibt mit innerer Anteilnahme Maria in ihrer Gnadenfülle, als Jungfrau, Gottesmutter und Sinnbild der Kirche, allerdings mehr im Einklang mit den Reformatoren als in Angleichung an die katholische Sicht, und schließt mit den beachtenswerten Worten: „Nous pensons que l'unité entre les conceptions catholique et protestante ne pourra se faire que dans un approfondissement en commun du mystère du Christ en qui nous trouvons la vérité sur Marie, mère et servante de Dieu, figure de l'Église-mère et servante" (94); es sei aber eigens vermerkt, daß er die Bezeichnung Mariens als Mutter der Kirche ausdrücklich ablehnt. J. Beumer S. J.

Liturgisch Woordenboek, Samengesteld onder redactie van *L. Brinkhoff, G. C. Laudy, A. Verheul, Th. A. Vismans.* 3. u. 4. Lieferung. gr. 8° (Sp. 641—1310) Roermond 1960/62, Romen. 9.75 fl. je Faszikel. — Auf die beiden ersten Lieferungen wurde schon hingewiesen, s. Schol. 34 (1959) 628 f.; 35 (1960) 315. Die dort anerkennend festgestellten Qualitäten eignen auch der hier anzuzeigenden Fortsetzung. Der Nomenklator ist von erstaunlichem Umfang und erhöht so erfreulich den Wert des Nachschlagewerkes. Als Beispiel: die „Jesuiten" kommen darin ebensowenig zu kurz (8 Spalten!) wie die „Jüdische Liturgie", und für Kelchtüchlein sowie Kelchlöffelchen ist je eine halbe Spalte Raum. Wichtiger aber ist die Aussage, die in den (auf den Umfang des Werkes gesehen) langen Artikeln liegt. „Kirche" (12 Sp.), „Kirchbau" (15 Sp.), „Jesus Christus" (20 Sp.) u. a. holen so weit aus, daß die Verflechtung von „lex orandi — lex credendi", sowie der Satz von „Liturgie — Akt der Kirche" höchst eindrucksvoll ad oculos demonstriert wird. Dankbar stellt man fest, daß mit dem Raum für Literaturangaben nicht gegeizt wurde. Allerdings bleiben für Neuauflagen einige Wünsche offen. Gelegentlich vermißt man grundlegende Literatur. Etwa zum Stichwort „Guter Hirt": Th. K. Kempf, Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt. Oder zu „Gemeinschaft der Heiligen" das Werk von A. Piolanti, Il mistero della communione dei santi nella rivelazione e nella teologia. Oder zu „Himmelfahrt": H. Gutberlet, Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter. — Erfreulich gering ist die Zahl der Druckfehler, und auch dann oft nur im Sog holländischer Orthographie und mithin leicht zu verbessern. Sp. 907 Mitte muß es natürlich heißen: Liturgischer Ausschuß, nicht Ausschluß. Und A. Franz (Sp. 771) ist in Langenbielau geboren. Al. Stenzel S. J.

Miegge, G., Die Jungfrau Maria. Studien zur Geschichte der Marienlehre (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundl. Institus des

Evang. Bundes, 2). gr. 8° (218 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck u. Ruprecht. 14.80 DM. — Der Autor dieser kritischen Studie war lange Jahre hindurch bis zu seinem Tod im Jahre 1961 Professor an der römischen Waldenserfakultät und galt als bedeutender Theologe des italienischen Protestantismus. Er bestimmt in der Einführung die Aufgabe, die er sich für dieses Buch gestellt hat, dahin, die dogmengeschichtliche Seite des Problems der katholischen Marienlehre darzustellen und sich dabei gegenüber den Versuchen, religionsgeschichtliche Parallelen als hinreichende Erklärung heranzuziehen, Reserven aufzuerlegen. Der Blick auf außerchristliche Einflüsse soll nicht die Marienverehrung in ihrer „originalen Erscheinung, die allerdings vom neutestamentlichen Christentum weit entfernt" sei (17), verkennen lassen. Das Problem soll „auf seiner höchsten Ebene und mit Respekt behandelt werden" (ebd.). Tatsächlich kann man dem Buch bescheinigen, daß polemische Verzerrungen vermieden werden und im ganzen in erstaunlicher Weise ein respektvoller Grundtenor bewahrt wird. Es fehlt allerdings nicht an Interpretationen sowohl der geschichtlichen Phänomene wie der katholisch-theologischen Aussagen, die jeder, der das wirklich Gemeinte der katholischen Auffassungen kennt, bedauern wird. Es ist aber eindeutig, daß das nicht aus Respektlosigkeit geschieht, sondern aus der unvermeidbaren Schwierigkeit, Ausdrucksformen einer anderen Gesamtauffassung wirklich sach- und intentionsgemäß zu deuten. Eine Verletzung der in der Einleitung ausgesprochenen Grundabsicht — so jedenfalls wird der katholische Theologe eben doch manche Ausführungen empfinden — geschieht weniger durch das, was gesagt, als durch das, was nicht gesagt wird. Manches an geschichtlichen Phänomenen wird doch ohne hinreichende geistesgeschichtliche Zusammenhänge dargestellt. Die katholische mariologische Literatur wird in einer frappierend einseitigen Weise herangezogen. Beim Fällen der Urteile wird nicht hinreichend versucht, die Möglichkeit anderer Deutung und Beurteilung ernst zu nehmen. Als Kronzeuge der katholischen Marienlehre erscheint fast nur die dreibändige Mariologie von Roschini, von der man beim besten Willen nicht sagen kann, sie lege die katholische Marienlehre in repräsentativer Weise dar. Roschini nämlich vertritt eine Richtung, die keineswegs in der gesamten katholischen Theologie verfolgt wird. Das ist überhaupt ein Grundfehler dieses Werkes, daß zu oft die Auffassungen einer gewissen Richtung als die katholische Mariologie dargestellt werden. Dem deutschen Herausgeber (K.-V. Selge), der das Buch in sehr guter Übersetzung präsentiert, kann nur schwer nachgesehen werden, daß er die Darstellungen M's kaum ernstlich mit der gesamtkatholischen, vor allem auch deutschen und französischen Literatur konfrontiert und daran nachprüft. Wie die katholische Theologie Dogmenentwicklung und Dogma wirklich versteht, ist vom Verf. nicht korrekt untersucht. Die Ableitungsprinzipien und die mit ihrer Hilfe vollzogene, anscheinend deduktive Entfaltung der Glaubenslehre werden simplifiziert und dadurch erschreckend mißverstanden. Auch bei Roschini (19) brauchen diese Prinzipien nicht so gemeint zu sein, als ob mit ihrer Hilfe aus vorgegebenen Aussagen neue in logischem Prozeß eruiert worden seien. Viel eher hat man hier den Versuch zu sehen, einen vorfindlichen Glaubens- oder Frömmigkeitsbestand, der im Leben der Kirche gewachsen ist, in nachträglicher Reflexion in seiner Verbundenheit mit dem ursprünglichen Glaubensgut aufzuweisen. — Im Bereich der Marienlehre selbst sind die Interpretationen des Verf. insofern unzulänglich, als die menschlich-geschichtlichen Beiträge zur Entfaltung der Marienglaubigkeit zu schnell in den Bereich des Paganismus verwiesen zu sein scheinen. Man muß sich fragen, ob die mit der Menschwerdung des Logos gegebene Aufnahme des Menschlichen in den Lebensverband mit dem Göttlichen und der Anteil, den menschliche und geschichtliche Existenz auch über den individuellen Gottmenschen hinaus daran hat, genügend ernst genommen wird. Auch die Tatsache, daß Phänomene, die es auch im heidnischen Bereich gibt, im christlichen Glaubensbereich Heimatrecht, allerdings auch Korrektur und Ergänzung erfahren können, gehört hierher, wobei nicht die Gefahr bagatellisiert werden soll, die damit verbunden ist. — Je weiter die Themen des Buches von der ständigen Jungfräulichkeit über die Gottesmutterschaft, Himmelskönigin, Assumpta und Unbefleckte Empfängnis zur Mutter der Barmherzigkeit und Miterlöserin fortschreiten, um so mehr hat man das Gefühl, den Verfasser verlasse das loyale Bemühen um Verständnis und Erklärung. Es werden kaum ernstlich andere katholische Theologen als Roschini befragt. Daß schon Scheeben, der eines mariologischen Minimalismus keineswegs verdächtig ist, vor der Anwendung des Titels „Miterlöserin" gewarnt hat, wird überhaupt nicht erwähnt. Schließlich wird sogar der Eindruck vermittelt,

als wenn Aussagen, die jeder katholische Theologe als dem Dogma widersprechend ablehnen muß — Selbsterlösung (168), Geschenkcharakter der Gnade angeblich nur in der Marienfrömmigkeit (147), Marienverehrung als Ausweg aus der mittelalterlichen Festung von Begriffen, Disziplin und Sakramenten (147), Ausspielung der mütterlichen Maria gegen einen richtenden und unbarmherzigen Christus und ähnliche schlagwortartige Interpretationen — Behauptungen oder wenigstens Konsequenzen der katholischen Mariologie wären. — Es mag, was an marianischen Einseitigkeiten in dem Buch dargestellt wird, sich im Bereich katholischer Marienfrömmigkeit finden. Das sei nicht geleugnet. Richtig verstanden und gewertet würde es aber nur, wenn es integriert würde in das Ganze der marianischen Theologie und der wirklich kirchlichen Marienfrömmigkeit. Das aber wird in diesem Buch zu wenig versucht. Das ist — jedenfalls bei einer Übersetzung des Buches in die deutsche Sprache — kaum verzeihlich. O. Semmelroth S. J.

Neumann, Johannes, Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums. 8° (XVI u. 131 S.) Meitingen 1963, Kyrios-Verlag. 18.— DM. — Diese Dissertation aus der Schule Kl. Mörsdorfs will in rechtsgeschichtlicher Untersuchung klären, ob die Verknüpfung des sakramentalen Geschehens der Firmung mit dem Bischof als ihrem ordentlichen Spender auf positivem Recht beruhe oder aber letztlich Ausdruck eines theologischen Sachverhaltes sei. Ostkirchlicher Brauch und zunehmende Delegierung an Priester auch im Westen könnte vielleicht als für den Minimalismus der ersten Ansicht günstig ausgelegt werden. Der Rückgang auf die Anfänge ist somit unerläßlich; so wird nicht nur quantitative Verbreiterung der Informationsbasis gewonnen, sondern Orientierung an derjenigen Periode kirchlichen Lebens, die unverstellter als heute offenbar macht, daß alle Rechtsordnung in der Kirche von ihrer Heilsdienlichkeit Maßgabe empfängt. Konkret also: die von den Anfängen her einhellig bezeugte Tatsache der ordentlichen Firmvollmacht des Bischofs wird nur dann voll und recht verstanden, wenn die — wie auch immer nuancierbare — Vorbehaltenheit auf einen zutiefst positiven Gehalt durchschaut wird. Der liegt in der Korrelation zwischen der eminent kirchenbauenden Funktion dieses Sakraments und dem Bischof als dem Haupt der heiligen Gemeinde. — Nicht, als ob diese Einsicht erstmals hätte vollzogen werden müssen. Aber auf sie hin die Quellen umfänglich und straff zugleich zum Sprechen gebracht zu haben, ist das Verdienst dieser Arbeit. Denn die Unterbauung aus den Bereichen von Exegese, Dogmen- und Liturgiegeschichte gibt Fülle und Rundung, und seit den letzten umfänglicheren monographischen Behandlungen (Umberg, Coppens, Galtier usw.) sind so ziemlich auf allen Gebieten neue Ergebnisse zur Einarbeitung bereitgelegt worden. Besonders interessieren kann ein exkurshaftes Kapitel über das Verhältnis von Firmhandauflegung zu rekonziliatorischer Handauflegung. — In der Literaturverwertung bleiben einige Wünsche offen: G. Dix, J. M. Hanssens wären sicher mit Nutzen beigezogen worden. Der klaren, lesbaren und im allgemeinen recht sorgfältigen Arbeit stehen eine Reihe vermeidbarer Druckfehler ebensowenig an wie ein paar andere Nachlässigkeiten, etwa: wer den S. 51 zitierten Galtier-Artikel verifizieren möchte, wird im Abkürzungsverzeichnis falsch geleitet (RSR nicht „Revue . . .", sondern „Recherches"); von einer „Synode von Lucensi" (S. 89) wäre man auch gern verschont geblieben. Al. Stenzel S. J.

Kleinheyer, Bruno, Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiegeschichtliche Studie (Trierer Theol. Studien 12). 8° (XVII u. 268 S.) Trier 1962, Paulinus. 25.80 DM. — Die Kette der edierten Texte von den „Statuta Ecclesiae antiqua" über die Sakramentare und Ordines bis zu den Pontifikalien ermöglichte und rief nach dieser Studie. Mit der Benennung dieser Quellen ist zugleich ihr eigentlicher Raum umrissen; für die Zeit vorher wird der Forschungsertrag nur referierend zusammengefaßt. Es wird ein Ritus kritisch aufgearbeitet, dem im konkreten Vollzug kaum viel „Kritik" begegnet. Sein eminenter Sitz im Leben der Kirche, die hohe Feierlichkeit sowie die relative Seltenheit schaffen die reverentiell-emotional ganz eigene Atmosphäre, die Zensuren hintanhält; und wahrlich nicht von ungefähr: des Positiven könnte lange und viel geredet werden. Aber danach könnte sich auch anderes zu Worte melden, in der Reichweite vom wohlwollenden (oder auch spitzigen) „malerisch" bis zum unbehaglichen „überladen, undurchsichtig, wenig homo-

gen". — Die formalen Qualitäten der Arbeit verdienen besondere Erwähnung; denn bei einer so fleißigen Aufsammlung, bei so vielfältigen Vergleichungen usw. muß es durchaus nicht immer gelingen, einen lesbaren Text zu erstellen. Dazu hilft hier eine klare Gliederung im Großen. Nach den beiden Einleitungskapiteln (Ritus der Priesterweihe im NT-Zeitalter — in der Apost. Überlieferung Hippolyts) wird der Ritus in Rom herausgearbeitet, gemäß den römischen Sakramentaren und Ordines. Dann wird die Entwicklung nördlich der Alpen gezeichnet, bis zur karolingischen Liturgiereform und ihren Auswirkungen. Von da ab geben die großen Dokumente das Gliederungsprinzip ab: das Pontificale romano-germanicum (von St. Alban) — das Pontificale romanae curiae — das Pontificale G. Durandi. Innerhalb dieser Abschnitte werden jeweils die Quellen vorgestellt, der Ritus im ganzen betrachtet und dazu bestimmte Riten (Händesalbung, Überreichungsriten der Gewänder bzw. der Instrumente) in Großaufnahme herausgehoben. Gute Zusammenfassungen heben sichtend vom vorherigen Stand ab und zeichnen die genetische Linie. Die verläuft natürlich auch hinsichtlich des Weiheritus in der großen Bahn der „Austauschbeziehungen", wie sie ein grundlegender Artikel Klausers vor 30 Jahren zeichnete. So daß also auch hier gilt: ungeachtet mancher unerleuchteten Kontamination römischen Gutes mit gallikanisch-fränkischen Zutaten (oder gar Verfremdungen) muß dankbar anerkannt werden, daß eben so der Bestand römischer Weiheliturgie überdauern konnte. Aber das dispensiert nicht davon, Fehlleistungen, die aus dieser Begegnung resultieren, aufzuzeigen, zumal da sie zu einem nicht geringen Teil bis auf uns gekommen sind. Es ist verständlich, daß man das Eigengut festhalten wollte, aus Treue oder vielleicht auch nur aus Beharrung. Es ist entschuldbar, wenn für das zu rezipierende Römische nicht immer zureichendes Verständnis da war. Desungeachtet aber bleiben die Verdoppelungen (exemplarisch faßbar etwa im Missale Francorum), die Mißverständnisse hinsichtlich der Funktion ärgerlich. — Von weitreichendem Interesse sind die Erkenntnisse bezüglich eines regelrechten Wandels im sakramentalen Kernritual. Daß die Handauflegung zu Zeiten von der traditio instrumentorum verdrängt wurde, ist ja nun auch schon von der Dogmatik zur Kenntnis genommen worden. Kaum aber, daß davor bereits die Gewandüberreichung in den Rang des amtsübertragenden Ritus hinaufgesteigert worden war. Und sehr aufschlußreich sind die sorgfältigen Untersuchungen über die — aus keltischem Ritual stammende — Händesalbung: in ihrer Funktion, zur eucharistischen Konsekration zu befähigen und zu bevollmächtigen, wird sie vorübergehend als wichtigster Ritus angesehen. — Das vorliegende Werk ist von großer Sachlichkeit. Von Erneuerung wird nur sehr beiläufig geredet. Die bereitgestellten Einsichten sind aber diesbezüglich nicht nur verläßliches Instrumentar, sondern auch ermutigender Anruf. Allerdings weiß wohl auch niemand besser als der Verf., der uns so scharfsinnig auf Vermischung und Zutat hingewiesen hat, daß Entmischung und diskussionslose Absolutsetzung des römischen Gutes bzw. Reduktion auf die Sparsamkeit der Anfänge nicht die allein maßgeblichen Leitlinien sein können. — Es seien noch eben die Hilfen erwähnt, die das Arbeiten mit dieser Studie erleichtern. Ein erster Anhang bringt den gegenwärtigen Ritus der Priesterweihe samt Herkunft der einzelnen Riten. Der zweite Anhang enthält ein Handschriftenverzeichnis (archivalische Bezeichnung, Entstehungszeit und -ort, Ausgaben, Beschreibungen) sowie Indices der Initien und der Namen. Al. Stenzel S. J.

Rordorf, Willy, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum (Abh. zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes 43). 8° (336 S.) Zürich 1962, Zwingli Verlag. 26.— DM. — Der Verf. sagt gleich am Beginn ganz offenherzig, daß es ihm nicht nur um theoretische Überlegungen geht, sondern auch um sehr konkrete pastorale Anliegen. Die drohende Überrollung des Sonntags überhaupt durch die gleitende Arbeitswoche, die Gefährdung der Sonntagsruhe im besonderen — beides kaum noch vermeidlich im Gefolge einer Einschätzung, die das Siebenerschema als ein Überbleibsel bäuerlich-handwerklicher Lebens- und Arbeitsordnung ansehen will, das von der heutigen Wirtschaftsstruktur unerbittlich zum Anachronismus gestempelt worden sei. Am Ende des Buches steht dann die (außerhalb des katholischen Raumes ungleich größere Dringlichkeit anziehende) Beschwörung, dem Herrentag zu theologischer Begründung und gelebter Fülle zu verhelfen durch die Feier des Herrenmahles. Nun, der Verf. dieser Studie

darf das tun: denn von diesen pastoralen Sorgen läßt er sich in eine Arbeit voll Erudition und Fleiß schicken, und der Schlußappell fußt auf Einsichten, die aus strenger und einfühlsamer Befragung der Geschichte gewonnen wurden. — Einleitend wird über die siebentägige Woche gehandelt, wie sie in der Woche Israels geschichtlich faßbar ist, in der Planetenwoche der Griechen und Römer und in der — in gewissem Sinne beide beerbenden — christlichen Woche. Daran schließen die beiden Hauptteile „Der Ruhetag", „der Gottesdiensttag". Diese Aufteilung kündet in etwa schon an, daß die unbefangene Annahme, beides käme im christlichen Sonntag sachlich und unauflöslich zur Deckung, so selbstverständlich nicht ist. Unumgänglicher Einstiegspunkt in die Problematik ist der Sabbat. In der kritischen Prüfung der Hypothesen über seine Entstehung wird — bei vieler Sorgfalt und Behutsamkeit (und darum mit dem Eingeständnis eines letzten „non liquet") — der sozialen Begründung vor der kultischen der Vorzug gegeben. Das schon ist kennzeichnend dafür, wie wenig eine Kurzformel „Sonntag — christlicher Sabbat" (aus Gründen etwa der auch äußerlich erheblich zu machenden Absetzung um einen Tag verschoben) Aussicht hat, das Wesentliche einzufangen. Denn der in der sozialen Motivation so zentral verankerte Ruhegedanke spielt bis in das vierte christliche Jahrhundert hinein keine merkliche Rolle. Erst Konstantin macht aus dem Tag des Gottesdienstes auch den gesetzlichen Ruhetag. Dann freilich, aber erst dann sieht man sich gezwungen, zur Begründung Anleihen bei der Sabbattheologie zu machen. Das aber bleiben sekundäre und Teilrechtfertigungen, die den Sonntag nicht auf „christlicher Sabbat" festlegen können. Zuvor schon hatte tiefe Einsicht in die in Christus ermöglichte und aufgetane neue Dimension die junge Kirche sich über den Sabbat hinwegsetzen lassen. Er war für sie drangebbares Zeichen geworden, weil jetzt schon (bei freilich auch bleibendem „noch nicht") die Sache da war: Vergebung der Sünden und Friede mit Gott und so bereits angebrochene Ruhe der Endzeit. Sabbat in die Christuswirklichkeit aufgehoben überbietet aber den zeichenhaft ausgesparten Tag in den heiligen Wandel alle Tage, dehnt das punktförmig betonte Gottdienen in die Unentrinnbarkeit steten Dienstes am Nächsten. — „Gottesdiensttag", als abgehoben von Ruhetag, ist Stichwort für den christlichen Sonntag, das im zweiten Hauptteil ausgeführt wird. Herrentag, weil durch Herrenmahl gefeiert, das erweist sich als Ursprung und Begründung. Auf die reiche Ausfaltung kann hier nur hingewiesen werden: Verankerung im Ostergeschehen — Formen der Feier — Namen des Sonntags und ihre Bedeutung. — Uns muß, gemäß der Anlage und auch der Intention des Werkes, noch interessieren, wie eine begründete Forderung resultiert nach dem ganzen Tag (nicht nur nach der gottesdienstlich benötigten Zeit), nach dem Sonntag (nicht einem mit der Arbeitswoche „gleitenden" Tag), nach dem Ruhetag. Da ist etwa der „achte Tag", der in seiner Fülle von der heilsgeschichtlichen Überholung des siebten Tages bis zur proleptischen Hereinnahme der endzeitlichen Ruhe reicht. Irgendwie ist damit sicher auch Arbeitsruhe nahegelegt, aber nicht schon hinreichend auch gemeinschaftlich zu begehende. Hier nun greift der Verf. auf eine Feststellung zurück, die er einleitend bezüglich des Sabbatrechts getroffen hatte: es verdanke seine Aufrichtung schließlich doch wohl humanitär-sozialen Belangen; der Kontext verbiete ein abwertendes „bloß", und zu besorgen seien sie heute wie eh und je. Der Sonntag dürfe und solle damit betraut werden. In der Tat: diese Sicht scheint noch am weitesten zu tragen, und wenn man „sozial" im vollen Sinn nimmt, dann spricht auch genügend viel für den allen gemeinsamen Ruhe- und Gottesdiensttag, den Sonntag. — Ein bedeutsames und anregendes Buch.

Al. Stenzel S. J.

Semmelroth, Otto, S. J., Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung. Kl. 8° (256 S.) Frankfurt/M. 1962, Knecht. 12.80 DM. — Unter den verschiedenen Beiträgen im katholischen Raum zu Problemen der Theologie des Wortes Gottes und der kirchlichen Verkündigung nimmt diese Darstellung einen besonderen Platz ein. Sie will eine umfassende theologische Deutung des Wortes Gottes und seiner Verkündigung in der Kirche bieten. Deshalb wird vor der Frage der Wirksamkeit des Wortes Gottes, die im zweiten Teil behandelt wird, zuerst die Wirklichkeit des Wortes Gottes dargestellt. Der Verf. geht aus von „Gottes Wort in seinem Innern". Dem biblischen Weg folgend, beginnt er mit der heilsökonomischen Aussage, die in der innergöttlichen Wirklichkeit des Menschgewordenen begründet ist. „Gottes Wort nach außen" ist der zweite Bereich der Wirklichkeit des Wortes Gottes. Einheit und

Unterschiedenheit von Wort und Offenbarung, Wort und Werk Gottes werden herausgearbeitet, wobei vor allem neben der Aufgabe des Werkes als Bezeugung des Wortes Gottes das Werk als eigene Form der Offenbarung deutlich wird. Zugleich zeigt sich hier zum ersten Mal die dialogische Struktur des Wortes Gottes, das auch die menschliche Antwort in sich begreift, eine Wirklichkeit, von der aus S. später seine Lösung der Frage nach der Wirksamkeit von Wort und Sakrament versucht. Zunächst geht die Untersuchung weiter der Wirklichkeit des Wortes Gottes nach, das nicht den einzelnen in charismatischer Weise als einzelnen, sondern in der Kirche und insofern er in ihr ist, trifft. Das gilt für die alttestamentliche Kirche vor der Kirche, besonders aber für die Kirche, „die als Gemeinde derer, die das Wort Gottes hören und es befolgen, das Heil an die einzelnen vermittelt" (77). Von dieser Basis aus stellt der Verf. im zweiten Teil die Frage, ob und in welcher Weise das Wort Gottes in der Kirche wirksam ist. Bereits die Überschrift des ersten Abschnitts „Lebendig ist das Wort und wirksam (Hebr. 4, 12)" weist darauf hin, daß die Tatsache der Wirksamkeit des göttlichen Wortes bei aller spekulativen Durchdringung in engem Anschluß an die Hl. Schrift aufgewiesen wird. Damit ist ein guter Ausgangspunkt für die Behandlung der Art und Weise der Wirksamkeit des Wortes gegeben. Von der Schrift her zeigt sich der „dialogische" Charakter der Erlösung selbst, der in Menschwerdung und Kreuzesopfer, den beiden Teilphasen der einen Erlösungswirklichkeit, sichtbar wird. Diese schon der Vätertheologie vertraute Sicht des erlösenden descensus et ascensus Christi stellt sich nach S. in der Kirche in dem Heilsdialog von Wort und Sakrament weiter dar. Selbst wenn man der dialogischen Zuordnung von Wort und Sakrament nicht ganz zustimmen will, bleibt doch S.s Hauptanliegen und die entscheidende Antwort gültig: Predigt und Sakrament sollen nicht gewissermaßen alternativ nebeneinandergestellt und dem Glied der Kirche zur Wahl angeboten werden. Sie sind vielmehr als Lebensfunktionen der Kirche „wieder zu jener Einheit zu integrieren, die ihnen als Darstellung des seinerseits wieder als Zweieinheit zu entdeckenden Heilswerkes Christi eignet" (215). Daraus ergibt sich für die Gnadenwirksamkeit, die wir einzig den Sakramenten zuzuschreiben gewohnt sind, die Frage, ob sie nicht in Wirkeinheit mit der Wortverkündigung als „zweieinheitliche Ursache" zusammengesehen werden muß (216). Von hier aus kann S. die Frage nach der Wirksamkeit des Wortes im Rahmen der Gesamtwirklichkeit so beantworten: Die tatsächliche Verkündigung des Wortes Gottes besitzt um so mehr an effektiver Gnadenwirksamkeit, je mehr in ihr die Zusammengehörigkeit mit dem Sakrament nicht nur verwirklicht, sondern auch sichtbar ist (244). Damit will der Verf. nicht alle Fragen dieses komplexem Themenkreises beantworten, wohl aber ein Prinzip feststellen, das die Richtung für diese Antworten weist. Es ist eine Richtung, die in der Theologie der Schrift und der Väter wurzelt und die gerade zur Lösung dieser Frage bisher zuwenig beachtet wurde. L. Bertsch S. J.

Siegmund, Georg, Die Beichte in der protestantischen Kirche: ThGl 53 (1963) 16—28. — Das Wichtigste an diesem Artikel ist weniger die Geschichte der Beichte im Protestantismus — darüber gibt es ja nun gute Einzeluntersuchungen —, wohl auch nicht der Hinweis auf Goethes Zeugnis für die Folge einer zur Schematik abgeglittenen Beichte (Dichtung und Wahrheit I, 1) oder der Hinweis auf Hegel und Nietzsche. Wesentlicher ist die Forderung nach einer weiteren Prüfung des reformatorischen Sündenbegriffs, der die letzte Schuld am Niedergang der Beichte im Protestantismus in sich trage. Er hat in hohem Grade das Bewußtsein von der Sünde als einzelner, konkreter Handlung, als schuldhafter Auflehnung des einzelnen gegen Gott geschwächt. In der Beichte steht ja der einzelne vor seinem Gott Aug in Aug und sucht ehrlich und verantwortlich Vergebung für sein persönliches Tun. Man wird daher S. zustimmen, wenn er abschließend meint: „Erst eine erneute theologische Durchleuchtung der Grundfragen im Lichte einer neugewonnenen Wesenslehre vom Menschen vermag im Protestantismus, aber auch — das sei hinzugefügt — im Katholizismus eine tragfähige Grundlage für eine dauernde Wiederbelebung der Beichte zu gewinnen" (28). H. Weisweiler S. J. (†)

5. Moral- und Pastoraltheologie. Homiletik und Aszetik

Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen, hrsg. von *Franz Böckle* u. *Franz Groner*. gr. 8° (474 S.) Düsseldorf 1964, Patmos Verlag. 52.— DM. — Schöllgens großes Verdienst ist es, eine Brücke geschlagen zu haben zwischen Moraltheologie und Soziologie; überdies hat er als Frucht seiner langjährigen Wirksamkeit als Krankenhausseelsorger das Grenzgebiet von Moral und Medizin, sowohl ärztlicher Wissenschaft als auch ärztlicher Praxis, durch zahlreiche Arbeiten bereichert. Diesem seinem Lebenswerk entspricht die vorliegende Festschrift. Neben einigen dem inneren moraltheologischen Bereich angehörenden Beiträgen enthält sie in der Mehrzahl Aufsätze, die in den Bereich der Sozialwissenschaften hinübergreifen oder umgekehrt von diesen her auf die Moraltheologie zukommen, sowie natürlich Beiträge zu Fragen der medizinischen Ethik oder der Pastoralmedizin. Mein eigener Beitrag: „‚Lege artis'; Sachlichkeit und Sittlichkeit in der Wirtschaft" (379—394)), versucht zu zeigen, daß die Forderung, die Sch. seinen Medizinern immer wieder einschärft, ‚lege artis', d. i. kunstgerecht und darum zuerst sachgerecht zu verfahren, ganz entsprechend auch für den Bereich der Wirtschaft gilt. — Wie das sittlich wohlgeordnete Verhalten des Arztes als Arzt darin besteht, daß er sach- und kunstgerecht verfährt, um das ihm aufgegebene Ziel zu erreichen, d. i. im Rahmen des Möglichen den Menschen gesund zu erhalten oder wieder gesund zu machen, so trägt auch der Sachbereich der Wirtschaft seine grundlegende sittliche Norm, sozusagen seinen „kategorischen Imperativ", in sich selbst: „wirtschafte wirtschaftsgemäß", d. h. verfahre als Wirtschaftender so, daß dabei das herauskommt, *wozu* wir überhaupt wirtschaften und schlechterdings darauf angewiesen sind, Wirtschaft zu betreiben. — Klugerweise haben die Herausgeber nicht den Versuch gemacht, die Beiträge in eine systematische Ordnung zu zwingen; sie lassen sie schlicht nach dem Alphabet der Verfassernamen aufeinander folgen. Nicht alle können hier erwähnt werden. — Moraltheologische Fragen des inneren Kreises behandeln u. a. *Alfons Auer*, Theologische Aufwertung des tätigen Lebens (27—51); *Franz Böckle*, Verhältnis von Norm und Situation in kontroverstheologischer Sicht (84—102); *Johannes Bökmann*, „Anwendung" ethischer Prinzipien (103—120). *Gustav Ermecke* gibt einen Überblick über heute in der Öffentlichkeit diskutierte Moralprobleme (154—174). *Bernhard Häring* beleuchtet moratheologisch und pastoralsoziologisch den biblischen Begriff des kairós (216—232). *Johannes Meßner* hält Abrechnung mit der in Mode gekommenen Behauptung, die naturrechtlichen Prinzipien seien „Leerformeln" (318—336). *Johannes Stelzenberger* fragt nach der Kollektivschuld und verweist dabei auf die der Strafrechtslehre (StGB §§ 47—50, CJC cc. 2209—2211, 2231) und der Moraltheologie gemeinsame Lehre von der Teilnahme, lat. cooperatio (428—443). *Leonhard M. Weber* berichtet unter der Überschrift „Das Objektive und das Personale" (453—474) vom heutigen Stand der Diskussion um die Begriffe Sünde und Schuld. — Der Nationalökonom *Götz Briefs*, der Urheber des Begriffs „Grenzmoral", den Sch. aufgegriffen und weiterentwickelt hat, steuert einige klärende Ausführungen dazu bei (121—130); sie stimmen der Sache nach vollkommen überein mit dem, was in meinem Beitrag ‚Lege artis' zum gleichen Gegenstand mehr beiläufig gesagt wird. — Fragen der medizinischen Ethik behandeln die Moraltheologen *Richard Egenter*, Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik (142—153), und *Heinz Fleckenstein*, Alte und neue Aufgaben des Arztes in der modernen Gesellschaft (175—190). Als angesehene Mediziner beteiligen sich *Florin Laubenthal* mit einem Beitrag über „Mißbrauch und Sucht" (265—286), *Paul Martini* über „Therapeutisch-klinische Forschung und ethische Verantwortung" (307—317) und *Peter Röttgen* über „Grenzen ärztlichen Handelns in der Neurochirurgie" (395—403); letztere beiden Beiträge zeigen, wie viel und wie Gewichtiges ein Fachmann auf engem Raum (11 bzw. 9 Seiten!) sagen kann. — Daß der Band auch etwas leicht und erheiternd zu Lesendes enthalte, dafür sorgt der Bericht von *Heinrich Klomps* über „Das ‚Hygiasticon' des Leonhard Lessius" (252—264). — *Arnold Gehlen* handelt „Vom Einfluß des Kriegswesens auf die Sozialmoral" (191 bis 205); dieser Beitrag ist nicht nur hochinteressant, sondern namentlich auch deswegen bemerkenswert, weil er zeigt, wie gerade ein Soziologe, der die Grenzen seiner Zuständigkeit genau kennt und sie achtet, zu Fragen der Moral, hier der Sozialmoral, sehr Beachtliches zu sagen hat. — Den von den Herausgebern vor-

geschriebenen und von den Mitarbeitern im großen und ganzen auch eingehaltenen Umfang überschreitet *Paul Mikat*, derzeit Kultusminister von Nordrhein-Westfalen, mit seinem Beitrag „Die Ehescheidung wegen geistiger und körperlicher Gebrechen in der höchstrichterlichen Rechtsprechung" (337—378) gut um das Doppelte; der hohe Verfasser macht diese Ordnungswidrigkeit jedoch dadurch wett, daß es seinem tatkräftigen Eingreifen zu verdanken ist, daß die Festschrift, wenn auch mit drei Vierteljahren Verspätung, zu guter Letzt doch noch das Licht der Welt erblickt und eine würdige Ausstattung erhalten hat. — Wie üblich enthält die Festschrift eine Bibliographie des Gefeierten (11—26); sie umfaßt den Zeitraum 1927—1963.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Jahrbuch des Instituts für christliche Gesellschaftswissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. von J. *Höffner* und W. *Heinen*. 5. Bd., gr. 8° (292 S.) Münster 1964, Regensberg. 25.50 DM. — Bereits der 4. Band war von J. Höffner und W. Heinen gemeinsam herausgegeben, lag jedoch in der Hauptsache noch in der metaphysisch fundierten *Höffner*'schen Linie (vgl. Schol 38 [1963], 478); in diesem 5. Band dagegen hat die anthropologisch-psychologische, um nicht zu sagen: psychologistische Richtung *Heinens* eindeutig die Oberhand gewonnen. Zwei Beiträge von ihm selbst: „Die acht Grundgestalten des Lebensweges im Spannungsfeld von Familie und Berufsbereich" (21 bis 36) und nochmals: „Das indirekte Fragen nach den personalen Grundgestalten in menschlichem Agieren und Reagieren" (275—290), ähnlich aber auch *A. Vetter*, Das Strukturbild der Familie in anthropologischer Sicht (7—20), und *H. Rosensträter*, Das Meister-Lehrling- und Meister-Schüler-Verhältnis im Vergleich zur Vater-Sohn-Beziehung (107—126), gehören dieser Richtung an. Mit wenigen Ausnahmen behandelt der ganze Band das Thema „Familie und Beruf". — Recht wertvoll erscheint der Beitrag einer Religionslehrerin, *Martha Wessel*, Die Stellung weiblicher Berufsschüler zu ihrer Arbeit und ihrem Beruf (91—106), glücklich ergänzt durch die Beiträge zweier weiterer Mitarbeiterinnen: *Marita Estor*, Berufsbildung in Familie und Betrieb (79—90), und *Marie-Theres Starke*, Die Frau zwischen Familie und Beruf (127—140). — Drei nicht uninteressante Beiträge berichten über die Verhältnisse in Japan, Indien und Burundi; ersterer ermüdet allerdings durch viele, leicht zu vermeidende Wiederholungen. Die Schriftleitung hätte überdies gut getan, den ausländischen Verfassern bei der sprachlichen Fassung ihrer Beiträge hilfreich an die Hand zu gehen. — Als echt sozialphilosophisch ist hervorzuheben der Beitrag von *J. J. M. van der Ven:* „Wirtschaften als menschliches Anliegen". In der Absicht, den Grund für eine Wirtschaftsethik zu legen, untersucht v. d. V., was denn den letzten Sinn der Wirtschaft ausmacht, d. i. *wozu* dieses Tun dient oder führt, das wir „wirtschaften" nennen, auf das wir uns angewiesen sehen und das wir darum gar nicht nach Belieben unterlassen können. Erst die Antwort auf die Frage nach diesem „Wozu?" der Wirtschaft (ihrem ‚finis operis') sagt uns, was Wirtschaft *ist* und was sie diesem ihrem Wesensgehalt nach *soll* und wie darum der Mensch, insofern er wirtschaftet, sich zu verhalten hat.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Beckmann, Joachim, und Weisser, Gerhard, Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel (Festschrift für *Friedrich Karrenberg*). 8° (369 S.) Stuttgart-Berlin 1964, Kreuz-Verlag. — Die Festschrift für den verdienten Schöpfer und Herausgeber des Evangelischen Soziallexikons gliedert sich in 3 Teile: Grundsatzfragen evangelischer Sozialethik (8 Beiträge), Sozialethik in der Gemeinde (13 Beiträge) und Sozialethik im öffentlichen Bereich (14 Beiträge), gefolgt von einer Vita und einer Bibliographie Karrenberg. — Die Gliederung ist nicht ganz streng durchgeführt, was wohl auch gar nicht möglich war; so findet sich im 1. Teil ein Beitrag von mir über „‚Verantwortliche Gesellschaft' in der Sicht der *katholischen* Soziallehre", also offenbar keine Grundsatzfrage *evangelischer* Sozialethik. Aus diesem Teil verdient wohl der Beitrag (der längste von allen!) des Mitherausgebers *G. Weisser* über „Das Postulat ‚verantwortliche Gesellschaft' erkenntniskritisch und sozialwissenschaftlich erläutert" die meiste Aufmerksamkeit; mit der darin vertretenen Position wird unsere Sozialphilosophie sich ernsthaft auseinanderzusetzen haben. — Im 2. Teil findet sich der Beitrag von *Horst Zillern*, „Politische Bewußtseinsbildung als Aufgabe der Kirche", der wohl dem 3. Teil angehört und dem Beitrag von *O. H. von*

der Gablentz, „Der politische Auftrag der Kirche" an die Seite zu stellen gewesen wäre. Auch in diesem 3. Teil finden sich Beiträge von Katholiken: *W. Schreiber*, „Ist der Wohlfahrtsstaat ein christliches Ideal?" (der eindeutig eine „Grundsatzfrage" behandelt!) und *G. Corman O. P.*, „Die Gemeinsame Sozialarbeit der Konfessionen". Instruktiv ist der Beitrag von *A. Skrive*, „Das Evangelische Soziallexikon in der Kritik", wo über die an der 1955 erschienenen 1. Auflage geübte Kritik und über den Nutzen berichtet wird, den die erstmals neubearbeitete 4. Auflage (1963) daraus gezogen hat. — Beeindruckt bei einem Werk wie dem Ev. Soziallexikon die unerwartet große Übereinstimmung der zahlreichen evangelischen Autoren, so treten in dieser Festschrift die Meinungs- und Richtungsverschiedenheiten der Mitarbeiter stärker hervor, so beispielsweise, wenn ein Mitarbeiter den Begriff des „Laien" rundweg ablehnt, ein anderer ihn ohne jedes Bedenken, obendrein noch in der Überschrift seines Beitrages gebraucht. — Nicht selten sind Festschriften Sammelsurien von Beiträgen, die in keinem Zusammenhang miteinander stehen; hier ist es den Herausgebern gelungen, eine sinnhafte Einheit zu wahren. Der auch sprachlich ungeschickt formulierte Titel läßt leider nicht recht erkennen, worum es letzten Endes in allen Beiträgen geht: die evangelische Sozialethik oder allgemeiner die christliche Soziallehre stärker und klarer ins allgemeine Bewußtsein zu heben und vor allem in die Tat umzusetzen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Bacht, Heinrich, S. J., Weltnähe und Weltdistanz. kl. 8° (265 S.) Frankfurt a. M. 1962, Knecht. 12.80 DM. — Den hier zusammengefaßten verschiedenen Artikeln kommt allen die dem Verfasser eigene klare Sicht der Probleme zu, die sich der menschlichen und auch pastoralen Bewältigung neu stellen. Das gilt in gleicher Weise von den Beiträgen, die sich mit Fragen der geistlichen Führung befassen (Die Welt von heute und das Gespür für die Sünde. — Das verschwiegene Sakrament. — Seelenführung in der Krise. — Das ‚Jesus-Gebet'. Seine Geschichte und seine Problematik), wie von solchen, die mehr religions-soziologische Fragen ansprechen (Die Stellung der Frau in Ehe und Familie heute. — Die Jugend von heute ist besser als ihr Ruf). Wollen diese und die übrigen Artikel auch nicht streng wissenschaftliche pastoraltheologische Untersuchungen sein, so sind sie doch — von einem Seelsorger und Theologen geschrieben — eine wichtige Grundlage für die pastoraltheologische Reflexion. L. Bertsch S. J.

La collection „Christus". Série Textes. kl. 8°. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer: 1. Saint Ignace. Journal spirituel, traduit et commenté par *Maurice Giuliani S. J.* (147 S.) 1959. — 2. Saint Ignace. Lettres, traduites et commentées par *Gervais Dumeige* S. J. (527 S.) 1959. — 4. Bienheureux Pierre Favre, Mémorial, édité par *Michel de Certeau S. J.* (460 S.) 1960. 190.— bFr. — 5. Saint Ignace de Loyola, Exercices spirituels, édités par *François Courel S. J.* (230 S.) 1960.— Diese Serie von Textausgaben geistlicher Schriftsteller (auf die beiden anderen Serien: Biographien und Essais gehen wir hier nicht ein) steht ideenmäßig in engem Zusammenhang mit der Zeitschrift „Christus", Cahiers Spirituels, für die dasselbe Herausgebergremium verantwortlich zeichnet. In beiden Veröffentlichungen geht es darum, die wichtigen Themen ignatianischer Spiritualität herauszuarbeiten. Die Textausgabe hat vor allem die Aufgabe, die Quellenschriften neu zugänglich zu machen, die für diese Schule geistlichen Lebens von besonderer Bedeutung sind. Dabei geht es nicht darum, etwa eine Schule auf Kosten einer anderen besonders herauszustellen. *Maurice Giuliani*, der langjährige verantwortliche Herausgeber der Serie, umschreibt sein Ziel so: „Si dans le domaine plus particulier de la tradition ignatienne, nous voulons trouver notre place au sein de cette ardente recherche de Dieu et de ses témoins, ce n'est pas pour rivaliser avec quiconque ni pour imposer un message prétendument nouveau. Bien au contraire, il nous plaît d'entrer dans ce concert où nous croyons que la spiritualité de saint Ignace apporte une note particulière et où nous percevons, par-delà les différences de ton, les accords et les sympathies fraternelles" (Une Collection „Christus", Christus 6 [1959] 139). Die Textausgaben wollen nicht streng wissenschaftlich sein in dem Sinn, daß sie die historisch-kritische Betrachtung selbst auch zum Thema machen. Da aber stets die neuen und besten Textausgaben zugrunde gelegt werden bzw. in vielen Fällen eigene Bearbeitungen der Originale oder alter, zum Teil neu entdeckter Abschriften vorgelegt wer-

den, haben die bisher vorliegenden 10 Bände alle den Rang kritischer Textausgaben. In der Auswahl der Autoren zeichnen sich zwei Schwerpunkte ab: einmal Schriften von Ignatius und seinen ersten Gefährten (Bd. 1, 2, 4, 5), die wir hier vorstellen, dann Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts: Lallemant und wichtige Vertreter seiner Richtung oder solche, die mit dieser Spiritualität verwandt sind (diese Ausgaben werden in einem späteren Heft besprochen). — Bd. 1: *Saint Ignace*, Journal spirituel. — Die wenigen auf uns gekommenen Blätter des geistlichen Tagebuchs des Ignatius sind von großer Bedeutung für die Erkenntnis des Heiligen, vor allem seiner Lehre über die Unterscheidung der Geister und die Regeln der Wahl. Die gute französische Übersetzung und die sachkundige Kommentierung machen diese Ausgabe auch neben der jüngsten deutschen Übersetzung für jeden, der im deutschsprachigen Raum diese Themen der aszetischen Theologie behandelt, unentbehrlich. — Bd. 2: *Saint Ignace*, Lettres. — Aus den über 6000 Briefen, die in der kritischen Ausgabe der Monumenta Historica Societatis Jesu in der Originalsprache vorliegen, hat der Übersetzer 200 Briefe ausgewählt. Die geistliche Bedeutung, die verschiedenen Personen und Situationen, die Anlaß der jeweiligen Briefe waren, bestimmten die Auswahl (26). Die Einführung (7—27) geht nicht nur auf die Briefschreiber und die Vielzahl der Adressaten ein, sie zeigt auch, wie wichtige Themen der Exerzitien und Konstitutionen durch die Briefe unter bestimmten Gesichtspunkten beleuchtet werden. Themen, die in einem Brief oder in einem größeren Teil eines Briefes behandelt werden, sind in den Indications pour la lecture des lettres (515 bis 518) in einem übersichtlichen Stichwortverzeichnis angegeben. Die Briefe selbst werden ähnlich wie in der deutschen Sammlung der Ignatiusbriefe von Hugo Rahner dargeboten: Der Empfänger und die Situation des Briefes werden in einer guten Einführung jeweils vor dem Text dargestellt. Gute, meist historische Anmerkungen erleichtern die Lektüre der Briefe. Die Übersetzung sucht dem Stil und der Eigenart des Ignatius gerecht zu werden. Wenn Dumeige die Anrede „Ew. Gnaden" dem Sinn entsprechend einfacher wiedergibt, ist dies berechtigt. Wenn er dagegen das „etc." ausläßt, mit dem Ignatius seine Sätze oft unvermittelt abbricht, so hat der Übersetzer eine Eigenart des Briefschreibers dem Leser vorenthalten. — Bd. 4: *Bienheureux Pierre Favre*, Mémorial. — In drei Kapiteln bereitet die Einführung (7—101) vor auf das Mémorial des ersten Gefährten des Ignatius, von dem dieser selbst bezeugt, daß er von allen die Exerzitien am besten verstanden hat: Das 1. Kapitel „L'enseignement d'autrefois et d'aujourd'hui" (11—40) zeigt die geistlichen Quellen, aus denen Faber lebt und deren Einfluß das Mémorial bestimmt. Zunächst sind es die verschiedenen Formen der Volksfrömmigkeit des heimatlichen Tales, die Fabers geistliches Leben stets beeinflußten. Der nächste entscheidende Einflußkreis ist die „règle ignatienne", praktisch die Exerzitien, die Faber entscheidend prägten. Während dieser Einfluß schon eher bekannt war, zeigt der Abschnitt „Maître Pierre Favre, théologien de Paris" (18—26) neue Zusammenhänge in der Darstellung der theologischen Einflüsse auf Faber während seiner Pariser Zeit. Die Theologie der Franziskanerschule, eines Scotus und Occam, haben durch die Vermittlung von Fabers Lehrern stark auf ihn eingewirkt und zeigen sich immer wieder im Mémorial. Es ist der große Vorteil dieser Ausgabe, daß in den Anmerkungen zum Text mit Sachkenntnis und Genauigkeit immer wieder auf diese Quellen und Einflüsse verwiesen wird. Auch in den eigentlich geistlichen Traditionen, die Faber beeinflußten, hat die franziskanische Richtung einen besonderen Platz. Hinzu kommt, wie bei manchen der frühen Jesuiten, ein fruchtbarer Kontakt mit den Kartäusern (28—34). Das 2. Kapitel „Expériences apostoliques" schildert die Umwelt, in der das Mémorial entstand. „L'univers du pèlerin" (41—54), durch zwei Karten der Reisen gut veranschaulicht, bietet nicht nur einen gut belegten geographisch-historischen Überblick über Fabers Reisen, es zeigt zugleich den geistlichen Einfluß dieses Lebens, der sich im Mémorial niederschlägt. „Une tâche commune" (54—63) bringt uns die Menschen nahe, mit denen Faber an verschiedenen Orten aus der gleichen geistlichen Haltung heraus zusammenarbeitete. Die Abschnitte „La rencontre avec le protestantisme" (62—72) und „Notre manière de procéder": Les Exercices (73—76) zeigen die konkreten Probleme der damaligen Seelsorge und den Versuch, auf sie zu antworten. — Das 3. Kapitel „Le Journal d'un Jésuite" (76—95) geht auf die geistlichen Hauptgedanken des Mémorial ein. Hier werden entscheidende Fragen der Theologie der Spiritualität, vor allem die Frage der Erfahrung und Unterscheidung des göttlichen Wirkens im Menschen klar dargelegt. Die gute Übersetzung mit hervorragenden historischen

und theologischen Anmerkungen gibt dieser Ausgabe des Mémorial den Rang einer wissenschaftlichen Textausgabe. — Bd. 5: *Saint Ignace de Loyola*, Exercices spirituels. — Die Übersetzung der Exerzitien folgt der kritischen Ausgabe des „Autograph". Ihr großer Vorzug ist die Redlichkeit, mit der der Übersetzer dem manchmal harten, manchmal unbeholfen wirkenden Stil des Originaltextes treubleibt. Die kurzen Anmerkungen erhellen jeweils gut den geistlichen Sinn der betreffenden Stelle. Für jeden, der sich wissenschaftlich mit den Exerzitien beschäftigen will, ist der beigefügte Index (201—225) eine wertvolle Hilfe. Für jedes französische Stichwort wird das entsprechende spanische Wort bzw. die verschiedenen spanischen Ausdrücke, die durch das eine französische Wort wiedergegeben werden, angeführt. L. Bertsch S.J.

Sanson, Henri, Leben mit Gott in der Welt. Eine Aszetik des tätigen Lebens. 8° (383 S.) Freiburg — Basel — Wien 1961, Herder. 28.— DM. — Durch das Leben Christi und der Apostel war die Aszese des apostolischen Lebens eigentlich klar vorgebildet; man hätte nur dabei zu bleiben brauchen. Wenn heute Versuche gemacht werden — und es fehlt daran ja nicht —, die Aszese des tätigen Lebens darzustellen, so klingt immer ein apologetischer Ton mit, als sei die eigentliche Vollkommenheit des Christen doch die Beschaulichkeit. Der Verfasser beantwortet die so aufgeworfenen Fragen sachlich, eigenständig, wohl begründend und mit jenem Tiefgang der Gedanken, der anregend wirkt; allerdings auch, um dies gleich zu bemerken, mit einer ermüdenden Breite und Rhetorik, die wohl auf Kosten der französischen Mentalität zu setzen ist. Er unterscheidet eine Mystik der Beschaulichkeit, die er in seinem Werk über den hl. Johannes vom Kreuz dargestllt hat, eine Mystik der Tätigkeit, der das vorliegende Buch gewidmet ist, und eine Mystik der Erkenntnis, die noch darzustellen bleibt. Das Buch gliedert sich in drei Teile: Hoffnung und Gebet, Glaube und Erkenntnis, Liebe und Tätigkeit. Sehr gut, originell und bedeutungsvoll wird der Anteil der Hoffnung im religiösen Leben herausgearbeitet als die tragende Kraft des gesamten Gebetslebens. Der Glaube wird wesentlich existentiell in weitester Fassung gesehen als ein Selbst-Sein und Selbs-Sein-Wollen, das in Gott gegründet. Von dort her offenbart sich dann die Liebe im tätigen Einsatz zum Heil der Menschen. Der Verf. bindet sich an keine spirituelle Schule, wenn es auch unverkennbar ist, daß zumal im dritten Teil die Gedanken des hl. Ignatius, wie es ja nahelag, stark berücksichtigt sind. Das Buch ist sehr empfehlenswert. Es wird allen Seelsorgepriestern, vor allem aber den Novizenmeistern, Spiritualen und Regenten reichlich Anregung bieten, den ihnen Anvertrauten sowohl eine rechte theologische Deutung als auch eine praktische Anleitung zum tätigen Leben zu geben. (Für den deutschen Leserkreis hätte der Übersetzer das Buch bequem auf den halben Raum zusammenfassen können, ohne einen Gedanken preiszugeben. Das hätte dem Buch die verdiente Verbreitung in Priester- und Laienkreise sehr erleichtert. Der Fachmann kann ja leicht auf das französische Original zurückgreifen).
W. Bönner S. J.

Z 64/1814 SCH

14. JULI 1966
7. MRZ. 1967
17.10.67.
07. NOV. 1967
14. NOV. 1967
19. 6. 69
14. 11. 69
29. März 1971
11. Jan. 1972
07. JULI 1972
4. DEZ. 1973
22. JAN. 1974
31. JULI 1981
21. SEP. 1981

11.90 + 5.90 f neu gedr. PS