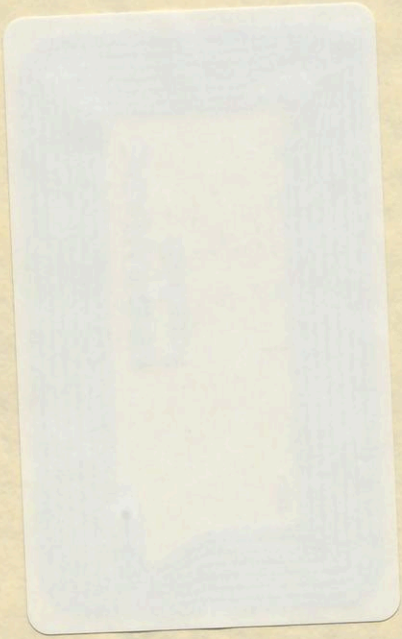

N12<517073045 021

ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

464 Facsimil. Z 65/1 93 40 cnet 44, Prof. Hü. V

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XL. JAHRGANG

HEFT I

ABHANDLUNGEN

Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele. *Von Josef de Vries S.J.* 1

Hermeneutik und Theologie bei Rudolf Bultmann. Zu den Möglichkeiten eines Gespräches mit der katholischen Theologie. *Von Dietmar Eickelschulte O.P.* 23

Das sogenannte Glaubensbekenntnis des Reimser Konsistoriums von 1148. *Von Nikolaus Häring S.A.C.* 55

BEITRAG

Die Geschichte der christologischen Hoheitstitel. Zu einer neuen Untersuchung. *Von Wilhelm Koester S.J.* 91

Besprechungen * Aufsätze und Bücher

Siehe Verzeichnis auf der zweiten Umschlagseite

1965

VERLAG HERDER FREIBURG

U.-B. TÜB. 1. MRZ 1965 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: Al. Grillmeier S. J., 6 Frankfurt/Main-Süd 10, Offenbacher Landstraße 224. Mitglieder der Schriftleitung: Helm. Ogiermann S. J. (Frankfurt), Jos. de Vries S. J. (Pullach).

VIERZIGSTER JAHRGANG 1965

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

HEFT I

Inhalt des Besprechungsteiles

Besprechungen

Edmund Husserl, Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. (Gilen) 104
William J. Richardson, S. J., Heidegger: Through Phenomenology to Thought. (Ogiermann) 108
Gernot Eder, Quanten, Moleküle, Leben, Begriffe und Denkformen der heutigen Naturwissenschaft. — Olivier Costa de Beauregard, La notion du temps, Équivalence avec l'espace. — Ders., Le second principe de la science du temps. Entropie, information, irréversibilité. — André Mercier, Antikes und modernes Denken in Physik und Mathematik. — Pascual Jordan, Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer. (Büchel) 111
Wolfgang Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (de Vries) 114
Kommentar zum Alten Testament, begründet von E. Sellin, fortgeführt von J. Herrmann ... hrsg. von W. Rudolph, K. Elliger u. F. Hesse. Bd. XVII, 1—3: Wilhelm Rudolph, Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder. — Bd. XVII, 4—5: Hans Wilhelm Hertzberg, Der Prediger; Hans Bardtke, Das Buch Esther. (Haspecker). . . 116
Heilige Schrift und Maria. Hrsg. von der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. (Brinkmann) 121
Hilda Graef, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung. (Beumer). 124
Gert Haenler, Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit. (Weisweiler †) . . . 126
Pierre le Chantre. Summa de sacramentis et animae consiliis. Teil III, Bd. 1.: Prolegomena par Jean-Albert Dugauquier. Teil III, Bd. 2a, éd. par Jean-Albert Dugauquier. (Weisweiler †) 127
Mario Scaduto, S. J., L'Epoca di Giacomo Laínez. Il Governo (1556 bis 1565). (Wolter) 128
Die Friedensenzyklika Papst Johannes' XXIII. „Pacem in terris". Mit Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik und einem Kommentar von Arthur-Fridolin Utz, O. P. —

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der „Scholastik", 6 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

XL. JAHRGANG

1965

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. — Hauptschriftleiter: Al. Grillmeier S. J., 6 Frankfurt/Main-Süd 10, Offenbacher Landstraße 224. Mitglieder der Schriftleitung: Helm. Ogiermann S. J. (Frankfurt), Jos. de Vries S. J. (Pullach).

Inhalt des XL. Jahrgangs 1965

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ABHANDLUNGEN

Beumer, Johannes, S. J., Zum Einteilungsprinzip der frühscholastischen Literatur 537

Demmer, Klaus, M. S. C., Die moraltheologische Lehre von der „communicatio in sacris" im Licht des II. Vatikanischen Konzils 512

Eickelschulte, Dietmar, O. P., Hermeneutik und Theologie bei Rudolf Bultmann. Zu den Möglichkeiten eines Gesprächs mit der katholischen Kirche 23

Häring, Nikolaus, S. A. C., Das sogenannte Glaubensbekenntnis des Reimser Konsistoriums von 1148 55

Lang, Albert, Das Verhältnis von Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt nach Heinrich Totting von Oyta 214

Lotz, Johannes Bapt., S. J., Philosophie und Sprache 481

Ogiermann, Helmut, S. J., Existenziell, existenzial, personal. Information und Diskussion 321

Ricken Friedo, S. J., „Ecclesia . . . universale salutis sacramentum." Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution „De Ecclesia" über die Kirchenzugehörigkeit 352

Riedl, Johann, S. V. D., Röm 2, 14 ff. und das Heil der Heiden bei Augustinus und Thomas 189

Semmelroth, Otto, S. J., Die Lehre von der kollegialen Hirtengewalt über die Gesamtkirche „unter Berücksichtigung der angefügten Erklärungen" . . 161

Stenzel, Alois, S. J., Bemerkungen zur Theologie der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils 180

Vries (de), Josef, S. J., Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele 1

BEITRÄGE

Beumer, Johannes, S. J., Schrifttheologie in Theorie und Praxis. Nach dem Sentenzenkommentar des Durandus a Sancto Porciano, O. P. 235

Schriftlose Theologie? Zu den Prinzipien im Sentenzenkommentar des Herveus Natalis, O. P. 398

Koester, Wilhelm, S. J., Die Geschichte der christologischen Hoheitstitel. Zu einer neuen Untersuchung 91

Vries (de), Josef, S. J., Fragen zur transzendentalen Methode 389

Besprechungen 104 244 405 558

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
Gd 861

AUFSÄTZE UND BÜCHER

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie	134	441
Geschichte der älteren und neueren Philosophie	140	449
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie	146	461
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik	456	—
Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie. Gesellschaftslehre	153	472
Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie	285	594
Geschichte der Theologie	293	598
Theologie der Heiligen Schrift	300	604
Dogmatik und Dogmengeschichte. Liturgik	308	620
Moral- und Pastoraltheologie. Homiletik. Aszetik	312	—

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Achinger, Hans 405
Action Populaire 131
Ahmed Fouad El-Ehwany 586
Alberigo, Giuseppe 279
Albertus Magnus 457
Aldama (de), J.A., S.J. 123
Alexander von Hales 299
Algermissen, Konrad 594
Altendorf, H. D. 631
Alvarez Turienzo, S. 585
Anselme de Canterbury 281
Antweiler, Anton 136
Arbresle 436 438
Aristoteles 140 408 451 577

Bacht, Heinrich, S.J. 284
Balthasar (von), H. U. 249 316
Bardtke, Hans 120
Barion, Jakob 444
Barth, K. 422
Basilius 295
Bauer, J. Bapt. 304
Bea, Aug., S.J. 309
Becker, Jürgen 558
Behler, Ernst 576
Beilner, Wolfgang 620
Beinert, Wolfgang 596
Benoit, P. 439
Benz, E. 623
Bergounioux 418
Bernhard von Clairvaux 55 297
Bertrams, W., S.J. 164
Bigo, Pierre 472
Bläser, Peter, M.S.C. 291
Blakeley, Thomas J. 252
Blásquez, Joaquín 626
Bless, Josef 588
Blumenberg, H. 249
Bodmer, Papyrus XX 609
Boekraad, Adrian J. 446
Boetius de Dacia 452
Bollnow, Otto Friedrich 478
Bonaventura 457
Bouëssé, H. 436 438
Bouyer, Louis 311
Brandenstein (v.), Béla 571
Breton, St., C.P. 454
Breuning, Wilhelm 275
Brugger, Walter 248 411
Brunner, Emil 621
Buber, Martin 621
Buchwald, Wolfgang 141
Bühler, Charlotte 468
Buhr, Manfred 442
Bulletin de la Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale 142
Bultmann, Rudolf 23
Bultot, Robert 281
Buytendijk, F. J. 417

Caesarius von Arles 157
Calvin 277 601
Canal, J. M., C.M.F. 157
Carreras y Artau, Joaquín 587
Cazelles, H., P.S.S. 625
Chauchard, Paul 463
Chenu, M. D., O.P. 440 454
Civitas, Jahrbuch III, 475
Colegio Episcopal, El 626
Combes, André 316
Congar, Yves, O.P. 287 595
Costa de Beauregard, Olivier 112
Cullmann, Oscar 569
Czapiewski, Winfried 447

Dammann, E. 623
Decker, Bruno 586
Dehnhard, Hans 295
Deiss, Lucien, C.S.Sp. 616
Delfgaauw, Bernard 146
De Rijk, L. M. 156
Descamps, A. 267
De Terra, Helmut 147
Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie 121
Dirlmeier, Franz 451
Dodds, E. R. 141
Döllinger, Ignaz 602
Dommershausen, Werner 606
Dondaine, A., O.P. 142
Dreier, Wilhelm 591
Dugauquier, Jean Albert 127
Duplacy, Jean 613
Duquoc, Ch., O.P. 440

Ebner, Ferdinand 621
Eckert, Willehad Paul 584
Eder, Gernot 111
Eißfeldt, Otto 301
Elders, L. 383
Elliger, K. 116
Ellul, Jacques 423
Eltester, W. 631
Elze, Martin 564
Enciclopedia de Orientación Bibliográfica, Vol. I—IV 567
Engels, J. 156
Enquête sur les Moines d'Égypte 598
Epimeleia 248
Études Mariales 625
Etzkorn, Ferdinand, O.F.M. 458
Eutherios von Tyana 269
Évêque dans l'Église du Christ 438

Fabro, C. 454
Fenz, Aug. Kurt, S.O.Cist. 303
Festugière, A. J., O.P. 598 599
Feuillet, André 306
Fink-Errera, G. 142
Fischer, Bonifatius, O.S.B. 610
Folia Biotheoretica B, 5 462
Frede, Hermann Josef 611 612
Frey, G. 135
Fries, Albert, C.SS.R. 122
Frisque, Jean 569
Fuchs, E. 622
Fuchs, J. 313
Füglister, Notker 607

Gadamer, H. G. 249
Gaechter, Paul 264
Ganoczy, Alexandre 601
Geiselmann, J. R. 214 434
George, Augustine 613
Geyer, Bernhard 457 584
Gilbert von Poitiers 55
Görresgesellschaft 415
Goes, A. 249
Gössmann, Elisabeth 299 587
Gogarten, Friedrich 621
Gómez Nogales, Salvador 586
Gottfried von Auxerre 55

Graef, Hilda 124
Graß, Hans 622 623
Grelot, Pierre 613
Grillmeier, Alois, S.J. 561
Grosche, Robert 594
Grotz, Hans, S.J. 289
Guardini, Romano 621
Guérard, M. 248
Guerra Gómez, Manuel 626
Guilead, Reuben 455
Guillet, Jacques, S.J. 318 613
Gundlach, Gustav 244
Gusinde, Martin 462

Haas, Johannes 466
Haase, Richard 302
Hadot, Pierre 585
Haendler, Gert 126
Haering, Theodor 136
Hahn, Ferdinand 91
Hailperin, Herman 608
Hamel, Édouard, S.J. 312
Hammans, Herbert 598
Hayen, André 586
Hegel 308
Heidegger, Martin 108 144 308 331 441 455 482
Heilige Schrift und Maria 121
Heilmann, Alfons 295
Heimann, Eduard 154
Heinzmann, Richard 456
Hermann Contract 281
Herrera Oria, Angel 131
Herrmann, J. 116
Hertzberg, Hans Wilhelm 119
Hesse, F. 116
Hildegard von Bingen 297
Hirschmann, Joh. Bapt. 588
Hiß, Wilhelm 297
Historia Monachorum in Aegypto 598
Hödl, Ludwig 587 600
Höfer, A. 157
Höffner, Josef 244
Hoefnagels, Harry 315
Hoenen, P. 445
Hofmann, Fritz 587
Hohlweg, Armin 141
Holböck, Ferdinand 625
Houtart, Fr. 288
Hünermann, Josef 132
Hüschen, Heinrich 588
Hugo von St. Cher 275
Husserl, Edmund 104

Il'enkov, È. V. 253
Iturrioz, Daniel, S.J. 627

Jaeger, Lorenz 290 574
Jahrbuch für mystische Theologie IX 316
Jalbert, Guy, O.M.I. 251
Jaspers, Karl 143 326
Jean de Fécamp 281
Jean de la Rochelle 158
Jervell, Jakob 261
Jesus Christus 622
Johannes XXIII. 131
Johannes von Kastel 458
Johannes von Rupella 600
Jolif, J. Y., O.P. 454
Jonas, Hans 631
Jordan, Pascual 113
Judge, Edwin A. 477
Juhos, Béla 146
Jung, Carl G. 152 470
Jurieu, Pierre 292

Kälin, J. 415
Kainz, Fr. 246
Kalinowski, G. 454
Kalivoda, Robert 587
Kant, Immanuel 136 144
Katholisches Soziallexikon 155
Kaufmann, A. 475
Kawerau, P. 622
Kierkegaard, Sören 324
Kilian, Rudolf 253
Klaus, Georg 442
Kleineidam, Erich 308
Klomps, Heinrich 313
Klose, Alfred 155
Kluxen, Wolfgang 114
Knese, Karl-Heinrich 462
Köster, H. M., S.A.C. 123
Kolping, Adolf 285
Kommentar zum Alten Testament 116
Konstitution über die Heilige Liturgie (Vaticanum II) 311
Koster, M. D., O.P. 122
Kovach, Francis J. 447 586
Kraft, Heinrich 295 566
Krauss, H. 475
Krüger, G. 248
Kruse, Heinz, S.J. 285
Kümmel, Werner Georg 622
Kuhn, Annette 249
Kuhn, Helmut 248
Kuhn, H. 444
Kuhn, R. 250
Kurth, Gottfried 462

Laag, H. 623
Lacan, Marco-François 613
Lack, R., S.M.M. 625
Laínez, Giacomo 128
Landmann, Michael 151
Langemeyer, Bernhard, O.F.M. 620
Latour, J. J. 436
Laufer, H. 475
Laurentin René 624
Lazzari, F. 283
Leclercq, J., O.S.B. 142 158
Lécuyer, Joseph, C.S.Sp. 627
Le Guillou, Marie-Joseph 597
Lengeling, Emil Joseph 311
León XIII. 131
Léon-Dufour, Xavier 613
Lequier, Jules 145
Lohfink, Norbert 604
López Ortiz, José 626
Lorenzen, P. 134
Loretz, Oswald 257
Lotz, Joh. Bapt. 341 586
Luther, D. Martin 600
Lynch, William 450
Lyonnet, Stanislas, S.J. 267

Maier, H. 249
Major 277
Malmberg, Felix 271
Mandouze, A. 438
Manoir (du), Hubert 309
Marburger Ringvorlesung 622
Marcel, G. 329
Maria, Études 309
Marlé, René, S.J. 300
Martelets, G., S.J. 436
Martin, Victor 609
Martinelli, Lucien, P.S.S. 135
Martimort, Aimé-G. 310
Marx, A. 475
Marxer, Fridolin 316
Marxsen, Willi 614
Maschke, Erich 588
Maurer, Armand 587

May, Georg 314
Mayer, Ch. 467
Mayr, Johann 292
Mercier, André 113
Merlan, Ph. 249 469
Merleau-Ponty 455
Michaud-Quantin, Pierre 158
Minio-Paluello, L. 140
Miscellanea mediaevalia Bd. 2 u. 3 584
Mittellateinisches Wörterbuch 460
Möslang, Alois 445
Muck, Otto, S.J. 389
Müller, A. 625
Müller, Armin 149
Müller, G. 623
Müller, Max 342 441
Müller, Jean Pierre 587
Muñoz Iglesias, Salvador 626

Naturwissenschaft und Theologie 415
Nell-Breuning (von), O., S.J. 405
Neugebauer, Fritz 618
Neunheuser, Burkhard, O.S.B. 309
Newman, J. H. 446
Nicolau, Miguel, S.J. 627
Niebergall, A. 623
Nikolaus von Kues 142 143 144
Nikolaus von Lyra 608
Nohl, Herman 448
Normen der Gesellschaft 405
Nota, J. H., S.J. 138
Nyssen, Wilhelm 457

Obrachts-Tyteca, L. 134
Oeing-Hanhoff, Ludger 585
Oppen (von), D. 623
Otto, Alfred 453

‚Pacem in terris' 131
Pareyson, L. 248
Parmenides 450
Patfoorts, A., O.P. 437
Patzig, Günther 408
Pépin, Jean 585
Perelman 134
Pesch-Haus, Heinrich 475
Pflieger, André 310
Phaidros 250
Philéas 609
Philipps, W. 623
Philosophisches Wörterbuch 442
Pieper, Josef 139 250
Pierre Damien 281
Pierre le Chantre 127
Piolanti, Antonio 624
Platon 250 450
Plotin 295
Pólya, Georg 135
Preetorius, E. 250
Preller, Ludwig 405
Principe, Walter Henry, C.S.B. 298
Prinz, Otto 141
Proaño Gil, Vicente 627
Problèmes actuels de Christologie 436
Prooceedings of a Colloquium on modal and many-valued logics 134
Proclus 141
Pro Veritate 290

Raedemaeker (de), J. 142
Raeymaeker (de), Louis 585
Rahner, Karl, S.J. 176 248 308 382 436
Ranft, J. 292
Rashi 608
Ratzinger, Joseph 176 288 587
Raven, Chr. P. 462
Reding, Marcel 144
Reiner, Hans 477
Reuter, Karl 277
Richardson, William J., S.J. 108
Richter, Wolfgang 424
Rigaux, Béda 267 618
Ringgren, Helmer 302
Robinet, André 455
Roger de Caën 275
Roland von Cremona 275
Roques, René 585
Ross, W. D. 140
Rost, Leonhard 604
Rousseau, O., O.S.B. 288
Rudolph, Wilhelm 116
Rusch, Paulus 287

Sabatier, Petrus 611
Sajó, Géza 452 586
Saller, Karl 462
Salman, D. H. 463
Saraiva Martins, José, C.M.F. 290
Sartory, Thomas 625
Sartre, J. P. 330
Sauer, Georg 305
Scaduto, Mario, S.J. 128
Seckler, Max 299
Sellin, E. 116
Selvaggi, Filippo, S.J. 575
Seppelt, Franz Xaver 599
Siewerth, Gustav 137
Simon Dacus 453
Siwek, Paul, S.J. 140
Speigl, Jakob 602
Sutton, Petrus, O.F.M. 458

Stählin, Wilhelm 290
Stallmach, Josef 586
Steinbuch, Karl 465
Steinbüchel, Theodor 621
Stepun, F. 250
Stoffer, Helmut 150
Stommel, J. A. 445
Stroick, Clemens, O.M.I. 458
Strolz, Walter 573
Studia Neotestamentica 267

Schaefer, Ulrich 461
Schaeffler, Richard 443
Schaeuble, Johann 461
Schelkle, Karl Hermann 427
Schenke, Hans Martin 293
Schildenberger, Johannes, O.S.B. 121
Schilling, Kurt 449
Schilling, Othmar 594
Schipperges, Heinrich 297
Schischkoff, Georgi 476
Schleichert, Hubert 146
Schlier, Heinrich 313 615
Schlink, Edmund 290
Schlüter, Dietrich 586
Schmaus, Michael 416
Schmid, Rudolf 305
Schmithals, Walter 432
Schmitt, Götz 605
Schubert-Soldern, Rainer 466
Schüller, Bruno, S.J. 422
Schwaiger, Georg 599
Schwartz, Eduard 630
Schwedt, Hermann 122
Schwerth, Karl, S.C.J. 122

Tatian 564
Teilhard de Chardin 146 147 149 468
Tellechea Idígoras, José Ignacio 627
Tetz, Martin 269
Texte der Kirchenväter 295
Théorie de l'Argumentation 134
Thomas von Aquin 114 135 136 251 299 447 454
Tilliette, Xavier 145
Tournelys, Honoré 292
Trilling, Wolfgang 617
Tristram, Henry 446
Tusculum-Lexikon 141

Unio Christianorum 594
Utz, Arthur Fridolin, O.P. 131 418

Vanhoye, Albert, S.J. 267
Van Steenberghen, Fernand 138 141
Vekené (van der), E. 602
Verhaak, C., S.J. 581
Verneaux, R. 454
Vetus Latina 610 611 612
Vogel, C.J. 156
Volk, Hermann 290
Vooght (de), P. 214

Waach, Hildegard 316
Wallraff, Hermann-Josef 405
Weidlé, W. 250
Weijer (de), Martin 315
Weizsäcker (v.), Carl Friedrich 464
Wellek, Albert 469
Wessely, Friedrich 316
White, James F. 603
White, Viktor, O.P. 471
Wiedmann, Fr. 248
Wieland, Wolfgang 577
Wildiers, N.M. 149
Wilhelm von Auxerre 275 298
Willig, Irene 628
Wilpert, Paul 142 144 452 584
Wirz, Ludwig 418
Wittgenstein 482
Wittkemper, Karl, M.S.C. 123
Wörterbuch zur biblischen Botschaft 613
Wolf, Ernst 423
Wolff, Hans Walter 255
Wrede, Michael 468
Wünsch, Georg 153
Wulf, H. 475

Zamarriego, Tomás, S.J. 567
Zeger van Kortrijk 581
Zeller, W. 622
Zimmermann, Heinrich 594

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 Vierteljahresschrift 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 de 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
ThStudn = 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

Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele

Von Josef de Vries S. J.

1. Zur Fragestellung

Die Frage nach der Immaterialität der Geistseele, d. h. des Prinzips der Akte des Denkens und Wollens im Menschen[1], ist in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus von entscheidender Bedeutung. Darum ist auch die Frage, was Thomas von Aquin zu diesem Thema zu sagen hat und wie er die Immaterialität der Geistseele begründet, der Erörterung wert. (Das Wort ‚thomistisch' verstehen wir also hier im Sinn von ‚des hl. Thomas', ‚thomanisch', nicht im Sinn von ‚der thomistischen Schule'.)

Es entsteht hier allerdings sogleich die Schwierigkeit, daß die Fragestellung des Thomas und die Fragestellung in der Auseinandersetzung mit dem heutigen Materialismus nicht dieselbe ist. Die ‚Materie', die nach der materialistischen Lehre Subjekt auch der geistigen Betätigungen des Menschen ist, ist die konkrete körperliche Materie des Gehirns. Die ‚Materie' dagegen, deren Mitwirkung Thomas bei den geistigen Akten ausschließt, ist die ‚materia prima', die völlig unbestimmte ‚erste Materie'. Damit hängt ein zweiter Unterschied der Fragestellung zusammen. Nach dem Materialismus ist die ‚Materie' das *einzige* Subjekt der geistigen Akte. Thomas dagegen setzt schon in der Fragestellung voraus, daß die ‚Materie' allein nicht Träger und Prinzip der geistigen Akte sein kann; seine Frage ist nur, ob sie überhaupt bei diesen Akten unmittelbar mitbeteiligt ist, und selbst diese Mitwirkung wird von ihm geleugnet. Die auszuschließende Mitwirkung der ‚Materie' kann nach Thomas in doppelter Weise gedacht werden. Die erste besteht darin, daß die geistigen Akte in gleicher Weise wie die sinnlichen an die Mitwirkung körperlicher Organe gebunden sind, die ihrerseits Teile des aus ‚Materie' und Form zusammengesetzten Leibes sind. Die andere Weise besteht darin, daß die dem Leib gegenüberstehende Geistseele selbst nochmals aus ‚Materie' und Form zusammengesetzt ist, so daß auch bei den Betätigungen der Seele allein ‚Materie' als ihr Wesens-

[1] Wir unterscheiden also terminologisch ‚geistig' und ‚immateriell'; ‚geistig' meint die im Bewußtsein gegebene Eigenart der Verstandes- und Willensakte, ‚immateriell' ihre nicht unmittelbar gegebene und daher zu beweisende seinshafte Unabhängigkeit von der Materie. Die ‚Geistigkeit' der Akte gibt auch der Materialismus zu, nicht aber die ‚Immaterialität', wenigstens nicht in dem hier gemeinten (und noch näher zu bestimmenden) Sinn.

teil mitwirkt. Diese Auffassung vertraten bekanntlich zur Zeit des hl. Thomas viele Anhänger der traditionellen, „augustinischen" Richtung[2], insbesondere Bonaventura[3]. Auf sie bezieht sich bei Thomas die Frage, ob die (menschliche) Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei[4]. Dagegen bezieht sich die Frage, ob die menschliche Seele etwas Subsistierendes sei[5], d. h., ob sie im Wirken und Sein selbständig sei, und in etwa auch die Frage, ob sie dem Sein nach „getrennt" sei[6], auf die erste Weise der Abhängigkeit von der Materie. Beide Weisen der ‚Materialität' werden in dem Satz aus De ente et essentia zusammengefaßt: „Jedes geistige Wesen ist notwendig völlig frei von Materie in dem Sinne, daß es (1.) nicht Materie als Teil seiner selbst hat und (2.) auch nicht eine der Materie völlig eingesenkte Form ist, wie es bei den materiellen Formen der Fall ist."[7] Das letztere soll ausschließen, daß die Geistseele ganz darin aufgeht, „Formprinzip" einer Materie zu sein, so daß sie außer in Verbindung mit der Materie keine Möglichkeit zu sein und zu wirken hat, wie dies z. B. bei der Tierseele der Fall ist.

Bei beiden ausgeschlossenen Weisen der „Materialität" meinen die Texte des Aquinaten die völlig unbestimmte „erste Materie", nicht die ‚Materie' im modernen Sinn. So könnte man denken, die Texte seien für die heutige Auseinandersetzung wertlos. Nur eine genauere Analyse kann zeigen, daß dies nicht der Fall ist, sondern daß sich hinter der

---

[2] Vgl. E. Kleineidam, Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin, Breslauer Dissertation 1930.

[3] Vgl. Bonaventura, In 2 Sent. d.3 pars 1 a.1 q.1; d.12 a.1 q.1.

[4] Utrum anima sit composita ex materia et forma: S. th.1 q.75 a.5; vgl. Qu. disp. de anima a.6; De spir. creat. a.1; Quodl.3 q.8. Denselben Sinn hat die Frage des Sentenzenkommentars: Utrum anima humana sit constituta ex aliqua materia: In 2 Sent. d.17 q.1 a.2. Ebenso bedeutet die These, daß die geistigen Substanzen immateriell sind (Quod substantiae intellectuales sunt immateriales: S. c. gent. 2, 50), daß sie nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sind.

[5] Utrum anima humana sit aliquid subsistens: S.th. 1 q.75 a.2. Dem entspricht die These: Die geistigen Substanzen sind nicht materielle, sondern subsistierende Formen: Quod substantiae intellectuales non sunt formae materiales, sed subsistentes: S. c. gent. 2, 51. Aus diesem Satz geht hervor, daß das Wort ‚immateriell' in beiden Bedeutungen gebraucht werden kann.

[6] Utrum anima humana sit separata secundum esse: Qu. disp. de anima a.2. Thomas unterscheidet hier einen zweifachen Sinn des ‚Getrenntseins' (von der Materie). Der erste meint das völlige Getrenntsein des reinen Geistes; dieses wird von der menschlichen Geistseele geleugnet. Der zweite Sinn meint nur, daß die Seele in ihren geistigen Betätigungen nicht auf körperliche Organe angewiesen ist; in diesem Sinn wird ein ‚Getrenntsein' des geistigen Prinzips zugegeben (ad 1).

[7] Oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnimoda immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa materiae, ut est de formis materialibus: De ente et essentia, c.5, 1. Absatz; in der Ausgabe von Perrier: c.4 n.18. — Obwohl die Fragestellung in diesem Kapitel nur auf die Zusammensetzung der geistigen Wesen aus Materie und Form hinzielt, wird auch die andere Weise der „Materialität" ausgeschlossen, ein Zeichen, daß die beiden Fragen nach Thomas eng zusammengehören.

zunächst fremdartigen Fragestellung doch die gleiche Frage verbirgt, die uns heute bewegt. Gewiß ist die ‚Materie' für sich allein nach Thomas ein rein potentielles, ohne ‚Form' des Seins und des Wirkens unfähiges Prinzip[8] — ebendarum kommt für ihn die Lösung, daß die ‚Materie' allein Prinzip der geistigen Akte ist, überhaupt nicht in Frage. Aber die ‚Materie' ist doch irgendwie auf Quantität, Ausdehnung und Räumlichkeit hingeordnet, „durch die Quantität vorbezeichnet"[9], wenn es Thomas auch nie gelungen ist, die Eigenart dieser Hinordnung eindeutig zu klären[10]. So heißt es auch in der Ableitung der Kategorien im Physikkommentar, die Quantität komme der Substanz von seiten der Materie zu, sie sei eine Folge der Materie[11]. Quantität sagt aber wesentlich eine Vielheit von Teilen, also Körperlichkeit (im modernen Sinn des Wortes)[12]. Damit stimmt überein, daß von der Materie gesagt wird, sie sei an erster Stelle in Potenz zur Form eines Elementes[13] bzw. zu einer Form, aus der die Möglichkeit des Aufweisens dreier Dimensionen folgt[14]. Durch eine solche Form aber wird das aus Materie und Form Zusammengesetzte als „Körper" konstituiert[15]. So ist also im Sinne des hl. Thomas jedes aus Materie und Form zusammengesetzte Seiende ein Körper[16]. Diese Folgerung war wohl unvermeidlich, da Thomas die beiden aristotelischen Materiebegriffe (Physik 1, 9 und Metaphysik 7, 3) gleichsetzte[17]. Darum war für ihn der Bezug auf die Quantität der Materie schlechthin wesentlich und die

---

[8] Vgl. In 2 Sent. d.12 a.4; S.th. 1 q.66 a.1; De pot. q.4 a.1; Quodl.3 q.1 a.1.

[9] „Materia quantitate signata" ist die bei den Thomisten gebräuchliche Kurzformel. Thomas selbst spricht von der „materia, quae est sub dimensionibus" oder „quae sub dimensionibus consideratur"; vgl. z. B. De ente et essentia c.2, letzter Absatz (bzw. bei Perrier n.6); In Boeth. de trin. q.4 a.2.

[10] Über die verschiedenen Versuche der Klärung vgl. M.-D. Roland-Gosselin O. P., Le „De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin, Kain 1926, S. 104—126. — Die Deutung der „signatio" als einer transzendentalen Beziehung, wie sie sich bei modernen Thomisten findet, findet sich bei Thomas selbst nicht, da diesem der Begriff der transzendentalen Beziehung fremd ist; vgl. A. Krempel, La doctrine de la relation chez S. Thomas, Paris 1952.

[11] se habet ex parte materiae ... quantitas consequitur materiam: In 3 Phys. lect.5 n.322.

[12] Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit: S. c. gent. 1 c.69 (4. Amplius).

[13] materia prima est in potentia primum ad formam elementi: S. c. gent. 3 c.22 (Absatz: In actibus).

[14] forma, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum: De ente et essentia c.3 (Perrier: c.2 n.8).

[15] Corpus secundum quod est in genere substantiae dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo possint designari tres dimensiones: De ente et essentia c.3 (Perrier: c.2 n.7). — Die dort erklärte Unterscheidung von ‚corpus' als Gattung und ‚corpus' als Teil des Lebewesens ist für unsere Fragestellung von geringerer Bedeutung.

[16] Unumquodque ex materia et forma compositum est corpus: S. c. gent. 2 c.50. Ähnlich Quodl.9 q.4 a.1. Es mag auffallen, daß Thomas nur an diesen Stellen diesen Grund gegen die hylemorphe Zusammensetzung der Geistseele geltend macht.

[17] Vgl. Josef de Vries, Zur aristotelisch-scholastischen Problematik von Materie und Form: Schol 32 (1957) 161—185.

Annahme einer von der Materie der Körper wesentlich verschiedenen „geistigen" Materie unmöglich.

Anderseits folgt gerade aus der Tatsache, daß für Thomas jede ‚Materie' wesentlich auf Körperlichkeit bezogen ist, die Bedeutsamkeit seiner Texte für die heutige Auseinandersetzung mit dem Materialismus. Wenn die Geistseele selbst aus Materie und Form zusammengesetzt wäre, so wäre sie eben nach Thomas im Grunde selbst ein Körper. Und wäre sie keine „subsistierende Form", sondern in ihrem Sein und all ihrem Wirken von der Materie des Leibes innerlich abhängig, so würde das bedeuten, daß die geistigen Akte ebenso wie die sinnlichen vom unmittelbaren Mitwirken körperlicher Organe abhängig sind. Die thomistischen Beweise für die Immaterialität der Geistseele sind also nicht für die heutige Auseinandersetzung von vornherein als wertlos zu bezeichnen, weil der Begriff der ‚Materie' bei Thomas ein anderer ist als in dieser Auseinandersetzung.

Noch ein zweiter Punkt bedarf zum Verständnis des Themas der Klärung. Wir sprachen soeben von thomistischen Beweisen der Immaterialität, im Thema dagegen ist von dem (einen) thomistischen Beweis die Rede. Unter einer Vielzahl von Beweisen betrachten wir also einen als den eigentlich thomistischen Beweis. In den Texten, die in den Anmerkungen 4—6 zusammengestellt sind, wird in der Tat eine ganze Reihe von Beweisen für die Immaterialität der Geistseele vorgelegt; namentlich S. c. gent. 2 c.50 bringt nicht weniger als 7 Argumente. Anderswo finden sich noch weitere Argumente, die in der S. c. gent. fehlen.

Von all diesen Beweisen sind aber einige offenbar sekundärer Natur, insofern ihr Ausgangspunkt selbst wieder des Beweises bedürftig ist. So die Beweise, die davon ausgehen, daß die Seele Form des Leibes ist[18]. Das gleiche gilt von dem Beweis, der davon ausgeht, daß die Seele, d. h. das erkennende Prinzip, kein Körper ist[19]; gerade dieser Beweis würde dem Materialisten notwendig als Petitio principii erscheinen; er ist offenbar nur als argumentum ad hominem denen gegenüber gedacht, die die Unkörperlichkeit der Seele zugeben. Wenn schließlich an einer anderen Stelle [20] darauf hingewiesen wird, daß die geistigen Geschöpfe nach Gott das Vollkommenste sind und darum ohne Materie sein müssen, so wird man das schwerlich für mehr als einen Konvenienzgrund gelten lassen; dazu setzt es das ganze thomistische Weltbild voraus.

Als primäre Beweise, die keine anderen voraussetzen, können nur solche anerkannt werden, die von gegebenen Erfahrungstatsachen aus-

[18] Vgl. In 2 Sent. d.17 q.1 a.2; Qu. disp. de anima a.6; Quodl.3 q.8 (2. Beweis); S.th. 1 q.75 a.5 (1. Beweis).

[19] Vgl. S. c. gent. 2,50 (1. Beweis); ähnlich Quodl.9 q.4 a.1.

[20] De spir. creaturis a.1 (1. Beweis).

gehen. In diesem Sinn lehrt Thomas selbst immer wieder, daß wir die Natur der Geistseele nicht unmittelbar, nicht „durch ihr Wesen" erkennen, sondern nur aus ihren Akten[21], die wir in uns erleben. Dieser Forderung entsprechen die Überlegungen, die Thomas von *Aristoteles* übernimmt: Der Geist kann *alle* Körper erkennen, und darum kann er selbst nicht die Natur irgendeines bestimmten Körpers haben[22]. Und die andere Überlegung: Durch allzu starke Reize werden die Sinne, eben weil sie an körperliche Organe gebunden sind, in eine für die normale Beantwortung der folgenden Reize ungünstige Verfassung gebracht; der Geist dagegen erkennt nach der Erkenntnis von etwas Hochgeistigem das folgende Geringere nicht schlechter, sondern besser, und das weist darauf hin, daß er in seinem Erkennen nicht an körperliche Organe gebunden ist[23]. Auf diese Überlegungen, die Thomas mehr (so die erste) oder weniger (so die zweite) von *Aristoteles* übernimmt, gehen wir hier nicht ein. Ebenso nicht auf andere Gründe, die nur gelegentlich einmal vorgelegt werden[24].

All diesen Argumenten und Überlegungen gegenüber bezeichnen wir als *den* thomistischen Beweis jenen, den auch Thomas selbst den vorzüglichsten[25] nennt, d. h. den Beweis aus der Eigenart der intellektuellen Erkenntnis. Thomas legt ihn zum erstenmal in De ente et essentia, dann an fünf weiteren Stellen dar[26]. In De ente et essentia hat er folgenden Wortlaut: „Wir sehen, daß die Formen nur dann im vollen Sinn (in actu) geistig erfaßbar sind, wenn sie von der Materie und ihren Bedingungen losgelöst werden. In diesen Zustand kommen sie aber nur durch die Wirksamkeit der Erkenntniskraft des Geistes, insofern sie in ihr aufgenommen und durch ihr Wirken beeinflußt werden. Daraus ergibt sich, daß jedes geistig erkennende Wesen von der Materie ganz frei ist, so daß es weder Materie als Teil seiner selbst hat noch auch wie eine der Materie völlig eingesenkte Form nach der Art der materiellen Formen ist." [27]

---

[21] De ver. q.10 a.8; S. c. gent.3 c.46; S.th. 1 q.87 a.1.

[22] In 3 De anima lect.7 n.680—685; ähnlich S.th. 1 q.75 a.2; Qu. disp. de anima a.2.

[23] In 3 De anima lect.7 n.687—689.

[24] So der 3., 4., 6. und 7. Beweis in S. c. gent. 2,50.

[25] demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quae est in eis (intelligentiis et animabus): De ente et essentia c.5, 1. Absatz (Perrier: c.4 n.18).

[26] De ente et essentia c.5; S. c. gent. 2 c.50 (2. und in etwa 5. Beweis); S.th. 1 q.75 a.5 (2. Beweis); De spir. creat. a.1 (2. Beweis); Quodl.3 q.8; Quodl.9 q.4 a.1 (1. Beweis).

[27] Videmus formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod abstrahuntur a materia et condicionibus eius; nec efficiunter intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnimoda immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa materiae, ut est de formis materialibus. A.a.O. (Anm. 25).

2. Die herkömmliche Deutung des Beweises und ihre Schwierigkeiten

In der üblichen Deutung dieses Textes wie auch der Paralleltexte wird das Losgelöstsein von der Materie, das den intelligiblen Formen zugeschrieben wird, mit der Allgemeinheit des Verstandesgegenstandes in Zusammenhang gebracht. Denn, heißt es schon bei *Franciscus de Silvestris*, „das Allgemeine abstrahiert von der Materie, die Individuationsprinzip ist“ [28]. Ähnlich heißt es im Kommentar der deutschen Thomasausgabe: „Als menschliche, d. h. verstandesbegabte Seele (ist die Seele) nicht (aus Stoff und Form zusammengesetzt), weil sie die Natur der stofflichen Dinge rein für sich, losgelöst von der stofflichen Vereinzelung, von den Einzelheitsmerkmalen, die die Natur im konkreten Einzelding hat, erkennt. Das setzt aber voraus, daß die menschliche Seele bzw. der Verstand, die Formen der Dinge ohne die stofflichen Einzelheitsbestimmtheiten aufnimmt ... Was aber Formen ohne Stoff aufnimmt, ist selbst ohne Stoff. Die menschliche Seele ist also nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt.“ [29]

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Texte des hl. Thomas diese Deutung zumindest nahelegen [30]. Und doch, wenn die Texte so gedeutet werden, daß unmittelbar von der Allgemeinheit des Gegenstandes auf dessen Immaterialität und von dieser auf die Immaterialität des Verstandesaktes und seines Trägers geschlossen wird, ergeben sich die größten Schwierigkeiten, nicht nur von der Sache selbst, sondern auch von anderen Thomastexten her. So sehen wir denn auch, daß die Autoren, die den Beweis in dem angegebenen Sinn deuten, fast immer noch andere Gedanken hinzufügen; so aber kommt etwas Schillerndes in die Gedankengänge hinein, und man sieht nicht mehr klar, was nun der eigentliche Grundgedanke ist. Und mir scheint, daß auch bei Thomas selbst diese Schwierigkeit besteht. So drängt sich der Gedanke auf, daß den Beweisen vielleicht stillschweigende Voraussetzungen zugrunde liegen, die Thomas selbstverständlich waren, es uns aber keineswegs mehr sind.

Wenn wir den Beweis in der Form, die zunächst als die reine, nicht durch fremde Gedanken abgewandelte Form erscheint, analysieren, so beruht er auf drei Prämissen: 1. Der Gegenstand der geistigen Erkenntnis ist allgemein. 2. Diese Allgemeinheit beweist seine Immaterialität, weil die Materie Individuationsprinzip ist. 3. Die Immaterialität des Gegenstandes beweist die Immaterialität des Aktes und seines Trägers, der Geistseele.

---

[28] Commentaria in S. c. gent. lib.1 c.44 n.12: Editio Leonina Operum S. Thomae vol.13 p.134.

[29] Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 6, Salzburg 1937, S. 479 f. (Kommentar zu S.th. 1 q.75 a.5).

[30] So besonders die Argumente in S.th. 1 q.75 a.5 und in De spir. creat. a.1.

Gegen alle drei Prämissen erheben sich schwerwiegende Bedenken von der Sache selbst und auch von anderen Thomastexten her. Der Gegenstand der menschlichen geistigen Erkenntnis, wenigstens der „direkten", ist zwar nach Thomas nur das Allgemeine, aber Gott und den geschaffenen reinen Geistern schreibt auch er eine rein geistige Erkenntnis des Einzelnen, sogar der materiellen Einzeldinge, zu[31]. Er will aber, zumindest in De ente et essentia, die Immaterialität nicht nur der menschlichen Geistseele, sondern jedes geistigen Wesens (in qualibet substantia intelligente), also auch Gottes und der geschaffenen Geister, beweisen. Der Ausgangspunkt des Beweises kann also jedenfalls nicht sein, daß in der geistigen Erkenntnis *nur* das Allgemeine erkannt wird, sondern höchstens, daß in ihr nicht nur das Einzelne, sondern *auch* das Allgemeine erkannt wird[32]. Dann ergibt sich aber schon die Frage, ob die „Loslösung" (separatio) oder Abstraktion von der Materie, von der das Argument ausgeht, überhaupt primär vom Gegenstand der Erkenntnis zu verstehen ist und ob sie aus der Allgemeinheit des Gegenstandes erschlossen werden soll.

Daß der Ausgang des Beweises von der Erkenntnis des Allgemeinen seine Schwierigkeiten hat, geht auch daraus hervor, daß man in der thomistischen Schule selbst den Ausgangspunkt bald erweitert hat. *Cajetan* zwar begnügt sich in seinem Kommentar zu De ente et essentia zum Beweis dafür, daß der Gegenstand der geistigen Erkenntnis (intelligibile in actu) immateriell sein muß, mit einem Verweis auf *Aristoteles*[33]. Sein Kommentar zu dem entsprechenden Text der Summa theologica bringt nur das Argument des hl. Thomas in syllogistische Form[34]. *Johannes a S. Thoma* dagegen erweitert den Ausgangspunkt des Beweises: Die allgemeine Erkenntnis wird näher bestimmt als Erkenntnis des Gegenstandes unabhängig von Ort und Zeit, kurz hingewiesen wird auf die Erkenntnis durch Reflexion (per modum reflexionis), ausführlicher darauf, daß die geistige Erkenntnis die immateriellen Wesen, insbesondere Gott, erfaßt[35]. Derselbe Hinweis auf die Erkenntnis geistiger und immaterieller Gegenstände (Tugend,

---

[31] S.th. 1 q.14 a.11; q.57 a.2.

[32] S. c. gent. 1 c.44 (1. Item) heißt es zwar einmal: Intellectus est universalium *et non singularium*. Der gleiche Gedanke wird c.63 als Argument derer erwähnt, die Gott die Erkenntnis des Einzelnen absprechen. Am Ende von c.65 bemerkt Thomas aber dazu, dieser Grund sei nicht stichhaltig, denn: Id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiae et formae similitudo. — Quandoque bonus dormitat Homerus! — Im Quodl.9 q.4 a.1 (von der Immaterialität der Engel) wird nur ausgeschlossen, quod angelus *nunquam* cognoscit *nisi* particulare, also nicht, daß er *auch* das Partikuläre erkennt.

[33] S. Thomae Aquinatis Opusculum De ente et essentia Commentariis Cajetani illustratum, ed. M. De Maria S. J., Romae 1907, S. 121.

[34] Commentaria in Summam theol., in 1 q.75 a.5 n.II (Editio Leonina, tom.5 p.203).

[35] Philosophia naturalis, Pars IV q.9 a.1, in: Cursus Philosophicus, ed. B. Reiser, tom.3, Taurini 1937, p. 280 s.

Wahrheit, Engel, Gott) findet sich im 17. Jahrhundert bei dem bekannten Thomisten *Antonius Goudin*[36]. Von neueren Thomisten seien erwähnt *Vincentius Remer*, der ebenfalls auf die Erkenntnis immaterieller Gegenstände und auf die Fähigkeit zur Reflexion, ferner auf den unbegrenzten Bereich des Verstandes (illimitatus ambitus intellectus)[37] hinweist, *Régis Jolivet*, der außerdem die Einsicht in notwendige, allgemeine und zeitlose Sachverhalte erwähnt[38], *Paul Siwek*, der seinem Beweis u. a. den „abstrakten und darum (per consequens) notwendigen Charakter" der geistigen Erkenntnis zugrunde legt und in einem 2. Beweis auf die im Streben nach Geistigem (Gott, Ewigkeit, Weisheit, Sittlichkeit) eingeschlossene Erkenntnis dieser Objekte hinweist[39], schließlich neuestens *Vincentius Miano*, der besonders betont, daß die geistige Erkenntnis alles unter der Rücksicht des Seienden erfaßt, und in einem zweiten Argument außer der Erkenntnis des negativ Immateriellen, insbesondere Gottes, auch die „metaphysischen Sinngehalte" Substanz, Ursache und dgl. erwähnt[40].

Wir werden sehen, daß diese Erweiterungen zum Teil für das rechte Verständnis des Beweises bedeutsam sind. Aber bei Thomas selbst finden sie sich, wenigstens in den in Anm. 26 zitierten klassischen Texten, nicht.

Die zweite Prämisse des im überlieferten Sinn verstandenen Beweises lautete: Die Allgemeinheit des Verstandesobjektes beweist dessen Immaterialität. Als Begründung für diese Prämisse wird stets die These von der Materie als Individuationsprinzip gegeben. Freilich ist dies eine sogar innerhalb der christlichen Philosophie umstrittene These. Dadurch wird die Brauchbarkeit des Beweises in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus natürlich sehr eingeschränkt.

Darüber hinaus muß aber sogar bezweifelt werden, ob selbst unter Voraussetzung der thomistischen These von der Materie als Individuationsprinzip die genannte zweite Prämisse gewiß ist. Gerade der Hinweis auf die Materie als Individuationsprinzip zeigt, daß bei dem Allgemeinen, von dem der Beweis ausgeht, an das allgemeine Wesen körperlicher Dinge zu denken ist, an die „Washeit des materiellen Dinges", die nach Thomas das den menschlichen Verstand besonders kennzeichnende Objekt ist[41]. Diese Washeit ist aber keineswegs immateriell, sie enthält noch, wie Thomas selbst sagt, die materia communis,

---

[36] Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata (Erstausgabe 1671), tom.3, Paris 1851, p.168.

[37] Summa philosophiae scholasticae, tom.5: Psychologia, ed.5, Romae 1925, p.136 s.

[38] Traité de Philosophie, II. Psychologie, 2 éd., Lyon 1947, p.679.

[39] Psychologia metaphysica, Romae 1932, S. 348 f.

[40] Psychologia metaphysica, Torino 1961, S. 136.

[41] intellectus humani ... proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens: S.th. 1 q.84 a.7.

abstrahiert dagegen nur von der Materie, insofern sie individuell ist[42]. Nun ist aber gerade diese „materia communis" jene Materie, die reine Potenz und eben deshalb nach Thomas unverkennbar ist[43]. Individuell ist die Materie dagegen nach Thomas durch eine Beziehung auf die Quantität und ihre Raumstelle (situs); die Quantität ist aber als akzidentelle Form etwas Aktuelles und daher nach den thomistischen Voraussetzungen etwas Erkennbares. Warum soll also die Materie gerade als individuelle geistig unerkennbar sein?

Jedenfalls ist das ersterkannte allgemeine Verstandesobjekt nicht immateriell. Das sagt auch Thomas ausdrücklich: „Der Verstand nimmt die Artformen (species) der Körper, die *materiell* und veränderlich sind, auf immaterielle und unveränderliche Weise auf, wie es seiner Eigenart entspricht ... Die Seele erkennt durch den Verstand *die Körper* in immaterieller, universaler und notwendiger Erkenntnis."[44] „Die Körper" sind gewiß nicht etwas Immaterielles. Nicht das Objekt selbst, sondern seine *Erkenntnisweise* wird hier als immateriell bezeichnet. Ähnlich heißt es im Kommentar zu De anima: „Der Verstand nimmt das Abbild seines Objektes in unkörperlicher und immaterieller Weise auf."[45] Nicht von der Immaterialität des Objektes selbst, sondern von der Immaterialität der Erkenntnisweise geht der thomistische Beweis also aus. Aber was ist mit dieser immateriellen Erkenntnisweise gemeint?

Bevor wir diese Frage zu lösen versuchen, müssen wir zunächst noch auf die dritte Prämisse des im herkömmlichen Sinn verstandenen Beweises eingehen: Die Immaterialität des Gegenstandes setzt die Imma-

---

[42] S.th. 1 q.85 a.1 ad 2: Intellectus ... abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Vgl. S.th. 1 q.75 a.4: Ad naturam speciei pertinet id, quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam, et materiam. — Auch der Kommentar zur Deutschen Thomas-Ausgabe (Bd. 6, S. 480) sagt dies ausdrücklich: „Der Verstand, der die Natur oder die Wesenheit der körperlichen Dinge ohne die stoffliche Vereinzelung erkennt, erkennt damit nicht bloß die Wesensform dieser stofflichen Dinge, etwa bloß die substantielle Form des Steines oder der Pflanze, unter Ausschluß des Wesensstoffes." Wenn aber die Materie miterkannt wird, also doch wohl im Verstand „mitaufgenommen" ist, wie kann dann vorher vorausgesetzt werden, daß der Verstand „die Formen ohne Stoff aufnimmt", und daraus geschlossen werden, daß er „selbst ohne Stoff" ist? (A. a. O. S. 479 f.). Jedenfalls sieht man daraus, daß der Beweis keineswegs so glatt schließt, wie es zunächst scheint.

[43] unumquodque secundum quod est in actu, non secundum quod est in potentia: S.th. 1 q.87 a.1. — Vgl. In 1 Phys. lect. 13 n.118: Materia prima non potest sciri per seipsam, cum omne quod cognoscitur, cognoscatur per suam formam. — Quodl.3 q.8: est aliquid perfecte cognoscibile in quantum est actu, non autem in quantum est potentia ... Unde cum materia sit in potentia, forma in materia existens non potest esse perfecte cognita ut intellecta in actu.

[44] S.th. 1 q.84 a.1: intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

[45] In 2 De anima lect. 12 n.377: Intellectus recipit similitudinem eius quod intelligitur incorporaliter et immaterialiter.

terialität des geistigen Erkenntnisaktes und seines Trägers voraus. Wenn der Beweis bei Thomas gar nicht die Immaterialität des Gegenstandes voraussetzt, ist ihr allerdings eigentlich die Grundlage entzogen. Anderseits zeigt gerade die Tatsache, daß diese Prämisse von thomistischen Autoren für den Beweis verwendet wird, deutlich ihr Mißverständnis des thomistischen Beweises. Zur Begründung dieser Prämisse wird etwa darauf hingewiesen, daß zwischen einer Erkenntnisfähigkeit und ihrem Objekt, insbesondere ihrem Formalobjekt, eine „Proportion" bestehen muß. Schon *Goudin* beruft sich auf die Notwendigkeit einer solchen Proportion: „Die Fähigkeit muß ihrem Objekt proportioniert sein." [46] *Remer* spricht zwar zunächst von der Notwendigkeit einer Proportion zwischen der Fähigkeit und ihrem *Akt*, schließt daraus aber ohne weiteres auch auf eine gleichartige Proportion zwischen Fähigkeit und Objekt: „Wenn die handelnde Fähigkeit körperlich ist, kann sie nicht Unkörperliches erfassen." [47] *Miano* bemerkt: „Es muß eine Proportion bestehen zwischen dem Akt und seinem Formalobjekt: ein an Organe gebundener, materieller Akt kann nicht durch ein immaterielles Formalobjekt in seiner Eigenart bestimmt werden." [48] *Alexander Willwoll* gibt dem Satz folgende Fassung: „Die subjektive (d. h. seinshafte) Natur des Verstandes ist seiner repräsentativen Eigenart (d. h. dem, was er als Objekt in sich darstellt) proportioniert." Ausführlicher als andere bemüht sich Willwoll, diesen Satz gegen Mißverständnisse abzugrenzen und seine Evidenz zu zeigen [49].

Sicherlich muß irgendwie ein Verhältnis bestehen zwischen der seinshaften Vollkommenheit des Aktes und seiner Fähigkeit, Objekte dieser oder jener Art darzustellen. Aber ebenso gewiß ist, daß dieses Verhältnis nicht das einer völligen Gleichheit zwischen Erkenntnisakt und Erkenntnisgegenstand sein kann. Sonst kämen wir zu der Auffassung des *Empedokles*, daß Erde durch Erde, Wasser durch Wasser, Liebe durch Liebe, Haß durch Haß erkannt wird [50]; diese Auffassung wird von Thomas ausdrücklich abgelehnt [51]. Sie würde ja auch zu Widersprüchen führen: Weil der Verstand Gott erkennt, müßte er göttlich sein; weil er die materiellen Dinge erkennt, materiell usw. Wenn dies abgelehnt wird, müßte ein *besonderer* Grund angegeben werden, warum die Wesensgleichheit zwischen Erkenntnisgegenstand und

---

[46] Goudin, a.a.O. (Anm. 36). Goudin weist für diesen Satz auf S. c. gent. 2 c.49 hin; doch findet sich dort der Satz nicht, jedenfalls nicht wörtlich.

[47] A. a. O. (Anm. 37).

[48] A. a. O. (Anm. 40).

[49] Psychologia speculativa, ed. 2, Freiburg 1952, S. 45.

[50] Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 6. Aufl., Berlin 1951, Bd. 1, S. 351, Fragm. 109.

[51] S. c. gent. 2 c.50 (1. Item): error Empedoclis, qui dicebat quod ignem igne cognoscit anima, et terram terra, et sic de aliis.

Erkenntnisakt (bzw. Erkenntnisfähigkeit) gerade im Fall der Immaterialität notwendig ist.

Um eine solche Begründung bemüht sich z. B. *Willwoll*[52]. Bei Thomas dagegen fehlen solche Überlegungen, ein Grund mehr, anzunehmen, daß sie von einer Voraussetzung ausgehen, die bei Thomas eben fehlt, nämlich von der Voraussetzung, daß von der Eigenart des Erkenntnisgegenstandes auf eine gleichartige Eigenschaft des Erkenntnisaktes geschlossen werden soll. Gewiß spricht auch Thomas im Zusammenhang mit den Argumenten für die Immaterialität gelegentlich von der Notwendigkeit einer „Proportion", und diese Stellen mögen den thomistischen Autoren wohl Anlaß gegeben haben zu ihrer Lehre von der Notwendigkeit einer Proportion zwischen Akt und Gegenstand. Die Frage bleibt aber, ob Thomas die Proportion im gleichen Sinn versteht wie jene Autoren. Zwischen welchen Gliedern muß nach Thomas eine Proportion bestehen?

Wir lesen etwa bei Thomas: „Wir müssen in den geistigen Wesen eine Erkenntnisfähigkeit fordern, die zur Aufnahme der intelligiblen Form (forma intelligibilis) proportioniert ist."[53] Oder anderswo: „Kein geistiges Wesen, dessen Vollkommenheit der geistige Erkenntnisinhalt (intellectum in actu) ist, ist materiell; denn die Vollkommenheit muß dem durch sie Vervollkommneten proportioniert sein."[54] Diesen Texten fehlt nach unserem Empfinden die letzte Eindeutigkeit. Was ist gemeint mit der ‚forma intelligibilis', mit dem ‚intellectum in actu'? Gewiß nicht der Gegenstand, wie er an sich (Thomas würde sagen: extra animam) besteht, sondern so, wie er in der Erkenntnisfähigkeit „aufgenommen" wird. So ist aber in der Erkenntnisfähigkeit, wie es immer wieder heißt, ein Abbild (similitudo) des Gegenstandes, und zwar, wie wir sahen, ein Abbild nicht nur seiner Form, sondern des ganzen Wesens, das Form und Materie (materia communis) umfaßt[55]. Anderseits ist der Gegenstand im Erkennenden nicht nach seinem naturhaften, realen Sein, so wie durch die Einwirkung eines warmen Körpers der andere, erwärmte Körper ebenfalls real warm wird, sondern in einer Seinsweise, die Thomas „intentional" oder „intelligibel" nennt[56]. Das, was in dieser intentionalen Weise in der geistigen Erkenntnis enthalten ist, kann also durchaus auch etwas Materielles sein. Offenbar muß nun aber die „Form", die z. B. das Wesen eines materiellen Dinges darstellt, auch ein eigenes reales Sein haben; denn diese Form ist ja

---

[52] A. a. O. (Anm. 49).

[53] Talem potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis: De spir. creat. a.1.

[54] nulla substantia intellectiva cuius perfectio est ipsum intellectum in actu, (est) materialis; eo quod oportet perfectionem proportionari perfectibili: Quodl.3 q.8.

[55] Vgl. Anm. 43 und 44.

[56] Vgl. S.th. 1 q.56 a.2 ad 3; Analoges gilt sogar von der rein sinnlichen Erkenntnis: S.th. 1 q.78 a.3.

eine (akzidentelle) Vollkommenheit (perfectio) des erkennenden Subjektes. Dies ist das reale Sein des Erkenntnis*aktes*, in dem der Gegenstand intentional dargestellt wird. Wenn also, wie wir sahen, die behauptete Immaterialität nicht vom Gegenstand der Erkenntnis, auch nicht von diesem Gegenstand, wie er abbildlich (als similitudo) in der Erkenntnis gegeben ist, d. h. vom Erkenntnisinhalt (im modernen Sinn), verstanden werden kann, so bleibt wohl nichts anderes übrig, als daß die Immaterialität von dem realen Erkenntnis*akt* verstanden wird. Daß Materielles auf immaterielle Weise erkannt wird, würde dann heißen, daß es in einem immateriellen Akt erkannt wird. Entsprechend ist dann die von Thomas geforderte „Proportion" jedenfalls zunächst und unmittelbar nicht eine Proportion zwischen Gegenstand und Akt, sondern zwischen Akt und den Akt aufnehmender Potenz. Der Akt also wird dabei die ‚forma intelligibilis', ja sogar das ‚intellectum in actu' genannt. Damit ist aber klar, daß Thomas von einer anderen „Proportion" spricht als die erwähnten thomistischen Autoren.

Damit bestätigt sich die früher ausgesprochene Vermutung, daß die „Abstraktion" oder „Loslösung" (separatio) von der Materie nicht primär im Sinn der Abstraktheit des Begriffsinhaltes im modernen Sinn zu verstehen ist, sondern als Immaterialität des geistigen Erkenntnisaktes. Die Abstraktheit im Sinn des bloßen Weglassens des Einzelseins wird ja auch mit Recht keineswegs als ein besonderer Vorzug der geistigen Erkenntnis aufgefaßt[57], sie kommt auch nach Thomas der göttlichen Erkenntnis nicht zu. Die „Abstraktion" im Sinn der Immaterialität des Erkenntnisaktes oder, wie Thomas sagt, der „forma intelligibilis", ist dagegen wirklich der höchste Vorzug der geistigen Erkenntnis.

Bei dieser Auffassung der „Abstraktion" wird auch der thomistische Beweis logisch ohne weiteres verständlich, während er sonst geradezu eine Quaternio terminorum zu enthalten scheint. Der Beweis in De ente et essentia, auf die kürzeste Form gebracht, sagt ja: „Die geistigen Erkenntnisformen sind von der Materie losgelöst; sie werden aber durch den Verstand (als intellectus agens) hervorgebracht und in ihm (als intellectus possibilis) aufgenommen; also ist der Verstand ebenfalls von der Materie losgelöst." Stillschweigend vorausgesetzt ist dabei offenbar: Die Wirkursache kann nicht unvollkommener sein als ihre Wirkung, und auch das aufnehmende Subjekt muß derselben Ordnung angehören wie der aufgenommene Akt (eine materielle Substanz kann kein immaterielles Akzidens aufnehmen). Wenn im Obersatz das ‚losgelöst von der Materie' nur im Sinn des logischen Absehens von der Materie, das dem intentionalen Inhalt der Erkenntnis zukommt, verstanden wird, dann wird in der Folgerung dem gleichen Wort offen-

[57] Vgl. z. B. August Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1948, S. 226 f.

bar ein anderer Sinn gegeben; denn hier ist das ‚losgelöst von der Materie' offenbar nicht bloß im Sinn eines logischen Abstrahierens, Absehens, sondern im Sinn einer Negation verstanden: Der Verstand und die Geistseele soll ja nicht als etwas Abstraktes im Sinn eines Begriffes, sondern als ein reales Seiendes, das die Materie real ausschließt, erwiesen werden[58]. Daß auch der Untersatz in dieser Deutung leichter verständlich ist, sei nur kurz bemerkt: Das, was erwirkt und aufgenommen wird, ist der Akt, der gegebenenfalls die abstrakte Wesenheit darstellt, nicht aber diese Wesenheit selbst.

3. Versuch einer Lösung

So scheinen in unserer Deutung die Texte von Äquivokationen befreit und leichter verständlich zu werden. Aber — dieser Einwand ist unvermeidlich — es entsteht eine neue, beinahe unüberwindlich scheinende Schwierigkeit: Die Immaterialität des Aktes[59] ist gerade das, was bewiesen werden muß; denn daß unter ihrer Voraussetzung auch die Geistseele selbst immateriell sein muß, scheint fast selbstverständlich; die Immaterialität des Aktes dagegen ist keineswegs selbstverständlich, da uns eine unmittelbare Schau der Seinsweise unserer seelischen Akte nicht gegeben ist. Vielmehr gilt hier: „Die Eigenart des Aktes wird nach der Eigenart des Gegenstandes bestimmt." [60] So werden wir also doch wieder auf den Gegenstand verwiesen, natürlich auf den Gegenstand, wie er im Akt dargestellt ist, auf den Erkenntnisinhalt.

Das einzige Merkmal des Erkenntnisinhaltes aber, das Thomas in den Beweisen für die Immaterialität ausdrücklich erwähnt, ist die Allgemeinheit. So weist Thomas in der Summa theologica darauf hin, daß der Verstand die Natur „absolut" erfaßt, z. B. den Stein insofern er

[58] Die Beweise moderner Thomisten, die von der Abstraktheit des Begriffsinhaltes ausgehen, können in der Tat zuweilen kaum dem Vorwurf einer Äquivokation entgehen, so z. B. wenn es bei Siwek (vgl. Anm. 39) heißt: Actus intelligendi exhibent obiecta abstracta ab omni conditione materiali; atqui actus, qui exhibent obiecta abstracta ab omni conditione materiali, sunt et ipsi abstracti ab omni conditione materiali; ergo ... Die „Abstraktheit" des Objektes im Obersatz wird allem Anschein nach im Sinn eines logischen Absehens verstanden, die „Abstraktheit" des Aktes im Untersatz dagegen offenbar im Sinn der Negation der Materie. Noch klarer ist dieser Übergang vom logischen Absehen zur Negation beim Begriff des Immateriellen in dem Beweis von Miano (vgl. Anm. 40): Ens est obiectum formale immateriale ... Ergo (cognitio, quae omnia obiecta attingit sub aspectu entis, nequit esse operatio organica et materialis). Die „Immaterialität" des Begriffs des Seienden ist offenbar nur die „immaterialitas praecisiva", geschlossen wird aber auf Grund der „Proportion" zwischen Objekt und Akt auf die „immaterialitas negativa" des Aktes. Mit welchem Recht, wird nicht gesagt.

[59] Unter dem „Akt" verstehen wir hier die „species", insofern sie selbst eine reale Bestimmung (ein Akzidens) der Geistseele ist.

[60] Ratio actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti: S.th. 1 q.77 a.3.

Stein ist, nicht nur als individuellen Stein[61]. In De spiritualibus creaturis heißt es, der Verstand erfasse seinen Gegenstand vorzüglich nach seiner gemeinsamen Natur[62]. Dazu ist zu bemerken: Diese Texte widersprechen nicht dem, was wir gesagt haben. Die Texte sagen nicht, daß der Geist *nur* das Allgemeine erkennt, sondern nur, daß dies sein vorzüglichster Gegenstand (praecipue!) ist. Vor allem aber wird nicht gesagt, der Gegenstand sei allgemein und *deshalb* selbst immateriell und daraus folge die Immaterialität des Aktes. Nur gegen diese Art des Schlusses haben wir uns gewandt. Sie scheint uns den Gedanken des heiligen Thomas zu sehr zu vereinfachen.

Es fragt sich also: Welches Moment des Allgemeinen ist es, das nach Thomas die seinshafte Immaterialität der „forma intelligibilis" (nicht: die Immaterialität ihres intentionalen Inhalts) beweist? Ausdrücklich gesagt wird dies nicht. Wir müssen also den verborgenen Voraussetzungen nachspüren. Da scheint nun zu sagen zu sein: Zunächst dürfte nicht die logische Abstraktheit des Inhaltes, im Sinn des bloßen Weglassens des Einzelseins, das Entscheidende sein. Sie sagt nur eine Verminderung des Inhaltes und ist daher nicht als Vorzug zu bewerten. Umgekehrt ist die Anschaulichkeit des Sinnenbildes als solche, die in der Abstraktheit des Begriffes verlorengeht, nicht als Nachteil, sondern als Vorzug zu bewerten. Die geistige Erkenntnis Gottes und der reinen Geister ist auch nach Thomas intuitiv, nicht abstraktiv und diskursiv[63]. Die Abstraktheit der „forma intelligibilis", die Thomas als Vorzug wertet, meint, wie wir sahen, nicht die logische Abstraktheit und Unanschaulichkeit, sondern die seinshafte Immaterialität.

Aus welchem Vorzug des Allgemeinen soll also diese Immaterialität bewiesen werden? Auch der menschliche abstrakte Allgemeinbegriff ist nach Thomas nicht, wie die empiristischen Abstraktionstheorien annehmen, allein durch die Verminderung des Inhaltes gegenüber der Wahrnehmung gekennzeichnet, sondern vor allem dadurch, daß er irgendwie das „Wesen" des Gegenstandes wiedergibt. Es würde hier zu weit führen und ist für unsern Zweck nicht erforderlich, genau zu umgrenzen, was mit diesem „Wesen" gemeint ist[64]. Entscheidend ist nur, daß diese Wesenserkenntnis eine von bloß induktiver Verallgemeinerung verschiedene, unbedingt allgemeingültige Einsicht wesensnotwendiger Sachverhalte ermöglicht. Wir sahen, daß von den modernen Thomisten namentlich *Jolivet* und *Siwek* auf diesen Gesichtspunkt hinweisen[65].

---

[61] S.th. 1 q.75 a.5.

[62] Intelligit intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem et universalem: De spir. creat. a.1. Vgl. auch Quodl.9 q.4 a.1.

[63] Vgl. S.th. 1 q.14 a.7; q.58 a.3 et 4.

[64] Vgl. dazu Josef de Vries, La pensée et l'être, Löwen 1962, S. 274—282.

[65] Vgl. Anm. 38 und 39.

Nur solche Einsichten sind nach *Aristoteles* und Thomas Prinzipien eigentlicher „Wissenschaft“ [66]. Von den Einzeldingen dagegen, die uns Menschen nur durch die Sinne gegeben sind, haben wir nur eine „Meinung“ (δόξα, opinio), kein eigentliches Wissen [66a]. Als Grund für die Unmöglichkeit des Wissens wird meist die Materialität des Einzeldinges und seine damit gegebene Veränderlichkeit bezeichnet. So sagt Thomas im Anschluß an *Aristoteles:* „Was man weiß, muß immer wahr sein ... was aber zuweilen wahr, zuweilen falsch sein kann, von dem gibt es nur eine Meinung; so gibt es auch von dem, was sich anders verhalten kann, weder einen Beweis noch eine Definition; sondern von derartig Kontingentem gibt es nur Meinung.“ [67] Diese Überlegung, die vom Gegenstand her die Unmöglichkeit des Wissens begründet, kann kaum befriedigen. Warum soll es nicht auch vom Veränderlichsten und Zufälligsten ein sicheres Wissen geben, wenn die Zeitbestimmung hinzugefügt wird? Wenigstens Thomas schreibt denn auch Gott ein solches Wissen zu [68]. Wenn und insoweit also die Erkenntnis der Einzeldinge und -vorgänge bei uns Menschen nicht die gleiche Gewißheit hat wie die des Allgemeinen, liegt der Grund dafür nicht so sehr in der Materialität des Gegenstandes, sondern in der „Materialität“ der menschlichen Erkenntnisweise, nämlich der Sinneserkenntnis, ohne deren Vermittlung wir das materielle Einzelne nicht erkennen.

So lehrt es denn Thomas auch mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit. Gewiß betont er, daß die Sinne normalerweise (per se) ein getreues Abbild (similitudo) der materiellen Dinge geben. Insofern gibt es „Wahrheit“ in der sinnlichen Erkenntnis [69]. Thomas weiß aber auch, daß der sinnlichen Erkenntnis eine gewisse Relativität eignet. „Je nachdem wie der Sinn affiziert wird, läßt er seine Affektion bewußt werden.“ [70] Hier gilt der oft zitierte Satz: „Alles, was in einem Subjekt aufgenommen wird, wird in ihm nach der Weise des Aufnehmenden aufgenommen.“ [71] Diese Weise ist in der Sinneserkenntnis insofern „materiell“, als der Eindruck von außen in den körperlichen Organen aufgenommen wird. Es besteht aber die Möglichkeit, daß die Sinnesorgane in einer für die Aufnahme des Reizes ungünstigen Verfassung sind. Dann entsteht mit der gleichen Notwendigkeit, mit der normalerweise ein richtiges Abbild des Gegenstandes entsteht, ein

---

[66] Vgl. A. Antweiler, Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles, Bonn 1936; Hans Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934.

[66a] Aristoteles, Metaphysik 7, 15; 1039 b 33 — 1040 a 1. Thomas, In 7 Metaph. lect. 15 n.1610.

[67] Ebd.

[68] S.th. 1 q.14 a.11 et 12.

[69] S.th. 1 q.17 a. 2.

[70] secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat: De ver. q.1 a.11.

[71] Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis: S.th. 1 q.75 a.5.

irgendwie entstelltes Bild. Denn „das naturhafte Wirken eines Dinges ist immer gleichförmig, wenn es nicht durch einen inneren Schaden oder ein äußeres Hindernis gestört wird. Darum ist auch das Zeugnis der Sinne über ihre eigenen Gegenstände stets richtig, es sei denn, es liege ein Hindernis im Organ oder im Medium vor." [72] Die Möglichkeit einer falschen Darstellung des Gegenstandes ist also dadurch gegeben, daß die sinnliche Wahrnehmung von materiellen Bedingungen und Vorgängen abhängt.

Irrige Vorstellungen und Urteile gibt es nun zwar in der geistigen Erkenntnis ebenfalls, ja Irrtum im eigentlichen Sinn, d. h. ein falsches Urteil, ist nur im Verstand möglich, da der Sinn überhaupt nicht eigentlich urteilt[73]. Hier aber besteht nun ein wesentlicher Unterschied zwischen Sinn und Geist. Der Verstand hat die Möglichkeit, seinen Urteilen gegenüber sich kritisch zu verhalten, sie auf ihre Wahrheit oder Falschheit zu prüfen, der Sinn als solcher dagegen vermag sich selbst nicht kritisch gegenüberzutreten, sondern unterliegt mit Notwendigkeit dem von außen empfangenen Eindruck, mag dieser nun richtig oder falsch sein. Thomas spricht diesen Sachverhalt so aus: „Obwohl in der sinnlichen Wahrnehmung ein Abbild des Gegenstandes möglich ist, ist es doch nicht Sache des Sinnes selbst, die Abbildlichkeit als solche zu erkennen, sondern das ist nur Sache des Verstandes. Obwohl daher die sinnliche Wahrnehmung bezüglich ihres Gegenstandes wahr sein kann, vermag der Sinn dieses Wahrsein doch nicht zu erkennen." [74] Der Grund für diese Unmöglichkeit ist nach Thomas wiederum die „Materialität" des Sinnes, d. h. seine Bindung an körperliche Organe. „Der Sinn beginnt zwar die Rückkehr zu sich selbst, weil er nicht nur den Gegenstand, sondern auch seinen eigenen Akt erkennt; aber diese Rückkehr zu sich selbst vollendet er nicht, er erkennt nicht sein eigenes Wesen. Als Grund dafür gibt *Avicenna* an, daß der Sinn alles, was er erkennt, durch ein körperliches Organ erkennt. Es ist aber nicht möglich, daß das Organ in die Mitte zwischen die Sinnesfähigkeit und sich selbst tritt." [75] Auch die Unmöglichkeit der kritischen Selbstbesinnung wird also auf die „Materialität" der Sinne zurückgeführt.

---

[72] Naturalis actio alicuius rei semper est eodem modo, nisi per accidens impediatur vel propter defectum intrinsecus vel extrinsecus impedimentum; unde et sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo vel in medio: De ver. q.1 a.11.

[73] Das „iudicium sensus", von dem Thomas zuweilen spricht (vgl. z. B. die vorangehende Anm.), ist nur in einem uneigentlichen, analogen Sinn „Urteil".

[74] Licet in cognitione sensitiva possit esse similitudo rei cognitae, non tamen rationem huius similitudinis cognoscere ad sensum pertinet, sed solum ad intellectum. Et ideo, licet sensus de sensibili possit esse verus, tamen sensus veritatem non cognoscit, sed solum intellectus: In 6 Metaph. lect. 4 n.1235.

[75] Sensus ... redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia

Der Sinn als solcher kann nicht einmal die Frage stellen, ob seine Wahrnehmung mit der Wirklichkeit übereinstimme. Denn dazu müßte er den Begriff der Wirklichkeit, des Seins, haben. Gerade das Erfassen des Seins und des Seienden als solchen und das Wissen um das Sein ist aber grundlegend das, was Thomas „intellectus" nennt. Wenn dem Sinn diese Möglichkeiten verschlossen sind, so bedeutet das, daß er im Gegensatz zum Sein des Gegenstandes nur dessen Erscheinung erfaßt, und auch diese nicht *als* Erscheinung — denn das würde wieder den Gegensatz zum Sein besagen und daher ohne den Begriff des Seins nicht erfaßbar sein. „Erscheinung" meint dabei natürlich nicht bloßen Schein, sondern den Gegenstand, wie er entsprechend den Verhältnissen des Mediums und der Disposition des Sinnes in ihm dargestellt wird. Normalerweise stimmt diese Darstellung nach Thomas mit dem Gegenstand überein, wie wir sahen; ebendarum wird sie „Abbild", (similitudo) genannt. Aber wenn durch eine Störung eine nicht mit dem Gegenstand übereinstimmende Darstellung entsteht, so kann der Sinn selbst diese „falsche" Darstellung von einer „wahren" nicht unterscheiden, nach dem von Thomas zitierten Wort des *hl. Augustinus:* „Die Augen können nur ihre Affektion melden. Wenn also alle Sinne den Eindruck melden, den sie empfangen haben, so weiß ich nicht, was man noch mehr von ihnen verlangen sollte." [76] Das heißt mit anderen Worten: Die sinnliche Wahrnehmung ist wesentlich relativ, sie gewährleistet nicht unbedingt eine richtige Darstellung des Gegenstandes und kann sich auch selbst dieser Relativität nicht bewußt werden, noch weniger sie korrigieren. Gewöhnlich vermag ja nicht einmal das verstandesmäßige Wissen um die Täuschung den falschen sinnlichen Eindruck aufzuheben, wie die der empirischen Psychologie wohlbekannten Beispiele von Sinnestäuschungen zeigen.

Gegenüber dieser unüberwindlichen Relativität der Sinneserkenntnis ist die geistige Erkenntnis durch die Möglichkeit eines Wissens von absoluter Geltung gekennzeichnet. Absolut gültig ist aber nur eine Er-

---

sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsum: De ver. q.1 a.9. — Der Gedanke des Avicenna, den sich Thomas zu eigen macht, scheint zu sein, bei jeder sinnlichen Erkenntnis müsse das Sinnesorgan räumlich zwischen die wahrnehmende Fähigkeit, die anscheinend im Innern des Leibes lokalisiert wird, und den Gegenstand treten; es sei aber unmöglich, daß das Organ in die Mitte zwischen die Sinnesfähigkeit (als wahrnehmende) und sich selbst (als wahrgenommenen Gegenstand) trete; darum sei eine Selbsterkenntnis des Sinnes unmöglich. — Der Text des Avicenna findet sich in: Naturalia, 6. Buch, 5. Kap., 2. Sektion: Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son œuvre Aš-Šifā', II, éditée et traduite en français par Ján Bakoš, Prague 1956, S. 153. — Vgl. bei Thomas: In 2 Sent. d.19 q.1 a.1; in 3 Sent. d.23 q.1 a.2 ad 3.

[76] Ipsi oculi . . . non . . . enuntiare possunt omnino nisi affectionem suam. Quod si omnes corporis sensus ita enuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro: De vera religione c.33 n.62: ML 34, 149; zitiert in De ver. q.1 a.11 obi. 2 et in corp.

kenntnis, die Seiendes als Seiendes erfaßt und sich dieses Erfassens bewußt ist. Die Hinordnung auf das Sein als solches ist also der grundlegende Vorzug des Geistes vor dem Sinn. In ihm ist auch die Möglichkeit jener Erkenntnis des Allgemeinen, von dem der thomistische Beweis der Immaterialität gewöhnlich ausgeht, begründet. Es handelt sich dort um die Erkenntnis der Wesenheiten materieller Dinge und der unbedingt notwendigen Sachverhalte, die mit ihnen gegeben sind. Diese Erkenntnisse sind unabhängig von der Relativität der Sinneserkenntnis, weil sie keine Aussagen über die Realität dieses oder jenes Einzeldinges machen, sondern nur die Wesenheiten als Weisen des Seins betreffen. Selbst wenn diese Wesenheiten Wesenheiten materieller Dinge sind, „abstrahiert" ihre intellektuelle Erkenntnis von den „materiellen Bedingungen" der konkreten Verwirklichung in Raum und Zeit, die uns nur durch die organbedingte sinnliche Wahrnehmung gegeben sind. So sind hier Erkenntnisse möglich, die ein „Wissen" in jenem strengen, unbedingten Sinn ausmachen, wie es in der aristotelisch-thomistischen Wissenschaftslehre (leider) allein berücksichtigt wird[77].

Das, was also nach Thomas den Geist als solchen, nicht nur den menschlichen Geist, kennzeichnet, ist seine Hinordnung auf das Sein, wie in der heutigen Thomasforschung immer mehr erkannt wird. Daneben wird aber noch ein anderes Kennzeichen nicht weniger betont: Der Geist ist der vollkommenen Reflexion, der vollkommenen „Rückkehr zu sich selbst", fähig, der Sinn nicht. Der Ausdruck „vollkommene Rückkehr zu sich selbst" geht auf das oft wiederholte Wort des Liber de Causis zurück: „Omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa."[78] Mit dieser „vollkommenen Rückkehr" ist nicht das schlichte begleitende Aktbewußtsein gemeint, das wohl auch der sinnlichen Erkenntnis zugeschrieben werden muß und auch von Thomas, wenigstens in De veritate, ihr tatsächlich zugebilligt wird: Sensus cognoscit se sentire[79]. Dieses Aktbewußtsein ist nach Tho-

[77] Gegenüber diesem „Wissen" erscheint die durch Vermittlung der Sinne erworbene Kenntnis des materiellen Einzelnen als bloße „Meinung". Diese „Meinung" ist nicht etwa die rein sinnliche Erkenntnis, sondern ebenfalls ein Verstandesakt, (motus *rationis*, nicht freilich actus intellectus!: In 8 Phys. lect. 6 n. 1018), und zwar ein Urteil. Dieses Urteil enthält (implizit) eine Beurteilung der Sinneserfahrung durch den Verstand. Der Verstand beurteilt die Wahrnehmung als „per se" zuverlässig. So entsteht die der menschlichen ratio charakteristische nicht-absolute Gewißheit, die Thomas gelegentlich „certitudo probabilis" nennt, aber noch nicht zum Gegenstand thematischer Untersuchung gemacht hat. Vgl. Josef de Vries, Zum Problem der nicht-absoluten Gewißheit, in: Schol 34 (1959) 481—502; ders., La pensée et l'être, Löwen 1961, p. 255 bis 261; ders., Critica, ed. 3, Barcelona 1964, p. 128 bis 136.

[78] O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg 1882, S. 177, § 14.

[79] De ver. q.1 a.9. Später schränkt Thomas das aristotelische „Sentimus nos sentire" (Eth. 9, 9; 1170a 31 f.) so ein, daß nur der Gemeinsinn die Akte der verschiedenen äußeren Sinne wahrnimmt; so z. B. S.th. 1 q.87 a.3 ad 3.

mas nur ein Ansatz zur Rückkehr zu sich selbst (incipit redire[80]). Die volle Rückkehr zu sich selbst (reditio completa) besagt dagegen irgendwie ein Wissen um das eigene Wesen. Was damit genau gemeint ist, dürfte nicht leicht zu bestimmen sein. Jedenfalls schließt es die Möglichkeit einer Besinnung auf die eigenen Akte, einer Beurteilung dieser Akte und damit eines Wissens um ihre Wahrheit ein.

Die Bestimmung des Geistes als Offenheit zum Sein (facultas entis) und seine Bestimmung als Bei-sich-Sein (reditio completa) meinen jedenfalls nicht zwei völlig verschiedene Sachverhalte, sondern das eine Wesen des Geistes unter verschiedener Rücksicht. Die Hinordnung auf das Sein wäre nicht echt und würde die Gefahr eines idealistischen Mißverständnisses mit sich bringen, wenn das Sein in der geistigen Erkenntnis nur als intentionaler Erkenntnisinhalt gegeben wäre. Es muß als das reale Sein eines Seienden erfahren, nicht nur gedacht werden. Und ebendas geschieht in der Reflexion.

Der grundlegende Unterschied von geistiger und sinnlicher Erkenntnis im Bereich der seelischen Erfahrung ist also nach Thomas der, daß der Geist primär in seiner Selbsterkenntnis das Sein und damit die Wahrheit erkennt, der Sinn dagegen auf die Erscheinung eingeschränkt bleibt. Der wesentliche Unterschied in der Seinsweise, der in der inneren Erfahrung nicht unmittelbar gegeben ist, dürfte mit diesem Unterschied im phänomenalen Bereich zusammenhängen. Und so dürfte es wohl auch der eigentlichen Absicht des Aquinaten entsprechen, wenn wir seinen Beweis der Immaterialität des Geistes letztlich von hier aus deuten. Bezüglich des notwendigen Zusammenhangs von vollkommener Reflexion und Immaterialität des Verstandes einerseits, von Fehlen dieser Reflexion und „Materialität" des Sinnes anderseits haben wir denn auch eine Reihe ausdrücklicher Texte[81]. Die Begründung ist zuweilen die des *Avicenna*[82]. An anderen Stellen geht die Begründung davon aus, daß jede an die Materie gebundene Fähigkeit entsprechend der Beschaffenheit des Organs determiniert ist und darum nicht über den eigenen Akt reflektieren kann[83] oder daß jede an Organe gebundene Erkenntnis durch eine verändernde Einwirkung auf das Organ

---

[80] De ver. q.1 a.9.

[81] De ver. q.1 a.9; q.22 a.12; In 1 Sent. d.17 q.1 a.5 ad 3; In 2 d.19 q.1 a.1; In 3 d.23 q.1 a.2 ad 3; S. c. gent. 2 c.49 (2. Item); S.th. 1 q.14 a.2 ad 1; q.87 a.3 ad 3. — Der Beweis in S.th. 1 q.14 a.2 geht davon aus, daß jedem immateriellen (in sich subsistierenden) Wesen notwendig die vollkommene Reflexion zukommt; aus dem Fehlen dieser Reflexion kann also auf die Materialität geschlossen werden. Es wird aber nicht gesagt und nicht bewiesen, daß *nur* dem Immateriellen die vollkommene Reflexion zukommen kann.

[82] So De ver. q.1 a.9; In 2 Sent. d.19 q.1 a.1 und In 3 d.23 q.1 a.2 ad 3. Vgl. Anm. 75.

[83] In Sent. d.17 q.1 a.5 ad 3: potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum complexionem organi.

zustande kommt, anderseits aber etwas Materielles nicht auf sich selbst verändernd einwirken kann[84].

Letztlich dürfte die Unmöglichkeit der vollkommenen Reflexion einer organgebundenen Erkenntnis auf demselben Grund beruhen wie ihre wesentliche Relativität. Mit der wesentlichen Abhängigkeit der sinnlichen Wahrnehmung von materiellen Organen und Prozessen ist es gegeben, daß das „Abbild" in der Wahrnehmung durch Prozesse zustande kommt, die rein naturhaft ablaufen, d. h. ohne Kontrolle durch das Bewußtsein. Nur das Ergebnis der Prozesses, nämlich das Wahrnehmungsbild, nicht der Prozeß selbst kommt uns zum Bewußtsein. Wenn also auch der Prozeß (in gewissen Grenzen) normalerweise zu einem zutreffenden Bild der Wirklichkeit, von der er seinen Ausgang nimmt, führt, so entsteht doch immer dann, wenn der Prozeß irgendwie gestört wird, ein entstelltes Bild. Die Relativität der Sinneserfahrung beruht also, wie wir sahen, auf ihrer „Materialität".

Gewiß schließt das Bewußtwerden des Sinnenbildes auch ein sinnliches Bewußtsein des Wahrnehmungsaktes ein, wie es schon *Aristoteles* mit seinem „Sentimus nos sentire" zum Ausdruck gebracht hat. Aber das bedeutet nur ein begleitendes Bewußtsein der bloßen Tatsächlichkeit des Wahrnehmens, nicht aber die Möglichkeit einer sinnlichen Beurteilung ihrer Geltung, also in diesem Sinn keine „vollkommene Rückkehr" zu sich selbst und darum keine Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit durch den Sinn selbst. Nur das Denken vermag von den gegebenen Phänomenen auf den Prozeß zurückzuschließen und so die Sinnenbilder kritisch zu beurteilen.

Eine sinnliche Erkenntnis dieses Prozesses könnte, wenn sie bei der eigenen Wahrnehmung überhaupt möglich wäre, nur dadurch zustande kommen, daß diese Prozesse selbst wieder auf körperliche Organe wirken und so eine zweite Wahrnehmung erzeugen. Diese wäre dann aber genauso der Relativität unterworfen wie die erste, da sie ja auch wieder durch den blind ablaufenden Naturprozeß bestimmt wäre. — Vielleicht ist dies auch der eigentliche Sinn der Argumentation *Avicennas*, die sich Thomas, wie wir sahen, zu eigen macht. Sie würde dann allerdings nicht die Unmöglichkeit des begleitenden Aktbewußtseins, sondern nur die Unmöglichkeit jener Erkenntnis der „Natur des Aktes" beweisen, die Thomas auch in De veritate q.1 a.9 der sinnlichen Erkenntnis abspricht und die gerade nach diesem Text vor allem in der kritischen Beurteilung des Wahrheitswertes sich äußern müßte.

Diese Beurteilung des Wahrheitswertes ist nun aber, wie die innere

---

[84] S.th. 1 q.87 a.3 ad 3: sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile, quod materiale immutet seipsum, sed unum immutatur ab alio. Ähnlich: S. c. gent. 2 c.49: nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars eius sit movens, alia mota.

Erfahrung zeigt, der geistigen Erkenntnis möglich. Wir stellen die Frage nach der Geltung unserer Erkenntnis, geben uns Rechenschaft über ihre Wahrheit oder Falschheit, und zwar nicht nur über die Wahrheit der geistigen, sondern auch über die Geltung der sinnlichen Erkenntnis. „Der Geist urteilt ... über die Eindrücke, die ihm von den Sinnen geboten werden", sagt Thomas[85]. Ebendarum führt der Sinn, auch wenn er den Gegenstand nicht richtig darstellt, „nicht notwendig zu einer falschen Auffassung im Verstand"[86].

Wenn nun aber, wie gezeigt wurde, eine solche „vollkommene Reflexion" in einer innerlich an die Materie gebundenen Erkenntnis nicht möglich ist, so folgt aus der Möglichkeit der vollkommenen Reflexion im Geist umgekehrt dessen Immaterialität: Körperliche Organe können an seinem Akt nicht unmittelbar beteiligt sein. Nur weil kein materieller, der Kontrolle des Bewußtseins entzogener Prozeß dazwischentritt, vermag der Geist seinen eigenen Akt reflex zu erfassen und als seiend zu beurteilen. So erfaßt er in der Erkenntnis des eigenen Seins zugleich seine Wahrheitsbefähigung. Von da aus ergibt sich weiter die Möglichkeit der Erkenntnis der allgemeinsten Prinzipien als Aussagen über das Seiende und seine notwendigen Verhalte. Diese Prinzipien wiederum ermöglichen eine Beurteilung der sinnlichen Erkenntnis durch den Geist[87]. Dies alles im einzelnen auszuführen, ist hier nicht möglich; es würde eine ganze Erkenntnistheorie erfordern.

Worauf es hier ankommt, ist nur dies eine: Jede Erkenntnistheorie, sogar jede erkenntnistheoretische Fragestellung wäre unmöglich, wenn alle unsere Erkenntnis, auch die geistige, an materielle Vorgänge gebunden wäre[88]. Wenn der Geist der „vollkommenen Rückkehr zu sich selbst" fähig ist, wenn er die Frage nach dem Sein als solchem und damit nach der Wahrheit seiner eigenen und der sinnlichen Erkenntnis stellen und beantworten und so die Relativität der Sinne überwinden kann, so setzt diese Freiheit des Erkenntnisobjektes von materiellen, relativierenden Bedingtheiten die Freiheit auch des Seins der Akte von materiellen Bedingungen voraus. Die volle Selbstidentität, die in der vollkommenen Reflexion, in dem „Bei-sich-Sein" des Geistes gegeben ist, verträgt sich nicht damit, daß der Geist in das „Andere", Nicht-Identische, d. h. in die Materie, hineingebannt ist.

---

[85] intellectus iudicat ... de his quae a sensibus offeruntur: De ver. q.1 a.11.

[86] sensus falsus dicitur, inquantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat; quia intellectus iudicat, sicut de rebus, ita et de his quae a sensibus offeruntur: Ebd.

[87] Vgl. S. c. gent.3 c.46 (gegen Schluß): Quid sit (anima), inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum. Wie Thomas selbst diese methodologische Anweisung in der Begründung der „Wahrheit" der Sinne ausführt, vgl. z. B.: De ver. q.1 a.11; S.th.1 q.17 a.2; q.85 a.6.

[88] Das heißt natürlich nicht, daß die Immaterialität der geistigen Erkenntnis zuvor *erkannt* sein müßte, da im Gegenteil die Immaterialität aus der vollkommenen Reflexion, die in der Erkenntnistheorie ausgeübt wird, erkannt wird.

Dies scheint uns der tiefere Sinn des thomistischen Beweises für die Immaterialität des Geistes zu sein. Gewiß mußten wir dazu über den Wortlaut hinausgehen, aber vielleicht konnten nur so die impliziten Voraussetzungen aufgedeckt werden. Für die Richtigkeit der Deutung scheint vor allem zu sprechen, daß in ihr die Immaterialität in engen Zusammenhang gebracht wird mit den im Bereich des Bewußtseins grundlegenden Unterschieden von Geist und Sinn: einerseits das Bei-sich-Sein des Geistes und die damit gegebene Erkenntnis des Seins und der Wahrheit, anderseits die Unmöglichkeit der vollkommenen Reflexion und damit das Gebanntsein in bloß relative Erscheinungen.

Zugleich ergibt sich bei dieser Deutung, daß der Beweis unabhängig wird von der umstrittenen These der Materie als Individuationsprinzip. Nur wenn der Beweis wesentlich ausginge von der Allgemeinheit des Verstandesgegenstandes im Gegensatz zur Erkenntnis des Einzeldinges in den Sinnen, wäre die These von der Materie als Individuationsprinzip für den Beweis notwendig. Diese Deutung mußten wir aber als sogar mit der Lehre des hl. Thomas selbst unvereinbar abweisen. Gerade dies aber, daß der Beweis so von umstrittenen Voraussetzungen frei wird, macht ihn für die heutige Auseinandersetzung brauchbarer. Wenn es nicht einmal Thomas selbst gelungen ist, auch nur seine Freunde und Kollegen aus dem anderen Orden bzw. aus dem Weltklerus von der Richtigkeit dieser Voraussetzungen zu überzeugen, wie können dann seine Schüler hoffen, mit ihnen in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus etwas auszurichten?

Leider hat man sich in den vergangenen Jahrhunderten oft nur allzusehr bemüht, gerade die umstrittensten Thesen des Thomismus in den Mittelpunkt zu rücken und zur Grundlage der wichtigsten Beweise zu machen. Ob man dadurch Thomas und seiner Sache wirklich einen Dienst erwiesen hat? Kommt es nicht wenigstens heute darauf an, die überzeitlich gültigen Grundgedanken seiner Philosophie, durch die er der Doctor communis ist, herauszuarbeiten und gegebenenfalls sogar herauszulösen aus der Verflechtung mit allzu schulgebundenen Thesen? Die Fruchtbarkeit seiner Lehre für die Auseinandersetzungen unserer Zeit und die überzeitliche Größe des Aquinaten wird so jedenfalls deutlicher. In diesem Sinn ist auch der vorliegende Beitrag zur Thomasdeutung zu verstehen.

Hermeneutik und Theologie bei Rudolf Bultmann

Zu den Möglichkeiten eines Gesprächs mit der katholischen Theologie

Von Dietmar Eickelschulte O. P., Walberberg

In diesem Beitrag wird versucht, die Grundstruktur der theologischen Verstehenslehre RBs[1] zu entfalten. Diese Entfaltung kann in dem gegebenen Rahmen nur die Form eines allgemeinen Hinweises auf die in jener enthaltenen Probleme und Möglichkeiten haben. Es liegt dem ein doppeltes Anliegen zugrunde: Einmal richtet sich das Augenmerk RBs in seiner Hermeneutik auf die Voraussetzungen, unter denen die traditionellen hermeneutischen Regeln erst fruchtbar werden. Von der katholischen Theologie, der es auch um die immer erneute Aneignung von Schrift und Tradition geht, ist die von RB geleistete Arbeit in ihrer Bedeutung für das eigene Fragen noch nicht voll ausgewertet worden[2]. — Zum anderen geht es um das Gespräch zwischen RB und

---

[1] Die Werke von Rudolf Bultmann (RB) werden in folgender Weise zitiert:

GE = Geschichte und Eschatologie. Tübingen (1958) ^{2}1964.

GM = Der Gottesgedanke und der moderne Mensch: ZThK 60 (1963) 335—348.

GV = Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1, Tübingen (1953) ^{4}1964; Bd. 2, Tübingen (1952) ^{3}1961; Bd. 3, Tübingen (1960) ^{2}1962.

hJ = Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1960, 3. Abhandl.). Heidelberg ^{3}1962.

J = Jesus. Tübingen (1926) 1961.

JCM = Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik (1958). Hamburg 1964.

JK = Das Evangelium des Johannes. Göttingen (1941) ^{17}1962.

KM = Kerygma und Mythos. Hrsg. von Hans-Werner Bartsch. In: Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre. Bd. 1, Hamburg-Bergstedt (1948) ^{4}1960; Bd. 2, Hamburg-Volksdorf 1952; Bd. 3 (Theologische Forschung, 5), Hamburg-Bergstedt 1957; Bd. 6—1 (Theologische Forschung, 30), Hamburg-Bergstedt 1963.

phT = Zur Frage einer „philosophischen Theologie". In: Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M. 1962, 36—39.

thE = Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testamentes: Zwischen den Zeiten 3 (1925) 334—357.

TNT = Theologie des Neuen Testamentes. Tübingen (1953) ^{4}1961.

UC = Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (1949), abgedruckt in rowohlts deutsche enzyklopädie 157/158. Hamburg 1963.

Hervorhebungen innerhalb von Zitaten sind immer Hervorhebungen des zitierten Autors selbst.

[2] Hinweise auf die zentrale Bedeutung des Problems der Hermeneutik bei RB finden sich auch bei den katholischen Gesprächspartnern RBs oft. Es darf genügen, hier auf Heinrich Fries (Bultmann-Barth und die katholische Theologie. Stuttgart 1955, 120 ff. 129) hinzuweisen, dessen Buch die Hinwendung der katholischen Theo-

der katholischen Theologie. Welche Möglichkeiten bzw. Voraussetzungen für ein solches Gespräch weisen aus der Sicht RBs die methodischen Überlegungen zum Problem der Hermeneutik auf? Bis jetzt wurde auf die hermeneutischen Probleme eines solchen Gespräches selbst nicht reflektiert.

Diese — beim heutigen Stand des Gespräches notwendige — Reflexion soll dadurch vorbereitet werden, daß im Rahmen der Darstellung der Hermeneutik RBs zugleich immer nach ihrer Bedeutung für ein solches Gespräch gefragt wird.

Über das Gespräch mit RB kam Günther Bornkamm[3] in seiner „Zwischenbilanz" zu einem überraschenden Urteil: Die protestantischen Gesprächspartner versteifen sich „weithin auf eine fundamentalistische oder auch kryptofundamentalistische Position und eine wenn auch vielleicht ahnungslos und dilettantisch übernommene neothomistische Theologie". Die katholischen Theologen tragen gegen RB weithin dieselben kritischen Argumente vor, allerdings „in ausdrücklicher Bindung an die traditionelle Ontologie und Metaphysik". Eine kleine Gruppe[4] aber schreckt vor „einer eindringenden Kritik traditioneller Denkweisen" nicht zurück und fordert ein „kritisches Weiterdenken dieser Tradition".

---

logie zur Auseinandersetzung mit RB dokumentiert, wenngleich es nicht die erste katholische Stellungnahme zu RB als Theologen — und nicht nur als Fachexegeten — ist (vgl. 128; außerdem: Bernhard Brinkmann S. J., Für und gegen die Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft: Schol 30 [1955] 513—534). Behandelt aber wird das hermeneutische Problem nur im Blick auf die „existentiale Interpretation des NT" und nicht thematisch als zentrales Problem der Theologie überhaupt. So finden sich bei Léopold Malevez S. J. (Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann. [Museum Lessianum, sect. théol. 51] Bruxelles-Bruges-Paris 1954, bes. Kap. 2 u. 3: 25—62) und René Marlé S. J. (Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes. [Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 1] Paderborn 1959, bes. Kap. 3: 75—106), exakte Darstellungen über Sinn und Anliegen der existentialen Interpretation, und es darf hier ganz allgemein auf sie verwiesen werden, weil vieles, was in diesem Beitrag nur angedeutet werden kann, bei ihnen ausführlich dargelegt wird. Sie entwickeln aber nicht den hermeneutischen Ansatzpunkt und Grundcharakter von Theologie überhaupt bei RB. Ein spezifisch hermeneutischer Aufsatz von Malevez (Exégèse biblique et Philosophie. Deux conceptions opposées de leurs rapports: R. Bultmann et K. Barth: Nouv. Revue Theol. 78 [1956] 897—914 1027—1042) versucht genau das Gegenteilige. Er versucht dort zwischen der biblischen Hermeneutik, die er in ihrem psychologischen und kritischen Aspekt bejaht (908 1038), und der ihr zugrunde liegenden Philosophie, die er verwirft (910 1039 ff.), zu unterscheiden.

[3] Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion. Zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik (mit Bibliographie von Dr. Egon Brandenburger): Theol. Rundschau 29 (1963) 123 f.

[4] Bornkamm denkt dabei besonders an Franz Theunis (Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann. [KM 5/Ergänzungsband 1 = Theol. Forschung, 19] Hamburg-Bergstedt 1960) und Gotthold Hasenhüttl (Der Glaubensvollzug, Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann. [Koinonia, Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, Bd. 1] Essen 1963). — Da Theunis nur RB referiert (vgl. auch Prolegomena zum Problem der Entmythologisierung: KM 6—1/143—150), kann von

Die katholischen Theologen bescheinigen RB durchweg seine konsequent lutherisch-reformatorische Grundposition[5] und bestätigen sein positives Anliegen: den christlichen Glauben den Menschen der Gegenwart zu erschließen. Trotz aller Sachlichkeit des „wissenschaftlichen" Gespräches hat man nicht immer den Eindruck, daß es zu einer wirklichen Begegnung kommt, die — nach einer programmatischen Formulierung von Fries — „im Zeichen des Empfangens und Gebens" steht[6]. Auf das bisherige Gespräch im ganzen kann hier nicht eingegangen werden[7]. Es wird daher nur dann auf es zurückgegriffen, wenn es gilt, die hermeneutischen Probleme des Gespräches aufzuzeigen.

Da das Thema der Hermeneutik in RBs Theologie so zentral geworden ist, daß man von „Theologie als Hermeneutik" oder von „hermeneutischer Theologie" sprechen kann, ist es notwendig, in den Ausführungen über die speziellen hermeneutischen Aufsätze RBs[8] hinaus auch auf seine anderen Werke zurückzugreifen, um von ihnen her das in jenen Gesagte zu erhellen. Jedoch kann die Theologie RBs nur so weit gestreift werden, als es zum Verständnis seiner Hermeneutik unbedingt erforderlich ist.

Sowohl der zur Verfügung stehende Raum als auch methodische Überlegungen zwingen zu einer Beschränkung auf die Hermeneutik

---

ihm nur gesagt werden, daß er keine fertige Antwort auf die von RB aufgewiesene Problematik des Glaubens in der modernen Welt bereithält (150). Wichtig ist seine Forderung, sich dem „Typus des Denkens" von RB zu stellen und nicht allein sich mit den Einzelaussagen auseinanderzusetzen (Offenbarung 128). Auf Hasenhüttls „Kritik traditioneller Denkweisen" ist noch weiter unten einzugehen (Anm. 12 46). — Eine Stellung eigener Art nimmt Gisbert Greshake ein (Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns. [Koinonia, 2] Essen 1963). Er macht den — im ganzen als mißglückt anzusehenden — Versuch, Theologumena RBs in thomasische Lehren zu übersetzen (111). Es wird im Laufe des Beitrags zu fragen sein, wieweit es Hasenhüttl und Greshake gelungen ist, das Gespräch mit RB voranzutreiben.

[5] Betonen allerdings dabei, daß gerade diese Konsequenz die Unhaltbarkeit des Sola-fide-Prinzips aufdecke. Am schärfsten vielleicht von José Ewaldo Scheid S. J. betont: in RB begeht der Protestantismus Selbstmord. Er endet im Libertinismus (Die Heilstat Gottes in Christus. Eine Studie zu Rudolf Bultmanns Auffassung von der Erlösung in Jesu Tod und Auferstehung. [KM 5/Ergänzungsband 2 = Theol. Forschung, 23] Hamburg-Bergstedt 1962, 217 223 f.).

[6] Fries 5. Wie es trotz einer sehr ausgedehnten Beschäftigung mit RB nicht zu einer Begegnung zu kommen braucht, zeigt vielleicht am besten das umfangreiche Werk von Scheid (Anm. 5). Zwei Welten stehen sich dort völlig fremd gegenüber. RB ist nur der Stachel, der einen zwingt, über die eigene Auffassung von Glauben nachzudenken (224).

[7] Außer den genannten Arbeiten findet sich eine Anzahl typischer Stellungnahmen gegenüber RB in KM 5 (= Theol. Forschung, 9. Hamburg-Volksdorf 1955) und in KM 6—1 (s. Anm. 1) zusammengefaßt.

[8] Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testamentes (1925): thE 334—357. — Die Bedeutung der „dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft (1928): GV 1/114—133. — Das Problem der Hermeneutik (1950): GV 2/211—235. — Wissenschaft und Existenz (1955): GV 3/107—121. — Ist voraussetzungslose Exegese möglich? (1957): GV 3/142—150. — Das Problem der Hermeneutik (1958): GE 123—137.

bei RB selbst. Die einzelnen Teilnehmer der durch RB besonders im protestantischen Raum entfachten Hermeneutik-Diskussion nehmen zum großen Teil eigenständige Positionen ein, die mit einer Sachkritik an der Position RBs verbunden sind[9]. Es geht hier aber gerade darum, die Einheit und Geschlossenheit der Aussagen RBs zum Problem der Hermeneutik ins Gespräch zu bringen. Daher muß auf ein Eingehen auf die in der Diskussion an RB geübten Kritik verzichtet werden. Außerdem ist „die" Hermeneutik-Diskussion ebensowenig ein Gesprächspartner wie „die" katholische Theologie. Der katholische Theologe spricht im Gespräch mit RB daher entweder für sich oder stellvertretend für eine bestimmte Richtung innerhalb der katholischen Theologie[10].

I

Der Horizont der theologischen Aussagen RBs

Anhand der Klärung von einigen Begriffen und Unterscheidungen, die RB immer wieder gebraucht, sei allgemein und vorläufig der Aussagebereich gekennzeichnet, innerhalb dessen seine Aussagen stehen.

1. Theologie als Hermeneutik

Theologie ist die Entfaltung des glaubenden Verstehens von Gott *und damit* von Welt und Mensch. Ihr eigentlicher Gegenstand ist Gott, und *nur* deswegen redet sie auch von der Welt und vom Menschen. Das ‚eigentliche Existieren' des Menschen interessiert nicht in sich den Theologen, sondern nur insofern in ihm das Handeln Gottes und damit Gott selbst offenbar wird. Die Aufgabe der Theologie kann nie „definitiv" gelöst werden. Aus ihrem Wesen heraus gestattet sie „nur immer wiederholte Lösungen oder Lösungsversuche in den jeweiligen geschichtlichen Situationen" (TNT 585). Die Kontinuität der Theologie „besteht nicht im Festhalten an einmal formulierten Sätzen"

---

[9] Dies gilt auch für die RB-Schüler Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling, die in der Hermeneutik-Diskussion mit wortführend sind. — Insbesondere die Theologen der „3. Generation" (die Gruppe um Wolfhart Pannenberg) betonen, daß die Hermeneutik-Diskussion den Bereich ihrer von ihrem Ansatz her gegebenen Grenzen abgeschritten habe und auf Grund ihrer beschränkten Lösungsmöglichkeiten herausdränge in eine Meta-Hermeneutik, die z. T. als nachhermeneutische Metaphysik verstanden wird. Vgl. Heinz Kimmerle, Metahermeneutik, Appklikation, hermeneutische Sprachbildung: ZThK 61 (1964) 221—235; bes. 221 ff.

[10] So wählten Hasenhüttl (293) und Greshake (91), die in neuer Weise RB mit der katholischen Theologie ins Gespräch bringen wollten, Thomas von Aquin und nicht „die" katholische Theologie zum Gesprächspartner für RB. — Hasenhüttl weist dabei wiederholt darauf hin (299 316 344), daß es neben der Theologie des Thomas von Aquin noch andere offene Möglichkeiten katholischen Theologisierens gäbe.

(ebd.). Auf den in einer historischen Situation formulierten dogmatischen Sätzen kann nicht einfach weiter aufgebaut werden, indem man diese präzisiert oder ergänzt. Diese sind vielmehr ständig auf ihren Ursprung hin zu befragen: auch Dogmen bedürfen der Interpretation. Die eigentliche Kontinuität ist die Lebendigkeit des Glaubens selbst, insofern dieser an das Ein-für-alle-Mal Christi gebunden ist (TNT 586; s. u. S. 35). Auch RBs eigene Theologie ist nicht theologia perennis, sondern aus der Situation unserer Gegenwart heraus erwachsen und von dieser abhängig. Die Aussagen der Theologie sind nicht „Produkte freier Spekulation oder wissenschaftlicher Bewältigung der Problematik von Gott, Welt und Mensch durch das objektivierende Denken" (ebd.)[11], sondern sachgemäße Explikation des Glaubens, der als *Verstehen* sich immer inhaltlich auslegt (s. u. S. 41 f.). Die Theologie hat als ihren Gegenstand ein „Verstehen". Deswegen ist sie Hermeneutik. Im Aufgreifen traditioneller Begrifflichkeit heißt es daher bei RB: Die fides quae ist immer in die fides qua zurückgebunden. Diese tritt nicht zu jener hinzu, sondern die fides quae ist die verstehende Entfaltung der fides qua. Für sich sind beide nicht. Beide sind nicht voneinander trennbar und können auch nicht in sich selbst ausgelegt werden (GV 1/86 ff. 100 f. 111)[12].

2. Die Abhängigkeit von Heideggers „Sein und Zeit"

Dieser theologische Ort RBs ist faktisch, aber nicht notwendig bedingt durch die Philosophie des frühen Heidegger in „Sein und Zeit"[13]. In dieser kam das Problem des Verstehens zu entscheidender Klarheit (GV 2/226 f.). Dieses Lernen der Theologie von der „modernen philosophischen Arbeit" ist „in der geschichtlichen Situation begründet, in der hier wie dort die Einsicht in die Fragwürdigkeit des bis heute die Wissenschaft beherrschenden Denkens aufgebrochen ist" (KM 3/50). Jeder Theologe ist von einer ihm vorgegebenen profanen Begrifflich-

[11] Meint RB damit die katholische Theologie (vgl. GV 3/9)? Die meisten katholischen Theologen werden sich gemäß ihrem eigenen Verständnis darin nicht wiederfinden.

[12] Man darf dem nicht ohne weiteres das katholische oder auch nur thomasische Verständnis unterlegen. Im RBschen Denken liegen die Korrelationen anders. — Fries kritisiert in diesem Zusammenhang an Hasenbüttls Arbeit mit Recht, daß dieser wiederholt katholische Glaubensaussagen so sehr durch die Brille RBs liest, daß er sie mißversteht (Um Bultmanns Glaubenstheologie: MthZ 15 [1964] 59 f.).

[13] Katholische Theologen meinen manchmal, sie könnten den späten Heidegger gegen RB ausspielen: z. B. Marlé (Gibt es ein katholisches Problem der Entmythologisierung?: KM 6—1/140) und Virgil Fagone S. J. (Geschichte und Geheimnis: KM 6—1/151—159). RB wird aber davon wohl kaum getroffen (vgl. phT 37 f.; Brief an Hans Jonas. In: Hans Jonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen. Göttingen 1963, 67). Vgl. auch Hans-Georg Gadamer, Verstehen und Spielen (KM 6—1/72).

keit abhängig. Die Philosophie reflektiert kritisch über diese. Insofern der Theologe Klarheit über die von ihm gebrauchte Begrifflichkeit haben will, ist er von der Philosophie abhängig, oder er muß diesbezüglich selber philosophieren (KM 2/192). RB meint also mit der Frage nach der „richtigen" Philosophie nicht ein philosophisches System, sondern das durchreflektierte, gezielte philosophische Fragen (ebd.). Für die theologischen Aussagen ist notwendig ein Verständnis der Begriffe vorausgesetzt, in denen die Theologie sich auslegt (phT 36 f.). Zu einer fremden Sache, die ich nicht mit dem, was mir gegeben ist, erklären kann, habe ich keinen Zugang. Gerade deswegen greift RB auf moderne Philosophen zurück[14], nicht weil ihr System wahrer ist als das früherer Philosophen, sondern weil er bei ihnen begrifflich ausgearbeitet zu finden meint, wie sich der *gegenwärtige* Mensch, an den sich die Botschaft Christi richtet, versteht, wie er sich und die Welt empfindet (JCM 63). RB betont immer wieder, daß die Verkündigung an dem Selbstverständnis des modernen Menschen ansetzen muß, wenn sie ihn überhaupt treffen soll. Die begriffliche Fassung des Selbstverständnisses des modernen Menschen über sich selbst und über sein Sein in der Welt meint RB am besten in Heideggers „Sein und Zeit" ausgeführt zu sehen, und darum läßt er sich von ihm „anregen", lernt er von ihm. Es liegt keine kritiklose Übernahme der Heideggerschen Philosophie als "Voraussetzung" der Theologie und damit zugleich als Prüfstein für geglückte oder mißlungene Explikation des Verständnisses von Gott vor (vgl. Bornkamm 129 f.). Die ntl. Botschaft wird nicht an Heidegger gemessen, sondern umgekehrt (s. u. S. 37 f. 43).

Aus der Sicht RBs ist die Begrifflichkeit der katholischen Theologie dem Selbstverständnis des modernen Menschen inadäquat: so denkt und redet der heutige Mensch außerhalb der Theologie nicht. Es ist ja auch nicht von ungefähr, daß die katholischen Theologiestudenten die notwendige philosophische Begrifflichkeit sich zumeist nicht in der philosophischen Fakultät aneignen können. Ohne jede Wertung ist dies zunächst einmal eine Tatsache, mit der sich der Theologe nach RB auseinandersetzen muß, da die Theologie ja dem Menschen ihrer Zeit den Glauben erschließen soll[15]. RB wird die offene Möglichkeit, so zu denken, wie es die katholische Theologie tut, nicht bestreiten. Von ihm her erhebt sich aber die Frage, ob sie sich damit nicht in einem elfenbeinernen Turm befindet, da die gängige Begrifflichkeit und Denkweise an-

[14] In RBs Theologie finden sich außer dem Einfluß Heideggers noch vielfältige andere philosophische Einflüsse (besonders deutlich in GE). Vgl. auch Schubert M. Ogden, Zur Frage der „richtigen" Philosophie: ZThK 61 (1964) 110 f.

[15] Die Frage, welche Begrifflichkeit am adäquatesten den Glauben bzw. das Glauben auslegt, ist eine andere. RB würde den Vergleich verschiedener Begrifflichkeiten untereinander unter Absehung ihrer geschichtlichen Bedingtheit als sinnlos ablehnen (s. o. S. 26 f.). Sehr wohl bejaht er aber, daß die theologischen „Aussagen mehr oder weniger sachgemäß sein können" (TNT 586).

ders ist[16]. *„Das eigentliche Problem ist also das hermeneutische,* das Problem der Interpretation der Bibel und der kirchlichen Verkündigung in *der* Weise, daß diese als ein den Menschen anredendes Wort verstanden werden können" (KM 3/51). — Ein Satz, der auch von den katholischen Theologen voll bejaht wird. Zu seiner Lösung geht RB vom Faktum des heutigen Seins- und Weltverständnisses aus. Im Gespräch mit RB betonen katholische Theologen dagegen, daß dieses nicht so einfach hingenommen werden dürfe, wenn es dem Verständnis der Frohen Botschaft Schwierigkeiten entgegensetze. Vielmehr würden dadurch unsere Denkgewohnheiten in Frage gestellt[17].

3. Die Unterscheidung von Historie und Geschichte[18]

Obwohl RB terminologisch nicht sorgfältig zwischen „historisch" und „geschichtlich" unterscheidet, ist ihre Unterscheidung in der Diskussion um seine Theologie doch thematisch geworden[19]. „Historie" ist das, was sich in Raum und Zeit abspielt, also das Geschehen, was sich exakt als Schnittpunkt der Koordinaten Raum und Zeit (im physikalischen Sinne) fixieren und aufweisen läßt (GV 3/110; GE 130; J 8 f.). Das schließt ein, daß wir diesem Geschehen als neutrale Beobachter gegenübertreten, als ein Subjekt einem Objekt (ebd.; hJ 13 15), da die Fixierung bzw. Konstatierung anders nicht geschehen kann. Als „Historie" wird der „Geschichtsverlauf" verstanden, wenn er „nach Analogie des Naturverlaufs" gedeutet wird (GV 3/313). In dieser Sicht hat die Kenntnis einer historischen Tatsache für mein persönliches

---

[16] Damit soll hier nicht behauptet werden, daß eine existentiale Begrifflichkeit und eine ihr entsprechende Denkweise dem heutigen Menschen — weltweit gesehen — unmittelbar verständlich und damit die einzige Möglichkeit gegenwärtigen Theologisierens ist.

[17] Vgl. z. B. Marlé (Kath. Problem 141 f.) und Brinkmann (531).

[18] Dieser Unterscheidung widmet sich die Arbeit von Greshake (vgl. bes. 36 bis 41). — Es bleibt anzumerken, daß bei dem dabei versuchten Gespräch mit Thomas von Aquin diese Unterscheidung in die Ordnung des Erkennens abgleitet und abgleiten muß (vgl. 93—100), da dessen Begrifflichkeit trotz aller Interpretationsbemühungen eben doch nicht existential-ontologisch ist (auch nicht formal, der Denkform nach: vgl. 91 f.). — In Parenthese darf bemerkt werden: Es geht nicht an, bei Thomas von Aquin von „Existenz" zu reden, wenn man „Existenz" im RBschen Sinne versteht (vgl. 94—107). — Für RB sind „Historie" und „Geschichte" „Aspekte" der „einen Wirklichkeit" (KM 6—1/22 f.), die wir nur in unserer „Existenz" haben (GV 1/33). Deren Bereich aber liegt jenseits der Scheidung von Sein und Erkennen.

[19] Diese Thematisierung geschah durch Heinrich Ott (Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns. [Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 19] Tübingen 1955). Die Interpretation RBs durch Ott haben sich katholische Theologen z. T. zu eigen gemacht. Ja sie begründen ihre Ablehnung damit (vgl. Marlé, Interpretation 99—102; Malevez, Exégèse 1039 ff.). — RB hat diese Interpretation von Historie und Geschichte als zwei Wirklichkeitsbereiche als ein Mißverständnis von sich gewiesen (GV 3/182 f.; KM 6—1/22 f.).

Sein dieselbe Bedeutung wie die Kenntnis eines physikalischen Gesetzes. Denn die „Naturdinge" werden vom Menschen (d. h. im Selbstverständnis des heutigen Menschen) als „Vorhandenes" betrachtet, von dem er sich in „seinem eigentlichen Sein" unterscheidet und die deshalb für dieses bedeutungslos sind (J 7). Gemäß RB betrachtet der moderne Mensch die Natur immer als Gegenstand der — mathematisierten oder nicht-mathematisierten — Naturwissenschaften[20]. Per definitionem ist in einer solchen „Natur" kein Platz für „Gott" und keiner für „Wunder". Ihre Einordnung in den so verstandenen Naturzusammenhang würde sie als solche gerade aufheben (GM 337). Gott und sein Handeln liegen außerhalb einer solchen Natur, denn sowohl Gott als auch sein Handeln sind nicht Naturdinge neben anderen Naturdingen (JCM 71). Ist Gott und sein Handeln der Natur transzendent (GM 342)[21], dann kann von ihr aus auch nichts darüber ausgesagt werden, weder dafür noch dagegen.

Ähnlich sieht der „positivistische Historismus" die historischen Tatsachen. Die historischen Tatsachen, die er in den Griff bekommt, sind das, was die historische Methode als ihren Gegenstand entwirft, d. h. eine von bestimmten — geschichtlich bedingten — Voraussetzungen gegebene Sicht der historischen bzw. geschichtlichen Phänomene (KM 6—1/20). „Die historische Methode schließt die Voraussetzung ein, daß *die Geschichte eine Einheit* ist im Sinne eines geschlossenen Wirkungs-Zusammenhangs, in dem die einzelnen Ereignisse durch die Folge von Ursache und Wirkung verknüpft sind" (GV 3/144). Damit ist nicht gesagt, daß die Geschichte in dem Sinne kausal determiniert sei, daß es keine freien Entscheidungen in ihr gebe. Aber der Historiker fragt nach deren Motiven. Er erklärt nichts durch ein außerweltliches Eingreifen, sondern durch die innerweltlichen Zusammenhänge und setzt dabei voraus, daß dies grundsätzlich möglich sei. Die Geschichte ist für ihn eine geschlossene Einheit (ebd.; JCM 12 f.).

In dieser Sicht ist „historisch" nur der Glaube der ersten Jünger an die Auferstehung Christi und nicht die Auferstehung selbst, weil sie aus dem innerweltlichen Zusammenhang herausfällt und somit selbst der historischen Forschung nicht zugänglich ist (hJ 27; KM 1/44 ff.; 6—1/23 f.). „Wunder" oder besser „Mirakel" sind innerhalb dieser „geschlossenen Einheit" nicht möglich, da sie diese zerbrechen würden. Das sagt nichts gegen die Realität von Wundern. Aber diese Realität liegt nicht im Bereich der Natur. Dementsprechend kann von dieser Sicht her auch keine grundsätzliche Leugnung von Wundern ausgespro-

[20] Dieses Verhältnis zur Natur ist selbst wieder geschichtlich bedingt (GV 3/108 f.; KM 6—1/20 f.).

[21] Diese Transzendenz ist aber keine außerweltliche und auch keine erkenntnistheoretische. Sie hat ihre Anwesenheit gerade im Gegenwärtigen. Sie ist im Bedingten das Unbedingte (GM 342—347).

chen werden (GV 3/144 f.; KM 2/184; J 151; JCM 40 70 76)[22]. Diese Ablehnung von Wundern, besser: von Mirakeln, durch RB erfährt heftige Kritik. Die Kritiker machen sich dabei die von RB gekennzeichnete Anti-Position zu eigen: Wunder ist Durchbrechen oder Ausschalten von Naturkausalität[23]. Man kann dies sagen, und es ist eine weitverbreitete katholische Lehrmeinung. Aber es ist zu bedenken, daß dabei „Naturkausalität" anders gedacht wird als bei RB und daß es nicht zum Wesen des Wunders gehören muß, daß in manifester, beweisbarer Weise der natürliche Lauf der Dinge durch Eingriff höherer Kräfte geändert wird[24]. — Ein articulus stantis et cadentis ecclesiae ist die Wunderfrage nicht ohne Vorbehalt. Aber an ihr wird das Problem sichtbar: Werde ich im Gespräch in meiner eigenen Position nicht immer durch den anderen bestimmt? Wie kann ich dann mich selbst ins Gespräch bringen, da ich doch entweder ihn mit meinen Augen sehe oder mich mit seinen? Ohne den Rückgriff in der Einzelaussage auf den „Typus des Denkens" scheint ein Gespräch nicht zustande zu kommen. Diesen gewinne ich aber wieder nur über die Einzelaussagen.

Meint der Historiker die „Historie" „als Spektator außerhalb des in der Zeit verlaufenden historischen Prozesses" betrachten zu können (KM 6—1/20), so kann „Geschichte" in dieser Weise nicht betrachtet werden, denn der „Betrachter" ist selbst „ein Stück Geschichte". Sie ist ein „Zusammenhang", in den der Mensch selbst „mit seinem Sein verflochten ist" (J 7). Sie kann daher nicht von außen betrachtet werden. „Geschichtliche" Phänomene sind als solche "nicht ohne das sie auffassende geschichtliche Subjekt" (GV 3/112 f.)[25]. Das geschichtliche Ereignis ist gegenüber der historischen Tatsache kein Fixpunkt in Raum und Zeit — bzw. es geht nicht darin auf, denn es vollzieht sich nicht anders als durch solche hindurch und bildet keine „Hinterwelt", keine „Substanz", für die die historischen Tatsachen die Akzidentien bilden. Mit anderen Worten: historische Tatsachen sind als solche in ihrer Isoliertheit Abstraktionen, denn die Phänomene sind zugleich *mehr* als die Phänomene. Sichtbar wird dies — wenn auch noch nicht reflektiert — im Gegensatz der alltäglichen Sprache zur wissenschaftlichen (GV 3/180 f.; KM 2/187). Die Unterscheidung von Objekt und Subjekt ist im Blick auf die Geschichte abkünftiger Natur. Das zeigt sich besonders darin, daß das geschichtliche Ereignis seine eigene Zukunft

[22] Zu dem Begriffspaar „Wunder"-„Mirakel" in Analogie zu dem Begriffspaar „Geschichte"-„Historie" vgl. Greshake (41 f.) und Hasenhüttl (232 ff.).

[23] So besonders Malevez (Message 130; vgl. 129—139).

[24] Vgl. dazu Anton Vögtle (Wunder einst und heute: Bibel und Leben 2 [1961] 234—254; bes. 238 ff.) und L. Monden S. J. (Theologie des Wunders. Freiburg-Basel-Wien 1961, bes. 54 ff.).

[25] RB spricht nicht nur von historischen, sondern auch von geschichtlichen „Phänomenen". Er will damit nicht sagen, daß auch das geschichtliche Phänomen objektivierbar, d. h. in Zeit und Raum fixierbar und konstatierbar ist, sondern die Einheit der Wirklichkeit betonen (GV 3/180 f.).

mit umfaßt und insofern wesentlich unabgeschlossen ist, da auch meine Stellung zu ihm und die kommender Generationen einen Teil seiner selbst bilden (GV 3/113). Das Subjekt ist im Objekt mit enthalten und umgekehrt. Das Problem ist nicht, wie beide zueinander kommen, sondern wie sich aus der vorgängigen Einheit der relative Eigenstand beider ergibt, mit anderen Worten: Wie weit kann der einzelne seine Bedingtheit transzendieren? RB sieht diese Möglichkeit im „Dialog". Sosehr der Gang durch die Geschichte als einer „Antiquitätensammlung" notwendig ist — auch für die Erforschung der Heiligen Schrift (J 9; hJ 15 18) —, die wirkliche Begegnung mit der Geschichte vollzieht sich von vornherein nur im Dialog[26]. Das Wahrnehmen des geschichtlichen Prozesses, der Geschichte, bleibt in diesen eingebunden, ist selbst „ein geschichtlicher Vorgang" (KM 6—1/20). Die Transzendierung meiner Bedingtheit durch die Begegnung mit der Geschichte kann grundsätzlich diese Bedingtheit nicht übersteigen, sie ist nur „relativ" — oder wem dies zu subjektiv-willkürlich klingt, „relational"[27]. Damit ist zweierlei ausgesagt: einmal die Absolutheit je meiner Gegenwart bzw. je meines Augenblicks gegenüber jeder Bedingtheit (GV 2/260 288f.; 3/184; s. u. S. 39f.), zum anderen die Unmöglichkeit, einen Standort jenseits der Geschichte gewinnen zu können (GV 3/184; GE 184).

4. Die Unterscheidung von wissenschaftlichem Erkennen, existentiellem Verstehen und existentialer Analytik

Ähnlich gelagert wie die Unterscheidung zwischen Historie und Geschichte als zwei Arten der Weltbegegnung und des Selbstverständnisses, wobei die zweite die erste als Teil ihrer selbst umgreift, ist auch die Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem und existentiellem Erkennen. Im Verständnis des gegenwärtigen Menschen besagt „Wissenschaft" „die methodische Erforschung der Phänomene der uns umgebenden und begegnenden Welt, der Natur, der Geschichte, des Menschen und des menschlichen Geistes, mit dem Zweck, auf diesen Gebieten Erkenntnis zu gewinnen, ‚Wahrheit' zu erkennen, das heißt zu erkennen, wie die Phänomene ‚wirklich', wie sie ‚in Wahrheit', wie sie

[26] „Nur wenn man sich selbst bewegt weiß von den geschichtlichen Mächten, nicht als neutraler Beobachter, und nur wenn man bereit ist, den *Anspruch* der Geschichte zu hören, versteht man überhaupt, worum es sich in der Geschichte handelt. Dieser Dialog ist aber deshalb nicht ein geistreiches Spiel der Subjektivität des Betrachters, sondern ein wirkliches *Befragen* der Geschichte, bei dem der Geschichtsschreiber gerade seine Subjektivität in Frage stellt und bereit ist, die Geschichte als Autorität zu hören" (J 8).

[27] Wenn man in diesem Zusammenhang die terminologische Unterscheidung von Karl Mannheim (Ideologie und Utopie. Bonn ²1930, 41) aufgreifen darf.

an sich sind" (GV 3/107; vgl. KM 2/180). Dies geschieht, indem die Gegenstände „objektiviert" werden. „Objektivieren" heißt den Bezug des Gegenstandes auf den Betrachter auszuschalten — zumindest methodisch — und ihn so, wie er an sich ist, zu analysieren (GV 3/108). Objektiviert werden kann auch die Lebensbedeutsamkeit eines Objektes für ein Subjekt. So besagt „objektivieren" zugleich zweierlei: einmal die reine Rezeptivität des Erkennens, das den Gegenstand so nimmt, wie er an sich ist, ohne etwas hinzuzutun (ebd.); zum anderen die Spontaneität und Aktivität im Umgang mit ihm (Technik), da das Subjekt sich ja unabhängig von ihm dünkt.

Die vorhin gekennzeichnete historische Methode ist eine ausgezeichnete Weise dieses wissenschaftlichen Erkennens; als andere Weisen wären besonders die Naturwissenschaften zu nennen. — Auch das mythologische Denken ist objektivierend, und in diesem Sinne ein „primitives wissenschaftliches Denken" (GV 3/180; KM 6—1/24), jedoch unterscheidet es sich vom wissenschaftlichen Denken dadurch, daß ihm ein anderes Existenzverständnis zugrunde liegt (KM 1/15 ff.; 2/180 ff.; GV 3/107 f.; u. S. 37). Dieses Existenzverständnis durch ein nichtobjektivierendes Denken freizulegen, da ein objektivierendes Denken die eigentliche Intention des Mythos verdeckt, ist der positive Sinn der „Entmythologisierung" und die hermeneutische Methode, die dies nach der Meinung RBs zu leisten vermag, die existentiale Analytik (KM 2/184)[28].

„Existentielles Verstehen" ist gegenüber dem „wissenschaftlichen Erkennen" grundsätzlich nicht objektivierend und auch nicht objektivierbar, da es auch eine „objektivierende Darstellung" als Folge nicht zuläßt, sondern nur ein „praktisches Lebensverhalten" (GV 3/115 f.). Es ist das „Wahrnehmen ... das nicht in der Distanz der Interesselosigkeit, in der Passivität des bloßen Rezipierens geschieht, sondern in dem die interessierte Aktivität der Person, der Existenz, waltet" (ebd. 115). Die ausgezeichneten Phänomene, an denen RB dieses existentielle Verstehen in seiner Eigenart immer wieder aufweist, sind die Phänomene der Freundschaft, des Vertrauens, der Liebe (s. u. S. 38 42). Existentielles Verstehen fällt mit „Existieren" als der spezifisch menschlichen Seinsweise zusammen (s. u. S. 37).

Vom existentiellen Verstehen ist die existentiale Analytik, d. h. die Rede darüber, zu unterscheiden. Man kann zwar über das Wesen von Existenz „objektiv reflektieren". Aber solche Reflexion erkennt, daß Existenz „nichts Vorhandenes, sondern je und je Geschehendes ist" (GV 3/117). Existentiale Analytik ist also auch objektivierend, aber

[28] „Mythos" bei RB ist also weder identisch mit dem Sprachgebrauch von μῦθος im NT noch mit dem in der Religionswissenschaft. Von dort her gegen RB zu argumentieren, verfehlt seine Aussage. Vgl. auch Theunis (Prolegomena: KM 6—1/143 bis 150) u. Gadamer (ebd. 76 79).

nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach (KM 3/58). In Anwendung auf die Theologie heißt dies: „*Das* ist das Paradox der Theologie, daß sie objektivierend — wie alle Wissenschaft — vom Glauben reden muß, im Wissen, daß alles Reden seinen Sinn nur findet in der Aufhebung der Objektivation" (KM 3/58). — So entspricht das Verhältnis von existentiell und existential dem von ontisch und ontologisch[29].

5. Die Unterscheidung von Kerygma und Theologie

Wird das Sein des Menschen als „Existenz" verstanden, dann kann der Mensch sich „in seinem Verhältnis zu Gott nur als Personwesen verstehen, das in seinem Sein als Person von Gott angesprochen wird. Das heißt: als ein ihn angehendes und treffendes Handeln und Reden Gottes kann er nur ein solches verstehen, das ihn in seiner personalen Existenz trifft, ja gerade bei ihr behaftet" (KM 2/182; vgl. GM 348). Die faktische Anrede Gottes in die personale Existenz hinein ist die Verkündigung der Kirche von Jesus als dem Christus, d. h. das Kerygma. Allein in ihm vollzieht sich die personale Begegnung mit Christus als dem Gegenwärtigen (hJ 25 f.). Daß das Kerygma Anrede Gottes ist, erfahre ich nur in der Begegnung; dem äußeren Betrachter und damit dem wissenschaftlichen Erkennen weist sich das Handeln Gottes nicht aus (KM 2/198 ff.). Damit ist ihm die Objektivität im Sinne des „extra me" nicht etwa abgesprochen, sondern gerade zugesprochen (ebd. 198 206). Als wirkliche Anrede kommt sie von außen und ist nicht identisch mit einem subjektiven Bewußtseinszustand. Das Zugleich des welthaften Phänomens der Verkündigung der Kirche und des eschatologischen Ereignisses, d. h. daß mich darin die Gnade Gottes trifft, läßt sich nach RB nur mit der Kategorie der „paradoxen Identität" angemessen kennzeichnen (ebd. 197)[30]. Offenbarung, Han-

[29] Vgl. dazu Johannes Körner, Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns. (Theol. Forschung, 13) Hamburg-Bergstedt 1957, 33 ff. 142 f.

[30] Marlé (Interpretation 177—188) mag als Beispiel für die fast durchgängige Ablehnung der Kategorie der „paradoxen Identität" dienen. Er rekurriert dafür auf die Kategorie des „Geheimnisses". Aber wenn Geheimnis sowohl eine sinnvolle, mich angehende Aussage ist, als auch nicht auf der Ebene der Phänomene sichtbar wird (184, mit Berufung auf Malevez), dann erhebt sich die Frage, ob die Differenz zwischen beiden Auffassungen nicht sehr stark im „Typus des Denkens" gründet. Wenn beide von „an sich" und „für sich" sprechen, so liegt — sogar bei gleichlautenden Definitionen — die Unterscheidung je auf einer anderen Ebene, ihre Wertung ist jeweils anders. Hasenhüttl hat dagegen gegen die Kategorie der paradoxen Identität in ihren Grundzügen nichts einzuwenden (357). Gleichzeitig wirft er aber RB vor, daß er sie nicht rein anwende, sie nicht radikal genug fasse (10 f. 331—338). Hasenhüttls Bemühen, der sichtbaren Kirche Recht und Amt als konstitutiv auf Grund der paradoxen Identität mit der Kirche als eschatologischem Geschehen zuzusprechen, macht diese paradoxe Identität selbst zum welthaften Phänomen, was RB zurückweist (JK 359): sichtbare Kirche garantiert nicht Verkündigung (JK

deln Gottes, gibt es daher immer nur in actu et pro me, nie als Offenbartheit, d. h. nie als welthaftes Etwas, das man in Besitz nehmen kann (GV 3/120 f.). Gottes Handeln ist grundsätzlich „dem Bereich des objektivierenden Wahrnehmens" enthoben (ebd.; GM 342). Dies heißt, daß es als solches kein historisch feststellbares Faktum ist (KM 3/56), denn jedes welthafte Phänomen ist in sich zweideutig (GV 2/92). Ich kann den Offenbarungsinhalt zwar sachgemäß explizieren, zur Wahrheit wird er mir aber nur als Ereignis (KM 3/57), insofern eben *mir* Rechtfertigung, Gottes Güte, Allmacht usw. begegnet (KM 2/184 f. 204 ff. 221 f.). Das wirkliche Betroffensein ist ein existentielles Ereignis, das nicht ausweisbar ist. Zugänglich ist nur meine Überzeugung (als psychologisches, konstatierbares Phänomen) von deren Wirklichkeit. Dem äußeren Betrachter erscheint der Inhalt dieser Überzeugung als eine mythologische Redeweise (KM 6—1/25 f.).

Kerygma meint nichts anderes als das Handeln Gottes, insofern es Anrede an mich ist. Was hat nun der historische Jesus mit dieser Anrede des Kerygmas an mich zu tun? Er ist der „Ursprung" des lebendigen Gotteswortes, durch den das „jeweilige Sprechen dieses Wortes autorisiert und legitimiert ist" (KM 2/204 f.; vgl. J 15). Und zwar Ursprung nicht im Sinne eines Anfangs, den man hinter sich zurückläßt (KM 1/224 f.), sondern als stets gegenwärtig tragender Grund, denn das eph' hapax ist das Ein-für-alle-Mal (KM 2/206). Jesus ist weder ein geistesgeschichtliches Phänomen noch Anlaß (!) oder Spezialfall eines solchen, sondern derjenige, in dem mir Gott begegnet (GV 2/258 f.). Aus alldem folgt, daß es das Kerygma immer nur in irgendeiner Ausgelegtheit gibt, insofern es sich in Worten und Sätzen aussprechen muß (TNT 588; GV 1/186). Das heißt, die Wortverkündigung der Predigt verkündet immer die fides quae (GV 1/99 ff. 111; s. o. S. 27). Die Wortverkündigung der Kirche ist aber doppelt: die Predigt und der Wandel (ebd. 110 f.). Kerygma, Anrede Gottes, kann sich also auch durch einfaches Handeln in Glaube und Liebe ereignen[31].

Theologie als Wissenschaft hat die Aufgabe, das Kerygma in die angemessene Begrifflichkeit zu erheben. Sie ist die existentiale Erhellung des existentiellen Zuspruchs des Kerygmas (thE 354; GV 2/212[4] 232).

---

393 f.). — Daraus ergibt sich, daß Hasenhüttl ein anderes Verständnis von „paradoxer Identität" hat als RB. Der Grund mag vielleicht im Verständnis der dialektischen Vermittlung zwischen den paradoxen Elementen liegen. Übrigens ist er dabei der Position von Marlé ziemlich nahe (man vgl. dessen Formulierungen in: Die Bultmann'sche Theorie des Paradoxen in katholischer Sicht: Orientierung 21 [1957] 64—67; bes. 66).

[31] Diese „doppelte Wortverkündigung" hat Greshake nicht berücksichtigt, als er meinte, daß es in der Theologie RBs keine Möglichkeit für das Heil eines Nichtevangelisierten gäbe (116 f.). Angebot und damit auch Ergreifen des Heils kann durch einfaches Handeln sich ereignen. Daß ein solches Geschehen in Christus und seiner Kirche gründet und zur vollen Wortverkündigung hintendiert, ist dabei selbstverständlich.

Insofern sie das tut, erhebt sie den Anspruch, Wissenschaft zu sein (ebd.). Ihre Notwendigkeit gründet gerade darin, daß Kerygma und Theologie wohl grundsätzlich, nicht aber ebenso praktisch unterschieden werden können; „d. h., es läßt sich nie eindeutig sagen, was Kerygma ist, wieviel und welche Sätze es umfaßt" (GV 1/186).

Der Vollzug des Verstehens, gleich ob er geistesgeschichtlich oder auch theologisch ist, kann sich nie vollenden, da der Mensch immer von seiner eigenen Vergangenheit determiniert ist. Theologie unterscheidet sich aber auch vom rein geschichtlichen Verstehen des Textes der Heiligen Schrift oder anderer Niederschläge existentieller Glaubenserfahrung in der Tradition (s. u. S. 50). Die Grenzen der Theologie gibt das Kerygma an — und nicht irgendeine innere Konsequenz eines Ansatzes oder einer Begrifflichkeit —, d. h. das lebendige Glaubensverständnis, der sensus fidelium (s. S. 50f.). Es ist daher gefährlich, einen Theologen der Inkonsequenz zu zeihen. Denn gerade scheinbare oder offene Inkonsequenzen können ein Zeichen dafür sein, daß er sich mehr vom lebendigen Glaubensverständnis leiten läßt als von der kategorialen Begrifflichkeit seiner Theologie.

II

Verstehen als Existential

„Existentiale" sind die Vollzugsweisen dessen, was RB „Existenz" nennt. Sie sind nicht identisch mit den konstitutiven Prinzipien eines Seienden, die zwar nur im konkreten Seienden wirklich sind, es aber seinsmäßig aufbauen. Sie sind vielmehr die Strukturen des Seins selber. Dem Fragen der Scholastik nach den Seinsprinzipien des Konkreten liegt ein Denken zugrunde, das nicht in der Weise zu RB in Beziehung gesetzt werden kann, daß man sagt, die Scholastik habe sich hauptsächlich auf die Strukturen der „essentia" konzentriert, während RB sich auf die Strukturen des „esse" beschränke; denn die Unterscheidung der Scholastik zwischen „essentia" und „esse" fällt nicht zusammen mit der zwischen Vorhandenem, Natur, und Sein, Existenz, bei RB (phT 37ff.)[32]. Ein solches Gleichsetzen würde beide Denkweisen ihrer geschichtlichen Dimensionen berauben und sie als ungeschichtliche bzw. übergeschichtliche Möglichkeiten betrachten. Das Gespräch wäre ein Selbstgespräch in zwei verschiedenen Sprachen, aber kein Dialog[33]. — Um Verstehen als Seinsweise der Existenz zu fassen, ist also dieser nachzugehen.

[32] Von dieser Gleichsetzung scheint das versuchte Gespräch zwischen RB und Thomas von Aquin sowohl bei Hasenhüttl (vgl. 308^{14}) als auch bei Greshake (vgl. 111) bedroht zu sein.

[33] Von daher ist der von Greshake gebrauchte Ausdruck „Übersetzungsarbeit" zumindest mißverständlich (92). Daß die Terminologie des einen in die des anderen

1. Das Sein des Menschen als Existenz

„Als Existenz bezeichnen wir nicht etwa das bloße Vorhandensein, die Tatsache, daß etwas „existiert" = vorhanden ist, sondern die spezifisch menschliche Weise zu sein; das Sein des Menschen, dem sein Sein überantwortet ist, dem es problematisch werden kann, der von der Erfülltheit oder Unerfülltheit seines Seins reden kann, kurz das verantwortliche, personhafte Sein, das als zeitliches Sein seine eigene Geschichte hat" (GV 3/107; vgl. phT 37 f.; JCM 63 f.).

Sowohl das mythologische als das wissenschaftliche Denken verweisen durch ihr Objektivieren (s. o. S. 33) darauf, daß der Mensch sich in seinem Selbst nicht als reines Glied des Kosmos, als Vorhandenes, versteht (J 7; GV 3/107 f.). Der Mensch geht nicht in den empirischen Phänomenen seiner selbst auf, sondern transzendiert diese (GM 342[25]). Diese Transzendenz ist weder platonisch noch thomasisch oder hegelianisch zu verstehen, denn die Transzendenz von Idee, Substanz oder Geist würde nach RB immer noch im Bereich des Vorhandenen verbleiben — eine Transzendenz innerhalb dieses Bereiches selbst sein[34]. Mit wissenschaftlichem Denken ist der Personkern des Menschen nicht in den Blick zu bekommen, da es wesenhaft objektiviert und damit ihn, der wesenhaft ungegenständlich ist, vergegenständlicht, ihn zu einem welthaften Sein macht (KM 2/184[1] 187). Auch das mythologische Denken objektiviert ihn, macht ihn zu einer Sache neben Sachen, aber da es zugleich seine Offenheit herausstellt, die das wissenschaftliche Denken verneint, ist die mythologische Begrifflichkeit für die Theologie immer noch das kleinere Übel gegenüber der wissenschaftlichen und daher so lange beizubehalten, bis eine adäquate, nicht-objektivierende Begrifflichkeit gefunden ist (ebd. 186). Diese liefert die existentiale Analytik — bis eine bessere Begrifflichkeit gefunden wird (ebd. 184). Sie zeigt, was Existenz heißt; sie schenkt aber nicht das Existieren (KM 2/193; phT 37 f.; JCM 64 f.).

Die Übernahme existentialer Begrifflichkeit bedeutet für einen Theologen keine Verfallenheit an eine bestimmte Philosophie und auch nicht das Ergreifen eines philosophischen Schlüssels für die Theologie, sondern einzig die Entscheidung, das Sein des Menschen als Existenz anzuerkennen und die Anrede Gottes als diese Existenz treffend zu verstehen (KM 1/124 222; 2/193; JCM 65 f.)[35].

übersetzt werden muß, ist nicht die eigentliche Schwierigkeit, sondern daß das „Gemeinte" und „Anvisierte" (ebd.) sich je anders zeigt, je nachdem in welcher Sprache man es ausdrückt, da es ja kein „Phänomen an sich" gibt (s. u. S. 46).

[34] Man muß beachten, daß für RB das Selbst, das Ich eines Menschen, auch nicht identisch mit seinem Bewußtsein ist (hJ 18 f.), insofern Bewußtsein als empirisches Phänomen genommen wird, das man nicht nur registrieren, sondern auch manipulieren kann.

[35] Damit ist keine Verkürzung der theologischen Begrifflichkeit auf eine anthro-

Für RBs Selbstverständnis bedeutet die Übernahme der existentialen Begrifflichkeit daher gerade die einzige Möglichkeit, die Heilige Schrift bei ihrer Auslegung nicht unter ein ihr äußeres Maß zu stellen (KM 2/192 ff.). Existenz ist kein gegenständliches Phänomen, aber auch keine zeitlose Idee, die sich in einem Individuum realisiert (KM 1/130), und auch keine Substanz, die hinter den Phänomenen als Akzidentien steht (GE 174). Sie ist geschichtliches zeitliches Sein in dem Sinne, daß sie sich immer in einer gegenwärtigen Entscheidung verwirklicht (GV 1/118; 2/70 f.; UC 167 ff.). Wo und wie ereignet sich Existenz?

Vertrauen, Freundschaft und Liebe sind für RB ausgezeichnete Phänomene der Existenz. An ihnen verdeutlicht er daher immer wieder, was Existieren heißt: „Daß mein Vater mein Vater ist, läßt sich scheinbar objektiv feststellen und auch durch Beobachtung wahrnehmen. Aber daß er *mein* Vater ist, läßt sich im Grunde nur von einem einzigen wahrnehmen, nämlich von mir; und von mir nicht durch uninteressierte Beobachtung, sondern nur in der persönlichen Begegnung, in der er mir Vater ist und ich ihn mir Vater sein lasse" (GV 3/116 f.; KM 2/199 201 f.). Existieren vollzieht sich an den Phänomenen und durch sie — aber nicht als deren konstitutives Prinzip — und entzieht sich doch jedem Zugriff durch sie (Liebe läßt sich nicht begründen), ebenso wie es sich dem Zugriff des Bewußtseins entzieht (das Bewußtsein meiner Liebe ist nicht mein Lieben). Existenz, personales Sein, erweist sich an diesen Phänomenen als „je und je Geschehendes", als *„Ereignis* in den Entscheidungen des Augenblicks". Mein Sein „steht ständig in Frage und kann nur in meinen Entscheidungen gewonnen oder verloren werden" (GV 3/117)[36].

---

pologische Begrifflichkeit ausgesagt. Erst von einer Ontologie aus kann über Gott geredet werden. RB fragt sich, wieweit von Heideggers „Sein" aus eine formale Bestimmung des Gottesgedankens möglich ist (phT 37 ff.). Zu letzterem vgl. Bernhard Welte, Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers. In: Innerlichkeit und Erziehung. In memoriam Gustav Siewerth, Zum Gespräch zwischen Pädagogik, Philosophie und Theologie. Hrsg. von Fr. Pöggeler. Freiburg 1964, 177—192; bes. 191 f.

[36] Oft wird dieses Verständnis des menschlichen Seins als in Entscheidungen sich vollziehend — die nicht bewußt zu sein brauchen — mit dem Schlagwort „Aktualismus" belegt. Wenn damit zum Ausdruck gebracht werden soll, daß RB das Vorhandensein, die transsubjektive Realität (KM 2/198) als Ereignis deute, so ist er völlig mißverstanden. Das konkrete Seiende, der Gegenstand des wissenschaftlichen Erkennens, wird in seinem Verflochtensein und seiner gegenseitigen Bedingtheit gerade betont. — Damit ist zugleich auch ein „Aktualismus" im Bereich der Existenz im Sinne von diskontinuierlichen Entscheidungen ausgeschlossen, denn Diskontinuität gibt es nur im Bereich des Vorhandenen bzw. Objektivierten. — Vgl. Hasenhüttl 94[42].

2. Strukturen der Existenz

a) Die je zu vollziehenden Entscheidungen

RB betont in sehr starkem Maße die Absolutheit der jeweiligen Entscheidungen im jeweiligen Jetzt. Dadurch will er sichtbar machen, daß jede Entscheidung „frei und verantwortlich" ist (J 77). Die Absolutheit und Undeterminiertheit der Entscheidungen in den jeweiligen Situationen weist Einsichten, Maßstäbe und Motive bedingungslos zurück, insofern sie als Determination hinsichtlich der Wahl unter den Möglichkeiten und damit als Beschränkung der Freiheit verstanden werden (ebd.)[37]. RB geht es hier nicht um Entscheidungen, die dem wissenschaftlichen Denken zugänglich sind, um Entscheidungen im Bereich des Vorhandenen. Diese haben Motive und Ursachen (s. o. S. 32 f.). Hier können mir Analysen sagen, was von mir gefordert wird, z. B. welcher Partei ich meine Stimme geben soll (GV 3/117 f.). Von diesen Entscheidungen für oder gegen „etwas" spricht RB aber nicht, sondern von den „existentiellen" Entscheidungen, den Entscheidungen als Vollzug der Existenz. Hier wird nicht *etwas* von mir gefordert, sondern *ich selbst* (ebd. 117). Solche existentielle oder personale Entscheidung vollzieht sich durch die praktische Entscheidung hindurch. Eine historische oder soziologische Analyse kann als „Einsicht in die empirischen Möglichkeiten" (J 77; vgl. GV 3/117; GM 339) den Entscheidungscharakter meiner Situation aufdecken, daß nämlich durch alle Forderungen von etwas hindurch ich selbst gefordert bin, aber die Analyse nimmt in dieser Hinsicht mir nicht „die Verantwortung der Entscheidung" ab (GV 3/118). Es gilt allerdings auch das Umgekehrte, „daß ich nämlich, wenn ich *mich* gefordert weiß und mich der Forderung nicht verschließe, erst ruhig und klar die Möglichkeiten und Bedingungen der praktischen Entscheidung sehe" (ebd.). Erst wenn ich engagiert bin, öffnet sich mein Blick für das zu Tuende und seine Möglichkeiten (GM 344).

Diese existentielle Entscheidung ist nicht subjektiv im Sinne von willkürlich, denn ihr entspricht eine „objektive" Wirklichkeit, die aber dem wissenschaftlichen, objektivierenden Denken nicht zugänglich ist: die Wirklichkeit der Begegnung (GV 3/117). Die Begegnung als Ort der Entscheidung aber ist nicht individualistisch einzuschränken auf persönliche Begegnungen im engsten Sinne[38], sondern umfaßt auch

[37] Man mag dies „Situationsethik" nennen, doch kann dieser Ausdruck sehr leicht über das eigentlich Ausgesagte täuschen. — Ein ethischer Relativismus wird von RB abgelehnt (JCM 45 f.). Die Frage nach den ethischen Normen besteht zu Recht, denn sie ist nichtwissende Frage nach Gott (GV 2/228). Sie wird nur in dem Sinne abgelehnt, daß der Mensch dadurch der Entscheidung und Verantwortung ausweichen will. — Vgl. J. Ternus S. J., Chalkedon und die Entwicklung bis zur Gegenwart. In: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von A. Grillmeier S. J. und H. Bacht S. J. Würzburg 1954, III 608 Anm. 2.

[38] So das Verständnis RBs bei Malevez (Exégèse 1040).

„die Sphäre des gesellschaftlichen und politischen Lebens ... in denen ich als Person zu existieren habe", und die „Begegnung des Schicksals" (ebd. 118)[39].

Wenn RB also davon spricht, daß der Mensch im Jetzt ohne Rückgriff auf Erfahrung und rationale Begründung weiß, was gut und böse ist (J 77), so faßt er „gut" und „böse" radikal, nämlich als das, was jedes bestimmte Verhalten prägt, aber mit objektivierendem Denken nicht herausanalysierbar ist. Die vielen konkreten Sünden erhalten den Charakter ihrer Sündhaftigkeit von der einen Sünde her. Dieser Charakter ist nicht objektivierend faßbar. Ohne diesen Bezug aber ist es sinnlos, unter den vielen Sünden eine systematische Ordnung der Sündhaftigkeit herstellen zu wollen, ja von „Sünden" zu reden, da die welthaft-phänomenale Seite der Sünden immer vieldeutig ist. Mit anderen Worten: „gut" und „böse" in ihrer existentiellen Radikalität sind dem objektivierenden Wahrnehmen nicht zugänglich. Womit noch nichts gegen eine Wertordnung im Bereich des Vorhandenen — dem ja der Mensch auch angehört — gesagt ist, denn die Entscheidung für etwas unterliegt Motiven und Gründen.

Es wird jetzt verständlich, was RB sagen will, wenn er davon spricht: die Kontinuität der Existenz ist keine naturgesetzliche, sondern eine geschichtliche oder zeitliche (GV 3/117). In der Entscheidung nehme ich Stellung zu meinem bisherigen Leben, dem ich entweder treu bleibe oder von dem ich mich abkehre. Der Zusammenhang meines Daseins wird dadurch in jeder Entscheidung — nicht in seinem Daß, aber in seinem Wie — fraglich. Meine Entscheidung ist nicht aus meinem früheren Leben ableitbar. Sie erstellt ein „neues Jetzt" (GV 3/118). Die Kontinuität der Existenz ist eine Kontinuität von Entscheidungen bzw. von Jetzt. Das Jetzt der Entscheidung ist nicht als konkret zeitliches Jetzt in dem Sinne zu verstehen, als ob der Mensch in Bruchteilen von Sekunden laufend Entscheidungen — bewußt oder unbewußt — produziere, sondern als *geschichtliches* Jetzt. Das geschichtliche Jetzt ist aber immer zugleich ein innerzeitliches Jetzt, aber nicht jeder „Jetzt-Punkt der im objektivierenden Sehen wahrgenommenen Zeitfolge" ist zugleich ein geschichtliches Jetzt (ebd. 183). Ein Wort, das ich vielleicht vor 30 Jahren gehört habe, kann so z. B. jetzt mich fordern (KM 2/204 f.).

b) Das Wesen des Menschen als Wille

Die Sicht des menschlichen Seins als Existenz bringt es mit sich, daß das „Wesen des Menschen im Willen, in der freien Tat" gesehen wird

[39] „Wie ich ein Schicksal aufnehme und bestehe, mich ihm öffne oder verschließe, ist immer jeweils Sache der Entscheidung. Wollte man sagen, es sei Sache der Weltanschauung oder des Glaubens, so ist doch die Bewährung der Weltanschauung oder des Glaubens immer Sache der Entscheidung" (GV 3/118).

(J 44; GE 170) und nicht in der Vernunft (UC 167). Wenn hier von „Wille" die Rede ist, dann ist Wille nicht als ein Vermögen neben anderen Vermögen des Menschen gefaßt, sondern im Sinne von: „Der Mensch ist sein Wille" (UC 168). Der Wille des Menschen ist damit nicht eine in sich neutrale Kraft des Strebens, „die den Charakter von Gut und Böse erst auf Grund der sie bestimmenden Vorstellungen gewinnt"; er ist selbst gut oder böse. Daher kann der Mensch den Willen auch nicht „durch vernünftiges Denken leiten" (ebd.). Jedoch macht RB eine Unterscheidung zwischen dem Willen als der „allem Wollen vorausliegenden Grundintention auf das Leben als das ‚Gute'" und dem Willen als dem „faktischen Wollen des Menschen", das bei fehlender Realisierung der Grundintention gar nicht wollen kann, was es eigentlich will (UC 168 f.). Ist dieses faktische Wollen böse — in Verkehrung der Grundintention —, dann ist der ganze Mensch böse. Er kann sich von dieser Bosheit nicht selbst befreien, sondern ist auf ein freimachendes Handeln Gottes angewiesen (ebd.).

c) Das Wort als Anrede

Durch dieses Verständnis der menschlichen Existenz ergibt sich hinsichtlich des Verstehens eine folgenschwere Verschiebung gegenüber dem griechischen Denken (GV 1/274 ff.). Wort ist nicht mehr wesentlich das Sichtbarmachen eines Sachverhaltes (ebd. 275), sondern Anrede, Befehl, Aufruf in die Entscheidung (TNT 308). Und RB wird nicht müde, die Absolutheit und Unbedingtheit der Anrede zu betonen, der gegenüber der Inhalt der Anrede sekundär sei. Allerdings geht es bei dieser absoluten Anrede weder um „blinde Unterwerfung" noch um die „Annahme von Absurditäten", denn ohne seine Verständlichkeit wäre das Wort „nicht im echten Sinne Anrede" (GV 1/283). „Anrede aber ist nur ein Wort, das dem Menschen . . . eine Möglichkeit des Sich-Verstehens eröffnet, die in der Tat ergriffen werden muß" (ebd.).

Es geht hier nicht um die Wissensmitteilung als solche, sondern insofern sie ein Vehikel des Rufs in die Entscheidung ist. Daß ein Wort Anrede ist, läßt sich vermittels der objektivierenden Wahrnehmung nicht ausmachen. Dem, der als Zuschauer von außen die Situation betrachtet, zeigt sich nur eine Wissensmitteilung, eine theoretische Belehrung. Daß das Wort Anrede in je meine Existenz ist, erfährt nur der je Angesprochene. Diese Anrede vollzieht sich aber in verständlicher, inhaltlicher Form[40]. Ihr Vehikel ist die Mitteilung eines Sachverhaltes[41]. Aber eine noch so genaue Analyse dieser Mitteilung kann nicht

[40] Deswegen betont RB die Notwendigkeit einer „theologischen Bildung" des Verkündigers (GV 1/100).

[41] „Wohl läßt sich der Inhalt der Verkündigung auch in dogmatischen Sätzen formulieren. Die Tatsache z. B., daß die Verkündigung den Menschen daraufhin anredet, daß er der Vergebung Gottes bedarf, kann in der Lehre von der Erbsünde zum Ausdruck gebracht werden. Aber die glaubende Annahme solcher Verkündigung

die Tatsächlichkeit der Anrede, des Anrufs, der in ihr enthalten ist, deduzieren. Der Inhalt der Anrede ist die Anrede selbst und nicht ein von ihr verschiedener Gegenstand[42].

d) Verstehen als Vollzug der Existenz

„Verstehen" ist der Vollzug meiner Existenz, insofern ich die Anrede in meine Existenz verstehend ergreife (GV 1/283). Damit ist schon gesagt, daß kein intellektuelles Wissen, kein rationales Verstehen gemeint ist (GV 3/30ff.; JCM 48). Es ist das Verstehen gemeint, das in ausgezeichneter Weise im Vertrauen, in der Freundschaft oder Liebe vorliegt: das Verstehen des anderen und meiner selbst, insofern es jenseits von objektivierender Wahrnehmung liegt. Ich „verstehe" den Freund, ohne die Motive seiner Handlungen durchforscht zu haben und ohne dieses Verstehen mit exakten Daten belegen zu können. Diese Daten sind immer vieldeutig, erst *in* der Begegnung „verstehe" ich sie bzw. durch sie den Freund. Menschliches Sein vollzieht sich in Entscheidungen, heißt: menschliches Sein vollzieht sich verstehend. Die Anrede lehrt mich, mich selber zu verstehen, und meine Antwort in der Tat ist meine Entscheidung, wie ich mich selbst verstehen will (GV 1/283). Verstehen ist daher immer ein Sich-Verstehen, ein Verstehen der eigenen Möglichkeiten (nicht der Möglichkeiten zu etwas). Verstehen ist aber keine irrationale Angelegenheit oder eine Sache des Gefühls (wenn man Gefühl als ein phänomenales Geschehen faßt)[43], sondern zeitigt sich immer in der Form eines bewußten Wissens. Dieses „bewußte" Verstehen kann mehr oder weniger das Sich-Verstehen explizieren, muß es aber nicht, d. h., das Bewußtsein darüber kann dem eigentlichen Geschehen völlig inadäquat sein (vgl. GV 3/2; JCM 73 87). Mit anderen Worten: Das Studium der existentialen Analytik bedeutet noch nicht, daß ich von einer mich treffenden existentiellen Anrede ein adäquates Bewußtsein habe, sie richtig verstehe. Die existentiale Analyse kann nur erklären, „was überhaupt ein im

---

findet ihren Ausdruck nur in dem Bekenntnis: ‚Gott, sei mir Sünder gnädig!' und nicht in der Zustimmung zu einem Dogma von der Erbsünde" (GV 3/126).

[42] RB wird nicht müde, diesen Unterschied zu betonen (vgl. bes. GV 3/1—34). Ein völliges Mißverständnis liegt vor, wenn man ihm eine inhaltslose Anrede unterstellen will. Für ihn ist der Inhalt des Glaubens nicht ein vom Glauben verschiedener Gegenstand, sondern die Auslegung des Glaubens selbst (GV 1/86; TNT 586). Zur Nähe bzw. Ferne des Thomas von Aquin bzgl. dieser Frage vgl. Dietmar Eickelschulte O.P., Beatitudo als Prozeß. Zur Frage nach dem Ort der theologischen Ethik bei Thomas von Aquin. In: Sein und Ethos. Hrsg. von P. Engelhardt. Mainz 1963, 160—165; Stephanus Pfürtner O.P., Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg 1961, 45—85.

[43] Gerade wenn ich die *fides quae* für sich nehme und die *fides qua* dazu äußerlich hinzutreten lasse, wird diese zu einer menschlichen Haltung, zu einem frommen Gemütszustand, zu einem numinosen Gefühl, das objektivierender Wahrnehmung zugänglich ist. Für RB ist die fides qua nur „in der Beziehung zu ihrem Gegenstand, der fides quae" (GV 1/88; vgl. 88 f.).

Hier und Jetzt begegnetes Wort als sich ereignende Anrede Gottes bedeuten kann" (GV 3/212). Ich kann mit existentialer Analyse gerade nicht eine existentielle Anrede „nachweisen" (JCM 86 f.).

e) Die Befreiung zum eigentlichen Sein

Das skizzierte Verständnis von Existenz gewinnt RB aus dem NT und nicht aus der modernen Weltanschauung (KM 1/24; JCM 31). Viele der zitierten Stellen sind daher auch im Kontext unmittelbar Aussagen über das Selbstverständnis des NT. Heideggers „existentiale Analyse des Daseins" erscheint allerdings RB als „eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein" (KM 1/33)[44]. Trotzdem betont RB das radikal Neue des christlichen Existenzverständnisses gegenüber der Existenzphilosophie (KM 1/223). Denn diese meint nach ihm, daß der Mensch, wenn er seine Situation durchschaut, sich eigenmächtig seiner Verfallenheit entziehen kann (KM 1/36), während das NT die faktische Möglichkeit bestreitet, weil *jede* Bewegung eine des verfallenen Menschen ist (KM 1/37)[45].

Das, was RB der Philosophie zugesteht, ist, daß sie in der faktischen Verfallenheit des Menschen — die Aussage des NT lautet: der Mensch ist faktisch in seinem Wesen böse (UC 168) — erkennen kann, daß menschliches Sein Existenz ist, daß sie aber in der näheren Ausführung diese sofort wieder verzeichnen muß (J 49 f.; KM 1/36; GV 1/305 bis 312).

Der Mensch hat sein Sein darin, daß er seine Zukunft — das, was auf ihn zukommt, die Anrede in der Begegnung — verantwortlich übernimmt (KM 1/35). Aber diese prinzipielle Möglichkeit des Menschen ist zugleich faktische Unmöglichkeit (ebd. 36). „Faktisch bin ich in meinen Entscheidungen immer durch meine eigene Vergangenheit determiniert — und zwar nicht in dem Sinne einer kausalen Determination, sondern weil ich durch meinen eigenen Willen determiniert bin" (GE 179). Ich habe relative Freiheit, Freiheit für dieses oder jenes, aber nicht radikale Freiheit, d. h. Freiheit von mir selbst. Ich will mein eigentliches Sein nicht als Geschenk von der Zukunft entgegennehmen, sondern will selbst über die Zukunft verfügen (GE 179).

---

[44] „Wenn man gelegentlich beanstandet hat, daß ich das Neue Testament mit Kategorien der Heideggerschen Existenzphilosophie interpretiere, so macht man sich — fürchte ich — blind für das faktisch bestehende Problem. Ich meine, man sollte lieber darüber erschrecken, daß die Philosophie von sich aus schon sieht, was das Neue Testament sagt" (KM 1/33; vgl. GV 3/194).

[45] Später (1958) spricht RB nicht mehr einfachhin von der frevelhaften Eigenmächtigkeit des Existentialismus, sondern er läßt es offen, „ob er als Gipfel der menschlichen Hybris oder als Ausdruck der Demut und radikalen Offenheit verstanden werden muß" (GV 2/290).

Diese radikale Eigenmächtigkeit ist dasjenige Daseinsphänomen, das sich unter der Anrede des Kerygmas, die sich als das freimachende Handeln Gottes erweist, als Sünde offenbart (KM 1/37 f.). Dieses freimachende Tun Gottes als Geschenk annehmen und damit von sich zu sich selbst befreit werden, ist Glaube (GE 180; JCM 44 f.). Das Kerygma stellt den Menschen in die Entscheidung zwischen dem eigenen Willen und dem Willen Gottes (J 73 f.). Der Glaube als die Entscheidung für den Willen Gottes ist so zugleich die Entscheidung zum eigentlichen Sein. Die Alternative Ergreifen oder Verfehlen des eigentlichen Seins enthüllt sich unter der Anrede des Kerygmas als die Alternative, Gott als den Schöpfer anzuerkennen oder zu verleugnen (TNT 233). Der Glaube führt den Menschen in das schöpfungsgemäße Sein zurück (KM 1/34). Als Ereignis wird der Glaube nie Besitz (GE 181), denn als eschatologisches Ereignis kann er nie zu einer Tatsache der Vergangenheit werden[46]. Im Jetzt der Begegnung mit dem Kerygma wird mir das eschatologische Jetzt zugesprochen, d. h. erfüllt sich Sinn und Ziel je meiner Geschichte, denn die Zukunft enthüllt sich als das ständige Kommen Gottes (KM 1/133; GV 3/90). Die Schranke des leiblichen Todes hat damit zugleich keine Bedeutung hinsichtlich der Eigentlichkeit meines Seins, das sich als eschatologisches Ereignis durchhält im Jetzt (GV 3/164)[47]. Daß ich überhaupt fähig bin, auf den Anruf Gottes zu antworten, setzt voraus, daß ich immer irgendwie ein Wissen um mein eigentliches Sein habe — auch in der Verfallenheit, im Zustand der Uneigentlichkeit (ebd. 36; GV 1/305—312). Dem Sich-Verstehen, und d. h. Glauben, liegt ein Vorverständnis voraus (s. u. S. 47 ff.).

Glauben ist verstehendes Ergreifen der Anrede Gottes im Kerygma. Dieses glaubende Verstehen entzieht sich dem objektivierenden Nachweis. Philologie und Historie können nicht beweisen, *daß* Gott tatsächlich gesprochen hat. Für sie ist und muß die Rede von Sünde und Handeln Gottes mythologische Rede sein, da ihr Gegenstandsbereich das konstatierbare Phänomen ist, also der ausgesprochene Satz oder das psychologische Gefühl (KM 2/201; 6—1/23 f.). Aber *in* der Begegnung mit dem Kerygma versteht der Mensch mit sich zugleich das Begegnende und erfährt so historisches Geschehen als wirkliches Handeln Gottes und Eigenmächtigkeit als Sünde (KM 2/201). Das Geheimnis

[46] Hasenhüttl versucht einen Zugang zur virtus humana von der Wirkkraft der Sakramente her. Als Ergebnis seiner Bemühungen schlägt er vor, „Tugend" des Glaubens durch „Hinordnung" des Glaubens zu ersetzen (343—346). — Es ist zuzugeben, daß der heutige Sprachgebrauch von „Tugend" sich nicht mit dem bei Thomas deckt, ebensowenig aber das heutige „Hinordnung" mit der thomasischen „Tugend". Abgesehen davon, ist ein solcher Versuch zum Scheitern verurteilt, denn als Ergebnis käme heraus: virtus humana = esse intentionale (344). Für Thomas von Aquin doch wohl nicht vollziehbar. In Parenthese darf bemerkt werden: Die „physische Wirkkraft" der Sakramente ist nie als ‚magische' Qualität verstanden worden. Sie ist also nicht „etwas Absolutes, Losgelöstes" (ebd.).

[47] Siehe auch den Brief an Jonas (vgl. Anm. 13). — Vgl. Hasenhüttl 278 ff.

des Glaubens besteht nicht darin, daß Gott irrational ist oder daß er die natürlichen Kausalketten durchbricht, sondern daß er mir begegnet (ebd. 190). Der Glaube kann sich daher auch nicht dagegen verteidigen, Illusion zu sein, und er mißversteht sich selbst, wenn er den Vorwurf widerlegen will, indem er das Handeln Gottes, als im Bereich der Phänomene zu konstatieren, aufweisen will (ebd. 199; JCM 83). Er kann vielmehr nur das eine tun, nämlich aufweisen, daß er von seinem Selbstverständnis her für den äußeren Beobachter als Illusion bzw. als Mythos erscheinen muß. Was außerhalb des Glaubens gefaßt werden kann, ist die Idee Gottes als Explikation der die menschliche Existenz bewegenden Frage nach Gott (ebd. 200; phT 37 ff.). Die Heilstatsachen begründen den Glauben nur als im Glauben selbst wahrgenommene (JCM 84 f.), „wie sich ja auch unter Menschen Vertrauen und Liebe nicht gründen auf die objektiv festgestellte Vertrauenswürdigkeit oder Liebe des Andern, sondern auf das *im* Vertrauen und *in* der Liebe wahrgenommene Wesen des Andern" (KM 2/200)[48].

III

Der Vollzug des Verstehens

Das Verstehen bzw. der Glaube scheint durch die existentiale Analytik in eine nicht faßbare Unwirklichkeit abgedrängt zu sein. Es scheint sich jedem Zugriff zu entziehen. Und in gewissem Sinne ist dies auch die Absicht RBs, insofern unter Wirklichkeit phänomenale Wirklichkeit, Vorhandenes, und unter Zugriff objektivierender, verfügender Zugriff verstanden wird. Wie vollzieht sich aber nun das Verstehen, da es ja keiner Hinterwelt angehört? Wie kann es geschehen, daß ich durch vieles Neue auch ein Neues über mich erfahre, wie wird ein geschichtlich fixierter Text — und darunter fällt auch die Heilige Schrift — zu einer Anrede für mich?

1. Das Transzendieren des Subjekt-Objekt-Schemas

Die historische Methode in jenem eingeschränkten Sinn, wie sie oben charakterisiert worden ist (S. 29 f.), kommt für das Verstehen per defi-

[48] Es gibt für RB keine dem Glauben vorausgehenden „motiva credibilitatis", worauf sich der Glaube „gründen" kann. Dazu ist zu sagen: Forschungen und Analysen können für RB sehr wohl den Entscheidungscharakter einer Situation aufdecken (s. o. S. 39 f.). Abgelehnt wird von ihm, daß z. B. die sichtbare Kirche in ihrer soziologischen Struktur ihre Bedeutsamkeit — d. h. ihre paradoxe Identität mit dem eschatologischen Geschehen — auf wissenschaftlich nachprüfbare Weise erkennen lasse.

nitionem nicht in Frage, da sie — nach Analogie der Naturwissenschaften[49] — das Sprechen in je meine Existenz methodisch ausklammert. Mit dieser Methode kann zwar viel Neues erkannt werden, aber „nichts Neues über den Menschen und seine Geschichte" (J 9). Durch die Ausschaltung der Wirkung und der Bedeutsamkeit der Phänomene für den Betrachter gelingt es auch nicht, die Phänomene, wie sie an sich sind, zu erkennen (GV 3/108). Jeder Versuch, mit Hilfe von Methoden das objektive Phänomen unter Ausschaltung des subjektiven Einflusses zu erfassen, bleibt zumindest in der „Subjektivität der Methode" stecken (J 8 ff.; thE 344). Ein Erkennen, das auf dem Gegensatz von Subjekt und Objekt aufbaut, kann in seiner methodischen Abstraktion nicht Träger einer existentiellen Bedeutsamkeit sein (ob faktisch, ist eine andere Frage). Aber es kann auch nicht das leisten, was es eigentlich anstrebt: zum Ansich der Phänomene bzw. des Vorhandenen vorzustoßen. Es hat ein inadäquates Bewußtsein von sich selbst.

Das „Schema von Subjekt und Objekt" (ebd. 147 f.) hat hinsichtlich der geschichtlichen Ereignisse im oben genannten Sinne (S. 31 f.) keine Gültigkeit, da sie das „auffassende geschichtliche Subjekt" mit umfassen und insofern auch ihre eigene Zukunft (GV 2/229). Soll Verstehen überhaupt möglich sein, dann muß sich die Trennung von Subjekt und Objekt als abkünftig erweisen. Es muß ihr eine vorgängige Einheit zugrunde liegen. Diese Einheit ist gerade der geschichtliche Aspekt unserer einen Wirklichkeit (s. o. S. 31 f.).

Zum Beispiel gehört zu einem philosophischen Werk seine Wirkungsgeschichte wesentlich hinzu. Es bildet mit ihm eine nicht trennbare Einheit. In seinem Ansich kann ich ihm nicht begegnen. Die Geschichte des Thomismus oder des Kantianismus sind ein sprechendes Beispiel dafür. Jede Zeit hat ihren Thomas von Aquin und ihren Kant entdeckt und entdeckt ihn immer noch neu. Historische und philologische Arbeit sind dabei gerade gefordert, denn sonst eigne ich mir den Philosophen oder Theologen nicht an, sondern unterstelle ihm meine Meinung. Es ist eine Täuschung über die eigene geschichtliche Bedingtheit, wenn man meint, daß man durch die Unterscheidung zwischen zeitgeschichtlich bedingter Einkleidung und darin enthaltener zeitlos gültiger Aussage zum Ansich vorgestoßen sei, denn der Horizont dieser Scheidung ist auch wieder geschichtlich, von meinem Standpunkt bedingt, und wandelt sich[50]. Nur wer meint, im Erkennen die eigene Bedingtheit transzendieren zu können, kann davon sprechen, das Phänomen an sich in den Griff bekommen zu haben. RB bestreitet diese un-menschliche Transzendenz (vgl. GE 184).

[49] RB denkt an die „bisherige Naturwissenschaft". Er weiß, daß das Subjekt-Objekt-Schema für die „moderne Naturwissenschaft" auch problematisch geworden ist (GV 3/108 f. 200).

[50] Auch die Rede von einer Theologie, die auf Prinzipien des hl. Thomas aufbaut bzw. diese weiterdenkt (Hasenhüttl 323[21], Greshake 91 f.), muß dies bedenken.

Geschichtliche Ereignisse, Ereignisse, die mich als Selbst betreffen, erschließen sich mir in ihrer Bedeutsamkeit für mich nur, wenn ich schon von vornherein in ihnen stehe. Ein Blinder wird die Welt der Farben nie verstehen können, ein Unmusikalischer nie die Welt der Musik (GV 3/147; JCM 56 f.). — Das Verstehen ist voraussetzungslos, insofern man sich vom Text nicht sagen läßt, was man schon vorher weiß oder was man hören will, d. h., insofern das Ergebnis des Verstehens nicht vorausgesetzt wird (GV 3/142 f.; 2/230; thE 344 f.; JCM 55). In dieser Hinsicht gilt „mit Recht der Ruf zur Objektivität des historischen Forschens, zur Ausschaltung der Subjektivität mit ihren Tendenzen und Wertungen" (GV 3/200). Verstehen setzt voraus, daß man sich nicht durch Vorurteile jedes Hören verbaut (J 8).

Nicht voraussetzungslos ist das Verstehen, insofern der Interpret eines Textes keine „tabula rasa" ist, sondern „mit bestimmten Fragen bzw. einer bestimmten Fragestellung an den Text herangeht und eine gewisse Vorstellung von der Sache hat, um die es sich im Texte handelt" (GV 3/142; JCM 55 f.). Bei diesen Fragen an einen Text ist die historische Methode mit ihren „traditionellen hermeneutischen Regeln" — grammatische Interpretation, formale Analyse, Aufweis der zeitgeschichtlichen Bedingtheit — vorausgesetzt; diese reichen aber nicht aus (GV 2/213 231; 3/143). Ja sie erschließen einen Text nur unter einer bestimmten Fragestellung. Erst das bestimmte Woraufhin motiviert und legitimiert das Befragen eines Textes, macht es überhaupt fruchtbar (GV 2/217 ff.).

2. Das Vorverständnis[51]

Damit eine Frage aufkommen kann, muß irgendwie ein „Vorverständnis" von einer Sache vorliegen, nach der gefragt wird; denn Fragen ist immer gezieltes Fragen. Erst dieses Vorverständnis ermöglicht das Fragen (GV 2/216). Es beruht auf dem „gleichen Lebenszusammenhang", in dem Text und Ausleger hinsichtlich derselben Sache stehen (ebd. 217 ff.; 3/146 ff.; JCM 55). Ohne diesen Lebenszusammenhang bzw. ohne dieses Vorverständnis bleibt der Text verschlossen. Nur wenn die Sachen, nach denen wir fragen, für uns selbst Probleme

[51] Gegenüber Heidegger hat das Vorverständnis in der Hermeneutik RBs eine Thematisierung erfahren. Es unterscheidet sich inhaltlich sowohl von dessen Auffassung als auch von der Schleiermachers (vgl. Hasenhüttl 32^{11} 36^{29}). Bei einem Vergleich mit dem theologischen Denken des Thomas von Aquin fällt seine Nähe zu dessen *desiderium naturale* auf (ebd. 296). Vorverständnis und desiderium naturale meinen je einen Lebensbezug, der es ermöglicht, die Anrede Gottes als solche zu ergreifen (s. u. S. 49 f.). Zu diesem Verständnis des desiderium naturale vgl. u. a. Eickelschulte 179 f. (Anm. 42) und Paulus Engelhardt O. P., Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik des Thomas von Aquin. Die Enthüllung des maßgebenden Lebenszieles durch das desiderium naturale. In: Sein und Ethos 186—212.

sind, beginnt der Text zu reden, und wir erkennen zugleich mit ihm uns selbst (GV 3/147).

Das Vorverständnis bedeutet kein Vor-urteil. Dies wäre es nur, wenn an ihm als dem endgültigen Verständnis festgehalten würde (ebd.). Die Frage muß immer „zur Korrektur der mitgebrachten Vorstellung bereit sein" (GV 2/232). Insofern das Vorverständnis in einem existentiellen Lebensverhältnis wurzelt, kann es sich dem Bewußtsein sehr verschieden darstellen. Dieses Lebensverständnis kann in der Interpretation „ins Bewußtsein erhoben und geklärt werden" (GV 2/219), aber es muß dies nicht; „es besteht die Gefahr, daß es durch solche Reflexion gerade verdorben wird" (GV 1/126[1]; vgl. 3/147[6]; JCM 73 87). Für RB ist Selbstbewußtsein und Selbstverständnis nicht das gleiche (hJ 18 f.); das eine ist ewas Vorhandenes, mit objektivierendem Wahrnehmen Faßbares, das andere liegt im Bereich der sich jeder Objektivierung entziehenden Existenz, ja ist diese.

Das geschichtliche Phänomen ist als solches vielseitig und kann darum auch unter einem vielfachen Woraufhin befragt werden, wenngleich dann jede dieser Befragungen zu einer eindeutigen Antwort gelangt. Die Fragestellung steht aber nicht in dem individuellen Belieben, sondern sie gründet im Lebensbezug des Interpreten (GV 2/229 f.)[52]. Es kommt für den Ausleger daher darauf an, daß er zwar seine persönlichen Wünsche hinsichtlich des Ergebnisses hintanstellt, daß er aber ansonsten seine Individualität möglichst reich entfaltet: einen politischen oder soziologischen Text kann nur der verstehen, „der von den Problemen des politischen und sozialen Lebens bewegt ist" (GV 2/230).

So muß jemand von der Frage nach der Wahrheit bewegt sein, wenn er philosophische Texte „verstehen" will (ebd. 222). Die Interpretation eines philosophischen Textes hat diesen „in die Gegenwärtigkeit zu erheben", damit so das Verstehen der Geschichte der Philosophie „zum Verstehen ihrer selbst wird, indem in dieser Geschichte die Problematik des Seins- und damit des Selbstverständnisses deutlich wird" (ebd.).

Hinsichtlich eines Gespräches zwischen RB und *Thomas von Aquin* bedeutet dies, daß dazu dieser erst in die Gegenwart zu erheben sei — was die historische, philosophie- und theologie-geschichtliche Forschung voraussetzt, damit man nicht etwas in ihn hineinträgt, sondern sich wirklich von seinem Denken befragen läßt (vgl. GV 3/201)[53].

---

[52] In dem Bestreben nach einer einheitlichen Sicht der Geschichte wird für den einzelnen Historiker immer eine bestimmte Fragestellung und Perspektive leitend sein. Diese je verschiedenen Perspektiven sind in ihrer Verschiedenheit legitim, sofern sie sich selbst nicht als die allein möglichen ausgeben (GV 3/145 f.).

[53] Die Ausführungen von Hasenhüttl und Greshake sind eine Bestätigung dafür, insofern sie auf weite Strecken Thomas von Aquin in der Aneignung von Karl Rahner bzw. seinem Schüler Johann B. Metz zum Gesprächspartner machen. Wie weit es gerade Rahner und seiner Schule durch mediävistische Studien gelungen ist, Thomas

Unter den möglichen Woraufhin bei der Befragung geschichtlicher Texte nimmt die Befragung nach den Möglichkeiten menschlichen Seins die höchste Stellung ein. Grundsätzlich können der Frage nach der „Wahrheit der menschlichen Existenz" (GV 2/233) „alle Texte (wie die Geschichte überhaupt) unterworfen werden" (ebd. 228), wenn dieser Befragung auch die Texte der Philosophie, der Religion und der Dichtung am nächsten liegen. Voraussetzung für ein solches Befragen ist, daß der Interpret selbst von der Frage nach der eigenen Existenz bewegt ist, denn nur so steht er in Zusammenhang mit der Geschichte als der Lebenssphäre, in der menschliches Dasein sich bewegt.

Ein bestimmtes, *vorläufiges* Existenzverständnis leitet dieses Fragen, denn aus ihm heraus artikuliert sich dieses erst als „die Frage nach dem ‚Heil', nach dem ‚Sinn' des persönlichen Lebens oder nach dem ‚Sinn' der Geschichte, nach den ethischen Normen des Handelns, der Ordnung der menschlichen Gemeinschaft und dgl." (ebd.). Auch wenn dies nur als eines der möglichen Woraufhin der Befragung erscheint, so ist doch die Befragung der „Texte auf die Möglichkeit des menschlichen als des eigenen Seins hin" als „das Verstehen geschichtlicher Phänomene im letzten und höchsten Sinne" anzusprechen (ebd. 230). „Die ‚subjektivste' Interpretation ist hier die ‚objektivste', d. h. allein der durch die Frage der eigenen Existenz Bewegte vermag den Anspruch des Textes zu hören" (ebd.).

Vom Verständnis des menschlichen Seins als eines geschichtlichen her fällt so der höchste Sinn der Geschichte mit dem Anliegen der Philosophie zusammen und, insoweit es in der Theologie um das Selbstverständnis des Menschen unter dem Glauben als dem eigentlichen Sein geht, auch mit deren Anliegen.

3. Der Glaubensvollzug als Verstehen

Geht es aber in der Theologie um letzteres, so ist die wissenschaftliche Exegese der Heiligen Schrift angewiesen auf die „sachgemäße Ausgelegtheit der menschlichen Existenz". „Diese zu erarbeiten, ist Sache der menschlichen Besinnung, konkret die Aufgabe der existentialen Analyse des menschlichen Seins" (GV 2/232; vgl. 1/305—312; JCM 60ff.).

Aber wenn auch die formalen Bedingungen einschließlich der traditionellen hermeneutischen Regeln für alle Literatur gleich sind (GV 2/231), wie steht es um den konkreten Lebenszusammenhang mit der

---

von Aquin wirklich in die Gegenwart sprechen zu lassen, kann hier nicht beantwortet werden. In dieser Hinsicht haben sie sich nolentes volentes der Kritik der Historiker zu stellen (s. u. S. 51), d. h. für den Bereich, in dem sie sich als Interpreten des Thomas von Aquin verstehen.

Sache, um die es in der Bibel geht? Dieser Lebenszusammenhang — d. h. „der Sachbezug auf die Offenbarung" — ist das Bewegtsein des Menschen von der Frage nach Gott. „Im menschlichen Dasein ist ein existentielles Wissen um Gott lebendig" (GV 2/232). Sein „Phänomen" sind die Fragen des Menschen nach „Heil", „Sinn", „Glück", „Wahrheit" usw. (ebd.; GV 3/149; phT 36ff.; JCM 59f.)[54]. Es ist dies ein „nichtwissendes Wissen" (GV 1/311), denn erst unter der Offenbarung zeigt sich, daß der Mensch nach Gott gefragt hat. Das für den Interpreten der Heiligen Schrift notwendige Vorverständnis ist dieses Bewegtsein von der existentiellen Frage nach Gott, ganz gleich wie sie sich ihm artikuliert haben mag[55]. Die Bedingungen der Auslegung sind nur dann völlig gleich mit profaner Exegese, wenn man die Situation des Exegeten als eine „abstrakte traditionslose Situation" ansieht und nicht als „die konkrete Situation", in der er steht, insofern er „in der Tradition der Kirche des Wortes" steht (thE 352f.; vgl. GV 1/133). — Theologie als die Auslegung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift ist also nie ein rein geschichtliches Verstehen des Textes. Sie sieht in ihm immer mehr als eine geschichtliche Autorität, die zu uns spricht, da sie immer innerhalb des Bereiches der Autorität des Kerygmas steht (ebd.), das nicht nur auf eine Weise menschlichen Seins hinweist, sondern diese schenkt (JCM 60f.).

Wissenschaftliches Auslegen der Heiligen Schrift bedeutet nicht existentielles Hören und dementsprechend auch nicht existentielles Verstehen. Es ist nur die sachgemäße existentiale Auslegung dieses Geschehens in Kerygma und Glauben. Theologische Formulierungen und Aussagen sind nie abgeschlossen und endgültig (thE 354f.; GV 1/148). Nur die Anrede des Kerygmas kann den Anspruch des Definitiven und Endgültigen erheben für die konkrete Situation, in die sie spricht (thE 354), denn sie schenkt dem Menschen die Freiheit, die er im Glauben ergreifen oder im Unglauben verwerfen kann (s. o. S. 44). Schon das Hören der Rede von Jesus als dem Christus — als eine existentielle Anrede ist sein Leben — kann der Mensch nicht aus sich heraus, sondern dies ist Geschenk Gottes (KM 2/192).

Ein Beispiel für ein gelungenes existentielles Verstehen ist per defi-

[54] RB zitiert in diesem Zusammenhang immer wieder das Augustinische: „Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te" (KM 2/192; GV 2/232; JCM 59).

[55] Die Kritik Hans-Georg Gadamers, daß bei einem solchen Vorverständnis schon der Glaube vorausgesetzt sei (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960, 314f.), trifft insofern zu, als derjenige, der nicht unter dem Glauben steht, in den heiligen Schriften nur eine besondere Weise menschlichen Selbstverständnisses zu sehen vermag. — RB hat auf die Kritik Gadamers geantwortet: „Ich meine, daß das Vorverständnis gerade in jener Erfahrung gegeben ist, die Gadamer als die ‚eigentliche Erfahrung' bezeichnet, die Erfahrung nämlich, in der ‚sich der Mensch seiner Endlichkeit bewußt wird' (339f.). Diese Erfahrung ist gewiß nicht stets realisiert, aber sie besteht doch als ständige Möglichkeit" (GM 342[27]).

nitionem nicht möglich. „Es läßt sich ... nie behaupten: diese meine Exegese ist von der Existenzfrage bewegt. Denn die Einsicht in die Tatsache, daß es so sein müsse, gibt noch keine Gewähr dafür, daß es wirklich so ist" (thE 347 f.).

Glauben vollzieht sich so im verstehenden Ergreifen der Anrede. Daß der Angeredete die Anrede faktisch hört, ist schon Tat Gottes. Daß er sie hören kann, gründet in dem vorgängigen Lebensbezug zur Sache, denn selbst im uneigentlichen Existieren bleibt der Mensch Mensch, bleibt menschliches Sein Existenz. Da es das Glauben immer nur in einer Ausgelegtheit gibt, d. h. nur als Glauben an etwas, ist Theologie notwendig. Ihre Kontinuität besteht darin, die jeweilige Ausgelegtheit am lebendigen Glaubensvollzug kritisch zu messen. So ist sie ihrem Wesen nach Interpretation der Niederschläge des Glaubens in Schrift und Tradition auf das in ihnen waltende Glaubensverständnis hin, zugleich aber auch Sachkritik — auch am NT[56] —: inwieweit das Glauben darin sachgerecht ausgelegt wurde und inwieweit nicht. Das eine ist nicht ohne das andere (TNT 587 599). RB nimmt das „Risiko" auf sich (GV 3/186), von der Theologie des Johannesevangeliums her die Aussagen über den Glauben zu beurteilen (UC 167 173 f.; GV 3/201—205). Er sieht dies als eine „Frage der Entscheidung" an[57] und damit als eine Frage der Lebendigkeit des Glaubensvollzugs: Wo sieht dieser sich angemessen ausgelegt?

IV

Abschließende Bemerkungen zu den Möglichkeiten eines Gesprächs RBs mit der katholischen Theologie

Daß ein Gespräch grundsätzlich möglich ist, hat RB selbst bescheinigt. Er schrieb im Vorwort zu der Arbeit von Hasenhüttl, daß ihr Verständnis für seine theologische Arbeit „nur aus einem gemeinsamen Verstehen der Sache erwachsen sein kann" (Hasenhüttl 10).

Im Hinblick darauf, daß grundsätzlich für die Interpretation der Heiligen Schrift keine anderen Regeln gelten als für die Interpretation aller historischen Texte, war es gestattet, die hermeneutischen Gedankengänge an einigen Stellen auch auf das Gespräch RBs mit der katholischen Theologie — insbesondere mit Thomas von Aquin — auszudehnen und mit dem bereits im Gang befindlichen Gespräch zu konfrontieren. Wenn auch fast alle Gesprächspartner Thomas von Aquin

[56] „Angesichts der innerhalb des NT vorhandenen Differenzen erscheint mir eine Sachkritik als unumgänglich, die ihren Maßstab an den entscheidenden Grundgedanken des NT, oder vielleicht besser: an der Intention der im NT erklingenden Botschaft (Luther: ‚Was Christum treibet') hat" (GV 3/186).

[57] RB bestreitet nicht grundsätzlich andere Möglichkeiten der Entscheidung (GV 3/201).

— zum großen Teil gegen RB — zitieren, so legen es Hasenhüttl und Greshake darauf an, ihn in stärkerem Maße, und zwar positiv, ins Gespräch zu bringen[58]. Ihren Bemühungen galt daher unsere Aufmerksamkeit. Ihr beider Vorgehen bestätigt manche Überlegungen RBs. So vor allem das eine, daß nämlich ein *unmittelbares* Gespräch zwischen RB und Thomas von Aquin nicht möglich ist, sondern daß dazu Thomas erst in unsere Zeit vermittelt werden muß (vgl. GV 3/145 f.). Hasenhüttl und Greshake haben dem insofern Rechnung getragen, als sie sich bei dem Dialog vor allem auf Karl Rahner und seine Schüler und auf ihre Lehrer an der Gregoriana stützten[59]. Bei dieser Erschließung für die Gegenwart ist die Einheit von historischer und systematischer Theologie im Blick zu behalten (vgl. thE 354), d. h., für eine jede gegenwärtige Aneignung ist die Mediävistik kritische Instanz, die zum echten Hören zwingt (s. Anm. 53). Umgekehrt ist allerdings auch mein eigenes Fragen kritische Instanz, an der sich die Antwort von Thomas zu bewähren hat. Das Gespräch zwischen RB und Thomas ist nur mittelbar über ein Gespräch zwischen Thomas und der Gegenwart möglich.

Um auf ein schon angeführtes Beispiel zurückzukommen (s. o. S. 36): Die thomasische „essentia" und die RBsche „Natur" stehen nur auf Grund einer geschichtlichen Vermittlung in Entsprechung zueinander, ebenso „esse" und „Existenz" (vgl. phT 37 f.). Beider Denken kann nicht einfach so aufgeteilt werden, daß der eine hauptsächlich nach den konstitutiven Prinzipien des Seienden fragt und der andere nach den Existentialien. Von hier aus gesehen, ist die Kritik an RB, daß er das „auch" bzw. das „und" nicht beachte und sich nur mit der einen Seite beschäftige, gegenstandslos. Die Unterscheidung von Natur und Existenz läßt die Frage nach konstitutiven Prinzipien der ersteren nicht mehr zu. Diese ist den objektivierenden Wissenschaften überantwortet (vgl. GM 337 f.).

An dem Sich-Wehren der katholischen Theologen gegen die nach ihrer Ansicht falschen Alternativbegriffe RBs und ihrem gleichzeitigen Verfallen-Sein wird das hermeneutische Problem sichtbar: Wie kann ich dem Denken des anderen gerecht werden, ohne mich selbst aufzugeben? Und: Bin ich nicht dadurch schon, daß ich mich in ein Gespräch einlasse, dem anderen ausgeliefert? Ich bin seine Antiposition und dadurch klassifiziert, sein Denken wird mir aufgezwungen. Und umgekehrt gilt das gleiche. Ein Weg der Überwindung dieser Verfallenheit ist der Weg der Sachkritik. Jeder hat das eigene und das andere Sprechen immer wieder an der Sache, von der man redet, zu prüfen.

---

[58] Beide in bezug auf Thomas leider nicht immer mit zureichenden Mitteln.

[59] Karl Rahner ist einer der Hauptzeugen dafür, daß es fruchtbar ist, wenn man, von den Fragen der Gegenwart, auch des gegenwärtigen Philosophierens, bewegt, sich mit Thomas von Aquin auseinandersetzt.

Bornkamm (111—123) hat seiner Laudatio auf die Arbeit von Hasenhüttl mit Bezug auf die Kategorie der paradoxen Identität die Frage nachgestellt, ob die von Hasenhüttl herausgearbeiteten Gemeinsamkeiten zwischen RB und der katholischen Theologie nicht z. T. darauf beruhten, daß die „sachkritische Interpretation von Schrift und Tradition" bei ihm nicht wirklich zu ihrem Recht gekommen wären (135). Mit anderen Worten: Es ist nicht zu einem wirklich „kritischen" Gespräch gekommen, da die kritische Instanz nicht die Konsequenz oder Inkonsequenz eines theologischen Gedankenganges ist, sondern die kritische Prüfung an Schrift und Tradition. So ist für RB ja gerade die Sachkritik an den Texten des NT die Instanz, die ihn davor bewahrt, die Schrift in ein „existentialontologisches Koordinatengefüge" zu zwängen (Bornkamm 130; vgl. 129ff. 135), sosehr die existentiale Begrifflichkeit ihm wieder dazu dient, diese Texte aufzuschließen. Damit soll der Leistung Hasenhüttls kein Abbruch getan werden. Sein Verdienst ist es, nachgewiesen zu haben, daß unter verschiedener Begrifflichkeit ein weitgehend übereinstimmendes Glaubensverständnis vorliegt.

Zugleich ist aber noch ein anderer Weg zu beschreiten, der allerdings mit dem kritischen Gespräch verknüpft ist. Es ist die Frage nach dem „Typus des Denkens", wie Theunis es formulierte. Es ist zu fragen, auf Grund welchen Denkansatzes sich Denkformen oder Alternativbegriffe als sachgemäß ausweisen, während sie uns selbst als willkürlich erscheinen. Dies kann allerdings nicht im voraus geschehen, sondern nur durch das Gespräch selbst. Die Frage lautet dann, ist RBs Typus des Denkens ein christlich legitimer oder der des Thomas von Aquin, oder sind es beide? Bis jetzt sieht es auf weite Strecken so aus, daß einer dem anderen die Legitimität abzustreiten scheint und alle Möglichkeiten christlichen Denkens sich einverleiben will. Aber weder läßt sich von Thomas von Aquin her die Existenz thematisch entfalten (womit nicht behauptet sein soll, es gäbe in seiner Theologie keine existentiellen Phänomene) noch von RB her die Ausgelegtheit des Glaubens und die der Motive und Ursachen, mit denen und durch die der Glaube sich vollzieht. Wer hier aber weiterfragt, muß offen sein, mehr als einen Typus des Denkens anzuerkennen[60].

---

[60] Da RB in der Tradition Luthers steht, sind für diese Frage die Ergebnisse der vergleichenden Luther-Thomas-Forschung von Otto Pesch O.P. bedenkenswert: „Mit dem Unterschied zwischen existenzieller und sapientialer Theologie als dem Strukturunterschied nicht nur formaler Verstehenshorizonte und inhaltlicher Artikulationsgestalten, sondern des Vollzugs von Theologie überhaupt sind wir auf den tiefsten Gegensatz zwischen Thomas und Luther gestoßen, der alle anderen Unterschiede und Gegensätze unterfängt und bedingt" (Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Einger. Diss. München 1964, 1444; vgl. ders., Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther: Cath. 17 [1963] 241—244).

RBs hermeneutische Überlegungen weisen sich so am faktischen Dialog mit ihm als dessen Bedingungen aus[61]. Zugleich wird die Dringlichkeit der gegenwärtigen Aneignung unserer eigenen Tradition deutlich, die eine Klärung des Verständnisses von Geschichte und Geschichtlichkeit einschließt und voraussetzt[62]. Daß dabei *Thomas von Aquin* besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist, beruht — ohne jede vorgängige Wertung — darauf, daß sein Denken und dessen Wirkungsgeschichte ein so bestimmender Faktor unserer Vergangenheit — und zumindest im Hinblick auf die Begrifflichkeit der katholischen Theologie auch unserer Gegenwart — ist, daß ohne die Auseinandersetzung mit ihm die Gegenwart nicht verstehend bewältigt werden kann[63].

---

[61] Dies zeigt sich auch an der seit 1946 stattfindenden Zusammenarbeit eines evangelischen und eines römisch-katholischen ökumenischen Arbeitskreises unter der Leitung der Bischöfe Jaeger und Stählin. Vgl. den kritischen Rechenschaftsbericht von Edmund Schlink, Pneumatische Erschütterung?: Kerygma und Dogma 8 (1962) 221—237. Schlink hebt hervor, daß die Fronten nicht selten sich quer durch die Konfessionen erstreckten (223 225; zum ökumenischen Gespräch hinsichtlich der dogmatischen Formeln: 226).

[62] Walter Kasper versuchte kürzlich die „Grundlinien einer Theologie der Geschichte" aufzuzeigen (ThQschr 144 [1964] 129—169). Obwohl er sich diesbezüglich von RB distanziert (140 f.), läßt sich seine eigene Auffassung kaum von dessen unterscheiden (vgl. 133 169).

[63] Im Rahmen seiner Aneignung wäre für das Gespräch mit RB besonders bedeutsam sein Verständnis des *desiderium naturale* und der Analogie. Vgl. Bornkamm 131[2]. Auch RB gebraucht den Ausdruck „Analogie", aber im Sinne von Erich Frank. Vgl. Ogden 110 f.

Das sogenannte Glaubensbekenntnis des Reimser Konsistoriums von 1148

Von Nikolaus Häring S.A.C., Toronto

An mehreren Stellen erklärt der Sekretär des hl. Bernhard, Gottfried von Auxerre, man habe zu Reims „den neuen Dogmen" Gilberts von Poitiers „ein neues Glaubensbekenntnis" entgegengestellt[1]. Obwohl Gottfried gewöhnlich den hl. Bernhard als Verfasser bezeichnet, bemerkt er einmal, „der Eifer der zisalpinen Kirche" habe sich gezwungen gefühlt, das Glaubensbekenntnis „entsprechend der gesunden Lehre des obengenannten Abtes von Clairvaux" herauszugeben in der Absicht, so nachdrücklich wie möglich das zurückzuweisen, was von Gilbert als These aufgestellt wurde[2]. In dem Sinne darf man den Plural deuten, den Gottfried in seinem Brief an Kardinal Albinus gebraucht: Scripserunt ergo capitula totidem quam expressius potuere illius verbis suam *Confessionem* contrariam in omnibus et per omnia proponentes[3]. Demnach verfaßten also das „Bekenntnis" jene Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte und *magistri*, deren Bischofssitze, Abteien und Namen dem Dokument, das „nicht ohne reichliche Überlegung" zustande gekommen war, beigefügt wurden, bevor es dem Papste und der Kurie unterbreitet wurde. Mit der Unterbreitung wurden beauftragt der Zisterzienser Hugo von Maçon, Bischof von Auxerre (1137—51), der Prämonstratenser Milo, Bischof von Thérouanne (1131—58), und der Benediktiner Suger, Abt von Saint-Denis (1123—51)[4].

[1] S. Bernardi vita prima 5, 15; PL 185, 312 C: Communi denique consilio a patribus decem provinciarum aliis autem episcopis et abbatibus pluribus, dictante viro Dei, novis dogmatibus opponitur symbolum novum. Libellus contra capitula Gilberti 5; PL 185, 597 A: adversus eadem capitula fidei suae symbolum edere. Libellus 68 (617 B): Symbolum fidei quod adversus eadem capitula editum est a patribus decem provinciarum cum episcopis et abbatibus plurimis, dictante reverendissimo abbate Clarae Vallis Bernardo. Ep. ad Albinum 13; PL 185, 595 A: cum ipso symbolo quod domino Papae et Romanae Ecclesiae fuerat praesentatum. (591 C): et fidei symbolum mitti. J. Leclercq, Saint Bernard et ses secrétaires: RevBén 61 (1951) 208—229 weist von neuem nach, daß, auf den hl. Bernhard angewandt, dictare entweder nur das Diktieren von Stichworten oder das volle Diktieren und spätere Überprüfen eines durch den Sekretär niedergeschriebenen Textes bedeutet.

[2] Libellus 5; PL 185, 597 A: Unde et coactus est zelus Ecclesiae cisalpinae secundum praedicti Clarae Vallis abbatis sanam doctrinam adversus eadem capitula fidei suae symbolum edere: quam expressius potuit obvians his quae dicebantur ab illo.

[3] Ep. ad Alb. 7; PL 185, 591 C.

[4] Ep. ad Alb. 7—8; PL 185, 591 CD. Der Erzbischof von Bordeaux, Gottfried von Loroux (1136—58), und die drei obengenannten Würdenträger sind im gleichen Brief (589 B) als viri magni nec mediocriter litterati beschrieben.

1. Die Vorgeschichte des Konsistoriums von Reims (1148)

Gottfried behauptet einmal, die Auseinandersetzung mit Gilbert habe auf dem „Konzil, das der ehrwürdige Papst Eugen in der Stadt Reims feierte", stattgefunden[5]. In seinem Bericht an den Kardinal Albinus spricht er jedoch richtiger von einem Konsistorium, das mehrere Tage dauerte[6]. Obwohl Gottfried nur Privatsekretär war, nahm er gelegentlich aktiv an der Debatte mit Gilbert teil[7]. Sie war der Höhepunkt einer Entwicklung, die nach der Darstellung Gottfrieds von einer theologischen Meinungsverschiedenheit zwischen Bischof Gilbert von Poitiers (1142—54) und seinem Erzdiakon (von Brioux) Arnald ausging. Arnald, der den nicht zu übersehenden Beinamen *Qui-non-ridet* trug, war ein *magister* und widersprach Gilbert öffentlich in der Kirche während einer Synode (1146), nachdem er, wie Gottfried vermuten möchte, den Bischof privat „einiger Glaubensartikel wegen" gewarnt hatte[8].

Man appellierte schließlich an die römische Kirche und machte sich auf den Weg nach Rom, obwohl Gilbert durchaus nicht mehr jung war. Das erste Verhör vor Papst Eugen III. (1145—53) fand in Viterbo[9] statt, wo die Kurie vom 27. Mai bis zum 17. Dezember 1146 nachweisbar ist[10]. Der kluge Papst enthielt sich des Urteils. Ein zweites Verhör wurde zu Paris[11] gehalten, wo der Papst vor Ostern, also vor dem 20. April 1147, eintraf[12]. Am Ostertag sollten sich Kläger und Angeklagter wieder vorstellen[13]. An der Osterfeier des Papstes nahm auch der hl. Bernhard teil, „dem, was niemand bezweifelte, die Interessen Christi so sehr wie die eigenen am Herzen lagen, ganz gleichgültig, wo

---

[5] Vita prima 5, 15; PL 185, 312 B: Igitur in Concilio in urbe Remorum Papa venerabilis Eugenius celebravit ... Vgl. Libellus 4; PL 185, 596 D: Factaque est inquisitio tertia in urbe Remorum ubi praedictus Papa magnum eodem anno Concilium celebravit.

[6] Ep. ad Alb. 4; PL 185, 589 C: Ingredientibus vero nobis consistorium, prima die ... Libellus 5 (597 A): Disceptatum est aliquantis diebus.

[7] Ep. ad Alb. 5 (590 C): Ego fui qui obieci eidem episcopo ...

[8] Ep. ad Alb. 1; PL 185, 587 CD. Libellus 27 (605 A): Sic Pictavis in sede magni Hilarii, congregata ecclesia, dogmatizavit qui synodo praesidebat.

[9] Libellus 27; PL 185, 605 A. Nach Otto von Freising, Gesta Friderici I, 48; MGH SS (in usum schol.) 46, 68 machten sich Arnald und Kalo, der Erzdiakon von Troarn war und Gilberts Nachfolger (1155—57) wurde, auf den Weg zum Papst, den sie in Siena antrafen. Johannes von Salisbury, Historia Pontificalis 8; ed. R.L. Poole (Oxford 1927) 17 zählt beide unter denen auf, die mit Suger von Saint-Denis gegen Gilbert „ihre Zungen schärften".

[10] Helmut Gleber, Papst Eugen III. (1145—53): Beitr. zur mittelalterlichen und neueren Gesch. 6 (Jena 1936) 194.

[11] Libellus 3; PL 185, 596 C: Parisius facta est secunda interrogatio de eodem. Otto, Gesta Frid. I, 53; S. 75.

[12] H. Gleber, Papst Eugen 195.

[13] Ep. ad Alb. 2; PL 185, 587 D: Utramque partem sibi praecepit in solemnitate paschali Parisius praesentari.

er war“ [14]. Gottfried weist darauf hin, daß beim Verhör die einen auf der Seite Gilberts standen, die anderen aber, „vor allem der hochwürdigste Abt von Clairvaux, auf der Seite der Wahrheit des Glaubens“ [15]. Wir erfahren auch von Gottfried, daß zwei ehemalige Schüler Gilberts, der „ziemlich reiche“ Bischof von Évreux, Rotroux (1141—65), später Erzbischof von Rouen (1165—83), und Magister Ivo von Chartres († 1165) zugunsten Gilberts zeugten [16], während nach dem Berichte Ottos von Freising (1138—58) die zwei *magistri* Adam von Petit-Pont († 1181), „ein spitzfindiger Kopf“, und Hugo von Champfleury († 1175), „neuerdings des Königs Kanzler“, gegen Gilbert sprachen [17].

Als man ausgerechnet vom Angeklagten den Boethiuskommentar verlangte, um die Anklagen durch konkrete Zitate zu erhärten, stellte sich heraus, daß niemand ein Exemplar zur Hand hatte. Schließlich kam jemand aus der Reihe der anwesenden *scholares* mit der Abschrift eines Paragraphen, in dem Gilbert erklärt, Redeweisen wie „Gott ist seine Gottheit, seine Weisheit, seine Stärke“ seien durchaus verständlich, wenn man bedenkt, daß Syrus zu Demea sagen kann: „Du bist die Weisheit durch und durch.“ [18] Solche Redeformen seien aber überschwenglich *(locutiones emphaticae)* und zu vermeiden. Er verneinte jedoch, jemals gelehrt, geglaubt oder geschrieben zu haben, daß die Gottheit nicht Gott ist und daß es in Gott eine Form oder Wesenheit gäbe, die nicht Gott sei [19].

Da Papst Eugen beabsichtigte, „im gleichen Jahr“ (1147), wie Gottfried sagt, zu Reims ein Konzil abzuhalten, gab er Bischof Gilbert

---

[14] Ep. ad Alb. 2; PL 185, 587 D. Otto, Gesta Frid. I, 48; S. 68 berichtet, daß Arnald und Kalo den hl. Bernhard zur Förderung ihres Anliegens angingen.

[15] Libellus 3; PL 185, 596 C.

[16] Ep. ad Alb. 2; PL 185, 588 C. Die Chronik des Robert von Auxerre schreibt zum Jahre 1153 (MGH SS 26, 237): Inter magistros Frantie opinatissimi habentur Petrus Lombardus, Odo Suessionensis, Ivo Carnotensis, quondam Gisleberti discipulus ... Hic etiam glosaturam super psalterium et epistolas Pauli ab Anselmo per glosulas interlineales marginalesque distinctam, post a Gisleberto continuative productam latius apertiusque explicuit. Am Montag, dem 16. August 1165, feierte Papst Alexander III. zu Vézelay das Meßopfer pro anima Ivonis Carnotensis decani (MGH SS 26, 150). Sein Tod erfolgte am 15. August (Gall. chr. 8, 1200 B). Nach dem Totenbuch von Saint-Jean-en-Vallée in Chartres vermachte er sterbend diesem Kloster 36 Bände seiner Bibliothek. Seine biblischen Kommentare waren recht verbreitet. Vgl. Fr. Stegmüller, Rep. bibl. Med. Aevi 3 (Madrid 1941) 507, N. 5337 bis 5340.

[17] Gesta Frid. I, 53; S. 75. Hugo wurde erst Kanzler im Jahre 1152. Otto schrieb die Gesta 1156—58.

[18] Terentius, Adelphoe III, 3, 40. Ep. ad Alb. 2; Libellus 6; PL 185, 588 B; 597 D—598 B.

[19] Ep. ad Alb. 2; PL 185, 588 C. Als zweites Beispiel der locutio emphatica gibt Gottfried den Vergleich: quemadmodum Davus dictus est scelus (Terentius, Andria 665: Quid ais? o scelus). Diese Illustrierung findet sich bereits bei Wilhelm von Champeaux, De Essentia Dei; ed. O. Lottin, Psychol. et Morale 5 (Gembloux 1959) 191; später bei Robert von Melun, Sent. I, 5, 40; ed. Martin-Gallet (Louvain 1952) 243; dann bei dem Porretaner Eberhard im Dialogus Ratii; ed. N. Häring, MedStud 15 (1953) 270.

Weisung, ihm den Kommentar zur gründlichen Prüfung zu übersenden und sich bereitzuhalten, um beim Konzil auf die Einwände gegen ihn genauer zu antworten[20]. Als der Kommentar eintraf, übergab ihn der Papst dem Prämonstratenser Abt Gottschalk von Mont-Saint-Éloy, der später Bischof von Arras (1150—61) wurde[21]. Abt Gottschalk notierte eine Reihe von *capitula* und stellte ihnen einige Väterzitate entgegen, die, wie Gottfried uns versichert, ganz klar das genaue Gegenteil lehrten. Diese *schedula* und Gilberts Kommentar überreichte der Abt dem Papst auf dem Konzil. (In diesem Zusammenhang ist es angebracht, die Terminologie festzulegen. In den Quellen bezeichnet das Wort *capitula* meistens die angeblichen Irrtümer Gilberts, bisweilen aber auch das in vier Kapitel eingeteilte Glaubensbekenntnis[22]. Wir werden dagegen hier mit *capitula* nur die Anklagepunkte bezeichnen.)

Von Paris, wo sein letzter Brief das Datum vom 10. Juni (1147) trägt, begab sich Papst Eugen nach Meaux. Da befand er sich noch am 29. März. Von dort ging er nach Auxerre und rief am 12. Oktober ein Konzil aus, das am Laetare-Sonntag des folgenden Jahres eröffnet werden sollte[23]. Darauf begab er sich nach Châlons-sur-Marne, wo er am 26. Oktober die Kathedrale konsekrierte. Dann ging sein Weg über Verdun (22. Nov.) nach Trier (29. Nov.)[24], das er im Februar 1148 wieder verließ. Am 9. März finden wir ihn in Reims. Dort wurde am 4. Fastensonntag (Laetare), also am 21. März, das „große Konzil" eröffnet[25]. Eine Woche später, wie wir durch Otto von Freising wissen[26], begann nach Abschluß des Konzils[27] das Konsistorium mit dem dritten Verhör.

---

[20] Ep. ad Alb. 2; PL 185, 588 D.

[21] Ep. ad Alb. 3; PL 185, 588 D. Gottschalk starb 1170 oder 1172.

[22] Ep. ad Alb. 7; PL 185, 591 C: Providere oportere cum capitulis illis Gilleberti ... Scripserunt ergo capitula totidem ... illius verbis suam confessionem contrariam ... proponentes.

[23] Ep. 232; PL 180, 1285 B.

[24] H. Gleber, Papst Eugen 196—199. Epp. 193—240; PL 180, 1239—1296.

[25] Otto von Freising, Gesta Frid. I, 56 nennt es generale concilium.

[26] Gesta Frid. I, 58; S. 82: Decursa medianae quadragesimae ebdomada sacroque dominicae Passionis tempore inchoante. Das Datum wird verschieden angegeben. Eine Woche nach der Eröffnung war Passionssonntag, der 28. März. B. de Simson, der Herausgeber der Gesta (nach G. Waitz), bezieht den Text auf Palmsonntag, den 4. April.

[27] Gesta Frid. I, 58; S. 82: Itaque finita synodo ... Hist. Pontif. 11; S. 26: Capitula autem superius posita (= Glaubensbekenntnis) non in Concilio promulgata sunt sed postea in Palatio Tau iam elapsis diebus quindecim a soluto Concilio ... ; S. Gammersbach, Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen: Neue Münst. Beitr. z. Gesch. 5 (Köln 1959) 80 spricht von einem ungeheuren Aufsehen, das der Prozeß in der damaligen wissenschaftlichen Welt hervorgerufen habe. „Alles, was Rang und Namen hatte, war nach Reims geeilt." Daß der gute Besuch auf den Prozeß zurückzuführen war, läßt sich nicht so leicht beweisen. Zunächst war die Teilnahme am Konzil für Erzbischöfe und Bischöfe nicht ganz frei (vgl. Ep. 232; PL 180, 1285 B), denn der Erzbischof Arnold I von Köln (1137—51) wurde vom Papst suspendiert, „weil er diesem Konzil nicht beiwohnte" (MGH SS 17, 763).

Zur endgültigen Bereinigung der Streitfragen hielt Papst Eugen jene Konzilsteilnehmer zurück, die ein klügeres Urteil und einen kürzeren Heimweg hatten[28]. Die Sitzungen fanden nicht in der Kathedrale, sondern in der erzbischöflichen Residenz statt[29]. Sowohl Gottfried[30] wie Otto von Freising[31] betonen, daß Gilberts Kleriker ganze Bände mitgebracht hatten, aus denen er die entsprechenden oft lange Paragraphen vorlesen ließ, während seine Ankläger am ersten Tage nur einen Pergamentbogen *(schedula)* mit einigen *auctoritates* zur Hand hatten — was zu spöttischen Bemerkungen Anlaß gab.

2. Die Debatte um die umstrittenen Texte Gilberts

a) Die vom hl. Bernhard anberaumte Versammlung in Reims und das von ihm gegen Gilbert entworfene Glaubensbekenntnis

Es scheint, daß sich die Debatte bald auf den Text aus Gilberts Kommentar konzentrierte, den Gottfried in der Form mitteilt: Cum

---

Abt Wibald von Stablo, der 1149 mit Stolz erzählt, daß er Anselm von Laon, Wilhelm von Paris (Champeaux), Alberich von Reims und Hugo von Paris mit eigenen Augen gesehen hatte (Ep. 167; ed. Ph. Jaffé, Bibl. rer. germ. 1: Mon. Corbeiensia [Berlin 1864] 278), war auf dem Konzil und erwähnt es in vielen Briefen. Vom Prozeß und von Gilbert sagt er kein Wort. Das Echo in den Chroniken zeigt zwar, daß die Auseinandersetzung irgendwie Gesprächsgegenstand wurde, aber es scheint kein hinreichender Grund vorzuliegen, den guten Konzilsbesuch etwa auf die Neugierde zurückzuführen statt auf die Anordnung des Papstes.

[28] Gesta Frid. I, 58; S. 82: Prudentiores et viciniores ad causam episcopi Giliberti terminandam reservantur. Hist. Pont. 11; S. 26: Commanentibus adhuc diversarum provinciarum archiepiscopis et episcopis ad huius causae decisionem retentis. Nachweisbar sind die Erzbischöfe von Bourges, Bordeaux, Tours, Trier, Cäsarea (Palästina), York, Canterbury, Rouen, Vienne; die Bischöfe von Soissons, Châlons-sur-Marne, Paris, Auxerre, Amiens, Tournai, Thérouanne, Norwich, Valence, Le Mans, Saint-Malo, Angoulême und Saintes. Von den drei Engländern waren die Erzbischöfe von York und Canterbury gegen den Willen des Königs auf dem Konzil und darum durch kluges Abwarten daran interessiert, Stephans Zorn abkühlen zu lassen. Die Vertreter von Bordeaux, Angoulême und Saintes waren zwar keineswegs viciniores, aber als Gilberts Kollegen unter dem Metropoliten von Bordeaux in der Lage, auch Gilberts Lebensführung zu beurteilen. Der Erzbischof von Cäsarea (Baldwin) war sicher nicht aus geographischen Gründen unter den Zurückgehaltenen.

[29] Gesta Frid. I, 58; S. 82: In cubiculo ubi urbis episcopus cum senioribus sedit ... Ep ad Alb. 8; PL 185, 592 B: In insigni palatio cui nomen est Thau. Hist. Pont. 11; S. 26: In Palatio Tau.

[30] Ep. ad Alb. 4; PL 185, 589 C: Ingredientibus vero nobis consistorium, prima die, cum magnorum voluminum corpora per clericos suos Pictaviensis fecit afferri et nos paucas auctoritates ecclesiae in sola schedula haberemus ...

[31] Gesta Frid. I, 58; S. 82: Ille orthodoxorum Patrum, quas non in scedulis decisas sed in corpore librorum integras attulerat legi faciens auctoritates ... In der Studie „The Porretans and the Greek Fathers" (MedStud 24, 186 ff) ist nachgewiesen, daß z. B. die lat. Akten des Konzils von Chalcedon und des 6. Allgemeinen Konzils (680/681) zu den „dicken Bänden" gehört haben müssen, aus denen Gilbert Theodoret und Sophronius als Zeugen für seine Lehre anrief.

dicitur Deus, pertinet ad substantiam non quae est sed qua est[32], ein Satz, in dem nur die Worte non quae est sed von Gilbert stammen, das andere von Boethius. Stunden vergingen, und Papst Eugen wurde müde. Schließlich wandte er sich an Bischof Gilbert mit den Worten: „Mein lieber Mitbruder, du läßt gar vieles, vieles vorlesen, vielleicht auch gerade Dinge, die wir nicht verstehen können. Aber ich möchte einmal gern von dir hören: Glaubst du, daß jene höchste Wesenheit, die du als das bezeichnest, wodurch Gott *einer* ist, wirklich Gott ist?" Darauf erwiderte Gilbert: „Nein!" Otto bemerkt dazu, auch Gilbert sei müde gewesen und habe mit weniger Überlegung geantwortet[33].

Sofort griff der *notarius* — Otto meint wohl Gottfried — die Antwort auf und schrieb: „Der Bischof von Poitiers hat geschrieben und gesagt: Die göttliche Wesenheit ist nicht Gott."[34] Hier scheint der hl. Bernhard die Geduldsprobe auch nicht ganz bestanden zu haben. Auf beiden Seiten wurden ja die Stimmen immer lauter[35].

Gottfried erzählt uns nämlich den gleichen Vorgang mit einer eigenartigen Verschiebung. Im Anschluß an den erwähnten umstrittenen Text aus dem Kommentar wandte sich der hl. Bernhard an den Bischof: „Was sollen wir uns noch länger mit derartigen Worten abgeben! Das ganze Ärgernis kommt nur daher, daß mehrere Leute der Auffassung sind, daß Sie glauben und lehren, die göttliche Wesenheit oder Natur, seine Gottheit, Weisheit, Güte, Größe seien nicht Gott, sondern eine Form, durch die Gott ist. Wenn Sie das glauben, so gestehen oder verneinen Sie es öffentlich." Darauf wagte jener zu sagen:

---

[32] Ep. ad Alb. 4; PL 185, 589 D. Gesta Frid. I, 58; S. 83. Wie harmlos gerade der so umstrittene Ablativ war, geht daraus hervor, daß Boethius hier die Sprache des hl. Augustinus und anderer Kirchenväter spricht. Augustinus scheute sich nicht zu schreiben: Quapropter quae causa illi est, ut sapiens sit, ipsa illi causa est ut sit (De Tr. VII, 1, 2). Die folgenden Beispiele sind aus De Trinitate entnommen: in substantia sua *qua* est incommutabilis (II, 10, 17); cum eius ipsa substantia *qua* est ipse quod est (II, 18, 34); per substantiam suam *qua* Patri aequale ... qua et ipse utrisque aequalis (III, 11, 27); in sua quippe substantia *qua* sunt, tria unum sunt (III, 21, 30); Dei essentia, *qua* est, nihil mutabile habet (IV, 1); ad eius substantiam pertinet *qua* Deus est (V, 8, 9); *qua* essentia est quicquid est (VII, 1, 2). Diese Ausdrucksformen kehren in anderen Werken wieder: substantiam atque naturam *qua* es quicquid es (In Ps 43, 5); eo quo Deus est, hoc ipso substantia est (In Ps 68, 5, 3); in eius substantia *qua* Deus est (De Gen ad litt. VIII, 19, 38); opinari eius substantiam *qua* Deus est (VIII, 26, 48); natura *qua* Deus est (In Ioh Tr. 110, 6); ipsa substantia *qua* unum sunt (Ep. 238, 2, 14); substantia *qua* Pater maior sit (Contra serm. Ar. 11, 9); in substantia *qua* Deus est (C. Maxim. I, 15); secundum naturam *qua* Deus est (C. Maxim. II, 12, 2). Der hl. Hilarius kennt auch an vielen Stellen die natura *qua* Deus est (De Tr. XI, 11), die proprietas *qua* Pater est (X, 61), von deren Aufzählung hier abgesehen werden kann.

[33] Gesta Frid. I, 58; S. 82.

[34] Gesta Frid. I, 58; S. 82: Quod dictum mox ab eius ore raptum notarius excepit scribens in hunc modum: Episcopus ...

[35] Ep. ad Alb. 4; PL 185, 589 D: Quod dum alii atque alii clamantes auctorem arguerent ...

„Die Form Gottes und die Gottheit, durch die Gott ist, ist selbst nicht Gott." [36] Das wurde nun schriftlich fixiert.

An diesem Punkt der Debatte ist ein Wendepunkt ersichtlich, der für das Verständnis der *capitula* wichtig ist. Sie sind nämlich nicht wörtlich aus den Werken Gilberts entnommen. In Paris konnte man noch über einen Gilbert-Text diskutieren. Das war auch in Reims noch am Anfang möglich, vermutlich mit Hilfe der *schedula*, die Abt Gottschalk vorgelegt hatte. Aber dabei blieb es offenbar nicht.

Als Resultat des ersten Tages können wir jedoch nach Gottfrieds Darstellung das erste *capitulum* und eine Art Grundform des ersten Kapitels des sogenannten *Symbolum* notieren:

(Capitulum primum)

Forma Dei et divinitas, qua Deus est, ipsa non est Deus.

(Symbolum)

Divina essentia, forma, natura, deitas, bonitas, sapientia, virtus, potentia, magnitudo vere est Deus[37].

Darüber wurde nun disputiert, und nach dem Bericht Gottfrieds zeigte sich bald eine zweite Streitfrage, ein zweiter Irrtum:

(Capitulum secundum)

Quod nec unus Deus nec unum aliquid sit tres personae licet tres personae sint unus Deus i. e. una divinitate et sint unum i. e. uno[38].

---

[36] Ep. ad Alb. 4; PL 185, 589 D — 590 A. In seinem Kommentar zu Boethius, Contra Eutychen 1, 11; ed. Häring 261 (PL 64, 1361 A) schreibt Gilbert: Deus enim essentia est, non est aliquid ... Itaque, etsi magnus est, non tamen est hoc quantitate: etsi qualis est, non tamen qualitate: etsi durat, non tamen tempore. Später (S. 293; PL 64, 1377 C) schreibt er: Deus qui non habet prae se alterius quam *quae* ipse est essentiae causam ...

[37] Ep. ad Alb. 4; PL 185, 590 A.

[38] Ep. ad Alb. 6; PL 185, 590 D. Vgl. Libellus 26; PL 185, 604 C. Der hier durch divinitate und uno wiedergegebene Gedanke ist ebenfalls schon bei Augustinus eine Selbstverständlichkeit: Substantia qua unum sunt (Ep. 238, 2, 14). Nach Otto, Gesta Frid. I, 54; S. 76 und Libellus 26 (604 A) sprach Gilbert beim Konsistorium von tria singularia quaedam, für die die Gottheit gewissermaßen das Prinzip der Einheit ist. Da auch diese Formulierung Anstoß erregte, sei hier wieder auf Augustinus verwiesen: In sua quippe substantia, qua sunt, tria unum sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus (De Tr. IV, 21, 30); haec tria simul sicut unum Deum ita unum dico esse principium (C. Maxim. II, 17, 4). Im 11. Konzil von Toledo heißt es: Tria ergo ista unum sunt, naturā scilicet, non persona (PL 84, 454 D). Augustinus spricht ganz unbekümmert von tria in der Trinität: cum quaereretur quid tria sint quae tria esse fides vera pronuntiat (De Tr. VII, 4, 7); ipsa tria simul Patrem et Filium et Spiritum sanctum (De Tr. VI, 9, 10); haec tria simul unus Deus ... nec unam personam Scriptura dicit haec tria (De Tr. VII, 4, 8); et sint haec tria et singula Deus (Ep. 170, 5); tria haec unum omnia propter (De Doctr. chr. I, 5, 5). Hilarius, De Syn. 29 und 32 schreibt: per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Vgl. Gregor von Nazianz, De Lum. 11, 4; CSEL 46, 121: tria sunt in quibus est deitas. Sophronius, Ep. syn.; PG 87, 3158 C: Sed unus est haec tria Deus.

Auch über diese Auffassung wurde „längere Zeit" disputiert und vor allem „Athanasius" als Gegenzeuge zitiert[39].

Nach Ende dieser Debatte des ersten Tages suchte, wie Otto berichtet, Gilbert „seine Freunde unter den Kardinälen" auf. Und da er „deren nicht wenige hatte", benutzte er noch die Abendstunden zu diesem Zweck[40]. Gottfried blieb aber auch nicht müßig. Er machte sich gleich *(mox)* auf die Suche nach *codices* und nahm unter anderem Augustinus' *De Trinitate* aus der Dombibliothek von Reims mit, in dem, wie er stolz erzählt, die Worte des hl. Bernhard über die Gottheit beinahe wörtlich zu finden waren[41]. Nicht ohne eine gewisse Note der Befriedigung berichtet Gottfried: „Am folgenden Tage brachten wir so viele *codices* zur *disputatio*, daß des Bischofs Gönner erstaunt waren und von uns hören mußten: ‚Ja, schaut nur genau hin, wir haben keine *schedula* mehr.' "[42]

Der Prozeß war somit aus einer *inquisitio* oder *interrogatio* zu einer *disputatio* geworden, in der selbst Ironie eine Rolle zu spielen hatte. Nach Gottfrieds Aussage war der Prozeß sogar ein Zweikampf zwischen Gilbert und dem *„singularis athleta Bernardus"*[43]. Wir erfahren auch von Gottfried, daß an diesem Tage den ersten zwei *capitula* zwei neue hinzugefügt wurden, die (hier in direkter Rede wiedergegeben) schriftlich festgehalten wurden:

(Capitulum tertium)

Quod personales proprietates et aeternarum rerum multitudo copiosa veraciter sunt sine initio quarum tamen nulla Deus est, nulla a Deo.

(Capitulum quartum)

Quod natura divina naturam non suscepit humanam sed persona Filii naturam nostram suscepit[44].

---

[39] Ep. ad Alb. 6; PL 185, 590 D. Das angebliche Athanasiuszitat stammt aus *Vigilius*, Contra Arian. II, 24; PL 62, 225 C.

[40] Gesta Frid. I, 58; S. 83.

[41] Ep. ad Alb. 5; PL 185, 590 BC. Die bei Gammersbach, Gilbert 91 von J. Leclercq übernommene Auffassung, der Text stamme nicht aus Augustinus, sondern aus Boethius, besteht nicht zu Recht. Es handelt sich um De Tr. V, 10, 11; PL 42, 918: Deus autem quia non ea magnitudine magnus est quae non est quod est ipse ut quasi particeps eius sit Deus cum magnus est, alioquin illa erit maior magnitudo quam Deus. Libellus 14 und Ep. ad Alb. 5; PL 185, 599 C und 590 C. J. Leclercq, Textes sur Saint-Bernard et Gilbert de la Porrée: MedStud 14 (1952) 108. Gottfrieds Geständnis, den Text entdeckt zu haben, wirft ein ungünstiges Licht auf die Herkunft der Väterstellen in dem von Leclercq veröffentlichten Text, da man glauben möchte, daß diese Vätersammlung wirklich auf Abt Gottschalk zurückgeht. Warum sollte aber Gottfried ausgerechnet auf die Entdeckung eines Textes hinweisen, der bereits in Gottschalks *schedula* vorlag? Sehr verdächtig ist auch, daß „der Grieche" Theodoret dort zweimal auftaucht.

[42] Ep. ad Alb. 5; PL 185, 590 D — 591 A.

[43] Vita s. Bernardi 5, 15; PL 185, 312 B.

[44] Ep. ad Alb. 6—7; PL 185, 591 A. Die im dritten *capitulum* angegriffene aeternarum rerum multitudo wird in der endgültigen Form des *capitulum* als tres res

Das letzte *capitulum* zeigt, daß auch die Christologie Gilberts, also auch sein Kommentar zu *Contra Eutychen*, mit hineingezogen wurde. Bischof Otto von Freising, der so genau unterrichtet ist, daß er sogar mit wörtlichen Väterzitaten aufwarten kann, auf die sich Gilberts Verteidigung stützte, teilt mit, daß Gilbert am zweiten Tage zunächst einmal ausführte, man müsse beim Gebrauch des Wortes *Deus* darauf achten, ob eine göttliche Person oder die göttliche Natur supponiert ist. Gilbert wies dabei auf die Bibel hin. Wenn es da heißt: Deus tuus unus est *(Deut* 6, 4), ist offenbar die Natur Gottes gemeint. Wenn man sagt: Pater est Deus, ist mit dem Worte *Deus* eine Person gemeint, wie auch in dem Text: Ascendit Deus in iubilatione (*Ps* 46, 6), denn „niemand zweifelt, daß das von der Person des Sohnes ausgesagt ist". Er würde darum den Satz: Divinitas est Deus, nur in dem Sinne gutheißen, daß mit *Deus* die Natur gemeint ist, weil man sonst allzu leicht die Scheidung der Personen verwischen würde und die absurde Behauptung rechtfertigen könne, die göttliche Wesenheit sei so wie die Person des Sohnes Mensch geworden[45].

Daß man in Gott doch irgendwie *(quoquo modo)* zwischen Person und Natur scheiden müsse, sei eindeutig von Theodoret und Hilarius verlangt worden[46]. Und daß man glauben müsse, nicht die göttliche Natur, sondern die Person des Sohnes habe Fleisch angenommen, sei klar auf einem Konzil von Toledo gelehrt worden[47]. Als der hl. Bernhard daranging, den Text des Konzils zu interpretieren *(determinare)*, fielen irgendwie Worte, „die den Kardinälen nicht gefielen". Kurz darauf wandte sich der hl. Bernhard an die Versammlung *(ad publicum progressus)* und scharte um sich alle, die erreichbar waren.

Das scheint der Auftakt und die Einleitung zu der Versammlung gewesen zu sein, von der der Engländer Johannes von Salisbury fest behauptet, sie habe im Hospiz des hl. Bernhard *vor* dessen öffentlicher Begegnung mit Bischof Gilbert stattgefunden. Obwohl der genaue Zeitpunkt unsicher ist, steht aus den Quellen eindeutig fest, daß der hl. Bernhard eine Versammlung anberaumte, zu der weder Papst Eugen noch die Kardinäle eingeladen waren. „Dort legte er mit anderen und andere mit ihm, mit Erzbischöfen, Bischöfen, Religiosen und Ge-

aeternae bezeichnet. Dieser Sprachgebrauch wird von Petrus Lombardus, Sent. I, 25, 2 gutgeheißen: Non autem te moveat quod dixerim tres res ... Er stützt sich dabei auf De Doctr. chr. I, 5, 5 und kommt zum Schluß: Sicut ergo tres res dicuntur ... ita tres subsistentiae.

[45] Gesta Frid. I, 58; S. 83.

[46] Gesta Frid. I, 58; S. 83—84. Theodoret, Adv. Sabellium; ed. E. Schwartz, ACO II, 5, 152 (26—30). Vgl. PG 83, 1170 AB. Hilarius, De Tr. VIII, 22; PL 10, 252 C — 253 A. Eine heftige Polemik gegen diese Interpretierung des Hilarius findet sich in Sent. I, 34, 1.

[47] Gesta Frid. I, 58; S. 84: Item quod non natura sed Filii persona carnem suscepisse credenda sit, hac auctoritate Toletani Concilii ostendit: Solus Verbum caro ... quod commune Trinitati. Der Text stammt aus dem 6. Konzil von Toledo in der *Hispana* (PL 84, 395 B; Mansi 10, 662; PL 130, 487 C): Solus Verbum ... Trinitati.

lehrten, gegen die genannten vier *capitula*, die dem Bischof von Poitiers zur Last gelegt wurden *(imponebantur)*, seinen Glauben auf folgende Weise fest: Credimus simpliciter naturam divinitatis esse Deum . . ."[48]

Der Text des *Symbolum* ist von Otto hier vorgelegt als das Ergebnis einer Konferenz, die jedoch nach der Darstellung eines Augenzeugen durchaus nicht produktiv verlief, wie Otto es schildert. Otto war ja zur Zeit des Prozesses auf dem Kreuzzug. Johannes von Salisbury, ein ehemaliger Schüler Gilberts, später Bischof von Chartres (1176 bis 1180), der an dem Konsistorium und der Versammlung teilnahm, besteht darauf, der hl. Bernhard habe die Konferenz berufen, ehe er den Bischof *in audientia publica* traf[49]. Die Sache ist ihm so peinlich, daß er seine Leser beschwört, die noch lebenden Teilnehmer, z. B. die Erzbischöfe Thomas Becket († 1170) und Roger von York (1154—81) und viele andere, zu befragen, falls ihnen die Schilderung nicht ganz authentisch klingen sollte[50].

Nach Johannes fand die Versammlung im Hospiz des hl. Bernhard statt und wurde vom hl. Bernhard selbst mit einer „eleganten und kurzen Ansprache" eingeleitet. Dann trug er in vier Artikeln seinen Glauben vor, wobei sein Sekretär Gottfried jedesmal den Artikel niederschrieb, vorlas und dann fragte: „Sind alle hier damit einverstanden" *(Placet vobis)?* Johannes bemerkt, daß diese Formel bei der Promulgierung von Dekreten und Gesetzen gebräuchlich war und nicht allen gefiel. Dennoch wurde zunächst nichts dagegen vorgebracht, weil man „den Abt und die Seinen" nicht verletzen wollte. Das Glaubensbekenntnis, das bei der Gelegenheit vom hl. Bernhard vorgeschlagen wurde und das sich Johannes wohl irgendwie notierte, war folgendes:

I

Deus est deitas, et e converso.

II

Tres personae sunt unus Deus, et e converso.

III

Essencia Dei incarnata est sive natura.

IV

Quoniam Deus simplex est et quicquid in Deo est Deus est, proprietates personarum sunt ipsae personae: et quod Pater est paternitas, Filius est filiatio, Spiritus est processio, et e converso[51].

[48] Gesta Frid. I, 58—59; S. 84—85. [49] Hist. Pont. 8; S. 18.

[50] Quod vidi loquor et scribo, sciens mihi apud Deum et hominem conscientiae et famae dispendium imminere si . . .

[51] Hist. Pont. 8; S. 19. Der temperamentvolle Verfasser des Liber de vera philosophia (Cod. Grenoble 290, f. 88^{v}) schreibt: Cum paucissimis familiaribus suis in ospicio suo decrevit credi quod aliquid unum numero est Pater et Filius et Spiritus sanctus et quod tres personae non sunt tria.

Nachdem auch der vierte Punkt nach der oben beschriebenen Art approbiert worden war, erhob sich auf einmal ein Erzdiakon von Châlons-sur-Marne, Magister Robertus de Bosco[52], und bat, man möchte doch die endgültige Entscheidung verschieben, da er gehört hatte, daß sowohl Anselm von Laon († 1117) wie auch sein Bruder Radulph († 1131/3), einmal darüber befragt, sich dagegen ausgesprochen hatten, weil sie die Grenzen nicht überschreiten wollten, die die Kirchenväter festgelegt hätten[53]. Auch Gilbert, der später Bischof von London wurde (1128—34), und ein Schüler Anselms, Alberich von Reims, später Erzbischof von Bourges (1136—41), die er beide persönlich darüber befragte, hatten sich dagegen geäußert. Ferner habe Abt Gilbert Crispin († 1114) von Westminster bei London es nie zugegeben. Angesichts dieser Ablehnungen und der Tatsache, daß der Papst und die römische Kirche zur Hand seien, möchte man doch die Entscheidung nicht überstürzen. Johannes schließt mit der lakonischen Feststellung: „Man hörte auf seinen Rat und löste so die Versammlung auf."[54]

Um den Widerspruch bezüglich des Zeitpunktes in den Quellen zu beseitigen, ist neuerdings die Ansicht vorgelegt worden, der hl. Bernhard habe *zwei* Versammlungen abgehalten. Die erste sei die von Johannes geschilderte. Er habe dann eine zweite derartige Versammlung „mitten in dem Prozeß"[55] berufen. Das ist schon deshalb sehr unwahrscheinlich, weil Johannes von einer zweiten Versammlung nichts weiß und weil sowohl er als Otto von der scharfen Reaktion in der Kurie gegen dieses Verfahren berichten.

Da in diesem Zusammenhang der aus dem Cod. Vat. Reg. Lat. 278, f. 72—73 von J. Leclercq[56] im Jahre 1952 veröffentlichte Text zu berücksichtigen ist, müssen wir ihn hier kurz analysieren. Die Überschrift lautet: Error(es) Gilleberti Pictavensis episcopi. Die Anlage des Dokumentes ist folgende: Jedes einzelne *capitulum* ist von kurzen Vätertexten begleitet, die dem *capitulum* angeblich widersprechen. Sie kehren übrigens fast alle in gleicher oder verlängerter Form in Gottfrieds *Libellus* wieder. Obwohl das keineswegs sicher ist, möchte man zur Annahme geneigt sein, daß die Texte sich bereits in der *schedula* fanden, die Abt Gottschalk, wie wir gesehen haben, dem Papst persön-

[52] Robert unterschrieb um 1160 eine Urkunde, die in Gall. chr. 10 (Paris 1751) instr. 173 mitgeteilt ist: Testes Wido et magister Robertus archidiaconi. Sein Vorgesetzter, Bischof Bartholomaeus von Senlis (1147—51), war auch auf dem Konzil und bei der Versammlung. Vgl. Gall. chr. 9 (Paris 1751) 881.

[53] Hist. Pont. 8; S. 19—20. Petrus Lombardus, der auch anwesend war, verteidigt die Stellung des hl. Bernhard in Sent. I, 33, 1.

[54] Hist. Pont. 8; S. 20.

[55] S. Gammersbach, Gilbert 69 macht diesen Lösungsversuch.

[56] Textes sur Saint-Bernard 108—109. Das von Leclercq nicht mitgeteilte symbolum weicht nicht von der allgemein bekannten Form ab.

lich als Resultat seiner Prüfung des Kommentars vorlegte[57]. Das setzt voraus, daß Gottschalk bereits eine Vierzahl von Anklagen mit dem entsprechenden patristischen Gegengewicht vorgelegt hatte, obwohl nach der Darstellung Gottfrieds die Streitpunkte sich erst allmählich herauskristallisierten. Zudem zitiert Bischof Otto die *capitula* in einer Weise, als hätten in Paris bereits vier *capitula*, die sich „auf die göttliche Majestät" bezogen, existiert[58]. Wenn das der Fall war, muß man sich fragen, was denn bei Abt Gottschalks Prüfung des Kommentars herausgekommen ist, da von Gilberts Kommentar in diesem Dokument keine Spur zu finden ist, abgesehen vielleicht von dem christologischen Anklagepunkt. Schon auf Grund dieser Probleme ist es wohl nicht ratsam, hier von „Reimser Aktenstücken"[59] zu sprechen. Das Dokument verdient wirklich einen solchen Ehrennamen nicht.

Nach den *capitula* und den Vätertexten folgt ohne irgendwelche Ein- oder Überleitung: Credimus simplicem naturam . . . . sed in Filio, also ein Glaubensbekenntnis, das mit den lapidaren Sätzen des hl. Bernhard, wie der Engländer Johannes von Salisbury sie mitteilt, in dem gleichen Verhältnis steht wie die von Gottfried überlieferten *capitula* mit denen Ottos von Freising, die wir bald besprechen werden.

Auf das Glaubensbekenntnis folgt die Rubrik: Nomina archiepiscoporum qui interfuerunt concilio. Mit anderen Worten: Es folgen „die Namen der Erzbischöfe, die dem Konzil beiwohnten". Das heißt aber keineswegs, daß diese Würdenträger „das Symbolum unterschrieben" hätten[60]. Von „Unterzeichnern des Symbolums"[61] ist nirgends die Rede. Im 12. Jahrhundert, das für urkundliche Fixierung eine wahre Passion hatte, hat man mit Vornamen und nicht mit Städtenamen, wie das in diesem Text der Fall ist, als Zeuge gezeichnet, wobei man gewöhnlich gewisse Formeln hatte wie etwa: „Huius rei testes sunt", oder: „Videntibus et audientibus . . ." Man braucht auch nur die Briefe und Privilegien Papst Eugens III. durchzublättern[62], um festzustellen, wie man damals in der Kurie die Unterzeichner anführte. Unser Do-

[57] Ep. ad Alb. 3; PL 185, 589 A: Qui diligenter, utpote vir disertus, notavit capitula et ex libris sanctorum catholicorum Patrum auctoritates paucas manifeste contrarias scripsit in schedula quas ad idem Concilium veniens Domino Papae cum libello Pictaviensis episcopi praesentavit. Da Gottschalk keine rednerische Begabung hatte (quia ipse nimis erat elinguis), wurde seine Arbeit (liber ille) dem hl. Bernhard ausgehändigt.

[58] Gesta Frid. I, 52; S. 75.

[59] S. Gammersbach, Gilbert 54—56 und 81—84 spricht wiederholt von Reimser Aktenstücken. Auch Leclercq, Textes 108 schreibt: On aurait là, pour ainsi dire, les „actes" de cette suite au concile de Reims.

[60] Dieser Standpunkt ist vertreten von S. Gammersbach, Gilbert 85.

[61] Gammersbach, Gilbert 84. Auch F. Pelster, Petrus Lombardus und die Verhandlungen über die Streitfrage des Gilbertus Porreta in Paris (1147) und Reims (1148): Miscellanea Lombardiana (Novara 1957) 70 sagt: Es ist die Liste der Unterzeichner des Symbolums.

[62] PL 180, 1013—1642.

kument sagt nur, daß die Erzbischöfe und Bischöfe der genannten Städte und die Äbte der genannten Abteien „dem Konzil beiwohnten". Man nahm an, daß der Leser auch ohne Nennung des Namens wußte, um welchen Würdenträger es sich handelte. Und da der deutsche Prämonstratenser Otto von Kappenberg den Franzosen weniger bekannt war, ist er der einzige, der unter den Äbten mit Namen angeführt ist. Natürlich mußten die *magistri scolarum* mit ihrem Namen genannt werden. Und mit Recht wird hier auch Robertus de Bosco erwähnt, denn er war ja auch anwesend. Aber welcher Grund könnte zur Annahme berechtigen, der Erzdiakon von Châlons-sur-Marne habe ein Dokument *unterzeichnet*, mit dem er nicht einverstanden war? Und wer kann nun mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit behaupten, die Namensliste der *magistri*, die mit „et multi alii" endet, sei von einem Schreiber abgekürzt worden, der an Namen kein Interesse hatte? Im *scriptorium* erlaubte man sich solche Freiheit nicht. Dort wurde nur kopiert. Die Beifügung „et multi alii" wurde vorher gemacht, und wir wissen aus der *Historia Pontificalis*, daß z. B. die Erzdiakone von Poitiers, Arnald und Kalo, und der spätere Bischof von Hereford, Robert von Melun, hier mit eingeschlossen waren.

Wenn man das Dokument so nimmt, wie es steht, darf man nicht einmal aus der Liste schließen, die genannten Teilnehmer „am Konzil" wären insgesamt Gilberts Gegner gewesen. Unter den Umständen von einem „Konzil" zu sprechen, ist zweifellos irreführend, auch wenn die Irreführung nicht beabsichtigt war. Wenn daher Gottfried von der *scriptura* spricht, die dem Papst und der Kurie überreicht wurde — und zwar in Form eines Ultimatums —, muß man auf seine genauen Formulierungen achten. Soweit er sich noch nach über 40 Jahren erinnern konnte, kamen am dritten Tage des Konsistoriums, nicht des Konzils, zehn Erzbischöfe — auch unser Dokument kennt zehn Erzbischöfe — und eine Unmenge *(plurima multitudo)* von Bischöfen, Äbten und *magistri* beim hl. Bernhard zusammen[63]. Dort wurde die Antwort auf die vier *capitula* formuliert. Man glaubte aber, bei einigen die Neigung festgestellt zu haben, man solle „ohne eine Definition das Konzil auflösen"[64]. Das ist zum mindesten ein Echo der Einwände des Erzdiakons von Châlons-sur-Marne. Deshalb, so fährt Gottfried fort, wurden dieser Schrift die Namen der anwesenden Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte und *magistri* „unter allgemeiner Zustimmung und Übereinstimmung" beigefügt[65]. Gottfried gibt klar zu, daß keine Ein-

[63] Ep. ad Alb. 7; PL 185, 591 C.

[64] Ep. ad Alb. 7; PL 185, 591 D: Sed credebant non nullos ad hoc tendere ut sine aliqua definitione Concilium solveretur. Vgl. Libellus 5; PL 185, 597 A: Etsi pauci admodum pro doctrina illa starent, plurimi pro persona. Gottfrieds Geständnis, daß sehr viele Gilberts Persönlichkeit schätzten, ist auch deshalb bezeichnend, weil nicht viele in der Lage waren, sich über Gilberts Lehre ein rechtes Urteil zu bilden.

[65] Ep. ad Alb. 7; PL 185, 591 D: Propter quod eidem scripturae ... subscripta sunt nomina singulorum qui aderant ... de consensu et convenientia universorum.

stimmigkeit herrschte. Es entging ihm auch nicht, daß zum Beispiel Gilberts nächster Vorgesetzter, der Erzbischof von Bordeaux, sich schweigend verhielt. Daß keine Einstimmigkeit herrschte, ist ferner eindeutig durch die *Historia Pontificalis* des Johannes von Salisbury bezeugt. Es dürfte nun ebenfalls klar sein, daß die *nomina subscripta* keine persönlichen Unterschriften sind. Gottfried behauptet das auch nirgends. In dem Sinne muß man auch die Erklärung lesen: Symbolum fidei quod adversus eadem capitula editum est a Patribus decem provinciarum . . .[66] und die Bemerkung: Subscriptis nominibus singulorum[67].

Auch wenn es wahr sein sollte, daß die Glaubenserklärung dem Konsistorium vorausging, ist es doch sehr wahrscheinlich, daß man beim Konsistorium selbst zunächst von Sätzen ausging, die Gilberts Kommentar zu Boethius entnommen waren[68]. Bevor wir aber diese Entwicklung weiterverfolgen, mag Bischof Otto zu Wort kommen, da er eine gewisse Urform der *capitula* kennt, die mit der von Johannes gebotenen Urform der Glaubenserklärung des hl. Bernhard zum mindesten die Kürze gemeinsam hat.

Bischof Otto, der übrigens mitteilt, Gilbert sei zuerst nach Auxerre und dann erst nach Paris zitiert worden, glaubt zu wissen, es seien Gilbert bereits in Paris vier *capitula* zur Last gelegt worden, abgesehen von wenigstens zwei „weniger wichtigen" Anklagen, die sich auf seine angebliche Lehre vom Verdienst Christi und der Wirksamkeit der Taufe bezogen[69]. Die vier *capitula* oder Anklagen, die uns hier beschäftigen, sind von Bischof Otto in folgender Weise wiedergegeben: Erant inter caetera quae illi obiciebantur de divina maiestate quatuor capitula quod videlicet assereret

I

Divinam essentiam non esse Deum

II

Quod proprietates personarum non essent ipsae personae

III

Quod theologicae personae in nulla praedicarentur propositione[70]

---

[66] Libellus 67; PL 185, 617 B.

[67] Ep. ad Alb. 13; PL 185, 595 AB.

[68] Nach der Darstellung der Hist. Pont. 10; S. 22—23 erhielt am zweiten Tag ein Subdiakon der Kurie, der Kardinal Heinrich von Pisa, den Auftrag, die Anklagepunkte (quaternum) vorzulesen. Gilbert lehnte das Verfahren ab und wollte nach seinen Schriften beurteilt werden. Trotzdem begann der Subdiakon, und es hieß „im ersten capitulum", die Taufe habe keine Wirkung in solchen, die später ewig verworfen würden. Von diesen *capitula*, die nach Gilberts Protest und in Ermangelung eines Feuers in Stücke zerrissen wurden, schreibt Gottfried, Ep. ad Alb. 9; PL 185, 592 C: Quaenam fuerint illa capitula, nec tum scire curavi nec adhuc scio.

[69] Gesta Frid. I, 52; S. 75.

[70] Man kann nach Gilbert nicht sagen: Deus est Pater, weil das gegen die gleiche

IV

Quod natura divina non esset incarnata[71].

Es scheint, daß diese Sätze das Fundament darstellen, auf dem alle anderen Formulierungen ruhen. Otto war offenbar von jemand unterrichtet worden, der, wenn richtig verstanden, mit wenigen Worten alles zu sagen wußte. Verglichen mit den von Johannes mitgeteilten Sätzen des hl. Bernhard, liegt allerdings eine andere Reihenfolge der Gedanken vor: Ottos Reihenfolge entspricht den Zahlen I, IV, II, III beim hl. Bernhard und den Zahlen I, III, II, IV bei Gottfried.

Man darf wohl mit Gottfried glauben, daß das sogenannte *symbolum* von Reims wenigstens in seiner in der *Historia Pontificalis* festgehaltenen Grundform die Antwort des hl. Bernhard auf Gilbert ist. Selbst die hochentwickelte Form, in der es anscheinend zu Reims dem Papst präsentiert wurde[72] und in der es z. B. in die Hände Ottos kam, mag auch noch als sein Werk gelten, obwohl Gottfried an der endgültigen Form sicher hohen Anteil hat.

b) Die Verbindlichkeit des Glaubensbekenntnisses von Reims

Wie bedeutsam oder bindend war das angebliche Glaubensbekenntnis, das in unseren großen Konzilssammlungen steht und neuerdings aus dem *Enchiridion symbolorum* entfernt worden ist?[73] Johannes von Salisbury suchte es vergeblich in den Konzilsakten und in den Regesten

---

Regel der Logik ist, die es z. B. verbietet, zu sagen: Homo est Plato. In beiden Fällen steht im Prädikat fälschlich ein Individuum, eine Person. Das Prädikat verlangt eine allgemeine Aussage wie: Homo est animal oder Plato est homo (humanitate) et bonus (bonitate) oder auch Pater est Deus (deitate). Er ließ natürlich, wie Gottfried (Libellus 26; PL 185, 604 D) bemerkt, den Satz Deus est Pater unter der Voraussetzung gelten, daß mit Deus nur der Vater supponiert ist, denn dann bedeutet der Satz einfach: Pater est Pater (paternitate). Wenn es andernfalls falsch ist, zu sagen: Deus est Pater, ist es auch nicht richtig zu sagen: Deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Der Satz bleibt natürlich auch dann noch falsch, wenn man Deus durch Ausdrücke wie una divina substantia oder unum aliquid ersetzt. Das ist der Sinn des zweiten *capitulum* in der von Gottfried aufgestellten Reihenfolge. Gerhoch von Reichersberg, Liber de nov. 22; ed. O. J. Thatcher: The Decennial Publ. of the Univ. of Chicago, first series 4 (Chicago 1903) 200 macht folgendes Zugeständnis: Et est quidem veritas in propositione qua dicitur: Deus est Pater, sed est inconsequentia in locutione. Inconsequentia tamen locutionis non aufert veritatem dictorum. Es ist aber gerade die inconsequentia in locutione, gegen die sich Gilbert wandte.

[71] Gesta Frid. I, 52; S. 75.

[72] Die Hist. Pont. 11; S. 25—26 spricht von einer Promulgierung im Tau-Palast, nachdem Gilbert seine Zustimmung zum Text gegeben hatte. Vgl. Ep. ad Alb. 8; PL 185, 592 A.

[73] Denzinger-Umberg, Enchiridion symbolorum (Freiburg 1937) 181, N. 389 bis 392, um eine der Ausgaben zu zitieren, bezeichnet es als Concilium Remense 1148: Professio fidei de Trinitate. In Anm. 5 heißt es dort: Hoc symbolum emissum est in

Papst Eugens[74]. Er kopierte es schließlich aus Gottfrieds *Libellus*[75]. Wahrscheinlich waren die *capitula* nicht in dem Exemplar des *Libellus*, das er vor sich hatte.

Das Fehlen irgendwelcher Akte offizieller Natur dürfte uns auch gar nicht überraschen, wenn wir uns Ottos Bericht vor Augen halten. Die Kardinäle fanden es nämlich unerhört, daß man dem Papst und ihnen ein Glaubensbekenntnis zur Gutheißung vorlegte, ohne überhaupt vorher konsultiert worden zu sein. Der Niederschlag der Rede, mit der der Sprecher der Kardinäle beim Papst die Zumutung zurückwies, hat in seinem verärgerten und empörten Ton nicht viele Parallelen in den Annalen der Kurie[76]. Es gelang aber dem Papst, die Kardinäle zu beruhigen, nachdem er ihnen versichert hatte, „das genannte Schriftstück, das ohne Konsultierung der Kurie vorgelegt worden war, habe keinen autoritativen Charakter und sei in der Kirche nicht in der Weise als Glaubensbekenntnis *(symbolum)* zu betrachten, wie das auf Konzilien, die gegen Häresien abgehalten werden, gewöhnlich der Fall sei“[77]. Zu den *capitula* schreibt Otto allerdings, daß, obwohl zu drei aus den vier Anklagepunkten keine offizielle Verlautbarung erfolgte, Papst Eugen zum ersten Punkt „definiert“ habe, der Verstand dürfe keine Trennung zwischen Person und Natur in Gott vornehmen und die göttliche Wesenheit würde nicht nur im Ablativ, sondern auch im Nominativ von Gott ausgesagt[78]. Somit konnte man also immer noch sagen: Deus est deitate und Deus est deitas, wenn auch gelegentlich behauptet wird, „beim Reimser Konzil“ habe man den Sprachgebrauch festgelegt[79].

Das Resultat des erbitterten Disputs war demnach keineswegs imponierend. Es ist also kein Zufall, daß schon Johannes von Salisbury

---

Concilio. In der 32. Ausgabe (Barcelona 1962) 238, N. 745, hat Ad. Schönmetzer das symbolum durch die capitula aus PL 185, 617 A ersetzt. Es ist aber nicht historisch einwandfrei, zu sagen, Papst Eugen habe das Konzil von Reims „praesertim in causa Gilberti Porretae“ abgehalten. Der Papst hat sehr säuberlich sowohl sachlich wie örtlich zwischen Konzil und Konsistorium geschieden.

[74] Hist. Pont. 11; S. 26.

[75] Hist. Pont. 11; S. 24: PL 185, 617 B — 618 B.

[76] Gesta Frid. I, 60; S. 85—86. Nach dem Bericht der Gesta Alberonis 23; MGH SS 8, 255, waren wenigstens siebzehn Kardinäle, also ungefähr die Hälfte der damaligen Kurie, mit dem Papst in Trier. Aus den Unterschriften (PL 180, 1311—1339) ersieht man, daß zu Reims wenigstens die folgenden 19 Mitglieder der Kurie waren: der Kardinalbischof Imarus (Tusculum), die Kardinalpriester Aribertus (Anastasia), Bernardus (Clemente), Hubaldus (Giov. e Paolo), Guido (Lor. in Dam.), Hugo (Lor. in Lucina), Iulius (Marcello), Gilbertus (Marco), Guido (Pastore), Hubaldus (Prassede), Iordanus (Susanna); die Kardinaldiakone Ioh. Paparo (Adriano), Gregorius (Angelo) Odo de Bonacasa (Giorgio in Velabro), Hyacinthus (Cosmedin), Guido de Crema (M. in Porticu), Iohannes (M. Nuova), Octavianus (Nicola in Carc.). Cancellarius war Kardinaldiakon Guido (Cosma e Dam.). Hyacinthus war der spätere Papst Zölestin III. (1191—98), während dessen Pontifikat Kard. Albinus von Gottfried einen Bericht über den Prozeß verlangte.

[77] Gesta Frid. I, 60; S. 86.

[78] Gesta Frid. I, 61; S. 87.

[79] In titulo; PL 95, 403 D.

vergebens nach den „Akten" suchte. Darum darf man auch nicht die Bemerkung Ottos überspitzen, der Papst habe einen der umstrittenen Punkte „definiert" [80]. Angesichts der Umstände hat Papst Eugen III. — vir cautus et religiosus [81] — mit außerordentlicher Klugheit gehandelt. Obwohl Bischof Gilbert *honoris plenitudine* [82] in seine Diözese zurückkehrte, hat ihn die Geschichte jedoch oft als Häretiker gebrandmarkt.

Papst Eugen war am Weißen Sonntag (18. April) noch in Reims [83]. Zwei Tage später ist er wieder in Châlons-sur-Marne [84]. Gilbert muß bereits vor dem 14. April Reims verlassen haben [85]. Ein zweiter Prolog zu seinem Kommentar, an dem übrigens kein Wort geändert wurde, war seine Antwort, die in einigen Schlußparagraphen seine Widersacher so eindeutig mit Verachtung straft, daß dieser Teil zu Clairvaux nicht kopiert wurde [86].

3. Wie weit ist der Sekretär des hl. Bernhard, Gottfried von Auxerre, für die erweiterte Form der „Capitula" der Lehre Gilberts verantwortlich?

Es bleibt nun zu untersuchen, wieweit Gottfried wohl für die erweiterte Form (oder Formen) der *capitula* verantwortlich ist. Das *symbolum*, wie z. B. Otto es bietet, zeigt, abgesehen von einer Wiedergabe in einer Londoner Handschrift [87], keine nennenswerten Textschwankungen. Anders steht es mit den *capitula*.

Im Cod. Vat. Reg. Lat. 278, f. 72 findet sich eine Form der *capitula*, die am weitesten verbreitet war und die wir mit Rücksicht auf eine gewisse Urform (Textform A) bei Otto von Freising als Textform B bezeichnen können. In der vatikanischen Textform B hat das erste *capitulum* folgenden Wortlaut:

---

[80] Der Verfasser des Liber de vera philosophia (Cod. Grenoble 290, f. 90ᵛ) schreibt: Prorsus nihil inde diffinitum est ... Si enim Dominus Papa et Concilium supra hoc aliquid decrevissent, sicut alia eorum decreta scribuntur, sic scriberetur et istud et sub poena observandum praeciperetur. Der gleiche Verfasser schreibt (f. 88ᵛ) von dem Bericht eines Konzilsteilnehmers an seine Synode: Quidam similiter alius magnae dignitatis homo veniens ab universali quodam Concilio, non bene intelligens quae ibi dicta fuerant, inter alia praedicavit in synodo sua quod in personis sanctae Trinitatis nulla esset differentia nisi in nominibus tantum.

[81] Gesta Frid. I, 56; S. 80.

[82] Gesta Frid. I, 61; S. 87.

[83] Ep. 289; PL 180, 1338 C. H. Gleber, Papst Eugen 199. Die Hist. Pont. 11; S. 26 berichtet, daß das symbolum zwei Wochen nach Abschluß des Konzils promulgiert wurde. Wenn wir annehmen, daß das Konsistorium am 29. März begann, fand diese Promulgierung in der Osterwoche statt.

[84] Ep. 290; PL 180, 1339 C.

[85] Das darf man aus Ep. 288 (PL 180, 1338 A) schließen, da Gilbert unter den Bischöfen genannt ist, an die dieser Brief vom 14. April adressiert ist.

[86] Cod. Troyes 1841 (= Clairvaux G. 75).

[87] Veröffentlicht aus Cod. London, Br. Mus. Royal 9 E XII, f. 150 in A. Landgraf, Unters. zu den Eigenlehren Gilberts: ZKathTh 54 (1930) 184 f.

> Quod divina natura, quae divinitas dicitur, Deus non sit sed forma qua Deus est sicut humanitas homo non est sed forma qua homo est[88].

Dieses *capitulum* unterscheidet sich erheblich vom ersten *capitulum*, wie es zuerst von Mabillon im Jahre 1690 aus einer wohl heute verlorenen Handschrift aus Longpont veröffentlicht worden ist (Textform C):

> Quod *divina essentia*, substantia et natura, quae dicitur divinitas, bonitas, sapientia, magnitudo Dei et quaeque similia *non sit Deus* sed forma qua Deus est[89].

In der Textform C ist die durch Otto bekannte Grundform: divinam essentiam non esse Deum klar ersichtlich. Trotz der erläuternden Bereicherung in Textform C ist kein Vergleich mit der *humanitas* gemacht, wie das in Textform B der Fall ist. Dieser Vergleich fehlt auch in der Form, die wir oben aus dem Brief an Albinus zu rekonstruieren versuchten[90]. Dagegen lesen wir im *Libellus:* ut humanitas hominis forma est non quae sit sed qua sit[91]. Man möchte daher annehmen, daß Textform C die ältere sei, weil sie den Vergleich mit der *humanitas* nicht enthält. Das erste Kapitel des *symbolum* klingt auch in seiner Wortwahl mehr wie eine Antwort auf Textform C. Die Entscheidung ist jedoch erschwert durch die Verbindung von Textform B in der vatikanischen Handschrift mit den Vätertexten und der Liste der Teilnehmer „am Konzil".

Ein ähnliches Bild ergibt sich aus einem Vergleich des zweiten *capitulum*. Die Textform B hat folgenden Wortlaut:

> Quod cum Pater et Filius et Spiritus sanctus unum esse dicuntur, non nisi una divinitate esse intelligantur nec converti possit ut unus Deus vel una substantia vel unum aliquid Pater et Filius et Spiritus (sanctus) esse dicatur[92].

Viel kürzer ist dagegen die Textform C des gleichen *capitulum:*

> Quod nec unus Deus nec una substantia nec unum aliquid sit[93] tres personae: Pater et Filius et Spiritus sanctus[94].

Es ist klar ersichtlich, daß Textform C im Grunde nur eine einzige Behauptung aufstellt, nämlich daß man die göttlichen Personen nicht im Prädikat aussagen kann wie etwa: Unus Deus est tres personae: Pater et Filius et Spiritus sanctus. Das besagt auch Ottos dritte An-

---

[88] J. Leclercq, Textes 108.

[89] PL 185, 617 A. Die gleiche Formulierung findet sich in Cod. London, Br. Mus. Arundel 393, f. 99. Der Teil dieser Handschrift, in dem sich Gottfrieds Libellus befindet, stammt aus dem späten 12. Jahrhundert.

[90] Ep. ad Alb. 4; PL 185, 590 A.

[91] Libellus 6; PL 185, 597 C.

[92] J. Leclercq, Textes 108. Das Wort sanctus fehlt in der Handschrift.

[93] Mabillon hat den Plural sint, der in der Londoner Hs (Arundel 393) zu sit verbessert ist. Die Verbesserung läßt sich durch andere Quellen rechtfertigen.

[94] PL 185, 617 A: Arundel 393, f. 99.

klage: Quod theologicae personae in nulla praedicarentur propositione[95]. Die Formulierung in Textform B behauptet mehr, nämlich daß die Einheit der drei Personen von der einen Gottheit herrührt. Auch aus dem Brief an Albinus[96] ergeben sich diese zwei getrennten Behauptungen im zweiten *capitulum*.

Ebenso zeigen auch die anderen zwei *capitula* eine verbessernde Hand, wenn auch der Unterschied viel geringer ist. Das dritte *capitulum* der Textform B lautet:

> Quod tres personae tribus unitatibus sint tria et distinctae tribus proprietatibus quae non sunt ipsae personae sed tres aeternae et ab invicem et a divina substantia numero differentes[97].

In Textform C dagegen lesen wir:

> Quod tres personae tribus unitatibus sint tria et distinctae proprietatibus tribus quae non *hoc* sint *quod* ipsae personae sed sint *tria quaedam*[98] *aeterna* differentia numero tam a se invicem quam a substantia divina[99].

Nach Otto lautet die Anklage: Quod proprietates personarum non essent ipsae personae[100]. Bei ihm lesen wir auch, die vierte Anklage habe gelautet: Quod natura divina non esset incarnata[101]. Dem entspricht das vierte *capitulum* der Textform B: Quod divina natura non sit incarnata[102]. In Textform C findet sich dazu die Erweiterung: nec naturam humanam susceperit[103].

Diese Textschwankungen dehnen sich nicht auf die Form des *symbolum* aus, das beide Textformen (BC) begleitet. Der Grund dafür ist nicht klar ersichtlich. Es kann sein, daß, falls Gottfried für die Schwankungen verantwortlich ist, er sich in der Formulierung der Anklagen frei fühlte, sich aber irgendwie scheute, am *symbolum* Veränderungen vorzunehmen. Johannes von Salisbury behauptet fest, Gottfried sei sein Verfasser und der Papst habe „vielleicht" davon Kenntnis gehabt. Stilistisch ist gerade der erste Paragraph ein kleines Meisterwerk, das eine Gruppe von Erzbischöfen, Bischöfen, Äbten und *magistri* zwar vielleicht gutheißen, nicht aber entwerfen konnten.

Der dem Bischof von Poitiers feindliche doktrinelle Einfluß der *capitula* und des sogenannten *symbolum* war bei weitem nicht so nachhaltig wie etwa die gegen Gilbert gerichtete Predigt des hl. Bernhard

---

[95] Gesta Frid. I, 52; S. 75.
[96] Ep. ad Alb. 6; PL 185, 590 D. Vgl. Libellus 26; PL 185, 604 A — 605 A.
[97] Leclercq, Textes 109. Baronius/Ann. eccl. 12 (Vatican 1607) 346 E hat die Lesart invicem a divina substantia in numero differentes, die sich auch bei Mansi 21 (Venedig 1776) 711 E und seinen Vorgängern findet.
[98] Das Wort quaedam fehlt in Mabillon, findet sich aber in der Arundel-Hs.
[99] PL 185, 617 A.
[100] Gesta Frid. I, 52; S. 75.
[101] A. a. O.
[102] Leclercq, Textes 109.
[103] PL 185, 617 A.

im Kommentar zum *Canticum*[104] oder auch die Polemik des Petrus Lombardus gegen Gilbert und seine Schule. Trotzdem blieben die *capitula* nicht ganz unbeachtet. Im Jahre 1959 wies Dr. P. Classen[105] nach, daß im österreichischen Raum ein enormes Interesse an Gilbert bestanden haben muß. Wenn man bedenkt, daß sowohl der hl. Bernhard wie sein Sekretär behaupten, der Papst habe die Lektüre und Abschrift des Kommentars zu Boethius verboten[106], wundert man sich zu Recht, warum die Bibliothek des Stiftes Zwettl, das erst seit 1138 bestand, heute drei Exemplare des Kommentars aufweist, von denen zwei ins 12. Jahrhundert gehören[107]. Die Benediktinerabtei Admont hat zwei Kopien, eine aus dem 12. oder 13. Jahrhundert[108], die zweite aus dem 14. Jahrhundert[109]. Die Bibliotheken von Heiligenkreuz[110] und Klosterneuburg[111] besitzen je ein Exemplar. Sankt Peter in Salzburg besaß im 12. oder 13. Jahrhundert einen Gisilbertus super Boetium de s. Trinitate[112]. In München (Clm 15824) befindet sich eine Handschrift des Kommentars, die aus der Kapitelsbibliothek (24) Salzburg stammt und vielleicht auch noch ins 12. Jahrhundert gehört[113].

Am Ende dieser Handschrift finden wir die *capitula* und das Glaubensbekenntnis. Die Überschrift lautet: Haec capitula Remis collecta fuerunt contra magistrum G.[114] Der Text gehört zur Textgruppe B. Statt forma qua Deus est sicut humanitas heißt es hier allerdings forma i. e. qua Deus est quemadmodum humanitas. Das vierte *capitulum*, das in Textform B kurz lautet: Quod divina natura non sit incarnata, hat den folgenden Zusatz: Hoc manifestissime vult illa auctoritas Toletani concilii quae dicit: Non quod commune Trinitati sed quod proprium est Filii incarnatum est. Ista Gisilbertus[115].

---

[104] In Cant. cant. s. 80, 4, 6—9; ed. J. Leclercq und C. H. Talbot, S. Bernardi Opera 2 (Rom 1958) 281—283; PL 183, 1169 B — 1171 A. Daneben läßt sich auch der Einfluß von De Cons. V, 7—8; PL 182, 797 A — 800 A und von Gottfrieds Vita 5, 15; PL 185, 312 AD verfolgen.

[105] Zur Geschichte der Frühscholastik in Österreich und Bayern: MIÖG 67 (1955) 283—297. Vgl. H. Weisweiler in Schol 13 (1938) 231—246.

[106] In Cant. cant. s. 80, 4, 9; S. 283 (PL 183, 1170 D). Ep. ad Alb. 8; PL 185, 592 B: Ibidem Dominus Papa auctoritate apostolica ... capitula damnavit districte praecipiens ne eundem librum legere vel transcribere etiam sic reprobatum quis auderet nisi prius eum Romana Ecclesia correxisset. Vgl. Libellus 5; PL 185, 597 BC.

[107] P. Classen, Zur Geschichte 260. Codd. Zwettl 248, 235, 314. Vgl. St. Rössler in: Xenia Bernardina II, 1 (1891) 348 385 408.

[108] P. Classen, Zur Geschichte 260. Admont 593, f. 1—8^{v} (unvollständig).

[109] Admont 594, s. xiv, f. 1—82.

[110] Heiligenkreuz 208, f. 1—72^{v}. Xenia Bern. II, 1 (1891) 171.

[111] Klosterneuburg 354, f. 1—84. H. Pfeiffer und B. Cernik, Cat. codd. mss. qui ... Claustroneoburgo asservantur 2 (Wien 1931) 105.

[112] G. Becker, Cat. bibl. antiqui (Bonn 1885) 233. M. Manitius, Handschriften antiker Autoren (Leipzig 1935) 280.

[113] C. Halm, Cat. codd. lat. II, 3 (München 1878) 38 datiert die Hs ins 13. Jahrhundert. P. Classen (260) hält sie für eine Hs des 12. Jahrhunderts.

[114] Clm 15824, f. 63.

[115] Clm 15824, f. 63.

Wir haben bereits gesehen, daß ein Konzil von Toledo von Gilbert als Zeuge für seine christologische These angerufen wurde[116]. Dieselbe *auctoritas* ist hier im Sinne Gilberts angeführt, und zwar aus einem ganz besonderen Grunde. Im Anschluß an die *capitula* ist in der Münchener Handschrift nicht von einem *symbolum*, auch nicht vom hl. Bernhard die Rede, sondern es heißt einfach: Contra quod Patres in Remensi Concilio congregati ista conscripserunt: Credimus et confitemur . . . sed in Filio. Am Ende des vierten Abschnittes, der ja dem vierten *capitulum* entspricht, steht folgende verblüffende Fortführung: Ergo Trinitas incarnata in Filio. Quod falsum est et haereticum[117].

Damit sind also „die Väter des Reimser Konzils" kurz und bündig einer christologischen Häresie bezichtigt.

Wenn das ein vereinzelter Fall wäre, könnte man vielleicht diese Schlußfolgerung als die Ansicht eines Gilbertiners in Salzburg abtun. Und da diese Verklagung der Häresie selbst unter Zisterziensern verbreitet war, kann man kaum annehmen, das Reimser Dokument sei dem Kommentar Gilberts als „Gegengewicht" mitgegeben worden, um die Wirkung der Gilbert-Lektüre abzuschwächen[118]. Ein *symbolum*, von dem ein Satz als häretisch abgetan wird, wiegt nicht viel.

In der Handschrift Klosterneuburg 345 geht dieses Dokument dem Kommentar voraus (fol. 2^{v})[119]. In Zwettl 314 steht es wie in Clm 15824 am Schluß des Kommentars (fol. 154). Einzel überliefert, also ohne direkten Zusammenhang mit dem Kommentar, enthalten das gleiche Dokument die Handschriften Admont 276, s. xii, fol. 153^{v}-154 (als Beilage zur Hs), Klosterneuburg 206, fol. 163^{v} und Graz 835, fol. 1[120].

Zu Admont und Seckau, so scheint es, war man nicht einmal mit der Einleitung zum *symbolum* (Contra[121] quod Patres . . . conscripserunt) ganz einverstanden und ersetzte sie mit den Worten: Hanc quoque fidem novam eadem intentione qua priora cudebant: Credimus et confitemur . . . sed in Filio. Ergo Trinitas in Filio incarnata. Quod falsum est et haereticum. Das grammatikalische Subjekt von cudebant mußte

---

[116] Gesta Frid. I, 58; S. 84.

[117] Clm 15824, f. 63.

[118] P. Classen (206) bemerkt: „So warnt man vor den Irrtümern des Autors, ohne darum dessen Werk selbst zu unterdrücken." Man könnte beinahe sagen: So warnt man vor der „Häresie" eines Konzils, das die Orthodoxie Gilberts in Frage stellte.

[119] Statt: Contra quod Patres . . . conscripserunt liest diese Hs Contra quae Patres . . . rescripserunt.

[120] P. Classen, Zur Geschichte 261. Gemäß H. Pfeiffer, Cat. 1 (Wien 1922) 172 wurde die Hs von Klosterneuburg um 1170 geschrieben. Der Zusatz stammt von einem anderen Schreiber. A. Kern, Die Hss der Univ. Graz 2 (Wien 1956) 67. Die Grazer Hs stammt aus dem (damaligen) Chorherrstift Seckau (Obersteiermark) und enthält Hugos De Sacramentis. Familienmäßig scheinen die Abschriften von Zwettl 314, Klosterneuburg 206, Admont 276 und Graz 835 zusammenzugehören.

[121] Die dem Satz vorausgehende Beifügung: Ista Gisilbertus fehlt in diesen zwei Hss.

der Leser aus der Bezugnahme auf die Konzilsväter von Reims am Anfang der *capitula* erraten. Cudere fidem novam klingt nicht besonders schmeichelhaft. Dabei war es diplomatisch wohl recht geschickt, die Absicht Gilberts und der Konzilsväter auf die gleiche Stufe zu stellen, statt entweder Gilbert oder seine Gegner zu verdammen.

Die Auseinandersetzung mit Gilbert war aber durchaus nicht immer diplomatisch. In Frankreich steht sicher Walter von Saint-Victor in der Grobheit seiner Kritik einzig da. Gottfried hat sich gewiß in der Behandlung des Bischofs von Poitiers Freiheiten erlaubt, die wir hier übergehen können. Walter, der um 1177/78 schrieb, nimmt Bischof Gilbert nach dem Bischof von Paris, Petrus Lombardus, her und erklärt: „Nun hört euch eine andere Bestie an, die jener nicht unähnlich ist." Dann zitiert er die ersten drei *capitula* (Textform B), die er als haereses Gisleberti Porretae charakterisiert. Darauf folgt das Glaubensbekenntnis: Symbolum ... ex Remensi Concilio: Credimus simplicem ... sed in Filio[122].

Etwas gemäßigter vielleicht in der Kritik Gilberts und der Gilbertiner war Gerhoch von Reichersberg († 1169), der schon vor dem Reimser Konsistorium Gilbert angegriffen hatte[123] und sich später

[122] Contra quat. lab. Franciae IV, 56; ed. P. Glorieux: ArchHistDoctLittMA 19 (1952) 332.

[123] P. Classen, Gerhoch von Reichersberg (Wiesbaden 1960) 164: „ehe 1147 das große Kesseltreiben gegen diesen in seinem Heimatland begann". Es ist vielleicht doch nicht ratsam, von einem großen Kesseltreiben selbst in Frankreich zu sprechen, da man in kirchlichen Kreisen der Sache viel nüchterner ins Auge sah, als es aus unbekannten Gründen Gottfried gerne gesehen hätte. S. Gammersbach, Gilbert 96—99, behauptet von der „französischen Kirche" und dem „französischen Episkopat", sie hätten „auf eine völlige Unterwerfung Gilberts" und eine „schnelle Verurteilung" der Lehrpunkte hingedrängt. Man darf nicht übersehen, daß Papst Eugen gewisse Würdenträger „zurückhielt" (Prudentiores ... reservantur, wie Otto schreibt, während Johannes von Salisbury schreibt: archiepiscopis ... retentis). Andernfalls wären sie also wohl abgereist. In dem heute als Frankreich bekannten Gebiet, das damals alles andere als eine geeinte Nation war, kamen 1148 etwa 100 Mitglieder des Episkopats in Frage. Wie viele davon nach Reims kamen, ist nicht bekannt, wenn auch mit Einschluß der Äbte die Gesamtzahl der Teilnehmer als „400 und mehr" (MGH SS 9, 504) oder gar 1000 (MGH SS 6, 390) von Chronisten angegeben wird. An der vom hl. Bernhard anberaumten Versammlung nahmen zehn Erzbischöfe teil, von denen aber nur 6 aus dem „französischen" Raum (Bordeaux, Bourges, Rouen, Reims, Tours, Vienne) kamen, und 13 Bischöfe, von denen einer aus England (Norwich) war. Wie viele Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte dem Rufe des hl. Bernhard *nicht* folgten, wissen wir weniger genau. Gottfried (Ep. ad Alb. 13; PL 185, 595 A) mag recht haben mit der Behauptung, daß „*fast* alle Bischöfe, die an dem Tag noch zu Reims aufzufinden waren", kamen. Daraus geht klar hervor, daß nicht *alle* anwesenden Bischöfe kamen und daß die Zahl der noch in Reims weilenden Bischöfe nicht *viel* höher war als 12. Wir haben bereits gesehen, daß sich der Erzb. von Bordeaux schweigend verhielt, daß „sehr viele" (plurimi) beim Konsistorium Gilberts Person ehrten, daß bei „einigen" (nonnulli) die Neigung sichtbar war, „ohne eine Definition das Konzil auflösen" zu wollen. Wir dürfen annehmen, daß Johannes von Salisbury und Robertus de Bosco zu diesen gehörten. Wir haben auch schon darauf hingewiesen, daß die Anwesenheit beim Konsistorium und bei der vom hl. Bernhard einberufenen Versammlung noch lange nicht mit Gilbert-Feindlichkeit zu identifizieren ist. Somit reduziert sich die Anzahl der Gegner auf eine so kleine

gegen den Gilbertiner Petrus von Wien wandte. Bischof Otto von Freising wurde in den Kampf mit hineingezogen. Es scheint jedoch, daß Gerhoch keine direkte Kenntnis der *capitula* hatte. Dafür waren ihm aber die wichtigsten Streitpunkte keineswegs unbekannt: Pereant etiam proprietates vel personae quae divina substantia non sunt[124]. Zu diesem Echo des dritten *capitulum* kommt eine Antwort zum vierten: Pereat igitur haec nova doctrina negans divinitatem incarnatam[125].

J. Leclercq hat auf zwei französische Handschriften (Laon 176 und Douai 365), beide aus dem 12. Jahrhundert, hingewiesen[126]. Die Handschrift von Douai stammt aus der Benediktinerabtei Anchin in der Diözese Arras. Zur Zeit des Reimser Konzils war der in Douai geborene Goswin, den die *Gallia christiana* als „berühmten Philosophen" bezeichnet, Abt von Anchin (1133—66) und nahm als solcher am Konzil teil[127]. Es ist darum wahrscheinlich, daß er auch beim Konsistorium war und eine Abschrift der *capitula* und der „Antwort" des hl. Bernhard seinen Mönchen überbrachte.

Es heißt in der Einleitung: Eodem anno haeresim concitat magister Gislebertus asserens: Quod divina natura i. e. divinitas . . .[128] Das *symbolum* ist eingeleitet als Responsio domni Bernardi abbatis Clarae Vallis: Credimus simplicem . . . sed in Filio[129]. Die Textgestalt der *capitula* ist eng verwandt mit dem Text der Handschrift von Laon (176), die aus dem Zisterzienserstift von Vauclair in der Diözese Laon stammt. Sein erster Abt (1135) war der Engländer Heinrich von Murdac, der im Jahre 1147 Erzbischof von York wurde und mit zwei von seinen Erzdiakonen am Konzil und am Konsistorium teilnahm. Zur Zeit des Konzils war ein gewisser Odo Abt von Vauclair (1148 bis 1166)[130]. Es ist aber nicht bekannt, ob er auf dem Konzil war.

In der Handschrift von Laon (Vauclair) finden sich die *capitula* und das *symbolum* inmitten einer Sammlung von Auszügen aus Kirchenvätern. Die Form dieses Dokumentes ist eine Dramatisierung, in der sich Gilbert und der hl. Bernhard als Sprecher gegenüberstehen. Die Varianten der *capitula* sind derartig wesentlich, daß wir hier von einer eigenen Textüberlieferung (Textform D) sprechen müssen, für die

Gruppe, daß von einer französischen Kirche oder einem französischen Episkopat keine Rede sein kann.

[124] Liber de nov. 16; ed. Thatcher 208. Der Einfluß des hl. Bernhard durch den sermo in Cant. 80, 4, 8 ist auf Seite 217 ersichtlich.

[125] Thatcher 208.

[126] Textes 108. Cat. gén. 4°, 2 (Paris 1878) 198: De Gisleberti haeresi et de S. Bernardo fragmentum. Provenance: Liber S. Salvatoris Aquiscinctensis G. 101, D. 387. Der Titel stammt vom Herausgeber des Katalogs.

[127] Gall. chr. 3 (Paris 1876) 411 D — 412. Vgl. J. A. Fabricius, Bibl. lat. 7 (Hamburg 1735) 235 f. Annales Aquicinctini; MGH SS 16, 504.

[128] Leclercq, Textes 110.

[129] A. a. O.

[130] Gall. chr. 9 (Paris 1751) 633.

Gottfried sicher nicht verantwortlich gemacht werden kann. Das erste *capitulum* scheint eine dramatisierte Erweiterung der Textform B zu sein, die hier in kursiv angegeben ist:

Gillebertus Porreta

Quod divina natura i. e. *divinitas* et aeterna illa indivisa et simplex essentia *non sit Deus sed* sit *forma* quaedam *qua Deus est sicut humanitas non est homo sed forma qua est homo*[131].

Bernardus Abbas

Credimus simplicem naturam ... aeternum, unum, Deum[132].

Im zweiten *capitulum* ist die Erweiterung so stark, daß eine Familienangehörigkeit kaum noch aufzudecken ist:

G(illebertus) Por(reta)

Quod non *unus Deus* vel *una substantia* aut *unum aliquid sit tres personae* i. e. *Pater et Filius et Spiritus sanctus*[133] sed essentia quidem vel natura una numero sit in eis pro qua et dicitur unus Deus. Ipsae vero tres personae tria sint differentia numero[134] ac si tres homines humanitatem unam numero habere invenirentur[135].

B(ernardus) Abb(as)

Cum de tribus ... tres personas profitemur[136].

Auch das dritte *capitulum* trägt die Züge des Dramaturgen:

G(illebertus) Por(reta)

Quod proprietates personarum relationes quaedam aeternae sint *quae non sunt quod ipsae personae sed* res diversae *numero a divina substantia* et habeant tres unitates et sic multa aeterna sint quorum nullum sit Deus[137].

B(ernardus) Abb(as)

Credimus solum Deum ... non sint Deus[138].

Das vierte *capitulum* hat die folgende Fassung:

---

[131] Laon 176, f. 45. Douai 365, f. 2^{v}.

[132] Keine Varianten in Hs. Laon. Die Douai-Hs liest: unam *qua* ipse ... divinitate *qua* ipse est ...

[133] Vgl. PL 185, 617 A und Leclercq, Textes 108.

[134] Vgl. Libellus 26; PL 185, 604 A: Porro quod hac essentia est, non unum in Trinitate contendit sed tria. Das dritte *capitulum* in PL 185, 617 A lautet: Quod tres Personae tribus unitatibus sint ... tria aeterna differentia numero ...

[135] Vgl. Libellus 26; PL 185, 604 B: Sic nimirum tres etiam homines ... ut una in eis humanitas aut eadem inveniatur albedo ...

[136] Laon 176, f. 45. Douai 365, f. 2^{v}; Cum vero de ...

[137] Vgl. Libellus 40; PL 185, 609 A: Proprietates i. e. relationes personis attribuit quae non sint ipsae personae: res sempiternae et ab invicem et a divina substantia numero differentes ...

[138] Laon 176, f. 45^{v}. Libellus 40; PL 185, 609 A.

G(illebertus) Por(reta)

Quod divina natura non sit incarnata sed tantum de persona Filii credendum sit. Natura autem illa, quae una est in tribus personis, minime sit incarnata[139].

B(ernardus) Abb(as)

Credimus ipsam divinitatem ... sed in Filio[140].

Eine ähnliche Art solcher Dramatisierung findet sich auch bei Petrus Cantor, der auf dem Weg nach Reims im Zisterzienserstift von Longpont starb. Cantor wußte offenbar, daß „auf dem Konzil" ein Text von einem Konzil von Toledo eine Rolle spielte: Hinc concludit magister Gilibertus: Ergo natura non assumpsit naturam cum natura sit communis Trinitati. Quod persona personam (assumpserit), hoc haereticum. Quod natura naturam, multi concedunt. Plures autem quod persona naturam. Sed B(ernardus) Abbas in concilio sic illud exponit: i. e. Filius assumpsit carnem, non quod communiter Trinitas. Cui m(agister) Giliber(tus): Sed quomodo ergo hic supponitur id „quod commune Trinitati"? Sed ei Abbas sic melius ex prima facie auctoritatis posset obviasse quaerendo expositionem illius: „quod est proprium et Filii" i. e. proprie Filius assumpserit carnem[141].

Damit ist genau das festgestellt, was Gilbert sagen wollte. Bevor wir nun solche Dramatisierungsversuche weiterverfolgen, sei darauf hingewiesen, daß in einer *Summa* des British Museum[142] nach einer Rubrik (Symbolum fidei quo declaratur proprietates esse personas) die folgende Einleitung zum *symbolum* steht: Ad corroborationem autem veritatis subicimus hic symbolum fidei quod adversus errores magistri Gileberti editum est dictante clarissimo Clarae Vallis abbate Bernardo cum archiepiscopis decem et multitudine copiosa episcoporum et abbatum et scolarum[143] magistrorum cum subscriptionibus singulorum Romanae Ecclesiae praesentatum: Credimus et confitemur ... neque Spiritus sancti.

Hier liegt eine Form des Glaubensbekenntnisses vor, die vermutlich auf den Verfasser der *Summa* zurückgeht, der den ursprünglichen Text interpretiert und interpoliert. Die Einleitung stimmt nicht mit der durch Mabillon[144] überlieferten Einleitung überein, sondern (abgesehen von einer Anpassung) mit jener Einleitung, die sich in der Budapester Handschrift des *Libellus* findet, von der noch die Rede sein wird.

[139] Vgl. Ep. ad Alb. 7; PL 185, 591 A: Quartum fuit capitulum quod natura divina naturam non suscepit humanam sed persona Filii naturam nostram suscepit.

[140] Laon 176, f. 45^{v}. Douai 365, f. 2^{v}.

[141] Zitiert von A. Landgraf aus der Summa de tropis loquendi (Cod. Rein 61, f. 128): Bernhards Verhältnis z. Theologie des 12. Jahrhunderts: J. Lortz, Bernhard von Clairvaux (Wiesbaden 1955) 61.

[142] London, Brit. Mus. Royal 9 E XII, f. 150ra.

[143] Die Hs hat scolarium.

[144] PL 185, 617 B.

Die in Frankreich nachweisbare dramatische Gestaltung ist auch deshalb von besonderem Interesse, weil sie am Anfang des 13. Jahrhunderts in der Chronik des Engländers Roger Wendover († 1236) auftaucht und von dort ihren Weg in die *Chronica maiora*[145] und die *Historia Anglorum*[146] des Chronisten Matthaeus Parisiensis († 1259) fand. In diesen Chroniken wird Gilbert irrtümlicherweise mit dem Konzil in Verbindung gebracht, das Papst Calixtus II. (1119—24) im Jahre 1119 zu Reims abhielt. Es stehen sich aber nicht, wie etwa in der Handschrift von Laon, Gilbert und der hl. Bernhard gegenüber, sondern Gilbert und das Konzil. In der *Chronica maiora*, die den Text des Roger Wendover wiedergibt, ist die Gegenüberstellung mit den vorsichtigen Worten eingeleitet: In hoc concilio idem Papa errorem magistri Gileberti Poretae qui in capitulis quatuor errasse dicitur condemnavit[147].

Das erste *capitulum* stimmt wörtlich mit der Textform B überein[148]. Das zweite zeigt jedoch klar und deutlich, daß wir hier die gleiche Textfamilie wie Laon (Vauclair) und Douai (Anchin) vor uns haben.

Secundo dixit:

Quod non unus Deus vel una substantia aut unum aliquid sit tres[149] personae i. e. Pater et Filius et Spiritus sanctus. Ipsae vero tres personae tria sunt differentia [et] numero ac si tres homines humanitatem unam numero habere invenirentur.

Da die Formulierung kürzer ist als die von Laon-Douai, die noch den Satz Sed essentia quidem . . . dicitur unus Deus enthält, haben wir in den englischen Chroniken vielleicht die ursprünglichere Form vor uns. Abgesehen von kleinen Varianten, stimmt das dritte *capitulum* mit dem Text von Laon überein:

Tertio dixit Gilebertus:

Quod[150] proprietates personarum relationes quaedam aeternae sint quae non sunt quod ipsae personae sed res divisae numero et divisa[151] substantia et habeant tres unitates et sic multa aeterna sint quorum nullum sit Deus.

---

[145] Chronica maiora (ad ann. 1119); ed. Henry R. Luard, Rolls Series 57, 2 (London 1874) 146. Vgl. MGH SS 28, 29 (18).

[146] Historia Anglorum (ad ann. 1119); ed. Fr. Madden, Rolls Series 44, 1 (London 1866) 225 f.

[147] Chronica maiora; ed. Luard 146. In der Historia Anglorum; ed. Madden 225 lautet die Einleitung: De Concilio Remensi in quo condempnatur error Gileberti Porretae . . .

[148] Die Worte: forma qua est homo hat Luard als forma quae est homo veröffentlicht, obwohl die beiden Wendover-Hss die richtige Lesart enthalten.

[149] tres fehlt in der Chronica maiora, findet sich aber in der Historia Anglorum.

[150] Hier hat Luard sich zu Quod ad proprietates entschieden, obwohl Wendover die richtige Lesart hat.

[151] Statt divisae numero et divisa hat die Hs von Laon wohl richtiger diversae numero a divina.

Als viertes *capitulum* geben die englischen Chroniken die kurze Urform wieder (Quod divina natura non sit incarnata), während die Handschrift von Laon, wie wir gesehen haben, eine bedeutend verlängerte Form hat. Auch Douai 365, f. 2^{v} hat diese Verlängerung.

4. Das Konzil von Reims nach der Auffassung späterer Theologen

Der Irrtum des Roger Wendover bezüglich des Konzils ist noch ersichtlich in der zu Köln im Jahre 1606 veröffentlichten Konziliensammlung des Severin Binius (1573—1641), in der von einem Reimser Konzil des Jahres 1119 unter Calixtus II. die Rede ist, das „wegen der Häresien Gilberts" abgehalten wurde. Wir erfahren hier, die Häresien, die Gilbert gelehrt habe, und was gegen ihn „in dieser Synode definiert wurde", seien von Matthaeus Parisiensis in seiner *Historia Anglic.* zum Jahre 1119 mit folgenden Worten dargestellt: Hic Remis ... sed in Filio[152]. In der Kölner Ausgabe vom Jahre 1618 ist dieses Dokument durch Baronius ersetzt[153].

Rund 50 Jahre später befaßt sich C. E. Du Boulay mit Gilbert und bespricht unter anderem Gottfrieds Brief an Kardinal Albinus. In dem Zusammenhang schreibt er: „Übrigens haben wir von diesen *capitula* ... überhaupt keine Kenntnis gehabt." [154] Darauf zitiert er den Text nach der *Chronica maiora* des Matthaeus Parisiensis mit der erforderlichen Korrektur des Datums.

Die von Du Boulay konstatierte Unkenntnis der *capitula* ist schwer verständlich vor allem deshalb, weil schon vor Binius zwei Historiker dem Konsistorium von Reims ihre Aufmerksamkeit geschenkt hatten: der Jesuit Jacques Sirmond (1559—1651) und der Oratorianer Cesare Baronius (1538—1607), dessen bis zum Jahre 1189 reichende *Annales ecclesiastici* in 12 Bänden in den Jahren 1588—1607 veröffentlicht worden waren. Von 1590 bis 1608 lebte Sirmond als Sekretär von General C. Acquaviva in Rom und arbeitete mit Baronius an den *Annales*. Unter dem Jahre 1148 behandelt Baronius natürlich das Reimser Konzil und bespricht zuerst das *symbolum fidei*, „das Eugen selbst nach dem Reimser Konzil gegen die Irrtümer Gilberts zu veröffentlichen befahl" [155].

Die *capitula* sind eingeleitet mit den Worten: Assertiones Giliberti Porretani Pictaviensis Episcopi, eine Einleitung, die erklärt, warum man von nun an öfter auf den Ausdruck *assertiones* stößt[156]. Der Text

---

[152] Conc. gen. et prov. III, 2 (Köln 1606) 1317. Ob Binius hier Nicolini (1587) oder Surius (1567) ausgeschrieben hat, entzieht sich meiner Kenntnis.

[153] Concilia III, 2 (Köln 1618) 505 E.

[154] C. E. Du Boulay (Bulaeus), Hist. univ. Parisiensis 2 (Paris 1665) 236.

[155] Annales eccl. ad ann. 1148; ed. Theiner 19 (Bar-le-Duc 1869) 18, n. 8.

[156] Vgl. Ioh. Cabassutius, Notitia ecclesiastica (Lyon 1690) 420. H. Wharton, Appendix to Cave's Hist. litt. (Genf 1694) 241.

der *capitula* stimmt mit der Textüberlieferung überein, die wir in Österreich angetroffen haben und nur ganz leicht von der Textform B der vatikanischen Handschrift abweicht[157]. Baronius, der mit der *Historia Pontificalis* nicht vertraut sein konnte, bestätigt die Abwesenheit des Dokumentes von den päpstlichen Archiven[158]. Er fand Gilberts „Irrtürmer" *in codice Gallicano*, den der gelehrte Bischof von Auxerre, Jacques Amyot (1571—93), an Papst Gregor XIII. (1572—85) gesandt hatte. Wir haben bereits erwähnt, daß der Zisterzienser Hugo von Mâcon als Bischof von Auxerre (1137—51) am Konzil, am Konsistorium und an der Versammlung, die der hl. Bernhard einberief, teilgenommen hat. Ob der nach Rom geschickte *codex Gallicanus* eine mittelalterliche Handschrift oder eine Abschrift war, ist vielleicht weniger wichtig als die Frage, ob sie auf Hugo von Maçon zurückgeht. Beide Fragen warten noch auf Antwort.

Der Übergang von den *capitula* zum *symbolum*, in dem übrigens die vier Worte „aeternitate aeternum, unitate unum" bei Baronius fehlen, ist bemerkenswert, weil er aus der Handschrift stammen soll:

> Anno Domini millesimo centesimo quadragesimo octavo symbolum istud sub Eugenio tertio Papa in Rhemensi Concilio firmatum est a Patribus provinciarum: Credimus et confitemur ... sed in Filio[159].

Der von Baronius in Zusammenarbeit mit Sirmond herausgegebene Text wurde schon deshalb bald maßgebend, weil man bis dahin eine als authentisch ansehbare Fassung nicht gekannt hatte[160].

Wenn wir nun Coleti und Mansi konsultieren, finden wir die von Baronius herausgegebenen *Assertiones Giliberti* mit dem gleichen Übergang zum *symbolum* und der Unterlassung der gleichen vier Worte im ersten Paragraphen, wie es schon bei Baronius festzustellen ist. Auch eine Quelle ist angegeben: Ex autographo Jacobi Sirmondi S. Jesu[161].

---

[157] An Stelle von sicut im ersten capitulum der vatikan. Hs haben Baronius und die österreichische Gruppe die Lesart quemadmodum.

[158] Ann. eccl. 19, 19, n. 9: Desiderantur in Vaticano canones fidei spectantes ad damnationem errorum Giliberti quos ex Gallicano posuimus. Die Hs Rom, Vallicell. C 24: Collectio synodorum et epistolarum summ. Pont. episc. et aliorum enthält die capitula zweimal (f. 283 und 295) als Assertiones Gilberti Porretani Pictaviensis episcopi. Das Glaubensbekenntnis (f. 283) beginnt: Symbolum ... sub Eugenio tertio Papa in Rhemensi Concilio firmatum est a Patribus Provinciarum. Später (f. 284^{v} und 296) heißt es: Hoc Concilium ... a me collatum est cum codice Vaticano. In Vat. est titulus: Incipit concilium Remense sub Eugenio Papa. Et in eodem codice non sunt quae expectant ad dogmata et ad confutationem errorum Gilberti Porretani ... Die 17 Kanones des Konzils waren allerdings vorhanden.

[159] Ann. eccl. 19, 18, n. 9. Baronius (S. 21 f.) bietet auch Ottos Bericht mit Einschluß des symbolum.

[160] C. Baronius, Ann. eccl. 12 (Vatican 1607) 364 E erwähnt Sirmond nicht. Den ersten Hinweis auf ihn (Ex apographo J. Sirmondi) scheint J. Hardouin, Conc. 6, 2 (Paris 1714) 1299 A zu geben, denn auch Ph. Labbé, Conc. 10 (Paris 1671) 1107 D, auf den Hardouin sich stützt, weist nicht auf Sirmond hin. Dennoch scheint es, daß Labbé nicht Baronius, sondern Sirmonds Abschrift als direkte Quelle benützt hat.

[161] J. D. Mansi, Sacr. conc. nova et ampl. coll. 21 (Venedig 1776) 711 E. N. Co-

Somit haben Sirmond und Baronius die von Auxerre kommende Handschrift benutzt. Dabei mag es an sich überraschen, daß am Anfang des Glaubensbekenntnisses das Wort simpliciter in der Fassung Sirmonds durch simplicem „verbessert" ist, denn gerade hier liegen einige Varianten vor, die darauf hindeuten, daß zu irgendeinem Zeitpunkt das Glaubensbekenntnis einmal mit den Worten begann: Credimus simpliciter naturam ... In dieser Form ist es von Bischof Otto überliefert. Das Adverb *simpliciter* ist schon deshalb sehr verständlich, weil Gottfried so stark die *cavillationes* Gilberts betont. In dieser Form würde das Glaubensbekenntnis dem Sinne nach also anheben: „Ich glaube ohne spitzfindige Hintergedanken, daß ..."

Wie prompt die Theologen waren, sich mit dem Dokument auseinanderzusetzen, ersieht man aus den *Commentarii ac Disputationes* (Alcalá 1598) des spanischen Jesuiten Gabriel Vázquez (1544—1604), der den hl. Thomas, Bonaventura, Alexander „und andere Scholastiker" anklagt, sie hätten die Lehre Gilberts über die göttlichen Relationen falsch dargestellt. Vázquez, der sich stark auf Otto stützt, dozierte seit 1586 am Römischen Kolleg und erzählt, daß er von einem Dom. Antonius Aquinas 1590 eine Abschrift der Akte des Konzils von Reims erhielt, die der Bischof von Auxerre, Jacques Amyot, an Papst Gregor XIII. geschickt hatte. Er zitiert vier *Assertiones* und besteht darauf, daß sie sich nicht in dem vatikanischen Kodex dieses Konzils befinden, weil der Papst das *symbolum* nicht als Glaubensregel angesehen haben wollte[162]. Neben Baronius und Sirmond hat also auch Vázquez, wenn auch auf einem anderen Wege, jene Abschrift benützt, die durch den Bischof von Auxerre nach Rom gelangt war.

Im Jahre 1690 veröffentlichte J. Mabillon (1632—1707) im Anhang zu den Werken des hl. Bernhard Gottfrieds Brief an Albinus, dem wir bereits bei Baronius begegnet sind, und den *Libellus*, den ihm sein Freund, der Prior von Clairvaux, Jean-Baptiste de Noinville, aus einer Handschrift von Longpont abgeschrieben hatte[163]. In dieser Ausgabe stehen die vier *capitula* mit der abschließenden Bemerkung: Explicit Libellus contra capitula Gilleberti. Auf dem Rande steht die Notiz:

---

leti, Sacr. conc. 12 (Venedig 1728) 1651. Wieweit Coleti hier von Labbé-Cossart (1671) oder J. Hardouin (1714/15) abhängig ist, konnte ich noch nicht nachprüfen.

[162] Comm. ac Disp. 114, c.1 und 120, c.1—2; ed. Lyon 2 (1620) 29 und 47 f. Dagegen verteidigt sein Zeitgenosse Suárez (Tr. III, 1. IV, c. 2: Opera omnia 1 [Venedig 1740] 365) das Urteil der früheren Theologen und bemerkt: Nihilominus non defuerunt moderni qui ausi fuerint dicere hos auctores (= Thomas, Bonaventura, Alexander von Hales, Heinrich von Gent usw.) hoc imposuisse Gilberto quia in historiis non ita refertur. Im Jahre 1644 schreibt Denis Pétau, De Theol. dogm. T. 1 L. 1 c. 8 n. 6; ed. Venedig (1757) 82, Vázquez habe die „Acta Remensis Concilii ex Vaticano codice" ediert.

[163] S. Bernardi Opera Omnia II, 6 (Paris 1690) 1319—39: PL 185, 587—618. Vgl. PL 184, 10. Warum der zweite Brief an Albinus aus Baronius nicht mitveröffentlicht wurde, ist nicht klar. Mabillon (S. 1057) nennt ihn epistola ad Henricum Cardinalem ...

Recapitulatio doctrinae Gilleberti. Darauf folgt das *symbolum* fidei quod adversus eadem capitula editum est a Patribus decem provinciarum ... In seinem Brief an Albinus sagt Gottfried, er habe im *Libellus* die *capitula* besprochen und das *symbolum* beigefügt[164]. Er sagt nicht, er habe die *capitula* beigefügt. Tatsächlich enthält die heute in Budapest (Nat. Mus. Cod. 16) aufbewahrte Handschrift des *Libellus*, die ein Stück einer Handschrift aus Clairvaux ist, die *capitula* nicht[165]. Das erklärt vielleicht auch, warum Johannes von Salisbury, der das Glaubensbekenntnis aus dem *Libellus* ausschrieb, die *capitula* nicht mitausschrieb[166]. Dagegen hat eine zweite Handschrift des *Libellus* (London, Brit. Mus. Arundel 393) sowohl die *capitula* wie das *symbolum*, das allerdings nicht vollständig wiedergegeben ist.

Als Mabillon seine *Annales O.S.B.* schrieb (1703—07), befaßte er sich mit dem Reimser Prozeß[167]. Er gibt dabei eine Liste von Konzilsteilnehmern, die er *in codice Ottoboniano* entdeckt hatte. Da die Bibliothek des Kardinals Petrus Ottoboni (1667—1740) erst unter Benedikt XIV. (1740—58) in den Besitz des Papstes kam, muß Mabillon die Handschrift gesehen haben, ehe sie an den Vatikan kam. Es scheint, daß sie vor dem Übergang der Bibliothek an den Vatikan einen anderen Weg ging, denn es ist Pelster „nicht gelungen, diese Ottoboni-Hs wieder aufzufinden"[168].

In Ermangelung dieser Handschrift analysiert Pelster die Liste der Teilnehmer am *conciliabulum*, wie er die vom hl. Bernhard anberaumte Versammlung nennt, die sich in Cod. Vat. Reg. Lat. 278 findet. Mit Ausnahme des *symbolum* war dieses Dokument bereits 1952 veröffentlicht worden[169]. Pelster spricht von einem *conciliabulum*, um anzudeuten, daß nur eine sehr geringe Anzahl von jenen mehr als 400 Erzbischöfen, Bischöfen, Äbten, *magistri*, die, wie Gottfried sagt, aus „den vier Königreichen: Frankreich, Deutschland, England und Spanien versammelt waren"[170], an der Versammlung teilnahm.

---

[164] Ep. ad Alb. 13; PL 185, 595 A.

[165] Im Zusammenhang mit einer Neuausgabe des Libellus hoffe ich den Erweis dafür liefern zu können, daß die Budapester Handschrift ein Stück einer Hs aus Clairvaux ist, die heute in Troyes liegt.

[166] Hist. Pont. 11; S. 25. Er bezeichnet, wie schon bemerkt, das Glaubensbekenntnis als quatuor capitula (S. 24).

[167] Annales 79, 1—4; ed. Lucca 6 (1745) 399—401.

[168] F. Pelster, Petrus Lombardus: Miscell. Lomb. (Novara 1957) 69.

[169] J. Leclercq, Textes 108—109. Da sich die Veröffentlichung der Miscellanea lange hinausschob, ist es sehr verständlich, daß Pelster Leclercqs Artikel nicht kannte.

[170] Libellus 4; PL 185, 596 D. Was die englischen Vertreter angeht, hat S. Gammersbach, Gilbert 83 versucht, Pelster, der acht magistri nennt, mit Leclercq, der neun habe, zu versöhnen. Man muß aber Pelster recht geben. Es handelt sich hier um die Lesart auf Vat. Reg. Lat. 278, f. 73: ... Gauterius eboracensis. Archidiaconus. Gaufridus eboracensis. archidiaconus. Den hier ohne Abkürzungen mit Beibehaltung der Punktierung wiedergegebenen Text hat Leclercq — teils abgekürzt, teils unabgekürzt — in folgender Weise veröffentlicht: Gauterius eboracensis. Archid[iaconus].

Bevor diese von Pelster und Leclercq benützte Handschrift in den Besitz der Königin Christine von Schweden (1626—89) kam, war sie in der Bibliothek des Bibliophilen Paul Pétau (1568—1614), dessen Sohn Alexander († 1672) den größten Teil der Sammlung an die Königin von Schweden abtrat. Als sie 1654 konvertierte und auf den Thron verzichten mußte, ging unsere Handschrift mit ihr nach Rom, wo sie im Jahre 1690 mit der Sammlung an die Vatikanbibliothek kam. Während Mabillon vermutlich auf seinem *Iter italicum* 1685 die Ottoboni-Handschrift sah, muß ihm die Handschrift in der Bibliothek der Königin entgangen sein. Mit Ausnahme des Teiles, der sich auf die Errores Gilleberti Pictavensis episcopi bezieht, ist diese Handschrift von einem einzigen Schreiber „in superiore Gallia arte mediocri", wie Wilmart urteilt, geschrieben worden[171]. Sie stammt aus dem 12. Jahrhundert und enthält hauptsächlich Werke von Fulbert von Chartres († 1028) und Hildebert von Le Mans (1056—1133).

Die Geschichte der Handschrift zeigt, daß sie nicht etwa durch die Kurie von 1148 nach Rom kam. So versteht man wohl auch, warum Kardinal Albinus sich an Gottfried wenden mußte, um mehr über die Verhandlungen zu erfahren. Vielleicht handelte Albinus im Einvernehmen mit Papst Zölestin III. (1191—98), der ja beim Prozeß zugegen war und es wohl trotz seines hohen Alters nicht vergessen hatte, daß ihm der hl. Bernhard im Zusammenhang mit dem Fall Abälard kein gutes Zeugnis ausgestellt hatte. Und über beide Prozesse wollte Albinus Genaueres erfahren. Wir besitzen noch Gottfrieds Antwort, aus der wir wissen, daß der lange verloren geglaubte *Libellus*, den man gerade nach vielem Suchen entdeckt hatte, den Brief an Albinus begleiten sollte.

Gaufridus eboracensis archidiaconus. Beim ersten Erzdiakon beginnt das Wort mit einem großen Anfangsbuchstaben, nicht aber beim zweiten. Es ist hier jedoch nur von zwei Erzdiakonen von York die Rede. Mabillon schreibt (Ann. 6, 401): in praedicto codice Ottoboniano memorantur ... Gauterius et Gaufridus Eboracenses archidiaconi. Zur Zeit des Konzils hatte York vier oder fünf Erzdiakone. Drei Erzdiakone: *Walter*, Osbert und *Gottfried* unterzeichneten bereits eine Urkunde aus den Jahren 1137—40. W. Farrer, Early Yorkshire Charters 1 (Edinburgh 1914) 109 Nr. 116: Hii sunt testes: Gualterus Abbas de Salebe, *Gualterus*, Osbertus, *Galfridus* archidiaconi. Die gleichen Namen finden sich unter Urkunde 150 und 154 aus der gleichen Zeit: Osbertus, *Walterus, Galfridus* archidiaconi (S. 131), und: Hiis testibus Wilhelmo decano eboracensi, *Waltero, Gaufrido*, Radulfo de Baro, archidiaconis (S. 133). Zehn Jahre später (1150—53) unterzeichneten sowohl die Erzdiakone Osbert und Gottfried (Nr. 40, S. 48) als auch Osbert und Robert (Nr. 71, S. 70), der ebenfalls magister war (Nr. 67, S. 68). Gottfrieds Unterschrift taucht noch später (1158—63) unter den Erzdiakonen auf (Nr. 119, S. 111). Erzdiakon Walter war zu York bekannt als Walter von London und wurde archidiaconus maior; ihm folgte Robert, der 1158 Dekan wurde. Roberts Nachfolger war unser Erzdiakon Gottfried (1162—67), dessen Beiname Turcople war. Vgl. Ch. Travis, York Minster Fasti: The Yorkshire Archeol. Soc. Record Series 123 (1957) 33; 51; 53. C. T. Clay, Notes on the Early Archdeacons in the Church of York: Yorkshire Arch. Journal 36 (1944—47) 270 269—287 409—434.

[171] A. Wilmart, Codd. Reg. Lat. 2 (Vatikan 1945) 80—84.

Zusammenfassung

Die nun folgende Zusammenstellung der verschiedenen Textformen zeigt das Gesamtbild dessen, was auf den vorhergehenden Seiten erläutert worden ist.

Die sogenannten *capitula* oder Anklagen gegen Gilbert, Bischof von Poitiers

Textform A

Erant[172] inter caetera quae illi obiciebantur de divina maiestate quatuor capitula

I

Quod videlicet assereret divinam essentiam non esse Deum.

II

Quod proprietates personarum non essent ipsae personae.

III

Quod theologicae personae in nulla praedicarentur propositione.

IIII

Quod divina natura non esset incarnata.

Textform B

Haec[173] capitula Remis collecta fuerunt contra Magistrum Gisilbertum.

---

[172] Otto von Freising, Gesta Frid. I, 52; S. 75.

[173] Diese Einleitung findet sich in der österreichischen Überlieferungsform der Hss Admont 276, f. 153ᵛ—154; Graz 835, f. 1; Klosterneuburg 206 (f. 163ᵛ) und 345 (f. 2ᵛ); München Clm 15824, f. 63; Zwettl 314, f. 154. In dieser Gruppe schließen die capitula, deren erstes als unum capitulum bezeichnet ist, mit den Worten ab: Hoc manifestissime vult illa auctoritas Toletani Concilii quae dicit: non quod commune Trinitati sed quod proprium Filii incarnatum est. Ista Gisilbertus. Das erste quod fehlt in Klost. 345 und Zwettl. Zu dieser Textform gehört der aus Vat. Reg. Lat. 278, f. 72—72ᵛ von J. Leclercq veröffentlichte Text, der die Einleitung hat: Error(es) Gilleberti Pictavensis episcopi. Hierhin gehört auch der von Walter von Saint-Victor benutzte Text mit dem Titel: Haereses Gisleberti Porretae. Ferner haben Sirmond und Baronius eine Hs aus Auxerre benutzt, die zu dieser Familie gehört und, wie es scheint, den Titel hatte: Assertiones Giliberti Porretani Pictaviensis episcopi.

[174] Die österreichische Gruppe hat hier die Zufügung: id est.

[175] sicut statt quemadmodum findet sich bei Walter von Saint-Victor, Laon, Douai, den engl. Chroniken und Vat. Reg. Lat. 278.

[176] dicantur non nisi divinitate (Hs Klost. 345).

[177] sanctus fehlt in Vat. Reg. Lat. 278.

[178] sunt (Clm 15824).

[179] res fehlt in Sirmond (Mansi) und Vat. Reg. Lat. 278. Vgl. Libellus 40; PL 185, 609 A: res sempiternas et ab invicem et a divina substantia numero differentes.

[180] et fehlt bei Sirmond (Baronius) und der österreichischen Gruppe. In Admont 276 wurde es später hinzugefügt. Sirmond (Baronius) hat die Lesart: in numero differentes.

I

Quod divina natura quae divinitas dicitur Deus non sit sed forma[174] qua Deus est quemadmodum[175] humanitas homo non est sed forma qua est homo.

II

Quod cum Pater et Filius et Spiritus sanctus unum esse dicuntur[176] non nisi una divinitate esse intelligantur nec converti possit ut Deus unus vel una substantia vel unum aliquid Pater et Filius et Spiritus sanctus[177] esse dicatur.

III

Quod tres personae tribus unitatibus sint[178] tria et distinctae proprietatibus tribus quae non sunt ipsae personae sed sunt tres res[179] aeternae et ab invicem et[180] a divina substantia numero differentes.

IIII

Quod divina natura non sit incarnata[181].

Textform C

Quod[182] divina essentia, substantia et natura quae dicitur divinitas, bonitas, sapientia, magnitudo Dei et quaeque similia, non sit Deus sed forma qua est Deus.

II

Quod nec unus Deus nec una substantia nec unum aliquid sit[183] tres personae Pater et[184] Filius et Spiritus sanctus.

III

Quod tres personae tribus unitatibus sint tria et distinctae proprietatibus tribus quae non sint hoc quod ipsae personae sed sint tria[185] aeterna differentia numero tam a se invicem quam a substantia divina.

IIII

Quod divina natura non sit incarnata nec naturam humanam susceperit[186].

Textform D

Quod[187] divina natura quae divinitas dicitur Deus non sit sed forma qua Deus est sicut humanitas non est homo sed forma qua homo est.

[181] Walter hat dieses capitulum nicht.

[182] Textform C ist durch Mabillon aus einer heute wohl verlorenen Hs aus Longpont bekannt und findet sich als Anhang (auch hier ohne jeglichen Titel) zum Libellus in Cod. London, Brit. Mus. Arundel 393, f. 99.

[183] sint (Mabillon) ist in der Arundel-Hs zu sit verbessert. Auch Textform D hat den Singular.

[184] Fehlt in Mabillon.

[185] Die Arundel-Hs hat tria quaedam aeterna. Vgl. Libellus 26; PL 185, 604 A: tria singularia quaedam.

[186] Das bei Mabillon stehende Explicit Libellus contra capitula Gilleberti Pictaviensis episcopi fehlt in der Arundel-Hs.

[187] Die hier vorgelegte Textform ist durch die englischen Chroniken aus Roger Wendover überliefert. Das erste Capitulum stimmt hier mit der sicut-Gruppe von Textform B überein.

II

Quod[188] non unus Deus vel una substantia aut unum aliquid sit tres personae i. e. Pater et Filius et Spiritus sanctus[189]. Ipsae vero tres personae tria sunt differentia[190] numero ac si tres homines humanitatem unam numero habere invenirentur.

III

Quod[191] proprietates personarum relationes quaedam aeternae sint quae non sunt quod ipsae personae sed res diversae numero a divina[192] substantia et habeant tres unitates et sic multa aeternae sint quorum nullum sit Deus.

IIII

Quod divina natura non sit incarnata.

Überleitung zum sogenannten Glaubensbekenntnis in Textform B

Symbolum[193] fidei quod adversus eadem capitula editum est dictante clarissimo Clarevallis Abbate Bernardo cum archiepiscopis decem et multitudine copiosa episcoporum, abbatum, et scolarum magistrorum cum subscriptis nominibus[194] singulorum Romanae Curiae praesentatum: Credimus . . .

Symbolum[195] fidei quod adversus eadem capitula editum est a Patribus decem provinciarum cum episcopis et abbatibus plurimis dictante reverendissimo Clarevallis Abbate Bernardo: Credimus . . .

Das Reimser Glaubensbekenntnis Textform A

Illis[196] assentientibus dixit se credere

I

Quod Deus est deitas et e converso . . . procedens abbas ait se credere

---

[188] Der erste Satz scheint von Textform C abgeleitet zu sein.

[189] Laon 176, f. 45 fügt bei: Sed essentia quidem vel natura una numero sit in eis pro qua dicitur unus Deus. Auch Douai 365 hat die Beifügung.

[190] In den engl. Chroniken ist et beigefügt.

[191] Außer Wendover haben die engl. Chroniken die Beifügung ad.

[192] Statt res diversae numero a divina hat die Chronica maiora res divisae numero et divisa.

[193] Diese Einleitung (ohne vorhergehende *capitula)* findet sich in Cod. Budapest, Nat. Mus. 16, f. 69^{v}—70. Sie stimmt wesentlich überein mit der Einleitung zu Textform C des symbolum, das sich in einer Summa des Cod. London, Brit. Mus. Royal 9 E XII 150 findet. Die österreichische Gruppe schreibt: Contra quod Patres in Remensi Concilio congregati conscripserunt. Statt dessen schreiben Admont 276 und Graz 835: Hanc quoque fidem novam ea intentione qua et priora cudebant.

[194] An Stelle von subscriptis nominibus stand in der Budapester Hs vermutlich subscriptionibus, da eine Verbesserung vorliegt. Die Londoner Summa (Royal 9 E XII) hat tatsächlich die Lesart subscriptionibus.

II

Quod tres personae sunt unus Deus et e converso ... Secutus abbas adiecit: Credo

III

Quod essentia Dei incarnata est sive natura ... Quarto loco subintulit

IIII

Quod quoniam Deus simplex est et quicquid in Deo est Deus est, proprietates personarum sunt ipsae personae et quod Pater est paternitas, Filius est filiatio, Spiritus est processio et e converso.

Textform B
(Textus receptus)

I

Credimus[197] simplicem naturam divinitatis Deum esse nec aliquo sensu Catholico posse negari quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Sicubi vero dicitur Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, aeternitate aeternum, unitate unum, divinitate Deum esse et alia huiusmodi, credimus

non nisi ea sapientia quae est ipse Deus sapientem esse
non nisi ea magnitudine quae est ipse Deus magnum esse
non nisi ea aeternitate quae est ipse Deus aeternum esse
non nisi ea unitate unum quae est ipse
non nisi ea divinitate Deum quae est ipse
id est se ipso sapientem, magnum, aeternum, unum, Deum.

II

Cum de tribus personis loquimur Patre, Filio[198], Spiritu sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur. Et e converso, cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas profitemur.

---

[195] Diese verkürzte Form haben Mabillon und die Arundel-Hs. Bei Sirmond und Baronius lautet die Überleitung: Anno Domini millesimo centesimo quadragesimo octavo symbolum istud sub Eugenio tertio Papa in Remensi Concilio firmatum est a Patribus provinciarum ... Vgl. die Collectio synodorum in Cod. Rom, Vallicell. C 24, f. 283 und 295. Die österreichische Gruppe schreibt: Contra quod Patres in Remensi Concilio congregati ista conscripserunt.

[196] Johannes von Salisbury, Hist. Pont. 8; S. 19.

[197] Otto, Gesta Frid. I, 59; S. 85: Credimus simpliciter naturam ... Sirmond hatte die gleiche Lesart. Die Budapester Hs begann ursprünglich: Credimus simpliciter verum esse nec aliquo sensu ... Eine spätere Verbesserung lautet: Credimus et confitemur simpliciter ... Der hier vorgelegte Text ergibt sich aus dem Vergleich aller Hss, in denen diese Textform vorliegt. Auf Varianten konnte verzichtet werden, weil sie sehr unbedeutend sind.

[198] Die österreichische Gruppe hat die Lesart et Filio et.

III

Credimus solum Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum aeternum esse nec aliquas omnino res — sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicantur et huiusmodi alia — adesse Deo quae sint ab aeterno et non sint Deus.

IIII

Credimus ipsam divinitatem — sive substantiam divinam sive naturam divinam dicas — incarnatam esse sed in Filio[199].

Textform C

Symbolum[200] fidei quo declaratur proprietates esse personas. Ad corroborationem autem veritatis subicimus hic symbolum fidei quod adversus errores magistri Gileberti Poretae editum est dictante ... cum subscriptionibus singulorum Romanae Ecclesiae praesentatum:

I

Credimus[201] et confitemur divinam formam, essentiam vel naturam sive divinitatem sive bonitatem sive sapientiam Dei esse Deum et, cum dicitur Deus magnitudine magnus, unitate unus, aeternitate aeternus, nihil in his omnibus intelligendum quod insit Deo vel quo Deus sit quod Deus non sit neque ullo sensu veraciter credi vel dici posse quin divinitas Deus sit et Deus divinitas et de caeteris in hunc modum.

II

Credimus et confitemur tres personas esse unum Deum, unam divinam substantiam et naturam et item e contrario unum Deum unam divinitatem esse essentiam unam, substantiam unam, naturam unam esse tres personas.

III

Credimus et confitemur proprietates personarum vel unitates earum ipsas esse personas nec ullas omnino res aeternas esse quae personis vel adsint vel insint et apsae non sint.

IIII

Credimus et confitemur quod divinitas vel[202] et divina forma, essentia vel natura incarnata est et humanam suscepit naturam sed in sola persona Filii non autem Patris neque Spiritus sancti.

---

[199] Hier legt die österreichische Gruppe die Schlußfolgerung vor: Ergo Trinitas incarnata in Filio. Quod falsum est et haereticum.

[200] Aus einer *Summa* in Cod. London, Brit. Mus. Royal 9 E XII, f. 150ra. Die Hs stammt aus dem 13. Jahrhundert. Vgl. G. F. Warner, Cat. of Western MSS in the Old Royal and King's Collections 1 (London 1921) 296 f.

[201] Die schon oben notierte Tendenz, das Credimus zu Credimus et confitemur zu erweitern, ist in dieser Textform sehr klar ersichtlich.

[202] Die Lesart ist unsicher. Landgraf hat an dieser Stelle vera.

Zur Geschichte der christologischen Hoheitstitel[1]

Von Wilhelm Koester S. J.

Daß eine theologische Dissertation von einem Fachmann als „großartige Arbeit", „die neutestamentliche Christologie unserer gegenwärtigen deutschen kritischen Forschung"[2] bezeichnet wird; daß darin über 800 Bücher und Artikel nicht nur genannt, sondern weithin auch diskutiert werden; daß davon trotz 442 Seiten Umfang in sechs Monaten 1200 Stück verkauft werden — all das ist durchaus ungewöhnlich. Als Vorarbeit zu einer Theologie, d. h. vor allem einer Christologie des Markus, will H. hier zunächst die bei Mk (auch Mt, Lk) verarbeiteten Traditionen untersuchen. Die ältesten Gemeinden haben ihre Christologie vornehmlich in den Hoheitstiteln ausgedrückt.

Menschensohn

ʿnōš, bar ʿnōš, bar nōšā können nach Fiebig, Joach. Jeremias, Sjöberg alle im selben Sinne verwendet werden; der Ausdruck ist zwar nicht betont, kann aber Titel werden und ist in der ganzen synoptischen Tradition Titel, der einen bestimmten Einzelnen bezeichnet (griechisch zweimal Artikel!) (gegen T. W. Manson, trotz semitischer Korporativvorstellungen und Dan 7). „Die urchristlichen Aussagen setzen einen breiten, uns gar nicht mehr zureichend erkennbaren Traditionsstrom voraus" (19). In einem kritischen Überblick über die reiche Literatur möchte H. nur eine sehr gebrochene Verbindung zum „Urmenschen" zugeben. Jedenfalls sei die Menschensohn-Vorstellung nicht allgemein verbreitet gewesen und durchaus angepaßt worden (13—23). Nicht die Sprüche vom Erdenwirken des Menschensohns seien die ursprünglichsten, auch nicht die Erhöhungsaussagen (24 f., gegen Ed. Schweizer: ZNt Wiss 50 [1959] 197 u. a.), auch sei es kein Rätselwort (Fiebig, Percy, Schweizer).

Dagegen seien die Sprüche vom „*Kommenden* Menschensohn" nicht alle unecht (27 ff., gegen Käsemann, Conzelmann und besonders Vielhauer, der sagt, Menschensohn stünde unverbunden neben Jesu Hauptthema „Gottesreich"; aber [sagt H.] das gelte nicht für Q und Traditionsgut in Mk). Lk 12, 8 („wer mich bekennt") wird Jesus unterschieden vom Menschensohn, und dieser ist Richter, nicht nur Zeuge, wie Tödt und andere wollen; das sei nicht Theologie der Urgemeinde, sondern echtes Jesuswort: schon in Jesu Verkündigung beginnt das Gericht. Auch Lk 17, 24 26 f. („wie der Blitz") ist echt (gegen Schweizer), vielleicht auch Lk 11, 30 (Jonaszeichen); dagegen seien Gemeindebildungen: Mt 10, 23; 19, 28; 24, 44. Alle Menschensohnaussagen sind in der 3. Person und nur in Jesu Mund. Nach Ostern wird Jesus dem Kommenden Menschensohn gleichgesetzt, das Endzeitliche wird ausgemalt: Mk 13, 26 f.; 14, 62 (aus der Schriftforschung); Mt 13, 41; 16, 27 f. Bei Joh ist 1, 51 ein alter Spruch vom Kommenden Menschensohn, bezogen auf das gegenwärtige Ge-

[1] F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (Forschungen z. Religion u. Lit d. A. u. NT, 83). gr. 8° (442 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck & Ruprecht. 28.— DM, geb. 32.— DM.

[2] E. Käsemann, auf dem Schutzumschlag des Werkes.

richt, doch eschatologisch (39 f. Anm. 6); Joh 5, 27 ff.: Die Gegenwärtigkeit des Heils (gegen Bultmann) schließt die letzte Vollendung ein (23—42).

Das Erdenwirken des Menschensohnes: Jesu Vollmachtsanspruch wird bestimmt durch den Menschensohntitel in Q (Tödt). In Mk 2 sei V. 6—10 zwar Einschub, aber die Vergebung V. 5 ist eng verbunden mit der Heilung; 2, 28 sei christologische Umdeutung von 27: Der Sabbat ist um des Menschen willen da. Mt 12, 32 par. („Wort gegen den Menschensohn") sei Gemeindebildung wegen der heilsgeschichtlichen Periodisierung. Lk 6, 22 sei wohl erst in der Verfolgungszeit entstanden. Allenfalls seien echt: Mt 8, 20 par. („wohin sein Haupt"), aber es sei nur allgemeine Sentenz, solche christologische Nachfolge gebe es erst seit Ostern; und Mt 11, 18 f. par. („Fresser"), doch gemeindegeformt; Lk 19, 10 („Verlorenes retten") sei wohl hellenistisch-judenchristliche Bildung, denn σῴζειν bezeichne sonst zukünftiges Heil (42—46).

Die Worte vom *Leiden* und *Auferstehen* des Menschensohnes sind wohl die jüngste Gruppe: keine in Q, viele in Mk, der wenige hat vom Kommenden. Sie sind einheitlich geprägt von einer starken christologischen Konzeption der Urgemeinde. Im 1. Typ, angelehnt an die Sprüche vom Erdenwirken, wird der Hoheit des Menschensohnes seine Verwerfung durch die Menschen entgegengestellt (sie sind also nicht „Niedrigkeits"-Sprüche): Mk 14, 41b (Die Stunde ist da); 9, 32 (2. Leidensansage; „töten" deutet hin auf die Prophetenmorde, dazu vergleicht Schoeps 1950: Jer 26, 20 ff.; 2 Chron 24, 20 f.; 1 Kg 19, 10 u. a.; siehe auch 1 Thess 2, 14 f.; Röm 11, 3 [nicht 13]); Mk 10, 33 f. sei Weiterbildung nach dem Passionsbericht. — Der 2. Typ, angelehnt an die Passionstradition, betont die Schriftnotwendigkeit: Mk 14, 21 par. (Verratsansage, „wie geschrieben steht"); 10, 45 (Lösegeld). Endlich hellenistische Weiterbildungen: Mk 8, 31 (erste Leidensansage: δεῖ im NT öfter bei hellenistischen Schriftstellern); auch πάσχειν (vgl. Lk 24; Apg; 1 Petr) ist griechisch ohne semitische Entsprechung; „verworfen werden" nach Ps 118, 22; fast gleich ist Mk 9, 12b mit eingearbeiteter alter Elia-Tradition (46—53).

1. Den *Menschensohntitel* hatten schon zwei Bornkamm-Schüler untersucht: G. Iber (1953, ungedruckt) und H. E. Tödt 1959, dem H. oft zustimmt (vgl. Schol 36 [1961] 585—588). Richtig erkennt H. in diesen Sprüchen die christologische Konzeption der Urgemeinde; sie war beherrscht von der Naherwartung. Es bleiben einige Fragen. Wenn nur der Spruch vom Bekennen-Verleugnen echt ist (Lk 12, 8 f., vielleicht der vom Blitz 17, 28; ähnlich schon Tödt — gegen ihn bestreitet Vielhauer erneut die Echtheit aller Menschensohnsprüche, ZThK 60 [1963] 133—177), wäre das nicht eine etwas schmale Basis für „Menschensohn" als Selbstbezeichnung Jesu? Wenn „in seiner, seines Vaters und der heiligen Engel Herrlichkeit" spät ist: ist es vielleicht auch „der kommt" und „Menschensohn" selbst? — Mt 10, 32 f. hat einfach „mich", „ich", obwohl doch Mt ausführlich das Weltgericht schildert, aber er bezeichnet da Jesus meist als „König" (188).

2. Die *Apokalyptik* war nur wenigen Zuhörern Jesu vertraut (so schon Dalman, Worte Jesu 204, anders Fiebig 94 ff.); selbst Daniel gehörte nicht zu den Prophetenlektionen (Dalman 392) und wurde von den Sadduzäern (Kaiphas) nicht anerkannt (Héring, Royaume ²1959,117). Mit „Menschensohn" konnte also Jesus sein Wesen nicht offenbaren.

3. Nach *Dan 7, 27* (wie es damals und heute lautet, auch wenn es Glosse sein sollte) mußten die Zuhörer den „Menschensohn" (trotz der „Wolken des Himmels") verstehen als Symbol des „Volkes der Heiligen des Höchsten": eines Reiches auf Erden (wo auch das Gericht stattfindet) entsprechend den vier Weltreichen vorher; ein Reich, dem alle Mächte dienen müssen (vgl. 2, 44: zermalmt alle), also fast noch anspruchsvoller und gefährlicher als ein politischer Messiastitel. (Die vielen Deutungen können hier nicht diskutiert werden; vgl. noch H. Kruse, VerbDom 37 [1959] 196—211; P. Gaechter, ZKathTh 86 [1964] 208 zu Coppens-Dequeker; J. de Fraine,

Adam et son lignage 1959, 176; F. Noetscher, Echter Bib. zu Dan 7, 13 f.; Ed. Schweizer, Neotestamentica, 75 [1963], dazu H. Wenz in: TheolZeitschr Basel, 20 [1964] 365).

4. Nach Fiebig, dessen „Lösung weitgehend akzeptiert worden ist" (15), können ʿnōš, ʿnōšā, bar nōš, bar nōšā auch bedeuten: „jemand, ein Mensch" (vgl. Dalman, Worte 387f. 393; P. Joüon, L'évangile... substrat sémitique 1930, 602ff.: antithetisch zu Gottessohn; P. Gaechter zu Mt 8, 20; 26, 64, S. 274 885: „er, dieser Mensch" aus der Umgangssprache; vgl. M.-J. Lagrange, Marc ⁷1942, CL: „L'homme que je suis", anders zu 14, 62, CLI, 402).

Hat also Jesus vielleicht so von sich in der 3. Person gesprochen, und hat die Urgemeinde es nach Dan 7 verstanden und Jesu Hoheit, gottverliehene Richtervollmacht und ewiges Königtum durch diesen Titel auszudrücken gesucht — sachlich sehr treffend —, ihn als Haupt und Herrscher des letzten, ewigen, religiösen Reiches bezeichnet, von dessen Naherwartung sie beherrscht war?

5. Aber Formulierung und Titel sind überhaupt nicht wesentlich. Das Bekenntnis zum irdischen Jesus oder seine Verleugnung, d. h. die Stellung zu seiner *Person*, so wie Er auftritt: als „Mensch" und doch mit einer Lehre in Vollmacht, durch Taten die neue Zeit, die Wende, Gottes Heil bringend (Mt 11, 6 19ff.; 12, 28), bedeutet mehr als das Hören oder Nichtbeachten eines Prophetenrufs. Es entscheidet für das Endgericht. In diesem Fall hat Jesus die Bedeutung, die der Titel „Menschensohn" im Sinne von Weltenrichter aussagt. Aufruf zur Entscheidung für oder wider Jesus sind auch die meisten Gleichnisse (Dodd und Jeremias), wenn auch „Herr" = Jesus manchmal erst später so präzisiert wurde. Machten nicht diese Worte und Taten einen unvergleichlich tieferen Eindruck als die Inanspruchnahme so undeutlicher oder mißverständlicher Titel wie „Menschensohn", „Messias-König"?

Im *Exkurs I* über den stellvertretend leidenden Gottesknecht (vgl. Jeremias, ThW V 676ff.) betont H.: „Knecht Gottes" ist häufiger Titel für Patriarchen, Propheten, Könige, auch Israel. Nicht sprechen von stellvertretender Sühne: Mt 8, 17; Mk 14, 61; 15, 5 (Schweigen); Lk 22, 37; Apg 8, 32; Apk 5 (Lamm), doch vielleicht Joh 1, 29 (Lamm sicher nicht Tamid; das Passalamm war nicht sündentilgend; Doppelsinn von ṭalja [junges Lamm — Knecht] ist hier fraglich; in Is 53, 7 wird Lamm nur bildlich nebenbei erwähnt; dafür ist Strathmann, NTD, 48). Die Ansicht, Sterben sei Sühne für eigene Sünden und stellvertretend, war im Spätjudentum sehr verbreitet (Lohse 1955), aber nur für Israel, nicht universal „für die Vielen" wie Is 53, auf das im Spätjudentum „Sühne" nie bezogen wird. Wahrscheinlich wurden zuerst „Sühne" und „Schrifterfüllung" zueinanderbezogen wie in der sehr alten Bekenntnisformel 1 Kor 15, 3ff.; danach erst hat Is 53 eingewirkt. Mk 10, 45b (Deutung von „dienen" V. 45a durch die Urgemeinde) ist λύτρον Sachparallele zu āšām Is 53, 10, ebenso „für die Vielen". Die Einsetzungsworte spielten auf Is nur an durch „Blut vergossen" = töten: Is 53, 12b er goß aus = hāʿᵉrāh und „für die Vielen" (Mk, Mt). Die Sühneaussage „für euch (hingegeben)" (bei Lk; 1 Kor ist es konstitutiv) sei aramäisch so nicht möglich und wohl liturgische Angleichung. „Ausgegossen" wird Opferausdruck erst durch „Bund" (doch ist „Bund" sekundär); „Sühne" besagt nicht immer „Opfer" (gegen Jeremias, vgl. Lohse); also waren mit dem „vergossenen Blut" zwei ganz verschiedene Aussagen verbunden: stellvertretende Sühne und bundesstiftendes Opfer. — Jesus wurde (von Gott) „ausgeliefert" (Gerichtsausdruck): spielt vielleicht an auf Is 53, 12, zitiert Röm 4, 25 und Is 53, 6b, zitiert Röm 8, 32, aber nach LXX, denn MT hat „er trat ein" bzw. „ließ ihn treffen"; Jesus „lieferte sich aus für...": vgl. Gal 2, 20; Eph 5, 2; 1 Tim 2, 6; vielleicht ist „ausgeliefert" und „für euch" 1 Kor 11, 23 f. zu einer Formel verbunden worden. Daß Jesus selbst seine Aufgabe erfaßt habe, als Knecht zu sühnen nach Is 53, dafür fehlen wirklich erkennbare Beziehungen (gegen H. W. Wolff, Jeremias, Cullmann, Fischer, Maurer, Lohmeyer); denn 1. älteste Traditionsbeweise noch nicht

Jesuswort, 2. Leidensweissagungen und Abendmahlsworte bei Mk seien in der heutigen Form nicht authentisch, 3. die Sühnevorstellung war verbreitet, 4. eindeutiger Beweis für Sühne im Sinn von Js 53 wären nur Universalität und āšām, in etwa „ausgeliefert für ..."; 5. „Gottesknecht" steht auch außerhalb Dt-Is. Ähnlich urteilt Morna Hooker 1959, doch fehle dort die Traditionsgeschichte der Logien (66 Anm. 2) (54—66).

Kyrios

= der rechtmäßige Herr; hellenistisch für Isis, Serapis, auch = „mächtig, göttlich"; für Herrscher seit Alexander, für Kaiser seit Caligula; in LXX-Übersetzung von „Jahwe", im NT in LXX-Zitaten. Wertvoll ist H.s Parallele: διδάσκαλος = rabbî in Mk, Joh (in Mt nur für Schriftgelehrte); sicher wurde Jesus so angeredet (Lk öfter, auch ἐπιστάτα!); rabbî (mit —î) auch auf Grabinschriften; totale Bindung wie Mt 23, 8 und einzigartige Vollmacht wie Mk 14, 14 sind schon christologisch; Joh 3, 2: von Gott als Lehrer, wunderwirkend; 11, 27 f.: Gottessohn. Ähnlich ist nur κύριος zunächst allgemeine Anrede und wird allmählich absolut. „Mārê" heißt Gott selbst Dan 2, 47; 5, 23; mārî ist Anrede für Höher- und Gleichgestellte; ebenso κύριε Mk 7, 28; Mt 8, 8 in Heiden-, 18, 21 in Petri Munde; Lk hat es oft ergänzt, es sagt Überordnung, bei Mt 8, 2 25; 15, 22 25 göttliche Hoheit (vgl. L. Cerfaux, DictBiblSupplV, 218). Absolut: bei Lk 15 mal, mehrfach von Lk ergänzt; 16, 8 ist Jesus der Herr, der lobt. Jesus hat sich nicht selbst so genannt (gegen Frövigt 1928, Foerster, Cullmann, v. Dobschütz, Stauffer: wohl Vollmacht Jesu, aber nicht königlich, 91 Anm. 2—4). Die Einzigartigkeit des Auftretens und Anspruchs Jesu war maßgebend für die Ausbildung der Bezeichnung ὁ κύριος, aber im Bereich der Gemeinde bei Bestimmung der Person Jesu (91). Paulus gebraucht gern „Brüder, Worte des Herrn" (1 Kor), Joh hat es als Anrede und absolut, besonders 13, 13 f. Anrede des Weltenrichters ist es: Lk 13, 25 f.; Mt 7, 22 f. (in Palästina, apokalyptisch, also früh); Mt 7, 21: „Herr, Herr! (= Gebetsruf der Christen) und im Jungfrauengleichnis (Mt 25, 11); dies ist zwar palästinisch wegen der Hochzeitssitten, doch wegen der Parusieverzögerung und Allegorie wohl Gemeindebildung (mit Bornkamm, Grässer, Bultmann, Strobel gegen Kümmel, Meinertz, Michaelis, auch Dodd, Jeremias: „umgedeutet"). Im Weltgericht (Mt 25, 37 44, vgl. 186) ist es abgeschwächt gegenüber „Menschensohn, Messiaskönig".

„Maranatha" ist (nach Peterson, Moule, Bornkamm) Abwehrspruch heiligen Rechts und Mahnung, jedenfalls imperativisch, eschatologisch (vgl. 1 Kor 11, 26 f.), aber noch nicht kultische Verehrung mit Erhöhung und Göttlichkeit, auch nicht Erlebnis der Gegenwart des Herrn (gegen Cullmann). In Geistwirkungen erfuhr man die Nähe des Endes (das bereitete die Erhöhungsvorstellung vor), aber man fragte nicht, was Jesus jetzt tue (gegen Schweizer), rief ihn nicht um seinen Schutz an. Das Perfektverständnis (Er ist da) kam erst durch den Wandel der Christologie und das Sakramentenverständnis. Bei Paulus wirkt der ältere Gebrauch kräftig nach in Parusieaussagen, Anrufungen, beim Herrenmahl; „unser Herr" ist wohl liturgisch bestimmt, meist formelhaft, steht oft in Briefeingang und -schluß (Tabelle bei Foerster 128 f., doch überbetone dieser den Dienst für den Herrn 206 f. 225 ff.). In den jüngeren Talentengleichnissen wurde der „Herr" umgedeutet auf den Weltenrichter (Mt 25, 21 23 30), ähnlich 24, 42 par. So ist κύριος der irdische und der mit Hoheit und Vollmacht Wiederkehrende. Ursprünglich wurden Messias- und Königswürde erst endzeitlich übertragen („bis ich lege"); infolge der Parusieverzögerung wurden von Ps 110, 1 aus („Setze dich ...") „Herr" und „Erhöhung" verbunden, und zwar im hellenistischen Judenchristentum nach Ps 110 (LXX); in Palästina las man zweimal adōn(ā)i, das wurde kaum auf Jesus angewandt, auch kaum ersetzt durch mārî (so Dalman, Cerfaux); Mk 12, 35 ff. sei also nicht palästinische Gemeindetradition, erst recht nicht Jesuswort. Im Heidenchristentum spricht Phil 2, 9 ff. noch von Amts-

einsetzung, aber auch Anbetung wie für Jahwe Is 45 und gottgleicher Präexistenz; 1 Kor 8, 5 ff.: Herr des Kosmos; der Titel steht gegen den Kaiserkult (vgl. Apk), entstand aber nicht durch den Kontrast. Joh 20—21 steht er 14mal; 20, 28 entspricht 1, 1.

Exkurs II. Psalm 110, 1, oft im NT variierend zitiert, schildert Jesu Inthronisation, Einsetzung in Macht (aber nicht einfach als die „des Gerechten", gegen Schweizer); ähnlich Mk 14, 62, verbunden mit „Menschensohn auf Wolken", und Apg 2, 34 ff. (aus Tradition, aber nicht notwendig palästinisch, gegen Dodd; V. 36 ist nach Wilkens von Lk); Apg betont oft Gottes Machttat. Die Übersetzung mārî = κύριος drängte dann weiter: unter Einfluß der LXX wird die Gottesbezeichnung übertragen auf Jesus; als Weltenrichter galt er schon in Palästina; nun bedeutet der atl. „Tag des Herrn" auch Jesu Gericht (1 Thess 5, 2 u. ö.); ähnlich „Weg des Herrn" (Mk 1, 2 ff.) und das Bekenntnis: „Herr ist Jesus" (1 Kor 12, 3 u. a.). Die Herrenwürde kam vom Amt her, aber LXX und Kultruf leiteten hin zum Verständnis der Göttlichkeit. Die Auferstehung galt zunächst nur als Vorwegnahme eines Endereignisses, aber infolge der Parusieverzögerung betonen die hellenistischen Judenchristen die Erhöhung zum Messias, zur Rechten, zum Herrscher schon jetzt (Phil 2, 9 f.; 1 Tim 3, 16; 1 Petr 3, 18; Hebr 1, 4 u. ö.; Joh 3, 14). Die Auferstehung, gelöst von der Eschatologie, wurde verbunden mit der Passion, doch bleibt die Eschatologie 1 Kor 15, 25 f.; Eph 1, 20 u. a.

Dem Rezensenten scheint: 1. Während Foerster den „Dienstgedanken" überbetont, dürfte H. ihn zuwenig bewerten. Kyrios ist der rechtmäßige Gebieter: Jesu Jünger waren keine Gelehrtenschüler, die bei aller Ehrfurcht vor ihrem Lehrer doch dasselbe werden wollten und von ihm lernten, was er von seinen Vorgängern erlernt hatte. Sie waren meist einfache Leute, herausgerufen zu einer ungewöhnlichen, schon in Jesu Erdenleben unbedingten Nachfolge und tief beeindruckt nicht nur von einer „Lehre mit Vollmacht" (Mk 1, 22), die sich nicht auf Tradition berief, sondern neben ihr stand, manchmal gegen sie, ja gegen die Tora selbst; nicht nur von der „Einzigartigkeit des Auftretens und Anspruchs Jesu" (91), sondern mehr noch von seinen Taten, die jene bestätigten (Mk 1, 23 ff.: 1, 22; Mt 8—9 nach 5—7). H. zeigt gut, wie Jesu Anerkennung als „Wundertäter" vorbereitet war durch die Schätzung der atl. „Gottesmänner" und die hellenistischen θεῖοι ἄνθρωποι, würdigt aber über den literarischen Zusammenhängen m. E. zuwenig die psychologischen im Evangelium selbst. Die Jünger kannten die Wundererzählungen des AT, hörten in den Lektionen und besangen in den Psalmen immer wieder Gottes Machttaten für sein Volk bei der Befreiung aus Ägypten und in der Wüste (mögen auch die Parallelen zum Ex. in Joh erst später herausgearbeitet sein). Jetzt erlebten sie selbst Ähnliches. Begreiflicherweise sind wir Heutigen im Banne der „Naturgesetzlichkeit" gegenüber „Wundern" sehr zurückhaltend (obwohl wir die schmale erkenntnistheoretische Basis nicht vergessen sollten, vgl. W. Heisenberg, Universitas, 16, Stuttgart 1961, 375), und die Berichte im Evangelium sind, wenn auch von Augenzeugen, doch nicht so eingehend exakt, wie es für historische Kritik erwünscht wäre. Aber zur psychologischen Erklärung, warum und in welchem Sinne Jünger und Urgemeinde Jesus Kyrios nannten, müßten sie m. E. stärker eingerechnet werden, als es bei H. geschieht. Eichrodt sucht den atl. Glauben an den Schöpfer und Weltherrn abzuleiten aus Israels Erfahrungen mit Jahwes Herrschaft über die Natur am Schilfmeer und in der Wüste (vgl. Theol. AT 1 [^{5}1957] 149; 2—3 [^{4}1961] 108 ff.; W. Foerster, ThW III 1005; G. Bornkamm, Überlieferung ... im Matthäusevangelium [^{2}1961]: Sturmstillung 53, Anm. 2). Allerdings sieht der Jude Gottes Allmacht in allen Naturvorgängen unmittelbar am Werk (Ps 147, 16 ff.; Job 38, 25 ff. u. ö.); in den außerordentlichen Vorgängen, den „Wundern", sieht er dann seine Güte. Ähnliches erfuhren nun die Jünger in Jesu Taten, Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen, besonders den Seewundern: eine Macht über die Natur, die sie in Staunen und Schrecken versetzte, zumal

Jesus nicht bat, beschwor, sondern befahl (Mk 1, 27; Lk 5, 9; 7, 7 f.; 8, 25 u. ö., auch wenn später formuliert; wie ist die „Beschwörung" [313] gemeint? Wie soll ein Charisma wirken auf Sturm und Wogen?). Das sieht auch H. (86). Die Austreibung der Dämonen erweist Jesus für Mk als „Sohn Gottes", Beauftragten, Bevollmächtigten im Kampf Gottes gegen Satan, für Mk natürlich noch mehr (vgl. G. Hartmann, Der Aufbau des MkEv, NtAbh 17, 2/3 [1936], bei H. leider nicht erwähnt), als Bringer der Gottesherrschaft (R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich 79 ff.). So ist Phil 2, 10 schon vorbereitet.

2. Ähnliches gilt insbesondere von der *Auferstehung*. Diese ist das ganz große Erlebnis, der eigentliche Umschlag im Leben der Jünger, wie H. W. Bartsch sehr gut betont (Kirche in der Zeit, 19, Düsseldorf Febr. 1964, 58—62). Darum spricht ja die Forschung, auch Tödt und Hahn und schon Joh, so oft von vorösterlichem (Nicht-)Verstehen und nachösterlichem Interpretieren und Formulieren. Die Auferstehung, nicht die Erhöhung ist das Grunddogma der ältesten Glaubensbekenntnisse (1 Kor 15, 4; Röm 10, 9); die Kurzformel „Κύριος Ἰησοῦς" 1 Kor 12, 3) ist doch wohl Gegenwart, nicht Zukunft. Ein so frühes Gebet zu Jesus wie 1 Thess 3, 11 läßt ähnliche Übung auch in Antiochien (χριστιανοί) und in Jerusalem vermuten. Treffend sagt auch H., Jesu Auferstehung sei für die Jünger der Anbruch des neuen Äons gewesen, allerdings nur die Vorwegnahme eines Endereignisses (107, 129), aber doch eine alles umwälzende, so wie die Damaskuserscheinung und die Erfahrung des neuen Lebens für Paulus und das „Leben" für Johannes (5, 24). Sie war ja nicht nur Rückkehr ins irdische Leben, wie bei Jairus' Tochter, sondern Auferstehung zu einem Dasein völlig neuer, fremder, fast unheimlicher Art (Lk 24; Joh 20 f.). Wohl ist es Gott, der erweckt, aber das heißt doch: Hier geschah eine Machttat Gottes, eine unerhörte (vgl. Eph 1, 19), ein Sieg über die Hohenpriester und Pilatus wie einst über den Pharao. H. zeigt, fein unterscheidend (54—66), daß die universale Bedeutung des Sühnetodes erst allmählich verstanden wurde; aber die Auferstehung wurde doch sofort erkannt als höchste Bestätigung des „geistlichen Königtums" Jesu: all seiner Ansprüche und Forderungen, nach seinen Weisungen zu leben, ihm nachzufolgen, von seinen Worten und Taten Zeugnis abzulegen; die Gemeinden in Jerusalem, Antiochia und die Pauli sind Beginn seiner κυριότης.

3. Allerdings ist er noch nicht „Herr der *Welt*" — das wird er erst bei der Parusie (1 Kor 15, 25 f.; Ps 110, 1; Hebr 2, 8). Aber dieselbe Spannung haben wir im AT: Ps 93; 96 ff. u. a.: „Der Herr ist König"; nach andern: „ist K. geworden" durch seinen Sieg über die Chaosmächte, Sünder, Heiden, wie Ps 110, 5 f.; Ex 15; Ez 38 f.; Dan 7; Apk 15, 3; 19, 6; PsSal 17; der Grund ist Gottes Recht auf Anerkennung als Schöpfer. Jesus erhielt das Recht auf allgemeine Anerkennung durch die Auferwekkung; Apg 2, 33—36 kommt m. E. bei H. nicht ganz zur Geltung; daß die Geistausgießung schon als Tätigkeit Jesu gelte, gibt er erst für später zu (107); wenn auch die Reden in Apg im Wortlaut umstritten sind, so stehen doch Geistwirkungen am Anfang (vgl. auch Gal 3, 2 und 1 Kor 12, 3).

4. Gewiß ist bei Naherwartung die Frage nach der derzeitigen Tätigkeit Jesu nicht so aktuell (108), aber die Tatsache, daß bei Ausbleiben der Parusie der Glaube an Jesus nicht brach (Stauffer in: Background ... in hon. Dodd 1956, 281), zeigt doch, daß er ihm schon vorher der lebendige Herr war.

5. Wenn Markus Jesus darstellt als „Gottessohn": Messiaskönig im christlichen Sinn und auch schon „göttlich" — gerade deshalb konnten ihn seine Jünger nicht verstehen — und dann mit der Auferstehung abbricht, so sieht er offenbar diese als den Umschwung zum Glauben an, der ihm und seinem teilweisen Gewährsmann Petrus (Taylor, Mk 148 u. ö.) sicher noch besser bewußt war, als wir ihn rekonstruieren können. Ebenso betrachten die andern Evangelien die Auferstehung als die Wende.

5. Die Diasporajuden waren zwar aufgeschlossener für Hellenistisches, aber genauso strenge Monotheisten wie die in Palästina; eine Anbetung Jesu als κύριος im Sinne von Js 45 (Phil 2, 10) war für sie etwas Ungeheures (das spürt auch Bousset, 99). Die Urgemeinde hätte noch ganz anders Alarm geschlagen als gegen die Tischgemeinschaft (Gal 2, 12), auch Paulus selbst. H. versucht auch keine Kausalerklärung wie Bousset, sondern will nur die verschlungenen Linien der wachsenden Jesus-Erkenntnis an den Hoheitstitel aufzeigen. Den Heidenchristen mag die Anbetung Jesu näher gelegen haben als den Judenchristen (die Herrscherverehrung war übrigens nicht eben sehr „religiös"), aber der Glaube an Jesu Gottgleichheit muß tiefere Wurzeln gehabt haben. — Die Bedeutung von Wundern und Auferstehung für die Glaubensbegründung *heute* und das Wesen des Glaubens selbst ist hier nicht zu untersuchen; der „Weissagungsbeweis" nach alter Art sagt uns ja nicht zu.

Christos

1. *Die Verheißungen* gründen in Israels Königsvorstellung mit altorientalischem Hintergrund. Jahwe sagt durch Nathan der Dynastie Davids Adoption, Bestand und Weltherrschaft zu (Ps 2; 72). Seit dem 8. Jahrhundert kommt Gerichtsdrohung hinzu und Ankündigung eines ganz Neuen (Jes 11), auch ständiges Charisma (aber nicht Göttlichkeit, gegen Procksch); Jer 22, 24 richtet sich gegen Davids Haus. Neu belebt wird die Hoffnung in Serubbabel (Agg 2, 20), neben ihm steht Josua; in P. Chron ist sie verdrängt, Zach 9, 9 (3. Jahrhundert) wieder lebendig, 1 und 2 Makk sind unmessianisch, die Apokalyptik ist hocheschatologisch, 1 QSa II 12—21 spricht von zwei „Messias", PsSal 17 vom Messiaskönig; ähnlich das 18-Bitten-Gebet. Im ganzen ist die Hoffnung national, wie auch bei den Zeloten; allgemeiner Hoheitstitel war „Messias" nicht. Daneben steht die universale Eschatologie der Apokalyptik und der „Menschensohn" (nur im äth. Hen ist dieser auch Messias, so mit Sjöberg gegen Vielhauer). Erst in 4 Esra und syr. Bar ist das Messiasreich *zwischen* Diesem und dem Kommenden Äon (133—158).

2. In *Leben Jesu.* Die nationale Idee wurde korrigiert und mit „Menschensohn" und Leiden verbunden erst durch die Urgemeinde (so schon Wellhausen, gegen Jeremias, ThW V 653 ff.) (162 Lit.-Übersicht). Mit den Zeloten hatte Jesus nichts zu tun, trotz Simon und Mt 10, 34; 11, 12 βιάζεται = „wird bekämpft"; die Tempelreinigung ist eher prophetische Gleichnishandlung für die Heiden nach Mk 11, 17 (gegen Jeremias). Der Einzug war nicht messianisch, sonst hätten die Römer sofort eingegriffen (gegen Taylor und Kümmel); Mk 11, 1b—6 ist nach Zach 9, 9 (LXX) eingefügt. „Werke des Messias" (Mt 11, 2) ist christliche Deutung. Mk 9, 27a 29b 33: Jesus weist jede Hoffnung auf ein Messiasreich zurück, gebietet Schweigen. In den Versuchungen lehnt er irdische Weltherrschaft ab. Anklage und Antwort im Prozeß Mk 14, 62 par. sind geprägt von der Verkündigung, namentlich vom Weissagungsbeweis, und können im Wortlaut nicht mehr festgestellt werden. Mk 15 1—20 ist „König" entfaltet von der Urgemeinde (159—179).

3. In der *ältesten Überlieferung.* Wegen Jesu Haltung und der falschen Anklage wurde „Messias" zunächst gemieden (gegen J. Weiß, Bultmann, H. Braun; Gewieß. Dodd), dann umgeformt: erst bei der Parusie erscheint Jesus königlich vor aller Welt, also in Verbindung mit „Menschensohn"; so zuerst Mk 14, 61 f. (vgl. 13, 21 26): Jesus bejaht, auch bei Mt (gegen Héring, Cullmann, Merx; allerdings nicht ANI HU, gegen Stauffer); so konnte man dem Judenvolke Jesus als Messias verkünden (nicht spiritualisiert); ähnlich Apg 3, 19 ff.: „Erquickung, Wiederherstellung" ist die Heilszeit nach den Wehen. Die Weltgerichtsschilderung Mt 25, 31—46 „König" ist wohl zum Teil formuliert von der Urgemeinde und Mt. Das „Tausendjährige Reich" (Apk 20, 4 ff.), der Versuch einer Wiederaufnahme der ursprünglichen rein diesseitigen Gestalt, habe sich nicht durchgesetzt (179—189).

4. *Der Erhöhte.* Die Parusie verzögerte sich, die Naherwartung erlosch, aber dank Jesu Auferstehung und der Geisterfahrung betrachteten die hellenistischen Judenchristen Jesus als den schon nach der Auffahrt „erhöhten" König (Ps 110, s. o.), anerkannt von den Seinen (Phil 2; Mk 12, 35 ff.; Röm 1, 4; Apg 2, 36; 13, 33; 1 Kor 15, 25; Kol 1, 13; Hebr 1, 5); jetzt ist „Messias" = κύριος (189—193).

5. *Der Passionsbericht* kam nicht aus der Predigt, sondern der Gottesdienstlesung: das unfaßbare Leiden wurde aus dem AT erwiesen als gottgewollt, aber Leitidee ist nicht die des „Gottesknechts" trotz „Schweigen", auch nicht die Sühnevorstellung, eher der „Leidende Gerechte"; so Schweizer. Keine Christustitel finden sich in der ältesten Schicht von Mk 14 und 15, zu der die Kreuzinschrift gehört; diese wird entfaltet 15, 1—20 32. „Messias", zunächst als politisch gemieden, gilt jetzt als theologisch bedeutsam. Mk 8, 27—33 wird jetzt neu gedeutet: Petrus versteht das Leiden nicht; auch der „Menschensohn" muß leiden (s. o. 46 ff.). Das Bekenntnis 1 Kor 15, 3—5 ist wohl schon aramäisch in der Urgemeinde geformt (Jeremias, Kümmel und viele); „nach den Schriften" = „nach Gottes Ratschluß" ist älteste Deutung der Passion, dann „für unsere Sünden", erst später Js 53; „ist erweckt worden" (von Gott; perfekt!), und so „wurde er sichtbar" (r'h Niphal; nicht Vision, gegen Harnack; nicht „offenbar", gegen Michaelis); also wurden Sühne und Auferstehung noch in Palästina in den Passionsbericht und Weissagungsbeweis einbezogen, der Christus-Titel angepaßt (ähnlich Bousset, Cullmann, Dahl). Für Paulus (Stellen 210 Anm. 3, 202 Anm. 5) ist „Χριστός" (Messiaskönig christlich verstanden: der von Gott für uns in den Tod Geführte und Erweckte) nicht nur Eigenname, sondern voll Heilsbedeutung. Auch 1 Petr, Hebr, die Reden Apg 2—13 betonen die Passion Christi und deren Schriftgemäßheit (193—218).

6. Als *Eigenname.* Der Messias war nach jüdischen Begriffen nicht Wundertäter, wohl der „neue Moses". Jesu Taten wurden sicher aus christologischem Interesse überliefert: Mt 11, 2 ff. ist nun ausdehnbar auf das ganze Erdenwirken, später mit „Gottessohn" verbunden. Lk, an Mk anschließend, setzt es dem jüdischen „Messias" entgegen; Joh hat es besonders 1, 35 ff.; 7, 27 ff.; 20, 31; auch 1 Jo. Also: 1) „Messias" fehlte zuerst, wurde 2) nur eschatologisch gebraucht, 3) umgeprägt zum „Erhöhten", 4) mit der Passion verbunden, 5) erweitert und Eigenname. — Doch all das soll nur ein Versuch sein, die Modifikationen zu erfassen (218—225).

Exkurs III analysiert Mk 8, 27—33: Kern sind *Petri Bekenntnis* 8, 29b und die Abweisung jeder diesseitig-politischen Auffassung (8, 33); die Gemeinde hat dann den Messiastitel umgeformt (Schulgespräch 8, 27b—29) und durch die Leidensweissagung umgedeutet. Das Schweigegebot 8, 30 ff. ist von Mk; er hat die Szene zusammengefügt und in das Zentrum seines Evangeliums gestellt (226—230).

Exkurs IV. Der *„hohepriesterliche Messias"* (Lit. 231 Anm. 1): begegnet in Zach, Test XII, Damaskusschrift, Qumran (wo er über dem königlichen steht!), aber Hebr „nach der Ordnung des Melchisedek"; Fürbitte Christi schon Röm 8, 34, „Heiliger Gottes" Mk 1, 24; Joh 6, 69; so hieß schon Elisa als Charismatiker, Moses u. a.; Friedrichs Beobachtungen (ZThZ 53 [1956] 265—311) beweisen nicht alle (231 bis 241).

H. sieht richtig, daß Jesus alles Politisch-Messianische sorgfältig mied (wie auch Joh 6, 15; 18, 37 betont); die Anklage deswegen war sicher falsch und die Verurteilung ungerecht. Ebenso hat H. recht, daß die Gläubigen wegen der Kreuzigung zunächst den Messiastitel mieden, aber, als sie einmal aus der Schrift das Leiden als gottgewollt erkannt hatten, den Juden nun Jesus als den gottgesandten und -gesalbten Heilsmittler (Messias) zu erweisen suchten (und da waren nun große Verheißungen mit dem Königtum verknüpft). Der Inhalt des Titels wurde von selbst gewandelt: Jesu Persönlichkeit bestimmte die Christologie, nicht die Titel ihn. Nun wurde auch in der Passion Jesu Königtum herausgestellt: in Anklage und Antwort vor dem Hohen Rat und Pilatus, Verspottung durch Soldaten und Herodes, Schächer und

Hohepriester, Kreuzestitel. Das Tausendjährige Reich (Apk 20, 4) ist allerdings wohl bildlich, freilich schwierig.

Davidssohn

Wenn auch die Stammbäume nicht in allem einzelnen echt sind (Lit. 242 Anm. 1), so kann doch Jesu davidische Herkunft nicht bestritten werden. 1. *Die ältere Tradition.* Eschatologisch sind die Hoffnung auf Wiedererrichtung der Herrschaft, die Perioden 3mal 14 (= 2mal 7) Mt 1, das Benedictus, das siegelöffnende Lamm und der „Wurzelsproß" Apk 5; 22 (vgl. Qumranfunde). „Gottessohn" Lk 1, 32 ist adoptianisch, dagegen 1, 35 durch wunderbare Zeugung (242—251).

2. *Im hellenistischen Judenchristentum.* Röm 1, 4 (Traditionsstück): „eingesetzt zum Sohne Gottes (nicht physisch, sondern Würde, Funktion, Ps 2, 7) in Macht in der himmlischen Sphäre", im Bereich göttlicher Kraft (mit Schweizer, Kuß, Boismard; Adoption und Messiasinthronisation fallen zusammen) „seit der Auferstehung" = Wende von Niedrigkeit zur Hoheit: die Amtsübernahme wird ent-eschatologisiert; das ist ein Umbruch gegenüber Palästina, doch noch nicht Präexistenz wie Phil 2. Dieselbe *Zwei-Stufen*-Christologie auch Mk 12, 36: der Davidssohn ist nach Auferstehung und Erhöhung auch Messias-Kyrios. In der Blindenbitte Mk 10, 48 ist Jesu historisches Wunderwirken (Palästinatradition) noch Vorstufe seiner Messiasherrlichkeit. Mk 11, 9 f.: „der da kommt" (Jesus; Ps 118, 26) ist als Davidssohn auch König: irdisch vorläufig, vom himmlischen Messiaskönigtum her, nicht politisch wie Zach 9, und wird offenbar (mit Wrede; nicht „Verborgenheit", so Schniewind, Lohmeyer, Cranfield) (251—268).

3. *In den Vorgeschichten.* Lk 2 ist alt, doch nicht palästinisch, außer 2, 14; ob ursprünglich hebräisch? (272 Anm. 4 Lit.); es entfaltet „Bethlehem" und die Heilsbotschaft. Σωτήρ ist vielleicht „Richter" (Ri 3, 9); „Christos-Kyrios" ist wohl Deutung des Lk. Mt 1 hebt die Erwählungen im Stammbaum hervor und die rechtliche Davidssohnschaft durch Joseph. Lk 1, 26—38: Jesus ist Gottessohn durch besondere Empfängnis, Gottes Schöpfermacht; die bisher eschatologisch-messianischen Titel „groß", „Sohn des Höchsten", „Thronerbe Davids", „König in Ewigkeit" werden übertragen auf den irdischen; aber noch nicht physische Gottessohnschaft, keinesfalls hellenistischer Mythos. Mt 2, 1—12: Herodes und Mich. 5 ist wohl Erweiterung des Ursprünglichen 2, 1 2 9b—10 11 (268—279).

Dem Rezensenten scheint: Lk 1, 32 ist wohl mehr Vorbereitung von 1, 35 als in Spannung dazu: die Königswürde („Gottessohnschaft") wird dem wunderbar Gezeugten übertragen werden. Lk 2 bildet mit Lk 1 eine Einheit, und in Palästina hatte man doch an diesen Dingen eher Interesse als außerhalb, zumal H. den hellenistischen Mythos sehr richtig ausschließt (vgl. jetzt zu den Kindheitsgeschichten A. Vögtle in: BiblZ 8 [1964] 45—58; M. Krämer in: Biblica 45 [1964] 1—50).

Gottessohn

1. *Voraussetzungen.* Wie „Messias", „Davids-", „Menschensohn", „Kyrios" zunächst den Wiederkommenden bezeichnen, so ist auch „Gottessohn" = Messiaskönig (vgl. 4 Q Flor 11 f.; nicht äth. Hen, 4 Esr) nicht sofort mit der Auferstehung verbunden, wie J. Weiß, Bultmann, Kümmel, Schweizer, H. Braun wollen.

2. Für den *Wiederkommenden* und *Erhöhten.* Die Frage: Messias = Gottessohn (Mk 14, 62) nimmt Jesus an, aber erklärt sie durch „Menschensohn": eschatologisch wird er eingesetzt als Heilsbringer; auch Mt 26, 64 bedeutet „Du sagst es" soviel wie ja, denn für Mt ist schon der irdische Jesus Messias und Gottessohn; Lk unterschei-

det: Messias werde ich als Erhöhter sein, Gottessohn bin ich: ja. 1 Thess 1, 9 ist Jesus Retter als der apokalyptische Weltenrichter; aber es wurde umgeformt: er ist der Erhöhte, adoptiert und in sein himmlisches Amt eingesetzt wie Apg 13, 33; Hebr 1, 5 = Ps 2, 7. Manchmal ist Gottessohn bei Paulus umfassender Würdetitel Christi.

3. Im *hellenistischen Judenchristentum.* Schon in Palästina galt Jesus als der neue Mose und Wundertäter, besonders in Dämonenaustreibungen: „Der Heilige, Sohn des Höchsten" (Mk 1, 24; 5, 7), „durch Gottes Finger, Geist" (Lk 11, 20; Mt 12, 28), doch Verkoppelung mit „Gottessohn" wäre unmöglich gewesen. Aber in der Diaspora wurde er bereits als der Erhöhte und himmlische Gottessohn angesehen, und schon die Juden hatten die atl. Geistesmänner den θεῖοι ἄνθρωποι gleichgesetzt. S. 296 Anm. 2 wird Mk 5, 1 ff. analysiert, S. 298 Anm. 1 Mk 3, 22—30, S. 299 f. Anm. 5 Mk 3, 28 f. par. (ursprünglich wohl nachösterliche Prophetie). In der Taufe wird Jesus der Heilige Geist für ständig verliehen, er wird eingesetzt als „Messias-Gottessohn" (Adoption, nicht mehr königlich); Sinn der Versuchung: Geistesmacht ist nur im Gehorsam zu üben. Lk 1, 26 ff. sei sicher nicht altpalästinisch (1 QSa II, 11 sagt nur Adoption), denn 1) Vokabular nach LXX, besonders Js 7, 14 παρθένος statt 'almā; 2) Vorstellung einer Zeugung ohne Mann sei nur im *hellenistischen Judentum* nachweisbar; 3) das *spätere Judenchristentum* habe sie leidenschaftlich abgelehnt (Dibelius); „Davidsthron" ist spiritualisiert; also: „Gottessohn" durch Geistesmacht, Erwählung, Aussonderung (nicht physisch).

4. Im *Heidenchristentum.* In der Verklärung (Mk 9, 2 ff., Lit. 310 Anm. 3) ist die Metamorphose hellenistisch: Jesus läßt sein göttliches Wesen sichtbar werden (ähnlich in Mysterien- und Zaubertexten), so auch 1 Kor 15, 44; Röm 8, 29; Phil 3, 21; 1 Joh 3, 2; mehr noch 2 Kor 3, 18. Die Kraftübertragung Mk 5, 30 ist nur mangelhafter Ausdruck des Christologischen. Die Sturmstillung (Mk 4, 39) ist wohl zunächst charismatische Beschwörung (6, 48), Epiphanie Mt 14, 33. Hier ist wesenhafte Gottessohnschaft vorausgesetzt, zunächst als Geistdurchdringung von der Taufe her, später als naturgemäße Veranlagung durch jungfräuliche Zeugung und Präexistenz (317 Anm. 2 zu Bienecks Methode und zu Cullmann). „Präexistenz" erwuchs in der hellenistischen Gemeinde in Anknüpfung an die „Weisheit"; Übergang war „Sendung" (Beauftragung) (Gal 4, 4; Röm 8, 3; Phil 2, 6; Mk 12, 6; Joh oft). Sie richtet sich gegen allen Doketismus, in Anlehnung an Denkformen der Umwelt, aber in eigener Gestaltung als ein Versuch, der Wirklichkeit der Offenbarung gerecht zu werden. Bei Mk und Lk ist für wesensmäßige Gottessohnschaft maßgebend die Einsetzung und Geistdurchdringung bei der Taufe (Lk 1, 26 nicht physische Gottessohnschaft), bei Mt und Joh ist diese begründet in Geburt bzw. Präexistenz (309 bis 319).

5. *„Der Sohn".* Diese Bezeichnung ist zu unterscheiden von „Gottessohn". „Abba" (Kindersprache) war sicher Jesu Redeweise („unser im Himmel" ist Mt-Zusatz aus jüdischer Liturgie), doch ist es öfter, besonders bei Mt, sekundär. Es bleibt Mt 11, 27 (hellenistisch nach Norden u. a., Kümmel, Wilkens); „übergeben", d. h. nicht nur Lehren übergeben, sondern „alles"; gegenseitige Erkenntnis: ist auch griechisch möglich; Offenbarung nur durch den Sohn (nicht hellenistische Schau). Der Sohn ist dem Vater völlig untergeordnet, aber repräsentiert ihn und hat einzigartige Vollmacht; das paßt zwar gut zur Menschensohnchristologie, aber dort wird „Vater" nicht so verwendet. Auch die Messianologie ist wohl nicht die Quelle. „Mein Sohn" heißt es zwar bei Taufe und Verklärung, auch enthält die Messiaswürde Vollmacht, aber betont weder Offenbarung noch Bindung an den Vater. Also ist „der Sohn" vornehmlich zu erschließen aus "Abba" (Bieneck, Cullmann) und eigenständige Konzeption der Urgemeinde wie „der Lehrer", „der Herr". — Im Johannesevangelium heißt es sehr oft „der Vater", „der Sohn" (verschmolzen mit „Gottessohn"); er allein vermittelt die Erkenntnis des Vaters. Ähnlich ist in Hbr „der Sohn" = Gottessohn.

Mt 28, 18 spricht die Macht des Erhöhten aus, 28, 19 steht neben dem Vater und dem Sohn noch der Heilige Geist. Das vielschichtige Material darf man nicht nivellieren (319—333).

Exkurs V. Die Verklärung (Mk 9, 2—8). Sie ist zentral und gebildet aus älteren („weiße Kleider": entscheidende Verwandlung) und jüngeren Teilen: Strahlen des Gesichts (Mt, Lk), Moses, Elias: Jesus wird als eschatologischer Prophet den himmlischen gleichgestellt; Wolkenstimme „Mein Sohn" (hellenistisch: wesenhafter Sohn, doch ursprünglich palästinisch wohl nur: abdī, Is 42, 1; Dt 18, 15, nicht Königsvorstellung). — *Taufe* (Mk 1, 9—11): endzeitlich: die Heilszeit bricht an, der „Gottesknecht" wie im AT vom Heiligen Geist ergriffen, kann in Vollmacht sein Wort und Werk verrichten. Hellenistisch wurde das zurückgedrängt durch „Gottessohn" (Ps 2, 7) und den Geist „leibhaftig". Die Versuchung (Mk 1, 13) ist zu verstehen aus apokalyptischer Tradition und dem eschatologischen Kampf zwischen Gott und Satan (334—346).

Rückblick. *I. Die älteste, palästinische Christologie* ist 1. zunächst *eschatologisch:* Jesus ist der kommende Menschensohn, der wiedererwartete Herr, der endzeitlich zum Messias Einzusetzende (die „Erhöhung" wird erst vorbereitet durch Geisterfahrung als Anbruch des Endes). — 2. Dann heißt auch der *irdische Jesus* „Meister", „Herr", auch Menschensohn, Sohn, Lehrer und Wundertäter (ähnlich den atl. Charismatikern), der neue Mose. — 3. Er ist *leidender Messias* „nach der Schrift" = nach Gottes Willen als „König der Juden" gekreuzigt. — 4. Er gilt als *stellvertretend sühnend* nach den Abendmahlsworten und Is 53, „Menschensohn hingegeben ..." — 5. Die *Auferstehung wurde mit dem Leiden verbunden* (1 Kor 15, 3 f.). — *II. Das hellenistische Judenchristentum* sieht unter dem Eindruck der Parusieverzögerung Jesus schon jetzt als Erhöhten wirkend, als Kyrios eingesetzt (Ps 110, Kulte), geisterfüllt; als Davidssohn und durch Jungfrauengeburt geworden. — *III. Das Heidenchristentum* nennt ihn vor allem Kyrios (im Gegensatz zum Kaiser und den Mysterien) als Weltherrscher; sieht ihn als präexistent und inkarniert (gegen Doketismus) (347—50).

H. hat recht: *Gottessohn* zunächst besagt Auserwählung, Annahme (Adoption) zum (Messias-)König; das dürfte sicher sein aus Ps 2, 7; 89 (88), 29 = 2 Sam 7 (vgl. J. de Fraine, L'aspect religieux de la Royauté Israélite 1954, 273—276; Van Iersel, Der Sohn 83 f.: heilsgeschichtlich, doch nicht adoptianisch wie bei den Ebioniten). Ob die Gottessohnschaft nicht doch schon von der Urgemeinde mit der Auferstehung angesetzt bzw. als bestätigt angesehen wurde, wäre nach dem Obigen zu überprüfen; auch Tauf- und Verklärungsgeschichte (selbst mit abdī) weisen in diese Richtung. Die Begabung mit dem Heiligen Geist für ständig in der Taufe wird von H. gut betont; aber ist Geistdurchdringung schon maßgebend für wesenhafte Gottessohnschaft? Daß die Vorstellung einer Zeugung ohne Mann nur im hellenistischen Judentum nachweisbar ist, schließt die Vorstellung und das Faktum für Palästina nicht unbedingt aus. Ein Strahlen findet sich auch bei Moses (Ex 34, 29), braucht also nicht hellenistisch zu sein. Präexistenz = „Versuch, der Wirklichkeit der Offenbarung gerecht zu werden" (317), ist gut gesagt; das gilt eigentlich von der ganzen Christologie der Urkirche, ja von aller Theologie. Daß Mt 11, 27 das „Übergeben" wirklich alles meint, ist gut erkannt. Statt „untergeordnet" vielleicht besser: völlig abhängig vom Vater.

Anhang: Der eschatologische Prophet

Die Erwartung im Spätjudentum ging nach Verschwinden der Propheten auf Elia oder einen Mann wie Mose (Dt 18, 15); der Ebed (Dt-Is) ist wohl individuell, Prophet, nicht König (Lit. 357 Anm. 2—9; 358 Anm. 1—6). — H. behandelt noch

1. die Unruhestifter, den Ta'eb, Rabbinenansichten, Prophetensalbung und -morde, den „Lehrer der Gerechtigkeit"; 2. den Täufer als endzeitlichen Elia (351—380); 3. Jesus als den „neuen Mose" in Apg 7 (vorlukanische Mosetypologie); Apg 3, 12 bis 26; Lk 24, 13—35 (alt, erweitert); als Propheten. Wunder als Prophetenbeglaubigung wie Mk 8, 11 par. finden sich schon Dt 13, 1; Jer 23; vgl. Apg 5, 36 (Theudas); Mk 6, 35 par. (Brotvermehrung); Joh 6, 30 f. (Manna), doch Jesus wehrt ab: Joh 6, 15; Lk 7, 16 (Naim); Wunder wie die der atl. Charismatiker Mt 11, 2—6 nach Is 29, 18; 35, 5 f. und der Sinaizeit als Typos („der kommen soll" ist kein fester Terminus). Auch Lk 4, 16—30 (Analyse!) ist „salbte" = setzte ein ins Prophetenamt. Bei Joh 7, 40 ff.; 4, 19 ff.; 3, 2 (wunderwirkender Lehrer); 9, 17 heißt Jesus „Prophet". Bei Mt entsprechen die 5 Reden den 5 Büchern Mose; Jesus bringt die neue Tora in den Antithesen, auch Mt 23, 2 8—10 (Kathedra); zu den Seligkeiten — Wehe vgl. Dt 28; Jesu Jugend ist wie die des Mose (Mt 2, 13—23). Lk entfaltet Dt 18, 15 in Apg 3, 12—26, den Mose-Typos in Apg 7. Joh wendet die Erwartung des endzeitlichen Propheten auf Jesu Verhältnis zum Parakleten an (380—404).

Abschließend zum Ganzen

Käsemanns Urteil, das Werk sei „*die* ntl. Christologie unserer gegenwärtigen deutschen kritischen Forschung" (siehe Anm. 2), scheint mir, wörtlich genommen, nicht übertrieben, wie Bartsch und Kee (JournBiblLit 83 [1964] 192) meinen. Es ist wirklich souveräne Zusammenfassung, besonnene Beurteilung, geschickte Sichtung der vielen Entwicklungsmotive und verschlungenen Fäden, selbständige Weiterführung der gegenwärtigen Forschung; allerdings ist die Forschung selbst ja noch nicht abgeschlossen, und das Bild wäre durch stärkere Auswertung von Paulus, Johannes usw. wesentlich zu ergänzen. Ob man die κυριότης beginnen läßt mit der Parusie oder schon mit der Auferstehung, ist zwar im Grunde kein so großer Unterschied. Aber wie Jesu Tod und Erweckung Kern und zugleich Gipfel aller Evangelien ist, so hat die Botschaft vom Gekreuzigten und Erweckten die Welt erobert (1 Kor 1, 21; 15, 1 ff.), der Glaube an ihn die Welt überwunden (1 Joh 5, 4—6). All diese Titel: Menschensohn usw., bezeichnen nicht einen großen Ethiker, Weisheitslehrer, sondern den „Herrn", an den der Gläubige sich hingibt (Eph 4, 5), den Stammvater eines neuen Volkes, einer Menschheit, in den er eingefügt wird (Gal 3, 28; Röm 6, 3 ff.), in dem er lebt (Gal 2, 20; Joh 15, 1 ff.). H.s Buch zeigt, welche Anstrengung die Urkirche machte, um von Jesus von Nazareth nicht nur Sprüche, Gleichnisse, Geschichten weiterzuerzählen, sondern seine Heilsbedeutung für „die Vielen" und sein Sein einigermaßen auszudrücken mit den verfügbaren Kategorien. Es zeigt, wie unvollkommen diese Christologie bleiben mußte, wie die üblichen Hoheitstitel einen ganz neuen Sinn erhielten durch jene einzigartige Persönlichkeit, die alle Kategorien sprengt (vgl. Taylor, Names 71). All unser Reden vom Göttlichen bleibt ein Stammeln, selbst noch die Formel von Chalkedon.

Somit ist das, was wir in den Synoptikern haben, auch in Mk, schon „Theologie", besser Verkündigung, Lehre der Kirche; ist „Überlieferung, Tradition": nicht nur als Weitersagen, sondern Deutung dieses Lebens und Sterbens — doch wohl mit Vollmacht, denn wie könnte sie sonst als „Gottes Wort" angeboten und Glaube an Gott dafür verlangt werden? Es ist also schon vor und in den Schriften des NT so etwas wie ein „kirchliches Lehramt" an der Arbeit; es gab nie eine „sola scriptura" sozusagen als Diktat des Heiligen Geistes, ohn-kirchlichen, frei schwebenden Weckruf zum Glauben. Nicht ein abstraktes Evangelium wird verkündet, sondern die Kirche hat diese Heilsbotschaft geformt; in des Paulus und Johannes Deutung des Heilstodes Jesu wird das noch viel greifbarer als in den Evangelien. Und Petrus, Paulus, Johannes usw. verkünden diese Botschaft. H.s Geschichte des Werdens und

der Entwicklung der christologischen Hoheitstitel ist der überzeugende Tatsachenbeweis für die Existenz eines vollmächtigen kirchlichen Lehramtes in der Urkirche.

Hinter dieser sorgfältigen und sauberen Untersuchung taucht nun eine Reihe von Fragen auf, die die Grundlagen des christlichen Glaubens und jeder „Kirche" berühren und eben im Mittelpunkt der Diskussion stehen: *Wer* in der Urgemeinde und den hellenistischen Gemeinden hatte die Vollmacht, diese Hoheitstitel auf den Menschen Jesus von Nazareth zu übertragen, ihn Weltenrichter und -herrn zu nennen und als Gottessohn anzubeten? (Die von Namenlosen geschaffene „Gemeindetheologie" der liberalen Schule nimmt ja wohl niemand mehr an.) Gewiß haben die urchristlichen Propheten eine Rolle gespielt: sie regen an und warnen (Apg 13, 1 f.; 11, 28; vielleicht Mt 10, 23; Mk 13, 14 ff. u. a.), erhalten Offenbarungen (1 Kor 14, 26) — warum nicht Inspiration zu einem Gebet zu Jesus, zu einer Anrufung mit einem Hoheitstitel? Allerdings unterliegen sie der Kritik (14, 29). Und wenn Paulus in einer Frage wie der seines gesetzesfreien Evangeliums die Zustimmung der „Maßgebenden", der „Säulen" in Jerusalem, des Jakobus, Kephas und Johannes, sucht (Gal 2, 2 ff.), so wird diesen erst recht die Deutung der Person Jesu am Herzen gelegen haben, der der Inhalt ihres neuen Lebens und ihrer Augen- und Ohrenzeugenpredigt war; des Kephas Auffassung war kaum ganz ohne Einfluß auf die Theologie seines „Sohnes" und „Dolmetschen" Markus. Der Eindruck der Persönlichkeit Jesu und seiner Auferstehung und das inspiratorische Pneuma (Jo 14, 26; 16, 13) sind wohl noch stärker in Rechnung zu stellen als die θεῖοι ἄνθρωποι für die Entwicklung zur „Hochchristologie", wie G. M. Styler sie nennt (NTSt 10 [1964] 402e). — Und dann folgt die Frage (vgl. Käsemann I 51 und Asmussen, Warum noch lutherische Kirche?, 1949, 27): *Wer ist heute Träger der kirchlichen Lehrtradition?* Wer kann heute mit Vollmacht entscheiden über Berechtigung und Sinn dieser Hoheitstitel („Gottessohn" in der Formel von Amsterdam)? Kann die Kirche auch dem Europa und Asien von heute noch Jesus verkünden als den „Herrn", zu dem jeder Stellung nehmen muß, von dem das ewige Schicksal jedes einzelnen abhängt? H.s Buch hat also nicht nur „historischen" Wert, sondern führt mitten hinein in die Lebensfragen, die die Christenheit auf der ganzen Linie bewegen. — Nach allem ist es klar, daß eine Durcharbeitung dieses Buches nicht nur dem Exegeten, sondern auch dem Fundamentaltheologen, dem Dogmatiker und auch dem Seelsorger reichen Gewinn bringen wird, auch wenn er nicht mit allen Einzelheiten übereinstimmt.

Besprechungen

Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Gesammelte Werke, IX). Hrsg. v. *W. Biemel*, gr. 8° (651 S.). Den Haag 1962, Nijhoff. 31.— fl.

Für das richtige Verständnis dieses von *Biemel* mit viel Sorgfalt herausgegebenen Bandes wird man sich vor Augen halten müssen, was H. selber über die Stellung dieser Untersuchungen und ihre Bedeutung für das Aufhellen des Wesens der empirischen Psychologie sagt: es kommt ihm hier nicht darauf an, „die Idee einer empirischen Psychologie selbst aufzubauen; er will vielmehr die Idee einer rein apriorischen Innenpsychologie als einer in sich abgeschlossenen Wissenschaft" vermitteln (50). So hofft er, ein Wesensverständnis der Geistigkeit vorzubereiten (vgl. auch 2 f.), die Explizierung dieses Wesensverständnisses kann erst von dieser Grundlage aus gewonnen werden. Einen großen Teil der hier vorliegenden Untersuchungen hat H. der Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Einstellung gegenüber den methodischen und sachlichen Problemen einer neu zu erstellenden Psychologie gewidmet, teils in ausgesprochener Thematik, teils in untergründig spürbarer Fragestellung (etwa 52—150). In dieser Beziehung hatte Dilthey („dieser außerordentliche Geist", 35) H. vorgearbeitet. H. sieht aber auch sehr wohl die Grenzen dieser Arbeit: die beiden ersten Paragraphen der Vorlesungen handeln von der Bedeutung Diltheys und seiner Reformvorschläge für die Psychologie und nehmen kritisch Stellung zu der Unzulänglichkeit seines Verständnisses der Psychologie und auch seines Ansatzes (3—20; vgl. auch die Beilage: Zur Auseinandersetzung mit *Dilthey*, 360—364).

Es ist nun nicht so, als ob H. die experimentelle und mit den Methoden der Naturwissenschaften arbeitende Psychologie nicht anerkennen und ihre Ergebnisse als unbedeutend für die Erkenntnis der Seele und des Geistes abtun wollte (vgl. 4 f.). Er bezeichnet sich selber sowohl als „induktiven Psychologen" wie als „personalen Forscher" (234); man wird wohl ergänzen müssen: diese Induktion ist bewußt eingeschränkt auf das Binnenleben der Seele, kann also nicht in die Nähe einer wie immer gearteten physiologischen oder auch, allgemeiner, experimentellen Psychologie gerückt werden. H. möchte wissen, wie die Seele „innen aussieht" (ebd.). So ersteht dann eine „immanente Seelenwissenschaft", zu der (auch hier im Gegensatz zu Dilthey) Induktion selbst „als Innerliches gehört". Wie freilich dann Induktion aufgefaßt werden muß, ob sie mit der in der Innenschau, in der Phantasie, andauernd zu variierenden Betrachtung identisch ist, durch die schließlich das invariante und auch invariable Wesen der seelischen Vorgänge und vielleicht auch ihrer Habitualitäten (Strukturen?) entdeckt werden kann, ist eine andere Frage. H. selber ist in den Vorlesungen, in den beigefügten ergänzenden Texten und in den sehr instruktiven Beilagen auf die genauere Fassung seiner Induktion nicht eingegangen.

Die rein apriorische und immanente Seelenwissenschaft, wie sie H. vorschwebt, stellt einen Umbruch dar auch gegenüber der seit Brentano und Dilthey „als Grundlegung für eine erklärende Psychologie geforderte und seitdem viel versuchte deskriptive Innenpsychologie" (363). An der gegenwärtigen Psychologie (1925) bemängelt H. die allgemein herrschende Unklarheit über Thema, Aufgaben und Methoden dieser Wissenschaft. Sie operiert, wie er meint, mit einem „monadisch abgeschlossenen Seelenleben" (ebd.) und einer falsch aufgefaßten oder nicht richtig gedeuteten und auch methodisch nicht genügend unterbauten und aufgehellten „inneren Erfahrung" (über die Notwendigkeit eines Rückganges auf die Erfahrung s. 55—69). Sie vernachlässige, daß diese innere Erfahrung immer auftritt in Verbindung mit den weltlichen Äußerlichkeiten, auf die sie sich bezieht, die in ihr intentional gegenwärtig sind (ein Vorwurf, der auch schon in der rein phänomenologischen „Zuschauer"-Position gegenüber dem Seelenleben und in der Entwicklung der Sozialpsychologie heutzutage weitgehend überholt sein dürfte). Wir wollen hier die kritische Frage

zurückstellen, ob in der phänomenologischen Reduktion H.s die jetzt vorliegenden Resultate der Forschungen über Erleben, Erfahren und Erlebnisweisen der *Gemeinschaft* in Richtung auf eine „Wesenserhellung" dieser Phänomene weitergeführt und vertieft werden könnten.

Die bisherige Psychologie ist, wie H. mehrfach feststellt (so 1925, S. 53, in den Ergänzungen aus dem Jahre 1928, S. 362), „in einer merkwürdigen Unklarheit hinsichtlich ihres eigenen Themas" und auch ihrer Methoden (vgl. auch den neuerdings wieder aufgelebten „Methodenstreit"). Thema der Psychologie ist die menschliche Seele (daß es auch eine „Psychologie ohne Seele" gegeben hat, ist für H. wohl ein nicht aufzulösender Widerspruch). Aber mit dieser Umschreibung des Themas erhebt sich die Frage, was diese Seele sein soll (362). Ist sie die menschliche Person, so daß Seelenwissenschaft notwendigerweise Persönlichkeits- oder eventuell personalistische Psychologie sein müßte? Ist menschliches Bewußtsein und Seelenwissenschaft infolgedessen identisch mit Bewußtseinspsychologie? Damit wäre Tiefenpsychologie und auch eine Erforschung der bewußtseinsjenseitigen Strukturen, etwa der „Habitualitäten", aus ihrem Gebiete ausgeschlossen, eine These, die H. sicher ablehnt. Ist das Bewußtseinsleben, wenn es Thema der Psychologie sein soll, als „einzelmenschlicher Strom zeitlicher Ereignisse" aufzufassen, oder sind dabei die im Bewußtsein gegenwärtigen, es andauernd erfüllenden und mit dem eigenpersönlichen Bewußtsein in Kommunikation und Wechselwirkung stehenden Bewußtseinsinhalte, -formen und -abläufe anderer Persönlichkeiten, auch der Gemeinschaften, mitzubegreifen, innerhalb deren der Mensch steht, sich entwickelt und entfaltet (s. S. 533—539: Individualpsychologie und intersubjektive Psychologie)? Und wenn die Seele den Körper beseelt, was ist mit diesem Ausdruck gemeint: ein personales „Im-Leibe-Walten" (dabei wäre dieses Walten noch näher zu bestimmen und genaueren Analysen zu unterziehen, etwa nach den von Aristoteles ausgebildeten Kategorien, auf die auch H. mehrfach verweist), oder bedeutet dieses Beseelen nur eine äußere Beziehung, ein „Anhaften" an diesem Leibe als Bewußtseinsstrom, der mit dem Leibe selber „kausal real" verbunden wäre (vgl. 362)? Man möchte meinen, daß alle diese Fragen metaphysischer Natur sind und deshalb, wenigstens vorläufig, aus dem Bereiche einer Psychologie als Erfahrungswissenschaft (und auch H. will sie dieses Charakters nicht entkleiden, vgl. 49 f. 55—64) ausgeschieden werden müssen. Aber H., der die genannten Fragen aufwirft, will selber keine metaphysische, sondern eine freilich „revolutionierende" neue Psychologie in ihren Grundlinien bieten, die im Gegensatz zur bisherigen und auch zu einer metaphysischen Psychologie als „phänomenologisch" zu bezeichnen ist; dabei hat dieses Wort seinen spezifischen Sinn, wie er in H.s „Logischen Untersuchungen" festgelegt worden ist (vgl. dazu: Aufgaben und Bedeutung der „Logischen Untersuchungen", 11—46). So richtig es ist, daß die von H. vorgefundene neue Psychologie sich von der alten, etwa der des Aristoteles, wesentlich unterscheidet, so kann man doch nicht sagen, daß sie auch nur „angenähert" zur Gestalt einer methodisch strengen Wissenschaft durchgedrungen wäre (52). Daher ist eine radikale Selbstbesinnung notwendig, „ein Rückgang auf den konkreten Gesamtzusammenhang", aus dem ihre Fragestellungen erwachsen sind. Dabei genügt es nicht, darauf hinzuweisen, daß die Psychologie es im Gegensatz zu den Naturwissenschaften mit geistigen Tatsachen (die Tierpsychologie, insofern Tiere „geistige Wesen sind") und mit den „Stätten geistigen, psychischen Geschehens" zu tun hat. Die Psychologie soll „eine Wissenschaft von allgemeinsten Formen und Gesetzen geistiger Tatsachen sein" (53). So unterscheidet sie sich von anderen Geisteswissenschaften, deren Gegenstand die individuellen geistigen Konkretionen in Sprache, Literatur, Kunst usw. darstellen. Darum ist die Psychologie auch nicht identisch mit einer psychologischen Anthropologie, die nach H.s Meinung alle die genannten und auf den Menschen bezogenen Disziplinen umfassen kann.

Die so postulierte und von H. in einem „bloßen Entwurf" (234) vorgelegte neue Psychologie kann in einem kurzen Überblick und „in Schlagworten" nach ihren Grundcharakteren in folgender Weise gekennzeichnet werden: Apriorität, Eidetik, Intuition bzw. reine Deskription, Intentionalität, das Verbleiben in einer natürlichen Einstellung: in ihr wird nicht der Übergang zu einer philosophischen und transzendentalen Einstellung vollzogen.

Auf die genannten Kennzeichen ist im einzelnen einzugehen, um so einen genügenden Einblick in die Gedanken des Verf. zu geben. 1. *Apriorität* besagt nicht, daß

die phänomenologische Psychologie ohne jede Grundlegung in der Erfahrung aus den reinen Begriffen (über deren Herkunft man sich freilich auch noch Gedanken zu machen hätte) im Denkgehäuse des Phänomenologen abgeleitet und konstruiert werden könnte. H. selber bezeichnet sich als „induktiven" Psychologen, und das bedeutet doch wohl, daß die Induktion neben der phänomenologischen Reduktion (vgl. 187—192: Die phänomenologische Reduktion als Methode der Erschließung des Immanenten; ferner 438—445: Die Gewinnung des Feldes der reinen Selbsterfahrung durch die phänomenologische Reduktion) und der schon aus der aristotelischen Logik (21 ff.) bekannten Deduktion zu seinen Methoden gehört. Auf der Grundlage der Erfahrung aufbauend, die ohne genaue empirische Untersuchungen nicht tragfähig sein kann (vgl. H.s Analysen von den auf die Wahrnehmung gerichteten Bewußtseinsabläufen, 153 ff.), kommt es darauf an, „Wesensallgemeinheiten und -notwendigkeiten [zu erkennen], ohne die . . . psychologisches Sein und Leben schlechthin undenkbar ist" (46). Erst auf einer zweiten Stufe kann dann eine Erklärung der Fakten („psychologischer Faktizität") und eine Theorienbildung versucht werden: es geht bei dieser Theorienbildung um eine „eidetische Erklärung", an der die Phänomenologie als solche besonders interessiert ist.

2. Die *Eidetik* oder Wesensschau oder auch Ideation ist ein Begriff, den H. selber in der Vorlesung von 1925 seinen Hörern nur mit Mühe klarmachen konnte (vgl. 87; zur Sache selber 72—87: Die Wesensschau als genuine Methode der Erfassung des Apriori). In dieser Schau soll die invariante Wesensform, das streng in sich genommene und reine Eidos, etwa der Farbe (oder des Kreises, 85), oder das seelische Sein überhaupt in den Blick kommen. Bei der Körperwahrnehmung soll auf diese Weise „das invariante Strukturensystem herausgestellt [werden], ohne das Wahrnehmung eines Körpers und eine systematisch zusammenstimmende Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungen eines und desselben Körpers undenkbar wären" (284). So wird die phänomenologische Reduktion zur „Grundmethode der reinen Psychologie, [zur] Voraussetzung aller ihrer spezifischen theoretischen Methoden" (282). Die phänomenologische Reduktion muß notwendig von der Einzelerfahrung ausgehen (98), die ihr aber nur als Exempel zu dienen hat. Dieses Exempel steht in einem Horizont offener Unendlichkeit von Varianten, die von hier aus sichtbar oder erschlossen werden. Die in der Phantasie oder im Denken vollzogene Variation muß als der entscheidende Schritt „der Loslösung vom Faktischen" angesehen werden; dabei erscheint das Eidos als das Invariable: in dem Kongruierenden „einer überschiebenden Deckung der Variantenbildung" wird es erfaßt als eine synthetische Einheit (76). Darum fällt diese Ideation auch nicht mit der empirischen Verallgemeinerung zusammen (78 ff. 284). Es wäre eine dringende und im Interesse einer weiteren Aufhellung des wirklichen Sinnes und der Möglichkeiten (wohl auch der Grenzen) einer phänomenologischen Psychologie lohnende Aufgabe, den Vorgang der phänomenologischen Reduktion genaueren empirischen, d. h. hier des näheren: denkpsychologischen Untersuchungen zu unterziehen. Das Eidos deckt sich auch nicht unbedingt mit den allgemeinen Wesenheiten, wie sie aus der platonischen und aristotelisch-scholastischen Universalienlehre bekannt sind; eher könnte man bei dem Unterschied zwischen Eidos und empirischer Verallgemeinerung schon daran denken, daß z. B. nach Thomas von Aquin allgemeine Wesenheiten durch Abstraktionen und auch auf empirischem Wege, durch Induktion, gewonnen werden können.

3. Die *Intuition* bzw. die Deskription gibt nach H. die Quelle des Apriori an, von dem oben die Rede war (die phänomenologische Reduktion ist ihre Methode). Diese Deskription (Ref. hat Bedenken, sie mit der Intuition identisch zu setzen; sie scheint vielmehr Beschreibung des in der Intuition Geschauten zu sein) ist nicht im gleichen Sinn zu nehmen wie bei *Brentano* in seiner deskriptiven Psychologie. Es ist aber nicht zu verkennen, daß H., der Brentanos „unmittelbarer Schüler" war (33, vgl. auch seine „Erinnerungen an Franz Brentano" in O. Kraus, Franz Brentano, München 1919), diesem viel verdankt. Seine „Logischen Untersuchungen" „sind eine volle Auswirkung Brentanoscher Anregungen" (was Brentano selber nie anerkennen wollte, 34). Brentano hatte noch keine Vorstellung von einer phänomenologischen apriorischen Psychologie (39), ebensowenig wie Lotze, er war im Grunde noch „Naturalist". Zu einer echten Intentionsanalyse vermochte er nicht vorzudringen. Das gleiche gilt von Dilthey, obwohl beide gesehen haben, daß sowohl Erkenntnistheorie wie Ethik in einer deskriptiven Psychologie gründen müssen. Brentano ist,

nach H., über eine „äußerlich-deskriptive Betrachtung der intentionalen Erlebnisse" bzw. der Bewußtseinsarten nicht hinausgegangen. Er ist nicht in jene Tiefe des Bewußtseins und der Bewußtseinsleistungen vorgedrungen, die von den Grundkategorien der Gegenstände aus als „möglichen Gegenständen des Bewußtseins" die Teleologie der Bewußtseinsleistungen aufzuklären versucht (36). Müßten wir also, so fragen wir, bei solchen Forschungen von einer Ontologie der Gegenstände aus (diese Ontologie müßte, wohl auch nach H., den Bereich des intentionalen Seins mit umgreifen) zu einer intuierenden und deskriptiven Psychologie, zu echten Intentionsanalysen und, im Zusammenhang damit, zu einem tieferen Verständnis der „synthetischen Wahrheitsleistung" weiterschreiten? Stände man damit aber noch auf dem Boden rein phänomenologischer Psychologie, oder wäre damit bereits die höhere Stufe einer eidetischen und vielleicht auch schon der transzendentalen Psychologie erreicht (vgl. dazu aus den verschiedenen Fassungen des Artikels für die *Encyclopaedia Britannica:* Phänomenologische Psychologie und transzendentale Phänomenologie, 264—277; Die transzendentale Phänomenologie als Ontologie, 296 f.).

4. *Intentionalität* wird von H. in bewußter Anlehnung an Brentano (31—35) als Grundeigenschaft des psychischen Lebens bezeichnet. Sie muß eigentlich das „Zentralthema" (33) der psychologischen Forschung sein. Sie ist freilich, auch nach H., nicht erst von Brentano entdeckt worden, erst recht nicht das originäre Ergebnis der phänomenologischen Psychologie, wie H. sie versteht; sie ist vielmehr „vor allen Theorien ganz unmittelbar und evident" gegeben. In der Wahrnehmung (über sie und ihre Problematik innerhalb einer phänomenologischen Psychologie 150—163; über Immanenz und Transzendenz in der Wahrnehmung 171—180; Das intentionale Objekt der Wahrnehmung, 183 ff.) wird das Objekt in seinem leibhaftigen Dasein erfaßt und zugleich dieses Dasein transzendiert: das Objekt wird „gemeint" nicht nur als Substrat einer Reihe von Bestimmungen, die wirklich und (oder) wahrnehmungsmäßig in ihm gegeben sind; es hat vielmehr „einen offenen Sinneshorizont" für in infinitum weitergehende Sinnesverwirklichungen, die gleichsam in der aktuell vorliegenden Wahrnehmung schon impliziert sind als „enthüllbare Vorzeichnungen". Die Aufwicklung dieser Implikationen und ihre exakte Beschreibung ist von fundamentaler Bedeutung für jede „ernstliche Psychologie" und auch für jede „ernstliche Theorie der Erfahrung und Vernunft" (179).

Man kann nur bedauern, daß H. selber in diesen Vorlesungen, die ja nur ein „Entwurf" sind, derartige Beschreibungen im Ansatz wohl nur für die Wahrnehmung und für die phänomenologische Reflexion geboten hat; es wäre erfreulich, wenn die vollständige Ausgabe der Werke H.s hier weitere Ergänzungen bieten würde. Es ist freilich auch nicht zu übersehen, wie innig — auch nach diesen Aussagen H.s — die Verbindung von Psychologie und Erkenntnistheorie ist.

In den Beilagen XIV—XVII, deren Abfassung auch in die Zeit von 1925—1928 fällt, wenn sie auch im einzelnen nicht immer genau fixiert werden kann, werden die Ausführungen zur Intentionalität weitergeführt (420—438). Dort wird auch das Thema der Psychologie noch einmal umrissen: der Mensch in seiner Geistigkeit (wobei dieser Begriff auch die Beziehungen des Menschen zu den von ihm geschaffenen Gebilden des objektiven Geistes in sich befaßt). Der Mensch oder die Seele darf aber dabei nicht nur als eine Monade betrachtet werden (vgl. dazu 482 ff.: Über das Wesen der Monade); es gibt vielmehr einen Übergang von der isolierten, im Bewußtsein des Ich gegebenen, sich offenbarenden Monade zu dem Monadenall; und die phänomenologische Psychologie als eidetische Wissenschaft sollte in phänomenologischer Reduktion auch die Wesenseigenschaften und Wesenszusammenhänge herausstellen und analysieren, die zu einem „kommunikativen Monadenall gehören" (217). Man kann sich fragen, welche empirischen Beiträge die heutige Sozialpsychologie zu diesem Zweig einer phänomenologischen Psychologie, wenn man so einteilen darf, bereits geliefert hat und wieweit sie von hier aus, ohne zu einer *Metaphysik* des sozialen Lebens zu werden, vertieft und befruchtet werden kann. Die hier vorgeschlagene Untersuchung des Monadenalls sollte, „zunächst wenigstens, ganz unbekümmert" um die ihr innewohnenden erkenntniskritischen und philosophischen Fragestellungen arbeiten (432, vgl. die ganze Beilage: Wahres und intentionales Objekt).

5. Erst in der „transzendentalen Einstellung" muß diese Unbekümmertheit überstiegen werden; auf dieser Stufe wird der gedankliche Fortschritt zu „philoso-

phischen Fundamentaluntersuchungen" (47), die weiter in die Richtung einer „radikal begründeten und schließlich einer universalen Philosophie" führen sollen (vgl. dazu den schon genannten Abschnitt: Phänomenologische Psychologie und transzendentale Phänomenologie, 264—277; ferner aus den Amsterdamer Vorträgen: Die phänomenologische Psychologie und das transzendentale Problem, 328—349).

Zum Schluß sei noch auf die äußere und editionstechnische Gestaltung hingewiesen, die in jeder Hinsicht Anerkennung verdient. In der Einleitung (XIII—XXVIII) gibt Biemel eine Einführung in das Werk und zugleich einen Einblick in die Grundsätze, nach denen in diesem Bande mehrere Arbeiten H.s zusammengefaßt werden (es handelt sich um den Zeitraum 1925—1928). Dann wird zunächst die Vorlesung aus dem Sommersemester 1925 geboten (Einleitung 1—51, Systematischer Teil 52—234). Es folgen ergänzende Texte: Abhandlungen (237—349) und Beilagen (350—539). An erster Stelle wird hier ein Artikel abgedruckt, den H. für die *Encyclopaedia Britannica* zu dem Stichwort „Phenomenology" geschrieben hat. Der Herausgeber hat den ersten Entwurf, die zweite Bearbeitung und die vierte, endgültige Fassung abgedruckt (vgl. den Bericht 590—592 und die textkritischen Anmerkungen 592—615; diese Anmerkungen unterrichten auch über den Anteil, den Heidegger an der Textgestaltung hatte). Die Amsterdamer Vorträge (1928) über phänomenologische Psychologie schließen sich an mit ihren beiden Teilen: I. Die rein phänomenologische Psychologie. Ihr Erfahrungsfeld, ihre Methoden, ihre Funktion (302—328) und II. Die phänomenologische Psychologie und das transzendentale Problem (328—349). Den Abschluß bilden XXXII Beilagen (350—539), von denen 28 zu den „Vorlesungen" und die letzten vier zu den Abhandlungen gehören. Der textkritische Anhang (543—646), auf den der Herausgeber und seine Frau sehr akkurate und dankenswerte Arbeit verwandt haben, gibt, über die editorische Seite hinaus, interessante Einblicke in die Art und Weise, wie H. (zum Teil mit Unterstützung Heideggers) an seinen Manuskripten gearbeitet, neue Gedanken eingefügt, andere beiseite geschoben, durch Unterstreichungen und Farbstifte wichtige Stellen hervorgehoben hat. Der Gebrauch dieser Anmerkungen ist dadurch sehr erleichtert, daß im Text auch die Zeilen numeriert sind. Ein Nachweis der Originalseiten vervollständigt die Edition; das Namenregister, in dem Brentano und Descartes am häufigsten, Dilthey, Heidegger, Hume, Kant, Leibniz und Locke mit manchen Seitenhinweisen vertreten sind, erleichtert die ideengeschichtliche Orientierung. Dieser 9. Band der Gesammelten Werke Husserls dürfte nicht nur in Universitäts- und Institutsbibliotheken Aufstellung finden. Er wird alle interessieren, die sich als Anhänger oder Gegner mit der phänomenologischen Psychologie befassen. Aber auch der empirische Forscher, der seine Methoden kritisch überprüfen und von einem anderen, nicht ganz leicht zugänglichen Horizont aus denkerisch begründen und bewältigen möchte, wird dem Werk manche Anregungen und vielleicht auch beunruhigende Fragen verdanken. L. Gilen S. J.

Richardson, William J., S. J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought.* Preface *M. Heidegger.* gr. 8° (XXIX u. 764 S.) The Hague 1963, Nijhoff. 54.— fl.

Das dickleibige Opus setzt sich zum Ziel, Heideggers Denken in seiner Eigenart philosophisch interessierten Kreisen des englischen Sprachraumes nahezubringen, freilich mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Gründlichkeit (XXVII). Ganz bewußt konzentriert sich die Untersuchung aber auf die eine Frage nach Möglichkeit und Sinn des Heideggerschen „wesentlichen Denkens" („foundational thought") „and nothing else" (ebd. u. ö.). Eigentlich kritische Anmerkungen werden für das Schlußkapitel aufgespart, was natürlich nicht besagt, daß nicht immer wieder fragende und sogar von leisem Humor getönte Zwischenbemerkungen fielen über die undurchdringliche Dunkelheit oder zumindest irritierende Vagheit und Seltsamkeit so mancher Formulierungen. Aber auch das kritische Schlußkapitel bezieht sich nur auf das, was nach H. „Denken" heißt, „Seinsdenken", „wesentliches Denken". Recht und Anspruch der Heideggerschen Seinsfrage überhaupt scheinen nicht bestritten zu werden, wie denn auch H. selbst in seinem Vorwort (in Briefform — es ist wohl erstmalig und einmalig, daß H. sich zu einem derartigen Vorwort herabgelassen hat) ausdrücklich feststellt, bis heute sei ihm keine in der Tiefe ansetzende Kritik von „Sein und Zeit" und seiner vielberedeten „Kehre" bekannt geworden (XIX) — also

auch nicht im vorliegenden Werk; für dieses trage ohnehin der Verf. allein die Verantwortung (was vielleicht nahelegt, H. selbst identifiziere sich nicht ohne weiteres mit seiner Interpretation durch das von ihm eingeleitete Werk).

Der Brief gibt Antwort auf zwei Fragen des Verf., der übrigens durch Jahre hindurch im persönlichen Kontakt mit H. stand. Die eine Frage betrifft die frühe Anregung der Seinsfrage durch Fr. Brentanos „Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles", die andere das Geschehen der „Kehre". Zu letzterer genüge hier H.s Satz: „Das Denken der Kehre *ist* eine Wendung in meinem Denken" (XVII); immerhin beschreibt er diese Wendung selbstverständlich als innere Konsequenz und Explizitation des in „Sein und Zeit" Implizierten. Die Antwort auf erstere Frage bestätigt den Ausgang von der Suche nach der „alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschenden, einfachen, einheitlichen Bestimmung von Sein" — „welcher Sinn von Sein spricht" in den „in ihrer gemeinsamen Herkunft unbestimmt gelassenen vier Weisen" von Sein (als Eigenschaft, als Möglichkeit/Wirklichkeit, als Wahrheit, als Schema der Kategorien)? (XI) (Und wir dürfen hinzufügen: Es genügt wohl nicht, an die „analoge" Einheit der mannigfaltigen Seins-Weisen zu erinnern, da ja auch und erst recht Analogie einen „sich durchhaltenden Sinn" von Sein voraussetzt, auf Grund dessen „proportionalitas" und „attributio" überhaupt möglich werden; es genügt ferner nicht, Sein als „perfectio", „actus", „Vollzug" und dgl. zu bestimmen, wenn anders all diese Worte — von weiterem abgesehen — ja bereits von dem hergenommen sind, was „durch" Sein allererst konstituiert wird, daher zunächst Sein als *Sein von Seiendem* angehen, jedoch nicht darum schon es als Sein selbst: als ein *proprium* — Wesensfolge — des Seins, nämlich sein Grundsein von Seiendem, nicht aber unbedingt das Sein in „seiner eigenen Wahrheit".) H. expliziert dann, wie ihm aus dem „anfänglich" griechischen Denken Sein als „Anwesenheit" („Gegenwart") und damit (wie er meint) in seinem Zeitcharakter aufging. Schließlich notiert er, die in „Sein und Zeit" gekennzeichnete Zeit-Struktur sei keineswegs schon „das der Seinsfrage entsprechende gesuchte Eigenste der Zeit" (XIII).

H.s Vorwort ist auch sonst sehr instruktiv. Im Hinblick auf das vorliegende Buch muß aber vor allem hervorgehoben werden, daß H. dessen ursprünglichen Titel „From Phenomenology to Thought" nur gelten lassen wollte, insofern er die Abkehr von der *Husserlschen* Position anzeigt; soweit aber Phänomenologie „als das Sichzeigenlassen der eigensten Sache des Denkens" verstanden werde, müßte der Titel lauten: „Durch die Phänomenologie in das Denken des Seins" (XVII). R. hat diesen Vorschlag aufgegriffen und den Untertitel neu gefaßt. Phänomenologie als Methode gehört dann aber dem frühen Heidegger, „Denken" dem späteren zu (vgl. 624).

Nach einer Einführung, die als vorschauende Zusammenfassung zum Besten in dem ganzen Werk zählt, entfaltet sich das Panorama der Heideggerschen Schriften in der chronologischen Abfolge ihrer Abfassung, nicht einfach ihrer Veröffentlichung. Obwohl es nur bis 1952 reicht (bis zu „Was heißt Denken?"), schaltet es die späteren Publikationen, vor allem „Der Satz vom Grund" (1957), „Unterwegs zur Sprache" (1959) und „Nietzsche" (1961), an sachgerechter Stelle weiterführend ein. Wie sehr jene zweite Brieffrage an H. die Gesamtanlage des Buches reflektiert, zeigt dessen Gliederung: Teil I „From There to Being" (Vom Dasein zum Sein), Teil II „Reversal" (Kehre), Teil III „From Being to There" (Vom Sein zum „Da"). III zerfällt in A „The De-volution of Thought" (Verfall des — ursprünglichen — Sinnes von Denken) und B „The Retrieve of Thought" („Wieder-holung des Denkens). Teil I umfaßt die Frühschriften und die folgenden bis zum Haupttext von „Was ist Metaphysik?", II „Vom Wesen der Wahrheit" und (neben „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität") „Einführung in die Metaphysik", III/A die Abhandlungen zu Plato, Aristoteles, Descartes, Hegel, Nietzsche und auch Rilke sowie das Nachwort von „Was ist Metaphysik?", III/B die Schriften zu Hölderlin und allgemein zum Verhältnis von „Dichtung" und „Denken", ferner zu den Vorsokratikern (der Hauptsache nach gesammelt in „Holzwege" und „Vorträge und Aufsätze"), schließlich den „Brief über den Humanismus", das Vorwort zu „Was ist Metaphysik?" und „Was heißt Denken?" Jedes dieser größeren und kleineren Werke wird eingehend analysiert und auf seinen Beitrag zum Hauptthema hin befragt. Es kann hier nicht darum gehen, Einzelheiten namhaft zu machen. Man muß des Verfassers Geschick, sich durch widriges Gestrüpp einen Weg zu bahnen, oft bewundern und ist ihm dankbar für manche klärende und nicht selten geistvolle Hinweise. Die bei-

gegebenen Glossarien, ein reichhaltiger Sachindex, ausgewählte Literaturangaben, ein von H. selbst ergänztes „Verzeichnis der Vorlesungen und Übungen" (1915 bis 1958) erhöhen den auch dokumentarischen Wert des imposanten Bandes.

Die „Kehre" in H.s Denken sieht R., unbefangener als jener selbst, und zwar u. E. durchaus mit Recht, als echten Umbruch: es wird ein neuer Ansatz gesucht und gefunden, nachdem der anfängliche nicht durchzuhalten und durchzusetzen war. Selbstverständlich aber wird der Neu-Beginn durch das konsequente Fragen der einen ursprünglichen Frage ermöglicht und erzwungen, so daß „Heidegger II" gegenüber „Heidegger I", wie der Verf. schreibt, eine Radikalisierung seiner eigentlichen Position, eine „Wieder-holung" (re-trieve), bedeutet und den „Ur-Heidegger" (628 f.) seine wahre Gestalt finden läßt (der Durchbruch zu Heidegger II erfolge in „Vom Wesen der Wahrheit", vgl. 243). Das „Sein" ist nun wirklich Alpha und Omega; das „Da", der Mensch, das „Dasein im Menschen", ist dessen Stätte und Entwurf, alles Anthropologische (vgl. auch H. selbst, XIX), jede irgendwie noch an subjektivistische „Konstitutionsproblematik" und somit Husserls „Egologie" erinnernde Fragestellung und Methode werden abgelehnt. Wie dieses „Geschehen" der Kehre in den einzelnen Schriften mehr und mehr zu sich selbst findet, weiß R. überzeugend bis ins Detail nachzuweisen.

Da wir alles derartige Detail überspringen müssen: Was scheint dem Verf. Sinn und Originalität von H.s „Denken", Seinsdenken (thematisch erstmalig in „Einführung in die Metaphysik", vgl. 259 296) zu sein, insofern es die Möglichkeit von Metaphysik erst grundlegt und „Sein als Sein" zu meinen beansprucht? Nachdem er im Laufe der Werkanalysen das Wesen von „Denken" immer näher und tiefer zu bestimmen suchte (vgl. bes. 176 f. 204 f. 246 f. 282 f. 413 und von da an passim) und dem inneren Zusammenhang von Wahrheit als „Entbergung" mit Geschichtlichkeit (als Geschick-lichkeit und Schickung) sowie mit Sprache als „Haus des Seins" und als „Sage" nachspürte, faßt er schließlich etwa wie folgt zusammen. „Foundational thought" ist fragendes Denken, offen-bleibendes, d. h. sich immer näher an die „Quelle" hinbewegendes. Dabei erscheint als das eminent Frag- und Denkwürdige zugleich die „Negativität" (Differenz, Unterschied) im Seins-Geschehen (Aus-trag von Sein und Seiendem, Entbergung/Verbergung des Seins in den Seienden, Verbergung — Entzug — der Seinsverborgenheit in aller Entbergung usw.), eine Negativität, die sich in der Geschichtlichkeit des Seins-Prozesses und damit im „Da" des Menschen als Stätte der ontologischen Differenz („Differenzierung", sollte man wohl besser sagen) ereignet (vgl. 607). Wenn der geschichtlich wesende Mensch zuinnerst aus der „Sprache" das ist, was er vom Sein her ist, dann heißt „Denken", konkret und verbindlich (solange es auf dem Wege bleibt), Sichweisenlassen durch die Sprache, durch die Urworte des geschichtlich-geschicklichen Anfangs, zutiefst durch das in ihnen „Ungesagte" und daher „Zukünftige". Dann ist Denken „der Schritt zurück" (bes. 512 557 612). Solche „Gelassenheit" der Zustimmung zum nichtenden Seinsgeschehen im Medium der Sprache versteht der Verf. unter „foundational thought" (620).

In der „Conclusion" verdeutlicht er seine Auffassung vom Übergang von Heidegger I zu Heidegger II: die Verlagerung des Brennpunktes vom „Dasein" auf das „Sein" charakterisiert den entscheidenden Unterschied der beiden Perioden, Verlagerung des Primats im Seins-Prozeß (Prozeß der „Wahrheit") auf das Sein-selbst, jedoch „vermittelt" durch die Negativität dieses Prozesses (624 f.) — das Geschehen der „aletheia" ist primär „Entzug", das Sichentziehen des Seins selbst (in sein „eigenes" „Geheimnis"), so daß die Offenbarkeit des Seins in den Seienden (in der Sprache) niemals primär als Sichenthüllen im Angesichte eines Subjekts verstanden werden darf, sondern gerade als Sichverhüllen: *dieses* wird offenbar und hält alles Denken in Atem, macht es wesenhaft fragend (hörend) (616 f.). Wie sehr damit (philosophisches) Denken sich von aller „Wissenschaft" (im Sinne heutiger Wissenschaftstheorie genommen) entfernt, ja auch von aller „Metaphysik", die gerade das betrachtet, was sich vom Sein als Sein des Seienden zeigt (und nicht sich entziehend verhüllt, das Sein als Sein), das mag dem mitgehenden Leser nahekommen und für die originelle Problematik H.s das Auge schärfen.

Freilich weiß H. dann nicht und wohl nie zu sagen, „was" das Sein-selbst „sei", was sein „Sinn" sei: eine Seinsthese gibt es bei ihm nicht. Die Grundworte „οὐσία" (Anwesenheit), „λόγος" (Sinn, Sage), „φύσις" (Auf-gehen) usw. haben nur den

Wert von Wegweisungen. Der Verf. versucht denn auch keineswegs, aus den Texten mehr herauszuholen. Seine kritischen Bemerkungen bescheiden sich mit einigen Fragen (633 f.). „Wer" ist es eigentlich, der das Sein „denkt", das jeweilige, ontische Individuum oder „der" Mensch? Welches ist das genaue Verhältnis von ontologischer und ontischer Geschichte? Was berechtigt letztlich zu der engen Bindung des Seinsdenkens an die konkrete Sprache oder konkrete Sprachen (das Altgriechische, das Deutsche, ja das Alemannische)? Und an die Sprache des „wesentlichen" Dichters? Der Verf. scheut sich auch nicht, zu fragen, wieso gerade dieser Heidegger es sein müsse oder auch nur sein könne, der Heideggers „Ungesagtes" (in „Sein und Zeit" und fürderhin) genuin zu wieder-holen imstande sei und einen „Morgen der Weltgeschichte" heraufführe, als wäre die Wendung des Denkens, die „Schickung des Seins", die ihm (H.) geworden, irgendwie doch definitiv (638). Zum Schluß weist R. auf das Schwierige im Terminus Sein-als-*Ereignis* hin, Sein-als-Geschichte; daraus erhebt sich die Frage, ob für H. nicht vielleicht doch nur die einzelnen Schickungen (verbergenden „Entbergungen") des Seins *endlich* seien, aber offen bleiben sollte, ob das Sein-selbst endlich sei ... Müßte man aber nicht zugleich oder zuvor fragen, ob es „das" Sein überhaupt „gibt", ob H. nicht von vornherein monistisch denkt und in Tateinheit damit die Distinktion zwischen Sein und Seiend unkritisch einfachhin als „ontologisch" ansetzt und voraussetzt? Das würde den Ansatz und die Voraussetzung H.s schlechthin (in „Sein und Zeit" sowie in der „Kehre", die sich in der Thematik „der" Differenz ausspricht) betreffen.

Hier werden wir auch aufmerksam auf eine Beschränkung, die der Verf. sich auferlegt: das „Gottesproblem" bei H. läßt er außer Betracht, da er es in einer eigenen Monographie darstellen möchte (XXVIII). Hoffentlich gelingt es ihm. Erst dann würde vielleicht zum Vorschein kommen, daß H. alle Metaphysik eben wegen ihres „onto-theo-logischen" Charakters nicht nur in ihren „Grund hinein" überwinden, sondern nun geradezu verwerfen muß. Der erste Schritt dazu ist getan in dem (noch immer unveröffentlichten) Vortrag „Zeit und Sein" vom 30. 1. 1962, den R. nicht kommentiert, auf den aber H. selbst verweist (XXI). H. Ogiermann S. J.

Eder, Gernot, *Quanten, Moleküle, Leben, Begriffe und Denkformen der heutigen Naturwissenschaft.* 8° (260 S., 8 Abb.) Freiburg 1963, Alber. 25.80 DM. — Costa de Beauregard, Olivier, *La notion du temps. Équivalence avec l'espace.* gr. 8° (207 S.) Paris 1963, Hermann. 18.— Fr. — Ders., *Le second principe de la science du temps. Entropie, information, irréversibilité.* 8° (156 S.) Paris 1963, Éditions du Seuil. — Mercier, André, *Antikes und modernes Denken in Physik und Mathematik* (Erfahrung und Denken, 13). 8° (154 S.) Berlin 1964, Duncker und Humblot. 19.80 DM. — Jordan, Pascual, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer.* 8° (393 S.) Oldenburg 1963, Stalling.

Die Frage nach dem Verhältnis von (Natur-)Wissenschaft und Weltanschauung läßt gerade die theoretischen Physiker, die „Philosophen unter den Physikern", nicht zur Ruhe kommen; davon zeugen neben den früher besprochenen Schriften von W. Heisenberg (vgl. Schol 36 [1961] 142), W. Heitler und G. Ludwig (vgl. Schol 37 [1962] 461 ff.) erneut die Veröffentlichungen von vier theoretischen Physikern.

Das Buch von *G. Eder* ist geschrieben aus der Sorge um die „Diskrepanz zwischen den Kardinalbegriffen heutiger Naturwissenschaft einerseits und den Denkkategorien der Alltagssprache anderseits", wobei diese Alltagssprache „den Niederschlag einer geistigen Tradition darstellt, die sich ebenfalls von der naturwissenschaftlichen Begrifflichkeit stark unterscheidet" (6). Um diese naturwissenschaftliche Begrifflichkeit dem Nicht-Naturwissenschaftler zu erschließen, werden die Grundgedanken der Relativitäts-, Quanten- und Elementarteilchentheorie, der Genetik und der Entwicklungslehre sowie der modernen Kosmogonie möglichst einfach und verständlich dargestellt. Daran schließen sich drei (natur)philosophische Kapitel, in denen das eigentliche Anliegen des Verf. zum Ausdruck kommt: „Substanz, Kausalität und Entwicklung", „Wahrheit, Einfachheit und Freiheit", „Natur und Geist". Bedeutsam erscheint uns folgendes: E. muß, wie aus früheren Veröffentlichungen von ihm in der Zeitschrift „Wort und Wahrheit" zu entnehmen ist, während seiner Studienjahre in Wien Kontakt mit der scholastischen Philosophie und Theologie gehabt

haben, einen Kontakt, der anscheinend aus lebendigem Interesse erwuchs, aber im Maße des Kennenlernens in immer stärkere Ablehnung (der Scholastik, nicht des Glaubens) umschlug. Eine derartige Entwicklung stellt, wie die Diskussionen der Paulus-Gesellschaft gezeigt haben und wie Rez. aus vielen Begegnungen weiß, heute keinen Einzelfall dar; sie fand in den letzten drei Kapiteln des Buches ihren Niederschlag. Auf einzelnes kann hier nicht eingegangen werden; dafür werden zu viele Themen berührt. Aber ob wahr oder falsch: Diese Gedanken sind charakteristisch für einen großen, wenn nicht den größten Teil der heutigen katholischen Naturwissenschaftler; und wenn sie im Gespräch zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern nicht immer so deutlich ausgesprochen werden, dann kann das seinen Grund teils in der Höflichkeit der Naturwissenschaftler haben, teils in der unterschwelligen Überzeugung, daß man über derartige Dinge mit Theologen ja doch nicht reden könne.

Auf der Linie etwa einer „induktiven Metaphysik" im Sinn von A. Wenzl und B. Bavink wären die beiden Bücher von *Costa de Beauregard* einzuordnen. Die physikalischen Veröffentlichungen C. de B.s befassen sich vor allem mit Relativitätstheorie und Quantenphysik. Dementsprechend ist das erste Buch im wesentlichen eine Darlegung der Gründe, die von dem vierdimensionalen Formalismus der Relativitätstheorie her zugunsten der Auffassung sprechen, daß es in der materiellen Welt kein zeitliches Nacheinander, sondern eine zeitlose „Koexistenz" aller „vergangenen" und „zukünftigen" Weltzustände gebe; im Bereich des Psychischen aber gibt es echte Zeitlichkeit, insofern das Bewußtsein eines Individuums die Weltlinie des zugehörigen Organismus in einem eigentlichen Nacheinander abwandert. Eine derartige Auffassung sah sich seit je vor die Frage gestellt, wie sie das Erlebnis des freien Einwirkens auf die materielle Welt interpretieren wolle. B. vermutet, daß diese Frage auf der gleichen Ebene liege wie das uralte Problem des Verhältnisses von göttlicher Vorausbestimmung und menschlicher Freiheit. Er kann keine direkte Lösung anbieten, aber er macht darauf aufmerksam, daß ein ähnliches Problem sich schon im rein physikalischen Bereich stellt: Wenn man nach der Energie eines atomaren Systems fragt, dann muß man dieses System nach der Quantenphysik so betrachten, als ob es sich in einem „stationären" Zustand befinde, d. h. überhaupt keine Veränderungen erfahre, und in dieser Betrachtungsweise treten keinerlei statistische Elemente auf, sondern es herrscht strenge Notwendigkeit; fragt man aber danach, wie sich das System im Lauf der Zeit verändere, dann ist es nicht nur unmöglich, von einer wohldefinierten Energie zu sprechen, sondern die Beschreibung nimmt auch einen wesentlichen statistischen Charakter an. Beide Beschreibungsweisen sind „komplementär" zueinander, und darum vermutet B., daß es sich auch bei dem Verhältnis von zeitloser göttlicher Vorausbestimmung und zeitlicher menschlicher Freiheit um zwei komplementäre Aspekte handele. Speziell hinsichtlich der Deutung der Relativitätstheorie findet dieser Gedanke nach B. seinen Ausdruck in der Komplementarität zwischen der Heisenberg-Darstellung und der Wechselwirkungs-Darstellung des atomaren Geschehens.

In seinem zweiten Buch geht es C. de B. zunächst um den Zusammenhang zwischen dem Richtungssinn der Zeit und dem Satz von der Zunahme der Entropie: Es ist nicht zufällig, daß die Entropie der Welt in der Vergangenheit kleiner und in der Zukunft größer ist; vielmehr muß jedes Bewußtsein, dessen Zeiterleben an Sinnesempfindungen usw. gebunden ist, notwendigerweise die entropiereicheren Weltzuzustände als die späteren und die entropieärmeren als die früheren erleben. Das hängt zusammen mit der physikalisch-informationstheoretischen Erkenntnis, daß jeder Gewinn von Information notwendigerweise mit einer Entropiezunahme in der Umgebung verbunden ist und daß umgekehrt vorhandene Information unter Umständen dazu verwendet werden kann, die Entropie zu vermindern. Bedeutet „Information" in diesem Zusammenhang etwas, das so wie der Begriff der Entropie der rein materiellen Ebene angehört, oder läßt sich der Begriff der Information nicht total auf den materiellen Bereich reduzieren? B. weist nach, daß schon im physikalischen Bereich entgegen der üblichen Auffassung die Entropieverminderung durch Informationsauswertung *nicht* das genaue Gegenstück zum Informationsgewinn unter Entropiezunahme ist, und er schließt daraus, daß der Begriff der Information ein wesentlich nicht-materielles, sondern psychisch-inhaltliches Element enthält. B. ist sich freilich bewußt, mit diesem und weiteren ähnlichen Schlüssen den Bereich des im

strengen Sinn Beweisbaren zu verlassen; aber die hier anschließenden Fragen nach der „Finalität", d. h. nach der gestaltprägenden Wirksamkeit des Psychischen im Materiellen, sind ihm zu dringend, als daß man sie übergehen dürfte, weil sie nur Vermutungen und keine im strengen Sinn beweisbaren Antworten zulassen.

C. de B. rechnet damit, daß seine Ausführungen dem Physiker wohl als zu „spekulativ", dem Philosophen dagegen als zuwenig ergiebig erscheinen werden (Le Seconde Principe ... 7). In der Tat dürfte ein philosophisch interessierter Leser, der sich in der betreffenden physikalischen Materie nicht auskennt, kaum verstehen, worum es B. eigentlich geht. Es kann aber kaum zweifelhaft sein, daß die Vertrautheit mit dem Instrumentarium der informationstheoretisch-kybernetischen Begriffsbildung heute auch für eine philosophische Behandlung von Finalitätsproblemen unerläßlich ist; und wenn man sich einmal auf dieses Gebiet begibt, dann muß man das Bemühen von B. im Positiven wie im Negativen wohl ähnlich einschätzen wie das Bemühen von Teilhard de Chardin: als einen Versuch, in der Denk- und Sprechweise der modernen (Natur-)Wissenschaft jene Ergebnisse wiederzugewinnen, die einem vorwissenschaftlichen Weltverständnis vielleicht zu selbstverständlich und unproblematisch erschienen.

A. Mercier ist Professor für theoretische Physik und Methodologie der exakten Wissenschaften an der Universität Bern, aber er ist kein Vertreter jenes Szientismus, der glaubt, daß die exakten Wissenschaften in ihrer Methode den Schlüssel für alle Probleme der Wirklichkeit in den Händen hielten. Davon zeugten schon M.s frühere Bücher „De l'Amour et de l'Être. Essai sur la Connaissance" (Louvain/Paris 1959) und „Thought and Being. An Inquiry into the Nature of Knowledge" (Basel 1959). In dem hier zu besprechenden Buch „Antikes und modernes Denken in Physik und Mathematik" geht es M. um die Ganzheit des Wissens und Weltverständnisses, die der moderne Mensch verloren hat; und er fragt, ob die Antike diese Ganzheit wirklich besaß und in welcher Hinsicht wir vielleicht von der Antike lernen könnten. Ein einfaches Rezept, wie wir es heute besser machen sollten, vermag M. freilich nicht anzubieten. In der Antike hatten Wissen und Wissenschaft den Charakter des Sakralen, des irgendwie mit dem Göttlichen Verbundenen. Diese Verbindung ist heute verlorengegangen, mußte vielleicht verlorengehen. Und wodurch soll sie ersetzt werden? Insofern bleibt das Buch M.s fragmentarisch; aber in den einzelnen Fragmenten sind viele wegweisende Gedanken enthalten, und auch für die Geschichte der antiken Philosophie, die ja so eng mit Mathematik und Physik verbunden war, werden manche Hinweise gegeben, die eben nur ein Mathematiker und Physiker geben kann, dessen Herz zugleich der Geistesgeschichte gehört. M. hat nichts übrig für die „Literaten", die die (Natur-)Wissenschaften schlechtmachen, weil sie nichts von ihnen verstehen, und die glauben, daß die „Humaniora" nur in der Antike zu finden seien; aber er hat ebensowenig übrig für Leute, die glauben, weil sie hervorragende Physiker seien, müßten sie auch in Politik und Moral den Ton angeben.

Das Buch von *Jordan* ist im wesentlichen eine Zusammenfassung der Gedanken, die J. seit vielen Jahren in zahlreichen Vorträgen und Publikationen vorgelegt hat: Die früheren naturwissenschaftlichen Einwände gegen religiöse Grundüberzeugungen setzten die lückenlose kausale Determinierung alles materiellen Geschehens, die „objektivierbare" Existenz der Materie und deren Ewigkeit voraus; diese Voraussetzungen erwies die moderne Physik als hinfällig, und dadurch wurde die „Mauer" zwischen Naturwissenschaft und Religion abgetragen. Die Bedeutung derartiger Gedanken erhellt wohl am besten aus der Heftigkeit, mit der sie von den Vertretern des dialektischen Materialismus bekämpft werden. Daß bei der Darstellung der physikalischen Tatsachen und Theorien die Akzente manchmal etwas ungleichmäßig verteilt erscheinen, wird man der Vorliebe eines jeden Forschers für die von ihm bearbeiteten Gebiete zugute halten dürfen. Es wird aber ausdrücklich erklärt, daß bezüglich der räumlichen und zeitlichen Endlichkeit bzw. Unendlichkeit des Universums zur Zeit noch keine eindeutigen naturwissenschaftlichen Aussagen möglich sind. Im Nachwort zu dem flüssig und interessant geschriebenen Buch bemerkt J., daß er als Naturforscher in dem ganzen Buch *vor* der religiösen Frage habe stehenbleiben müssen; wenn der Leser ihn aber schließlich nach seiner persönlichen Einstellung frage, so wolle er *außerhalb* des Buches antworten mit den Worten des 121. Psalmes: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von denen mir Hilfe kommt."

Die Theologie weiß heute, daß die Völker Asiens und Afrikas ein Anrecht darauf haben, daß ihnen die Frohbotschaft in verständlicher Weise, d. h. in ihrer eigenen Sprache und in ihren eigenen Denkkategorien, verkündet wird. Das gleiche Anrecht hat zweifellos die von der Naturwissenschaft geprägte Hälfte der „zivilisierten" Menschheit. Es muß also möglich sein, diesem Anrecht Genüge zu tun; wie das möglicherweise geschehen kann, dafür lassen sich den besprochenen Büchern vielleicht einige Hinweise entnehmen. W. Büchel S. J.

Kluxen, Wolfgang, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Walberberger Studien, Philos. Reihe, 2). 8° (XXXV u. 244 S.). Mainz 1964, Matthias-Grünewald-Verlag. 28.50 DM.

Der Verf. geht von dem neuen Thomasverständnis aus, dem zufolge dessen Gesamtwerk durchgehend einen theologischen Sinn hat (XVIII). Dies gilt auch von der Summa contra gentiles (2 f.). Sogar in den Aristoteleskommentaren verrät sich der „philosophierende Theologe", wie K. besonders am Beispiel des Ethikkommentars zeigt (103). Trotzdem ist im Werk des Thomas eine systematische Philosophie eingeschlossen, und zwar mehr in den theologischen Hauptwerken als in den Aristoteleskommentaren. Insbesondere zeigt die Secunda, daß Thomas eine philosophische Ethik anerkennt (XXII). Maritains Einwände dagegen werden zurückgewiesen (XXI 97—100). Es bedarf aber einer sorgfältigen Operation, um die philosophische Ethik aus der thomistischen Moraltheologie herauszuschälen (XXIII). Es geht nicht an, die Ethik des Thomas darzustellen, indem man, wie M. Wittmann es tut, dem Schema der Prima Secunda folgt, ohne deren theologischen Charakter auch nur zu erwähnen (99 Anm. 44).

Besonders in einem Punkt, meint K., seien die Grundlagenprobleme noch ungeklärt, ja man habe sie an der falschen Stelle gesucht, nämlich im Verhältnis von Metaphysik und Ethik (XXIII). Die weithin bestehende Übereinstimmung darüber, daß die Ethik die Metaphysik voraussetze, so wie das Sollen das Sein, sei auf höchst unsicherem Boden zustande gekommen (ebd.). Gerade dieser Punkt wird im Klappentext als besonders wichtig hervorgehoben.

Bevor wir auf ihn näher eingehen, sei zunächst ein Überblick über den Inhalt des Buches gegeben. Der 1. Abschnitt (1—107) behandelt im allgemeinen *„Ethik als philosophische Disziplin"* bei Thomas. Thomas nimmt in seiner Theologie weitgehend den Dienst der Philosophie in Anspruch. Dabei fordert „das eigene Interesse des Theologen, streng auf die Reinheit der philosophischen Prinzipien und Methoden zu achten" (12). Verhältnismäßig leicht läßt sich die Metaphysik aus der theologischen Synthese erheben; schwieriger ist dies bei der Ethik. Es folgen Darlegungen über die Ethik als praktische Wissenschaft; trotz ihres praktischen Charakters ist sie wegen ihrer Allgemeinheit nicht unmittelbare Norm des Handelns, sondern bedarf der Ergänzung durch die Klugheit, die ihrerseits Erfahrung voraussetzt. Das gleiche gilt auch von der Moraltheologie, obwohl diese insoweit konkreter ist, als sie den heilsgeschichtlichen Zustand des Menschen in ihre Betrachtung einbezieht. Darum beurteilt nur der Theologe das menschliche Handeln endgültig, vom letzten übernatürlichen Ziel her.

Der 2. Abschnitt (108—165) trägt den Titel: *Die Bestimmung des äußersten Seinkönnens;* gemeint ist die Glückseligkeit, deren Begriff im Anschluß an S.th. 1,2 q.1—5 geklärt wird. Obwohl zugegeben wird, daß der Beweis, der Gott als das einzige erfüllende Gut erweist, philosophischer Art ist, meint K. doch, damit sei nicht erwiesen, wie diese Einsicht praktisch bedeutsam werden könne (129). In der philosophischen Ethik müsse die im Anschluß an Aristoteles von Thomas beschriebene, in diesem Leben mögliche „unvollkommene Seligkeit", die im kontemplativen Leben und in der Betätigung der sittlichen Tugenden besteht, in ähnlicher Weise Prinzip sein wie die jenseitige, übernatürliche Seligkeit in der Moraltheologie. Im Zusammenhang mit diesen Ausführungen finden sich anregende Gedanken zum „Naturstreben nach der Gottesschau" (139—142 154—157).

Im 3. Abschnitt (167—217) über *Gut und Böse* wird in einer Interpretation von S.th. 1,2 q.18 eine Ontologie der sittlichen Gutheit gegeben; die sittliche Gutheit ist unableitbar aus der transzendentalen (187). Nicht die vernünftige Menschennatur, sondern die Vernunft selbst wird von Thomas als Maßstab des sittlichen Handelns

bezeichnet. Der Gegensatz von Gut und Böse ist nicht bloß ein privativer, sondern wegen des Positiven des freien Aktes, das beide einschließen, ein konträrer.

Der 4. Abschnitt (218—241) behandelt die konkreten Prinzipien des sittlichen Handelns: *Tugend und Gesetz*. Die thomistische Ethik ist Tugendethik. K. will den Vorrang einer Tugendethik vor anderen Gestalten der Ethik zeigen, nämlich vor der Wertethik, der Situationsethik (die als extreme Situationsethik Verneinung aller wissenschaftlichen Ethik ist: 222), der Zweckethik, Seinsethik, Gegenstandsethik. Die einzige legitime Alternative wäre eine Gesetzesethik. Sie hätte gegenüber der Tugendethik den Vorteil, der Geschichtlichkeit der Moral mehr gerecht zu werden (230), aber theologisch den Nachteil, daß sie nicht berücksichtigen könnte, daß das Gesetz Christi „Gesetz der Freiheit" ist (238).

In allen vier Abschnitten kommt immer wieder das Problem des Verhältnisses von *Metaphysik und Ethik* zur Sprache. Oft wird die Unableitbarkeit des Ethischen aus dem Metaphysischen betont (57 97 188 194). Die Ethik ist nicht der Metaphysik subalterniert, sie empfängt ihre Prinzipien nicht von einer spekulativen Wissenschaft, sondern hat ihre eigenen Prinzipien (57). Das scheint uns durchaus richtig zu sein, und es mußte gegenüber Übertreibungen der Einheit von Metaphysik und Ethik einmal entschieden gesagt werden. Aus Seinsaussagen können stets nur Seinsaussagen logisch abgeleitet werden, nicht Sollenssätze (97). Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß die unmittelbare Einsicht in den Wert bzw. das Gesolltsein einer Handlung doch nur auf Grund einer Erkenntnis der zu vervollkommnenden Natur des Menschen möglich ist. Freilich ist diese zu einer reflex-philosophischen Begründung der Ethik notwendige „Metaphysik" nicht in erster Linie und unmittelbar Ontologie, sondern — jedenfalls zunächst — eine „Metaphysik der menschlichen Natur". Und auch hier genügt nicht die bloße Erkenntnis der Immaterialität der menschlichen Wesensform; aus diesem Wesen kann die Moralität in der Tat nicht unmittelbar folgen (192). Die unmittelbare Voraussetzung der ethischen Einsichten ist vielmehr ein Wissen um die wesentlichen Beziehungen der menschlichen Natur, wie dies bei Thomas in S. c. gent. 3, 129 ausgeführt wird: Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas usw. Man wundert sich, daß dieser grundlegende Text außer in zwei Zeilen einer Anmerkung (109 Anm. 6) nicht behandelt wird.

Unter den in S. c. gent. 3, 129 genannten Wesensbeziehungen der menschlichen Natur wird zuletzt auch erwähnt, daß der Mensch naturhaft auf Gott als sein Ziel hingeordnet ist. Gerade diese im engeren Sinn „metaphysische" Erkenntnis scheint K. für die Ethik nicht notwendig zu sein; denn es gebe auch für den Atheisten eine verbindliche natürliche Moral (164). Hier wäre zu fragen, ob nicht auch dieser Moral implizit ein unbestimmtes Erfassen des Absoluten zugrunde liege.

Es ehrt den Verf., daß er sich im Eifer für die Verteidigung seiner These nicht dazu hat verleiten lassen, die Gründe für ihre wesentliche Einschränkung zu verschweigen. Gerade aus seinem Buch läßt sich die Lehre des hl. Thomas über die wirklich bestehende *Abhängigkeit der Ethik von der Metaphysik* reichlich belegen. Immer wieder spricht K. von einer „Metaphysik des Handelns", die „Vorgabe des Bereichs philosophischer Ethik" ist (93; vgl. XXVI 112—115 124 193). Sogar die Frage nach Gut und Böse überhaupt wird nicht der praktischen Wissenschaft, sondern der Metaphysik des Handelns zugeordnet (170), eine Behauptung, zu der man vielleicht fragen kann, ob sie nicht nach der entgegengesetzten Seite, nämlich der Überbetonung der Bedeutung der Metaphysik für die Ethik, zu weit gehe. Immer wieder wird die „praktische Bedeutsamkeit" metaphysischer Erkenntnisse hervorgehoben (61 120 124), insbesondere auch die praktische Bedeutsamkeit der natürlichen Gotteserkenntnis (63 93 129); die Frage nach dem eigentlichen „Gut der Menschen" wird sogar als „ersichtlich gleichbedeutend mit der nach dem ‚letzten Ziel' des Menschen" bezeichnet; diese letztere Frage ist aber offenbar eine metaphysische Frage. Im besonderen wird ein Wissen um die Seele und ihre Vermögen als Voraussetzung der Ethik bezeichnet (55) oder ein Wissen um den Bereich des Seinkönnens des Menschen, der durch die Grundstrukturen seines Wesens begrenzt ist (58), insbesondere ein Wissen um das äußerste Seinkönnen des Menchen, an dem das zu Tuende zu messen sei (73). Das dürfte ziemlich genau dem entsprechen, was die meisten Anhänger einer metaphysischen Grundlegung der Ethik eigentlich meinen.

Unhaltbar scheint mir nur der Gegensatz zu sein, den K. zwischen Tugendethik und Gegenstandsethik aufstellen zu müssen glaubt. K. meint, die Gegenstände des sittlichen Handelns könnten nur bestimmt werden „als Widerspiel zum System der Weisen des Seinkönnens, der Vermögen und — bestimmter und konkreter — der Verfassungen" (224). Die ‚Verfassungen' sind dabei offenbar die ‚habitus', ganz konkret die Tugenden. Nach Thomas dagegen werden nicht die Gegenstände nach den ‚habitus', sondern umgekehrt wird die Eigenart der ‚habitus' nach den Gegenständen bestimmt (S.th.1, 2 q.54 a.2). Anderswo (189) beruft sich K. selbst auf den Grundsatz, daß ein Vermögen stets vom Akt (und vom Gegenstand) her erkannt wird, um damit die Erkenntnis des Wesens als Voraussetzung der Erkenntnis der Gutheit der Akte zu widerlegen. Dagegen ist dann freilich zu sagen, daß die Wesensbestimmung der Vermögen nur die Tatsächlichkeit der Akte (und ihrer Gegenstände) voraussetzt, nicht aber die Erkenntnis ihrer sittlichen Qualität. Diese kann vielmehr erst erfolgen, wenn die „Grundstrukturen des Wesens" (um mit K. selbst zu reden) erkannt sind, da eben das Gute das dem Wesen Entsprechende ist.

Noch auf einen anderen Punkt muß hingewiesen werden. K. bestimmt „das äußerste Seinkönnen" des Menschen mit den ersten Quästionen der Prima Secundae als *Glückseligkeit,* ja er meint sogar, die natürliche Ethik werde von der „unvollkommenen Glückseligkeit" dieses Lebens her konstituiert (163). In diesen Ausführungen könnte *Hans Reiner* eine glänzende Bestätigung seiner Auffassung vom *‚Eudämonismus' der thomistischen Ethik* sehen; darüber sind zu vergleichen: 1. die Ausführungen Reiners auf der 7. Walberberger Arbeitstagung im Oktober 1961 (Sein und Ethos [Walberberger Studien, 1] 236—266 306—328); 2. Reiners neues Buch „Die philosophische Ethik" (Heidelberg 1964) 51 f. Mit Recht hat zwar *Servais Pinckaers O.P.* auf der erwähnten Tagung demgegenüber darauf hingewiesen, daß das Wort beatitudo bei Thomas nicht bloß das Glücksgefühl, sondern „die Vollendung der menschlichen Person im erfülltesten Vollzug ihrer höchsten Vermögen" bedeute (a.a.O. 275). Aber Reiner konnte darauf antworten, auch wenn der Mensch letztlich die eigene Vollendung erstrebe, bleibe ein gewisser ‚egoistischer' Charakter der Ethik (a. a. O. 308—310). In der Tat, wenn auch in der Gottes- und Nächstenliebe nur die eigene Vollendung das Motiv wäre, könnte dann noch von selbstloser Liebe die Rede sein? Vielleicht muß man zugeben, daß sich Thomas zunächst — wenigstens formal — zu sehr von dem Vorbild der aristotelischen Ethik hat bestimmen lassen, wenn er die Seligkeit als das erste Prinzip der Sittenlehre hinstellt und daher — hierin inhaltlich über Aristoteles hinausgehend — auch Gott zunächst als das *beseligende* Gut des Menschen einführt. Aber man wird zugeben müssen, daß er sich nicht gescheut hat, diese selbstgesetzten Grenzen zu sprengen, namentlich in der Caritas-Lehre, die bedeutet, „ut homo non sibi vivat, sed Deo" (S.th. q.17 a.6 ad 3). Aber wird damit nicht auch uns die Aufgabe gestellt, um der größeren Treue gegen Thomas willen schon im ersten Ansatz der Sittenlehre — sowohl der theologischen wie der philosophischen — über den Ansatz des Thomas selbst hinauszugehen?

J. de Vries S. J.

Kommentar zum Alten Testament, begründet v. *E. Sellin,* fortgeführt von *J. Herrmann* ... hrsg. v. *W. Rudolph, K. Elliger* u. *F. Hesse.* — Bd. XVII, 1—3: Wilhelm Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder.* gr. 8° (269 S.). Gütersloh 1962, Mohn. 51.— DM. — Bd. XVII, 4—5: Hans Wilhelm Hertzberg, *Der Prediger;* Hans Bardtke, *Das Buch Esther.* gr. 8° (419 S.). Gütersloh 1963, Mohn. 75.— DM.

Mit dieser zweibändigen Erklärung der fünf Megilloth beginnt ein neuer großer „Kommentar zum Alten Testament" (KAT) zu erscheinen, der sich, wie der Titel andeutet, als Fortführung des von *E. Sellin* seit 1913 im Verlag A. Deichert, Leipzig, herausgegebenen „Kommentars zum AT" versteht. Dieser war 1939 etwa bis zur Hälfte der vorgesehenen Bände gediehen. Dann machte der Weltkrieg die Weiterführung unmöglich, und die noch vorhandenen Lagerbestände wurden durch Bomben vernichtet. Die jetzt unternommenene Weiterführung sieht nicht den Neudruck der noch immer wertvollen alten Bände vor, um sie durch die noch ausstehenden zu ergänzen, sondern hat sich eine Neubearbeitung des Ganzen zum Ziel gesetzt. Denn „die Auslegung der Heiligen Schrift stellt sich als besondere Aufgabe jeder Genera-

tion neu". Wie der alte hat auch der neue KAT ausgesprochen fachwissenschaftliches Format. Er „vermittelt die neuesten Erkenntnisse der philologisch-historischen und theologischen Forschung am Alten Testament", um „den Text in seiner historischen und theologischen Relevanz" zu erschließen als Grundlage für die eigene „Meditation und Anwendung auf die gegenwärtige Situation", die individuelle Aufgabe des Benutzers bleibt (Klappentexte).

In der technischen Anlage ähnelt der neue KAT dem früheren. Die Einleitungen zu den einzelnen Büchern sind ganz ausführlich und umfassend, ebenso das nach Sachgebieten gegliederte Literaturverzeichnis. Der exegetische Teil bietet den Schrifttext in kleineren oder größeren Perikopen. Ihm folgen in einem sehr kleinen, aber einwandfrei lesbaren Druck die Anmerkungen zu einzelnen Versen, die nicht nur Textkorrekturen erläutern, sondern auch einen guten Teil der durchweg recht eingehenden philologischen Erklärung und manche Realien aufnehmen. Die eigentliche Kommentierung der Perikopen erfolgt je nach Erfordernis versweise oder im größeren Zusammenhang. Jedem Band ist ein neunseitiges Abkürzungsverzeichnis vorangestellt und am Schluß erfreulicherweise auch ein ausführliches Register der Bibelstellen, der hebräischen Wörter, der Namen, Realien, theologischen Begriffe usw. beigegeben. Der erste Eindruck des neuen Kommentars ist der einer imponierenden Materialfülle, die den Benutzer instand setzt, sich selbständig nicht nur mit dem Bibeltext, sondern auch mit der vorgelegten Deutung auseinanderzusetzen. Das Werk erscheint nicht in Einzellieferungen, sondern in fertigen Bänden, von denen inzwischen noch ein weiterer vorliegt (Bd. XVI: *G. Fohrer*, Das Buch Hiob; 565 Seiten), der einer späteren Besprechung vorbehalten bleibt.

Als letzte Faszikel des Sellinschen Kommentars waren 1939 das Buch Ruth und die Klagelieder, beide erklärt von *W. Rudolph*, erschienen. Mit ihnen wird nun auch die neue Reihe eröffnet. Das wirkt zwar wie ein hübsches Symbol der Kontinuität, erschwert es aber, sogleich einen richtigen Eindruck vom neuen KAT zu gewinnen. Denn ein eingehender Vergleich zeigt, daß in diesem Fall die alten Kommentare nicht nur im Gesamtverständnis, sondern auch in allen Einzelheiten fast unverändert geblieben sind. Selbstverständlich sind die Literaturangaben weitergeführt. In Kleinigkeiten spürt man auch eine gewisse Resonanz auf neuere Fragestellungen. So, wenn in der Einleitung zu Ruth die Notiz beigefügt wird, daß die „an sich recht unbedeutende Episode" in den Kanon aufgenommen wurde, weil sie als Vorgeschichte Davids „zu einem Bestandteil der Heilsgeschichte" geworden sei, und daß sie als solcher „auch für die christliche Kirche nicht irrelevant" sei (33); oder wenn bei den Klageliedern in einem neuen Absatz gefragt wird, inwiefern sie „Wort Gottes für uns Christen" sind (195). Aber im ganzen scheint sich dem Autor in diesem Fall die Auslegung nach gut zwei Jahrzehnten nicht als „neue Aufgabe" (s. o.) gestellt zu haben. Wir dürfen uns deshalb ein eingehenderes Referat ersparen. Leider konnte R. wegen der sich länger hinziehenden Drucklegung auch die seit 1956 (!) erschienenen Kommentare zu Ruth *(Gerleman)*, Klagelieder *(Kraus; Weiser)* und Hohes Lied *(Ringgren)* nicht mehr voll verwerten. Zu ihnen wird kurz im Vorwort Stellung genommen und dabei die Sonderthese von *Kraus* zu den Klageliedern (staatliche Kulturpropheten als Autoren; Klage um das zerstörte Heiligtum als besondere Gattung) ebenso abgelehnt wie *Gerlemans* Sinnbestimmung des Buches Ruth (Ehrenrettung Davids durch Judaisierung der Moabiterin). Darin stimmen wir weitgehend mit R. überein (vgl. Schol 34 [1959] 302 f. und 37 [1962] 300 f.).

Auch über das Hohelied hatte R. bereits 1942 für den Sellinschen Kommentar ein Manuskript fertiggestellt, das aber vor dem Druck den Bomben zum Opfer fiel und so erneuert werden mußte. Bei diesem Buch sind die Einleitungsfragen besonders ausführlich behandelt (44 Seiten gegenüber 66 Seiten des exegetischen Teils). Für R. ist das Hohelied nicht das Werk eines einzigen Dichters, der damit eine bestimmte Gesamtaussage machen wollte, sondern eine Sammlung volkstümlicher Liebes- und Hochzeitslieder durchaus profanen Charakters, die durchweg nur nach dem Stichwortprinzip (100) zusammengereiht sind. Die Sammlung selbst mag um 500 v. Chr. entstanden sein, als die in sich älteren Einzellieder schon einigermaßen zersungen (was Textkorrekturen legitimiert) und mit Aramäismen durchsetzt waren (111). Für eine „einheitliche, geschlossene Komposition" fehlt nach R. „der notwendige Gedankenfortschritt" (97). Aber es ist die Frage, wie weit man bei einer lyrischen Komposition, und gar einer altorientalischen, einen solchen als Kriterium aufstellen darf.

Das Hohelied bewegt sich überall in einem so engen thematischen Bereich, arbeitet durchgehend mit so viel gleichen Motiven und Stilelementen, daß man von dieser Seite eine einheitliche Abfassung kaum widerlegen kann, selbst wenn man den Platz jedes einzelnen Stückes im ganzen nicht logisch zu begründen vermag.

Einen einheitlichen höheren Sinn im Hohenlied anzuerkennen (außer einer allgemeinen Verherrlichung der Liebe zwischen Frau und Mann), lehnt R. rigoros ab. Seine Auseinandersetzung mit der allegorischen, typologischen und mythologischen Deutung ist recht ausführlich — und einigermaßen militant. Letztere ist „Ausfluß einer gewissen Mythologitis, die die Arbeit am AT zeitweise ergriffen hat", alle Allegorese „ein Ausfluß jenes unseligen widerchristlichen Dualismus, den es zu überwinden gilt" (109) und für dessen zähes Weiterleben vor allem das Mönchtum und das „katholische Virginitätsideal" verantwortlich gemacht werden (109). Für das berechtigte theologische Anliegen der allegorischen bzw. typologischen Deutung fehlt R. jedes Organ. Nach R. wurde das Hohelied noch bei seiner Aufnahme in den Kanon rein natürlich verstanden, aber, da freie Liebesverhältnisse nicht als gottgefällig gelten konnten, dabei in seiner Ganzheit „auf eheliche Verhältnisse umgedeutet" (108). Beides bleibt freilich eine trotz aller Mühe R.s unbelegbare Vermutung. Eine solche Umdeutung gewisser Stellen dürfte gerade für einen mit der Bildsprache so gut vertrauten Juden der alten Zeit nicht leicht gewesen sein (persönlich glaube ich, daß er sie überhaupt nicht für notwendig gehalten hätte), und R.s Belege für eine allegorische Deutung schon im Judentum sind weit handfester und älter als jene, aus denen er eine natürliche Deutung nachzuweisen sucht. Die Präsumtion stände also nach wie vor dafür, daß das Hohelied schon bei seiner Kanonisierung durch die Juden allegorisch verstanden wurde. Auf alle Fälle: „als sie (die christliche Kirche) es kennenlernte, wurde es allegorisch verstanden, und sie riß seinen allegorischen Sinn in ihrer Weise an sich" (108). Was ist dann aber für die christliche Auslegung maßgebend? Ein vielleicht rein natürlicher Sinn erster Verfasser der Einzellieder (diese These R.s einmal vorausgesetzt) oder der Sinn, in dem die christliche Kirche das Hohelied von Anfang an als Gotteswort aufgenommen und im Kanon behalten hat (ob dieser Sinn allegorisch oder typologisch gefaßt wird, ist dabei sekundär)? Diese schrifttheologische Frage kann keineswegs mit der Berufung auf die heutige „wissenschaftliche Ehrlichkeit" (108) im Sinne eines ausschließlich natürlichen Verständnisses entschieden werden. Allerdings entscheidet R. sie auch nicht eigentlich. Denn sie wird ihm anscheinend gar nicht bewußt. Aber es ist bedauerlich, daß Grundfragen des Verständnisses in einem großen Kommentar so flach und ohne echtes Eingehen auf die positiven theologischen Anliegen anderer Auffassung (die neue französische Schule wird nur am Rande berücksichtigt) traktiert werden, wie es hier geschieht. Glücklicherweise ein absoluter Einzelfall, wie die vorliegenden Bände der Reihe zeigen.

Abgesehen von diesen Bedenken, ist R.s Bearbeitung des Hohenliedes überaus sympathisch und wertvoll. Einleitung und exegetischer Teil bieten eine Fülle wertvollen Materials und feiner Beobachtungen, die diese lebensprühenden Lieder einer fernen Welt in ihrer ganzen Frische und Buntheit nahebringen. Inhaltlich bleibt R.s Auslegung natürlich im Rahmen seiner Gesamtkonzeption als profaner Liebespoesie, aber diese bleibt ja für jede Art des Verständnisses grundlegend. Die vielen Textprobleme werden sehr ausführlich und klug behandelt. Nur dort, wo Textentstellung auf Grund des allegorischen Verständnisses (noch nach Aufnahme in den Kanon) angenommen wird (vor 3, 11 soll gar eine ganze Strophe über die Braut der Umdeutung auf Jahwe zum Opfer gefallen sein), darf man mit gutem Grund skeptisch sein. Das Prinzip der Stichwortverknüpfung der einzelnen Lieder ist weithin einleuchtend, gelegentlich aber doch wohl zu sehr forciert. Darf man Worten, die im Kontext gar kein Gewicht haben, solche verknüpfende Kraft zuschreiben (z. B. Balsambeete 5, 13 und 6, 2; lieber würde man hier die parallelen Anfänge in 5, 9 und 6, 1 heranziehen)? Gelegentlich werden Stichworte auch erst durch Textkorrekturen geschaffen (6, 3 und 6, 12). Anderseits hätten Wortbeziehungen oft noch größere Beachtung verdient. Dann wäre z. B. deutlich geworden, daß 5, 1 (Balsam, Honig, Wein, Milch) ganz stark auf 4, 10f. zurückweist und deshalb mindestens 4, 10—5, 1 eine originale Einheit ist. Bei detaillierter Sprach- und Stilanalyse würde hier wie anderswo (schon bei 1, 2—4) wohl mehr an kunstvoller Arbeit sichtbar werden (und zugleich an Einheitlichkeit) als einfachen Volksliedern eigen ist, wenn ich auch die Frage: Volks-

poesie oder Kunstpoesie, als Alternative gestellt, beim Hohenlied für überspitzt halte.

Auch *Hertzbergs* Kommentar zum Prediger, der den zweiten Teilband eröffnet (18—238), war bereits 1932 in der Sellinschen Reihe erschienen. Er ist für die Neuherausgabe gründlich überarbeitet, wobei „besonders der exegetische Teil streckenweise starken Änderungen unterworfen worden ist" (Vorwort). In der Tat konstatiert man hier allenthalben eine intensive und fruchtbare Diskussion mit neueren Autoren *(Galling, Dahood, Gordis* u. a.). Dabei hat sich für H. seine frühere literarische und theologische Grundkonzeption des Qoh eher bestätigt. „Je mehr ich mich mit Qoh beschäftigt habe, um so mehr ergibt sich mir aus allen Instanzen — Bezeugung, Sprache, Stil, Metrum, Aufbau, Gedankengut — die Einheitlichkeit von Qoh 1, 2—12, 8" (41). Es gibt also keine sekundäre Überarbeitung des Werkes. Nur 12, 9—14 ist von drei Epilogisten angefügt. Interessant ist, daß H. (anders als R. beim Hohenlied) als Beleg der Einheitlichkeit nicht „einen Gedankenfortschritt durch das ganze Buch hindurch", „keinen logisch fortschreitenden Gedankengang", sondern nur einen, teilweise sehr lockeren „Gedankenzusammenhang innerhalb der einzelnen Abschnitte" und „eine völlige Einheitlichkeit des Gedankengefüges" postuliert und konstatiert, wobei „das ‚Ergebnis' schon am Ende des zweiten Abschnittes genauso deutlich wie am Ende des zwölften" ist (36; 39). Das Buch ist um die Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert v. Chr. in Palästina (Jerusalem) verfaßt. Daß Sir den Qoh gekannt und benutzt hat (49), scheint mir aus den angeführten Stellen nicht unbedingt erwiesen, aber sicher zeigen diese Belege, die noch um manche anderen Ähnlichkeiten formaler und inhaltlicher Art vermehrt werden könnten, daß beide Werke etwa in die gleiche Zeit und geistige Situation weisheitlichen Denkens und Fragens in Israel gehören.

H. bringt in seiner Einleitung zwei Abschnitte über „Sprache und Stil" und über „das Metrum" bei Qoh (28—35). Eine solche literarwissenschaftliche Einführung (auch die Zusammenstellung der Stilelemente, die den Verfasser als Weisen kenntlich machen, gehört hierher, S. 55) ist der beste Schlüssel zum Verständnis eines Buches. Leider wird ihr nicht immer die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet. Sie sei hier deshalb als besonderer Vorzug genannt. Gerade die Ausführungen über den Stil verraten viel von der geistigen Individualität und zugleich Traditionsgebundenheit des Qoh. Nach H. ist das ganze Buch metrisch verfaßt. Allerdings muß er dafür eine ungewöhnliche Beweglichkeit in der Handhabung des Metrums annehmen, durch die der Unterschied zur gehobenen Prosa oft sehr gering wird. Der Parallelismus membrorum tritt ohnehin sehr zurück.

Der letzte Abschnitt der Einleitung des früheren Kommentars (Die Hauptgedanken und die Stellung des Buches Qoh in der alttestamentlichen Religionsgeschichte) ist jetzt als zusammenfassender Ertrag der Auslegung an den Schluß des Kommentars gestellt (Zur Theologie des Buches Qohelet, 222—238). Als Hauptgedanken werden genannt die „Ausschließlichkeit Gottes", die „Eitelkeit alles Irdischen" und, als einzige Möglichkeit des Menschen, die „Gegenwart so, wie sie ist, d. h. also aus Gottes Hand, entgegenzunehmen". Gott selbst ist dem Qoh nicht zum Problem geworden, doch erhält sein Gottesbegriff „fatalistische Züge". „Die persönlichen Züge kommen völlig in Fortfall", höchstens im Gerichtsgedanken zeigen sie sich. Diese Feststellungen scheinen mir ein wenig überspitzt, jedenfalls wenn man glaubt, damit das ganze religiöse Profil des Qoh gezeichnet zu haben. Die Akzentuierung der Aussagen über Gott ist natürlich von der scharfbegrenzten Thematik des Buches bestimmt. Dennoch tritt in der wiederholten Aussage, daß alles freie „Gabe Gottes" ist, der persönliche Gott so stark hervor, daß man kaum mit Recht sagen kann, daß „Gott selbst zu einer Art Fatum wird" (226).

H.s Textauslegung ist bei aller gründlichen Arbeit am Detail ganz darauf konzentriert, den Gedankenzusammenhang und die Grundanliegen des Autors herauszuarbeiten. Das hat zu einer durchgreifenden Änderung in der Anordnung des exegetischen Teils geführt. Der Text wird nicht mehr wie früher in 34 (jetzt 35) Einzelperikopen vorgelegt und behandelt, sondern in 12 großen Abschnitten, die einen übergreifenden Gedankenzusammenhang bilden. Sodann ist ein guter Teil der philologischen Erörterungen und der Diskussion mit anderen Autoren aus dem eigentlichen Kommentar in die Anmerkungen zum Text, die früher nur knappe Hinweise auf Textkorrekturen boten, verlegt. Durch diese Entlastung von Einzelheiten kann

die Texterklärung viel straffer und durchsichtiger den Gedankengang und wesentlichen Inhalt der Abschnitte herausbringen. Der Begrenzung der 12 Hauptabschnitte kann man durchweg zustimmen. Nur scheint es mir fraglich, ob der Prolog 1, 2—11 für sich genommen und 3, 1—15 mit 3, 16—4, 16 zu einem geschlossenen Abschnitt verbunden werden darf. Denn einerseits greift, wie H. klar sieht, 3, 15a ganz auf 1, 10 zurück (und vielleicht ist der schwierige Satz 3, 15b auch am besten in Gegenüberstellung zu 1, 11 zu deuten), anderseits taucht mit 3, 16 ein wichtiger neuer Zug in der Betrachtung des Lebens auf, der bis dahin nicht berührt wurde: das Böse (Frevel, Bedrückung) bzw. das Gegenüber von Gerechten und Frevlern. Textumstellungen, um einen besseren Sinn zu gewinnen, werden nur vorgenommen bei 7, 11 f. (nach 7, 6) und bei 10, 15b (zwischen 10, 16a und 16b). Letzteres ist ein Versuch, mit dem schwierigen V. 15b fertig zu werden. Doch der straffe Gleichklang von V. 16 und V. 17 empfiehlt diese Lösung nicht. Sie läßt zudem V. 15a isoliert stehen, was nur zu verantworten ist, wenn die „Mühe des Toren" mit seinem „vielen Reden" (V. 14) identisch ist. Doch das ist durchaus fraglich. Die Erörterung der Verbindung von 7, 11 f. mit 7, 7, die an sich naheliegt, würde hier zu weit führen.

Das Estherbuch verdankt nach *H. Bardtke* seine Existenz ganz dem schon bestehenden Purimfest, das, vielleicht persischen Ursprungs, im mesopotamischen Raum seinen uns bekannten Namen empfing. Also ein ursprünglich heidnisches Fest. Doch es „hat in der jüdischen Diaspora und vielleicht in Palästina-Juda stark an Verbreitung gewonnen. Es erschien an der Zeit, dieses Fest zu judaisieren. Das wird durch die Festlegende bewerkstelligt" (252). Für diese gezielte (und von Erfolg gekrönte) Manipulation benutzte der Verfasser eine schriftliche Quelle, die drei (getrennte) Traditionen enthielt: die Vasthitradition, die Mardochai/Hamantradition und die Esthertradition. Nur letztere hatte vermutlich etwas mit Verfolgung und Rettung von Juden zu tun (in begrenzterem Umfang als im jezigen Buch). Das Buch ist ein „guter historischer Roman" (248), und sein Verfasser insinuiert bewußt wirkliche Geschichte durch Hervorhebung echt persischen Materials, das er seiner Quelle entlieh. Entstehungszeit des Buches zwischen 300 und 50 v. Chr., nach B. vermutlich gegen Ende des 3. Jahrhunderts. Ort der Abfassung ist nicht zu bestimmen, da „landeskundliche Bezüge im Buch fehlen" (255). Diese fehlen allerdings nur, wenn man die ganze Entstehungstheorie B.s, die nicht neu ist, annimmt! Auch die nach *Striedl (ZAW* 1937) rein vom Sprachcharakter des Buches her angesetzte obere Datierungsgrenze gerät ins Wanken, wenn das Buch wirklich in der östlichen Diaspora (woher die Quellen ohnehin stammen sollen) entstanden ist. Denn dort dürfte die lebendige hebräische Sprachtradition viel früher verblaßt sein als in Palästina, so daß ein Vergleich mit der Sprache des Chronikbuches keine so sichere Datierungsgrundlage ist. In einem solchen Fall ist dann die Frage, wieviel wirkliche Geschichte das Buch — bei aller eindeutig romanhaften Ausgestaltung — enthält, ganz neu zu stellen, wie es *Cl. Schedl* neuerdings versucht hat (Geschichte des AT, Bd. 5, Innsbruck 1964; Vorabdruck des Kapitels über Esther in: Kairos 5 [1963] 3—18).

Den Text des Buches Esther besitzen wir fast unbeschädigt. Eine größere Textkorrektur wird nur 1, 22b vorgenommen (nach *H. Junker* in BZAW 66, S. 173), während B. dem schwierigen Text in 2, 19a ohne Änderung einen Sinn abzugewinnen sucht. Wie mir scheint, ohne Erfolg; man wird hier kaum ohne Korrektur durchkommen. Dagegen ist die Eliminierung des „sie werden sprechen" in 1, 18 kaum zu vertreten, denn hier wird bewußt ein Verb des Vorsatzes aufgenommen. Die deutsche Wiedergabe des Textes ist bei B. sehr wörtlich, beinahe sklavisch und nimmt auf das deutsche Sprachgefühl allzuwenig Rücksicht (z. B. 1, 7: „königlicher Wein war reichlich da, der königlichen Hand entsprechend"; 7, 3: „ . . . so werde mir mein Leben auf meine Bitte hin gewährt und mein Volk auf mein Anliegen hin"). In der Übersetzung von 3, 13 ist anscheinend durch Druckversehen eine ganze Zeile ausgefallen („vom Knaben bis zum Greis, Kind und Frau, an einem einzigen Tag"). An B.s Kommentierung ist die ausführliche Erläuterung kulturgeschichtlicher Daten und die intensive Sorgfalt, mit der er den literarischen Kunstmitteln dieses großen Erzählers nachgeht, besonders anzuerkennen. In der auch hier dem Kommentar nachgestellten Betrachtung „Zur theologischen Bedeutung des Buches Esther" zeigt B. richtig, daß in der bewußt profan-ethnisch ausgerichteten Erzählung deutliche Hinweise für eine göttliche Lenkung der Geschicke liegen und daß in der am Purimfest

gefeierten Ruhe vor den Verfolgern letztlich das zentrale religiöse Thema der „Gültigkeit und Beständigkeit der göttlichen Verheißungen" anklingt. Das Buch hat also ganz zu Recht seinen Platz im Kanon. Daß die größeren griechischen Zusätze zum Estherbuch nicht in die Erklärung einbezogen wurden, ist verständlich. Aber als Zeugnisse der anscheinend sofort einsetzenden Weiterentwicklung des Stoffes schon in vorchristlicher Zeit wäre ihre anhangsweise Wiedergabe eine interessante Abrundung dieser umfangreichen Bearbeitung des Estherbuches gewesen.

J. Haspecker S. J.

Heilige Schrift und Maria. Hrsg. von der *Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie* (Mariologische Studien, 2). gr. 8° (271 S.) Essen 1963, Driewer. 29.20 DM.

Der vorliegende Band umfaßt die Vorträge der 7. Tagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, die vom 21.—24. August 1962 in Goslar gehalten wurde. Wie der Titel schon besagt, handelt es sich um die Frage, was wir aus der Schrift über Maria erfahren. Diese Frage wird, abgesehen von dem 1. Vortrag von *Johannes Schildenberger O. S. B.* „Der dogmatische Schriftbeweis aus dem AT" (7—26), nicht rein exegetisch angegangen, sondern im Lichte der Tradition und der kirchlichen Lehräußerungen. Nach einer ausführlichen Darlegung über das konkrete Denken des Hebräers, das im Unterschied zum vornehmlich visuellen griechischen Typ mehr auditiv sei, so daß der Hebräer die Dinge nicht so sehr in ihrer Gestalt als durch das Werk in ihrer Wirkung erfährt (8 f.), betont Schildenberger das allmähliche Wachsen der atl. Offenbarung (14—18). Sehr richtig wird bemerkt: „Wenn wir im gegenseitigen Verhältnis von atl. Aussagen auf Spannungen oder gar Widersprüche stoßen, so handelt es sich jeweils wenigstens auf der einen Seite um eine Aussage, für die der betreffende inspirierte Schriftsteller nicht schlechthin letzte Sicherheit beansprucht, sondern eine zeitbedingte menschliche Geltung, die also durch spätere Offenbarung oder Einsicht überholt und korrigiert werden kann" (18 f.). Sch. verweist dabei auf J. Levie S. J., Les limites de preuve d'Écriture Sainte en théologie: NouvRevTh 71 (1949) 1000—1029, der als 4. Regel aufstellt, daß uns über die Arbeit der Exegeten und Dogmatiker hinaus die Auslegung der Kirche die letzte Sicherheit gibt (18). Das gilt natürlich nur, wenn die Kirche für eine bestimmte Auslegung ihre Lehrautorität einsetzen will, und das ist nur selten der Fall.

Der Verf. führt dann die auf protestantischer Seite aufgestellten Grundsätze des Dänen Regin Prenter (in: „Die systematische Theologie und das Problem der Bibelauslegung": ThLitZtg 81 [1956] 577—585) an, der feststellt: „Nur insofern sich sämtliche biblischen Texte, ohne Rücksicht auf ihre individualisierende historische Auslegung, als Teil einer prophetischen oder apostolischen Totalgeschichte auffassen lassen, können diese, historisch gedeutet, in eine heutige Verkündigung des Evangeliums eingehen. Und nur wenn die systematische Theologie die Möglichkeit hat, an einer solchen die Ganzheit und Einheit suchenden Auslegung sämtlicher Bibeltexte zu arbeiten — ohne in einen heillosen Konflikt mit der historischen Exegese zu geraten —, kann sie ihre Substanz bewahren und gleichzeitig ihre Aufgabe lösen" (19). Ähnliche Gedanken vertritt neuestens N. Lohfink S. J. in seinem Aufsatz „Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift": StimmZeit 174 (1964) 161—181. Das ist, im Grunde genommen, nichts anderes als der Grundsatz des hl. Augustinus „Novum Testamentum in Vetere latet et Vetus in Novo patet." Wenn der dogmatische Schriftbeweis nicht einmal im NT von der „analogia fidei" absehen kann, dann gilt das erst recht vom AT.

Zum Schluß stellt Sch. die Frage, welche Aufgabe dem typischen und volleren Sinne einer atl. Stelle im dogmatischen Schriftbeweis zukomme. Da der Typus erst aus dem Antitypus erkannt wird, kann aus ihm allein niemals ein sicherer theologischer Beweis geführt werden. Dasselbe gilt vom noch umstrittenen volleren Sinne, der auch erst aus der fortschreitenden Offenbarung erkannt wird. Als Beispiel führt der Verf. den mariologischen Sinn des Protoevangeliums (Gen 3, 15 ff.) an, der aus dem Text und unmittelbaren Zusammenhang allein nicht hervorgeht (24). Mit Recht wird abschließend nochmals betont, daß die Texte des AT gewöhnlich in einer umfassenden Zusammenschau ihre volle theologische Beweiskraft offenbaren (26).

Hermann Schwedt handelt in seinem Vortrag über den Schriftgebrauch in der Mariologie gallischer und italischer Väter des 5. Jahrhunderts (27—52). Er stellt fest, daß das Abendland im 5. Jahrhundert in erster Linie anthropologisch-soteriologisch und (in Abhängigkeit vom Osten) christologisch denkt. Darum wird auch die Mariologie nicht anders begründet als die übrigen theologischen Fragen dieser Zeit, d. h. in derselben Weise, wie die Väter dieser Zeit ganz allgemein ihre biblischen Quellen gebrauchen. Als Beispiele bringt der Verf. Kassian und Vinzenz von Lerin. Er betont, daß diese Väter des 5. Jahrhunderts die Schrift sowohl im Literalsinn oder historischen Sinn, wie auch im geistlichen Sinn, d. h. in der allegorischen Ausdeutung, von Maria verstanden haben. Dabei wiege in einigen Schriften die Allegorese vor.

Albert Fries C. SS. R. befaßt sich mit der Verwertung und Erklärung der Schrift in der „Mariologie" Alberts des Großen (53—79). Albert spielt in seinen Aussagen über Maria oft an einen biblischen Text an, er verwertet die Schrift häufig nur im angewandten und vor allem im allegorischen, d. h. dem geistlichen oder mystischen Sinne, den das Mittelalter neben dem Literalsinn als von Gott, dem „auctor sacrae scripturae", gewollt annahm.

Über das Schriftzeugnis in der Mariologie des Thomas von Aquin legt *M. D. Koster O. P.* seinen Vortrag in umgearbeiteter und erweiterter Form vor (80—84). Nach ihm ist bei Thomas die Mariologie der Christologie untergeordnet und beginnt darum nicht mit der Muttergotteswürde, sondern mit der Heiligung Mariens und ihrer Gnadenfülle (80). Dabei kommen zwei Gesichtspunkte zur Geltung: 1. das Schriftzeugnis für Maria in Hinordnung auf Christus und 2. das Schriftzeugnis für Maria in Hinordnung auf die Menschen. Die von Thomas herangezogenen Schrifttexte sollen nach ihm, wie K. meint, in ihrer einfachen und implikativen Ausdrucksweise die viel späteren Mariendogmen und ihr entfaltetes und präziser formuliertes Verständnis *unmittelbar* bezeugen (93). In der christologischen Ausrichtung der Mariologie bei Thomas sieht der Verf. einen ökumenischen Vorteil (93 f.).

Karl Schwerth S. C. J. gibt in zwei Beiträgen einen Überblick über den Schriftbeweis in den marianischen Lehrschreiben der Päpste seit Pius IX. (95—141) und seine Stellung in den mariologischen Lehrschreiben der Päpste (142—148). Dabei geht er auch auf die Verbindlichkeit der in den marianischen Lehrschreiben gebrachten Schriftbeweise ein und bemerkt, daß die dogmatische Argumentation aus den Glaubensquellen sinnlos wäre, wenn die Päpste sie nicht ernst nähmen (140). Daraus folgert er die Aufgabe der Theologie, für die offiziellen Äußerungen des Lehramtes den wissenschaftlichen Nachweis anzutreten, um das bisherige kirchliche Verständnis aufzuhellen. Wenn er sich dabei auf die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" Pius' XII. beruft, ist das insofern berechtigt, als Pius XII. dort allgemein die Theologen ermahnt, neben der historischen Exegese auch die Werke der katholischen Exegeten zu studieren, damit täglich mehr offenbar werde, wie sehr sie den Lehrgehalt der heiligen Bücher durchschaut und erläutert haben (EB² 554). Damit ist aber nicht gesagt, daß alle Glaubenswahrheiten auch in der Schrift irgendwie enthalten sein müssen, und noch weniger, daß sich alle aus der Schrift theologisch beweisen lassen. Beides ist heute noch eine offene Frage. Daran ändert auch nichts, daß Pius XII. in der Enzyklika „Humani generis" an der vom Verf. zitierten Stelle als Aufgabe der Theologen bezeichnet, aufzuweisen, wie das, was vom lebendigen Lehramt gelehrt wird, in der Heiligen Schrift *und* (nicht, wie der Verf. zitiert, „oder") in der göttlichen Tradition, sei es ausdrücklich, sei es eingeschlossen, enthalten ist (EB² 611; Sch. 141); denn mit dem „und" ist ebensowenig wie mit dem „et" im Tridentinum die Frage nach der materiellen Zulänglichkeit der Schrift entschieden.

Was nun die Stellung des Schriftbeweises in den mariologischen Lehräußerungen der Päpste angeht, beschränkt sich Sch. auf die Constitutiones Apostolicae „Ineffabilis Deus" Pius' IX. (1854) und „Munificentissimus Deus" Pius' XII. (1950) und auf die Enzykliken Pius' XII. „Fulgens Corona" und „Ad Caeli Reginam" (1953 und 1954). Er stellt fest: 1. In keinem Fall berufen sich die Päpste auf die Schrift allein 2. Die betreffende Lehre ist meistens nur implicite in der Schriftselle enthalten und muß darum ausgeschält werden. Sie läßt sich nicht immer mit Sicherheit aus ihr ableiten, wenn die Schrifttexte nur als Fundament, als Stütze, als Analogie charakterisiert werden (143).

Karl Wittkemper M. S. C. behandelt das Thema der Verwendung der Heiligen Schrift in der Mariologie bei M. J. Scheeben (149—165) und holt dabei weit aus über dessen Schriftbeweis im allgemeinen. Dabei unterscheidet er: 1. die pragmatisch-genetische Methode, 2. die theologische Methode und 3. die geistig-mystische Methode (153). Die letzte spielt bei ihm besonders in der Mariologie eine große Rolle.

H. M. Köster S. A. C. gibt einen sehr guten Überblick über die Rolle der Bibel im Marienverständnis des neueren deutschen Protestantismus (166—244). Er faßt das Ergebnis folgendermaßen zusammen: Alle aus dem geistigen Raum der Reformation setzen, wenn sie über Maria sprechen, das Prinzip „sola scriptura" voraus. Auf diesem Hintergrunde zeichnen sich drei Gruppen ab: 1. Man läßt für Maria nichts über die Schrift hinaus gelten, ja man zweifelt aus religions- oder formgeschichtlicher Indikation für Maria die jungfräuliche Gottesmutterschaft an. — 2. Die Bibel allein wird als Quelle zugelassen und ernst genommen und darum der katholischen Kirche vorgeworfen, sie proklamiere biblisch nicht begründete Dogmen. — 3. Die Verwurzelung der Bibel in der kirchlichen Tradition und ihre Entstehung in Abhängigkeit von der Autorität der Kirche wird anerkannt (242 f.). Diese dritte Gruppe kommt in vielen Punkten dem katholischen Standpunkt nahe, ohne sich jedoch schlechthin mit ihm zu decken.

Nach einem Anhang mit bibliographischen Notizen (245—260) bildet ein kurzer Beitrag von *J. A. de Aldama S. J.* „Zur theologischen Würdigung der Lehre von der ‚virginitas in partu' im Laterankonzil von 649" den Abschluß (261—270). Es handelt sich um die Formel „incorruptibiliter genuit". Daß damit die „virginitas in partu" gemeint ist, wird man nicht leugnen können. Dafür sprechen sowohl die unmittelbaren Quellen des Konzilstextes, vor allem Augustinus, Contra Julianum 1, 2, 4 (PL 44, 643); Enchiridion 34 (PL 40, 249); De haeresibus 82 (PL 42, 45 f.) und vor allem Sermo 215, 3 (PL 38, 1070), ferner Hormisdas, Ep. 137 (79), 4 (Thiel 1, 962; CSEL 30, 720) wie auch die Konzilsakten. A. weiß, daß das Laterankonzil von 649 nicht zu den ökumenischen Konzilien gerechnet wird; aber insofern seine Beschlüsse durch das Schreiben Martins I. „Ad omnes Christi fideles" der gesamten Kirche mitgeteilt werden, damit alle Christen in der allgemeinen Kirche sie kennen, annehmen und in völliger Übereinstimmung mit dem orthodoxen Glauben der alten Väter unterschreiben, sieht er darin eine ausdrückliche Bestätigung durch den Papst, durch die sie den Charakter dogmatischer Definitionen erhalten. Das dürfte zweifellos der Fall sein, insofern es sich um eine formelle Bestätigung der Konzilsbeschlüsse handelt, die sie für die ganze Kirche verbindlich macht, ähnlich wie die Beschlüsse des Arausicanum II über die Gnade durch die Bestätigung Bonifatius' II. vom 25. 1. 531 allgemeine dogmatische Geltung erhalten haben. Aber damit ist nicht gesagt, daß auch das, was das Konzil nur in obliquo sagt, dogmatischen Wert erhält. Das Laterankonzil wollte gegen die Monotheleten lehren, daß Maria wirklich Gottesmutter ist, wie es auf dem 2. Konzil von Konstantinopel mit ähnlichen Worten ausgesprochen worden war. Wenn es bei dieser Gelegenheit auch von der immerwährenden Jungfrau und makellosen Maria spricht, die jungfräulich vom Heiligen Geiste empfangen, unverletzt (incorruptibiliter) geboren und auch nach der Geburt unaufhörlich Jungfrau geblieben ist, dann ist dies nicht der eigentliche Gegenstand seiner Aussage, sondern wird nur in obliquo erwähnt. Man kann also nicht sagen, daß es sich hier auch um eine Definition handelt. Das gilt auch von der betreffenden Bestätigung der Konzilsbeschlüsse durch Martin I. Höchstens gilt, das Konzil habe auch die immerwährende Jungfrauschaft Mariens aussprechen wollen. Dafür genügt aber, daß Maria niemals mit einem Manne Verkehr gehabt hat. Wenn die Konzilsväter dabei auch an eine körperliche Unversehrtheit Mariens bei der Geburt Jesu gedacht haben, war das wohl nur eine zeitbedingte Auffassung, u. a. veranlaßt durch das fast gleichlautende Wort des hl. Augustinus aus dem vorhin zitierten Sermo 215, 3: „sine virili semine virginem concepisse, sine corruptione peperisse, et post partum in integritate mansisse". Gehört aber die körperliche Unversehrtheit wirklich zur immerwährenden Jungfrauschaft? Wie z. B. in der natürlichen Ordnung ein Mädchen nicht aufhört, Jungfrau zu sein, wenn ihre körperliche Unversehrtheit durch einen notwendigen chirurgischen Eingriff verletzt würde, sondern nur dadurch, daß sie einem Kind das Leben schenkt, d. h. Mutter wird, oder auch nur mit einem Manne ehelichen Verkehr hat, so kann auch die körperliche Unversehrtheit Mariens bei der Geburt Jesu wohl kaum Bedingung für ihre immerwährende Jung-

frauschaft sein, ganz abgesehen davon, daß es sich bei der virginitas ante et post partum um eine personale Entscheidung, bei der körperlichen Unversehrtheit in partu aber nur um einen physischen Befund handelt. Das Geheimnis der immerwährenden Jungfrauschaft Mariens liegt vielmehr darin, daß sie trotz der Geburt Jesu, also trotz ihrer Mutterschaft, Jungfrau geblieben ist, weil sie das Kind, das sie geboren hat, ohne Mitwirkung eines Mannes vom Heiligen Geiste empfangen hatte und auch nach der Empfängnis Jesu niemals mit einem Manne Verkehr gehabt hat. Unter diesen Umständen kann von einer Definition der „virginitas in partu" im Sinne einer körperlichen Unversehrtheit auf der von Martin I. bestätigten Lateransynode von 649, wie A. es will, wohl kaum die Rede sein.

Aufs Ganze gesehen, bietet der Tagungsbericht für das Studium der Mariologie, die ja auch auf dem 2. Vatikanischen Konzil eine Rolle spielt, zweifellos manche Anregungen, zeigt aber auch die Grenzen, die einer nur von der Schrift her orientierten Mariologie gesetzt sind. B. Brinkmann S. J.

Graef, Hilda, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung.* 8° (426 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder. 42.— DM.

Die Mariologie steht heute nicht mehr hoch im Kurs, und der Umschwung, größtenteils durch die ökumenische Bewegung hervorgerufen, ist innerhalb weniger Jahre eingetreten. Aber gerade deswegen muß ein neues Werk über Maria begrüßt werden, das die Ergebnisse der langen historischen Entwicklung in kritischer Sicht festhält. Denn so erläutert die Verfasserin im Vorwort ihr Ziel: „Ich habe alle mir wichtig erscheinenden Texte gebracht, aber wenn sie mir fragwürdig schienen, habe ich sie ohne Umschweife, wo es nötig war, kritisiert ... Ich habe die Geschichte der Marienverehrung so objektiv und so eingehend, wie das in einem Band möglich ist, zu schreiben versucht, und da durften auch gewisse Entgleisungen nicht fehlen. Denn gerade diese haben die getrennten Brüder so oft dazu gebracht, sich völlig von der Mutter des Herrn abzuwenden, und da schien es mir, daß sie sich ihr leichter wieder zuwenden würden, wenn wir Katholiken unumwunden zugäben, daß wir es von Zeit zu Zeit an Diskretion haben fehlen lassen" (5 f.). Es ist wohl überflüssig, eigens anzumerken, daß sich in dem ganzen Buche mit dieser kritischen Darstellung eine warme Liebe zur Gottesmutter verbindet.

Die größte Schwierigkeit bestand sicher in der immensen Menge des zu bewältigenden Stoffes. Die Verfasserin äußert sich selbst dazu: „Dieses Buch erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit — das wäre bei dem ungeheuren Material völlig unmöglich. Ich mußte eine Auswahl treffen, und jemand anders würde diese vielleicht ganz anders getroffen haben. Mein Hauptanliegen war, eine Übersicht über die Lehre der Prediger und Theologen und eine kurz zusammenfassende Darstellung der liturgischen Entwicklung und der Volksandachten zu geben, mit Berücksichtigung auch der Ostkirche und des Protestantismus und in möglichst chronologischer Folge" (6). Man muß schon sagen, daß ihr dies im großen und ganzen ausgezeichnet gelungen ist. Die Überschriften der Kapitel können einen vorläufigen Eindruck von dem reichen Inhalt vermitteln: 1. Maria in der Heiligen Schrift (13—37); 2. Die Anfänge der Tradition bis zum nestorianischen Streit (38—96); 3. Das Konzil von Ephesus und seine Folgen (97—149); 4. Das frühe Mittelalter (150—193); 5. Das zwölfte Jahrhundert (194—241); 6. Von der Gründung der Bettelorden zu den Anfängen der Reformation (242—316); 7. Vom Zeitalter der Reformation zum 18. Jahrhundert (317—376); 8. Vom Zeitalter der Aufklärung bis zur Gegenwart (377—419). Als Beispiel der in den Kapiteln mitgeteilten Einzelheiten seien die Angaben für das 5. Kapitel vorgelegt: Die Frühscholastik, Bernhard von Clairvaux und das Goldene Zeitalter der Mariologie; Anselm von Canterbury; Eadmer und die unbefleckte Empfängnis; Opposition gegen das Fest der Unbefleckten Empfängnis; Pseudo-Augustinus und die Assumptio; Weniger bedeutende Benediktiner; Die marianische Exegese des Hohenliedes; Rupert von Deutz und Honorius von Autun; Liturgische und populäre Andacht; Abälard und Hermann von Tournai; Bernhard von Clairvaux, Freunde und Schüler Bernhards; Petrus Venerabilis, Arnold von Bonneval; Amadeus von Lausanne, Gottfried von Admont; Ailred von Rievaulx; Eine Kontroverse über die unbefleckte Empfängnis; Die Viktoriner, Philipp von

Harvengt, kleinere Autoren; Zwei marianische Deutungen des Hohenliedes zu Ende des Jahrhunderts; Volkstümliche Marienliteratur. Das ist gewiß mehr als eine „Übersicht über die hauptsächlichen Strömungen in der christlichen Gedankenwelt", das kommt vielmehr einer Vollständigkeit ziemlich nahe. Auffallen könnte nur, daß die Periode „Vom ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart" einen so knappen Raum einnimmt (416—419); dafür sind aber die meisten modernen Mariologen in den früheren Kapiteln mit ihren historischen Beiträgen zu Wort gekommen. Ferner tritt die Geschichte der Verehrung Mariens etwas hinter der Lehre zurück, und die Bedeutung von Lourdes für die marianische Frömmigkeit des Volkes hätte ohne jeden Zweifel mehr hervorgehoben werden können (kurze Erwähnung 408). Indes läßt sich das durch das vorherrschende literarische Interesse erklären oder entschuldigen. Überdies wäre das Werk durch Aufnahmen weiterer Einzelheiten aus der Praxis (Maria in der Kunst, marianische Wallfahrtsorte und dgl.) derart angewachsen, daß sicher ein einziger Band nicht mehr ausgereicht hätte.

Anerkennung verdient vor allem die überaus glückliche Vereinigung von strenger Wissenschaftlichkeit mit einer Darstellungsart, „die besonders für die an diesem Thema interessierten Laien bestimmt ist" (7). So werden sämtliche Texte in deutscher Sprache wiedergegeben, jedoch nach den Quellen zitiert. Der theologisch weniger gebildete Lehrer vermag den Ausführungen gut zu folgen, weil die kritischen Details in die Fußnoten verwiesen sind. Sie finden sich in größerer Anzahl innerhalb des speziellen Forschungsgebietes der Verfasserin, der Patristik und des Überganges zur Scholastik. Einmal (153, Anm. 17) wendet sie sich gegen J. Winandy (Ambroise Autpert, Moine et théologien, Paris 1953), der bei Autpertus keine Abhängigkeit von den byzantinischen Vätern zugeben will, und erklärt: „Ich kann dieser Ansicht nicht zustimmen; denn obwohl die Mariologie des Autpertus auch originelle Züge trägt, hat sie doch zu viele auffallende Ähnlichkeiten, z. B. mit dem Akathistos-Hymnus und auch mit Germanus, als daß man wie Winandy jede direkte Abhängigkeit leugnen könnte. Es ist nicht einzusehen, warum es in damaligen Klöstern keine Übersetzungen berühmter griechischer Marienpredigten und -gedichte gegeben haben soll, da doch beispielsweise eine lateinische Übersetzung des Akathistos-Hymnus für das 9. Jahrhundert belegt ist und Wenger vor kurzem in einem Manuskript des 10. Jahrhunderts, dem Codex Augiensis LXXX, lateinische Übersetzungen griechischer Homilien, darunter auch solche von Germanus, entdeckt hat, die ein ganz neues Licht auf den Einfluß der griechischen Mariologie auf das frühe Mittelalter werfen." Das ist eine ungemein wichtige Feststellung. Auch in dem anderen Punkte wird man G. recht geben müssen, daß das frühe Marienbild der Westkirche nicht so unter der Einwirkung des Dogmas von Chalcedon gestanden hat, wie das behauptet worden ist, und die Kritik scheint berechtigt: „Es ist jedoch merkwürdig, daß die Definition von Chalcedon, die sich mit der typisch ostkirchlichen Häresie des Monophysitismus befaßte und mit der Terminologie der griechischen Philosophie arbeitete, diese beachtliche Wirkung nur im Westen und fast gar nicht im griechischen Osten gehabt haben soll. Uns will es eher scheinen, daß diese Verlagerung des Interesses hauptsächlich mit dem Hervortreten der Germanenstämme des Westens zusammenhängt, die ebenso wie die Syrer (z. B. Jakob von Sarug) viel stärker am Gefühl orientiert waren, das jetzt, in den Vorstufen der karolingischen Kultur, in der christlichen Frömmigkeit eine viel stärkere Rolle zu spielen begann" (156, Anm. 39). Endlich besagt die allenthalben vorgenommene Auswertung der neuesten Literatur nicht nur ein Anzeichen gründlicher Forschungsarbeit, sondern auch einen Vorzug für die gemeinverständliche Darlegung, die auf der Höhe der Zeit stehen muß.

Einen eigenen Wert des Werkes, der im sonstigen mariologischen Schrifttum selten anzutreffen ist, bringt die betonte Rücksichtnahme auf die volkstümlichen Formen des Marienkultes mit sich, z. B.: Populäre Literatur des 10. Jahrhunderts (187 bis 189), Liturgische und populäre Andacht (210—213), Volkstümliche Marienliteratur (237—241), Fälschlich Albert dem Großen zugeschriebene Werke (243—249), Eine unechte Predigt Bonaventuras (261—263), Engelbert von Admont (267—270). Die Verfasserin übt hier geschickt das Recht der Kritik aus; wenn sie darauf verzichtet, die gegenseitigen literarischen Verbindungslinien zu ziehen, so ist das begreiflich, weil auf diesem Gebiet noch viele Fragen ungeklärt sind und ein Überblick des Ganzen bequem ohne sie gebracht werden kann.

In einigen Kleinigkeiten wäre wohl hie und da eine abweichende Meinung möglich. Zum Beispiel scheint es uns übertrieben, wenn Honorius von Autun (besser: Honorius Augustodunensis) „einer der bedeutendsten der Frühscholastiker" genannt wird, und die Ansicht, daß er Benediktiner „zuerst in Regensburg" war (209 f.), hat sich kaum allgemein durchgesetzt. Für die Entwicklung der Immaculata-Lehre hätte ein Hinweis auf Heinrich von Gent gute Dienste geleistet, und die Kritik an Grignion de Montfort (366—371) dürfte etwas mehr die Überschwenglichkeit des Ausdrucks in Rechnung stellen. Jedoch alles das ist von untergeordneter Bedeutung. Es bleibt dabei, daß das neue Marienwerk sich ebenbürtig an die Seite von dem R. Laurentins (Court Traité de théologie mariale, Paris [4]1959) stellt und es im Aufweis der geschichtlichen Entwicklung sogar übertrifft. J. Beumer S. J.

Haenler, Gert, *Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit* (Theologische Arbeiten, 10). 8° (168 S.) Berlin 1958, Evangelische Verlagsanstalt. 11.20 DM.

Die Arbeit wurde bereits 1954 an der Ostberliner Humboldt-Universität als Habilitationsschrift eingereicht. Vor der Drucklegung 1958 ist neben einer Erweiterung des Einleitungskapitels die neuere Literatur in den Anmerkungen nachgetragen worden. Das Anliegen ist eine mehr theologische Interpretation der „Libri Carolini" (LC), entstanden vor 794, und des „Libellus Synodalis Parisiensis" (LSP), verfaßt vor 824. Mit Recht lehnt H. die früher gängige Erklärung als politische Demonstration gegen Byzanz und das Nicaenum II von 787 ab. Während die Darstellung der Umwelt weithin auf den bisherigen Forschungen von Ad. v. Harnack, Albert Hauck, Hans von den Steinen u. a. fußt, liegt der Hauptakzent der Arbeit in der genauen theologischen Analyse und Gegenüberstellung von LC und LSP. H. glaubt eine wesentliche theologische Wandlung im Frankenreich zwischen der Zeit der Entstehung der LC und des LSP, also innerhalb von etwa 30—35 Jahren, feststellen zu können. Zur Zeit Karls des Großen findet eine unmittelbar auf Christus bezogene Frömmigkeit in den LC ihren theologischen Ausdruck; zur Zeit Ludwigs des Frommen rücken in dem LSP kirchlich-kultische Gedanken in den Mittelpunkt des Interesses (138). In den LC wird die Heilige Schrift zitiert, im LSP treten die Kirche und der Kult an seine Stelle, und dabei nimmt die Bilderverehrung einen großen Raum ein.

Abgesehen davon, daß auch die LC viele Vätertexte bringen und daß Heilige Schrift und Vätertexte, die durch die Heilige Schrift veranlaßt sind, sich nicht so einfach nebeneinanderstellen lassen, kann man wohl kaum aus beiden Werken allein die „fränkische Frömmigkeit" ablesen und in ihrer Eigenart dartun. Die LC werden doch immer mehr als eine mehr persönliche Darstellung eines bestimmten Theologenkreises erkannt. H. Fichtenau hat noch jüngst die Echtheit der Noten am Rand der Vatikanischen Hs 7207 als Noten Karls mit guten Gründen in Frage gestellt (H. Fichtenau, Karl der Große und das Kaisertum: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 6 [1953] 276—286). Alkuins so oft behauptete Mitarbeit ist jetzt von L. Wallach, einem ihrer Verteidiger, auf die letzte Redaktion eingeschränkt worden, und auch diese erscheint, wenn Fichtenau recht hat, ihrer Hauptgrundlage zu entbehren. Es bleibt also ein Theologenkreis übrig, von dem Wallach nun sagt: „I am now inclined to look for the exclusive author also among other theologians of the carolingian age" (Luitpold Wallach, The Unknown Author of the Libri Carolini: Didascaliae. Studies in Honor of Anselm M. Albareda, New York 1961, 469—516, bes 514; vgl. Schol 39 [1964] 239—245). Fest steht, daß das Werk überarbeitet wurde, wie die zahlreichen Rasuren im Original des Vat. 7207 beweisen. Wie es dann dazu kam, das Werk Karl selbst zuzuschreiben, ist noch eine offene Frage; ebenso, daß die Endredaktion von Hoftheologen vorgenommen worden ist.

Sicher ist aber heute bereits, daß das Werk außer einer Abschrift in Paris, Arsenal 663, die wohl für die Ausarbeitung des LSP gemacht wurde, verborgen blieb, bis es 1549 nach der Wiederauffindung der Arsenal-Hs nach ihr gedruckt wurde. Daher konnte es auch keinerleit Einfluß ausüben. Es hat auch auf der Frankfurter Synode nicht die Rolle gespielt, die man ihm früher zuschrieb. Jedenfalls gehört es

nicht zu den synodalen Akten, da die Verurteilung der Bilderverehrung auf der Synode wesentlich von der Darlegung in den LC abweicht; denn diese kennen das Nicaenum II, während in Frankfurt eine viel umfassendere Verurteilung stattfand. So wird die eigentliche Bedeutung der LC immer klarer. Selbst wenn sie eine unmittelbare Beziehung zum Hof und zu Karl hatten, bleiben sie doch eine weit persönlichere Arbeit eines Theologenkreises, und daher kann aus ihnen allein nicht der Frömmigkeitstyp der Franken abgelesen werden. Das gilt auch von dem LSP, der in eine ganz konkrete Situation zu stellen ist, nämlich in die Wiederherstellung der „Pax", wie er sagt, die durch die Bilderstürmer gestört war. So mußte die Kirche und der Kult eine größere Rolle spielen als in den LC, in denen die Unmittelbarkeit Christi naturgemäß den Gegnern der Bilder das Ideengut lieferte.

So sehr man also die Zielsetzung anerkennen muß, die H. mit seinem Werke verfolgt, wird man doch fordern müssen, daß seine Darlegungen über die Frömmigkeitstypen der Franken um 790 bzw. 825 auf der breiteren Grundlage des gesamten theologischen Schrifttums der Zeit (nicht nur der Stichworte, wie Adoptianismus und dgl.) überprüft werden. Dann wird man erst sehen, was allgemeiner Typus ist und was persönlicher Ansicht und aktueller Zielsetzung entsprungen ist. Die zum Thema passende Arbeit von H. Schade „Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bilderstreit" (ZKathTh 74 [1957] 69 78) konnte der Verf. nicht mehr benutzen. In einer eingehenden Besprechung des vorliegenden Werkes (ThLitZtg 84 [1959] 439 bis 443) stimmt Schade in vielen Punkten mit uns überein. Freilich kann ich ihm nicht zustimmen, wenn er mit Harnack (Dogmengeschichte III 272) in den LC „den tieferen Stand der dogmatischen Bildung wirksam" sieht. Damit wird er dem Stand der karolingischen Theologie nicht gerecht, wie sie gerade in den letzten Jahren herausgearbeitet worden ist. Es wird hier schon eine echte theologische Forderung vertreten, die freilich, wie Schade gut nachweist, den tiefen Sinn des Bildes auflöst und dadurch primitivierend wirkt. Nicaenum II scheint dafür den LC mehr Anlaß als Grund gewesen zu sein. H. Weisweiler S. J. (†)

Pierre le Chantre, *Summa de sacramentis et animae consiliis.* Teil III, Bd. 1. *Prolegomena* par Jean-Albert *Dugauquier* (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 11). gr. 8° (491 S.) Louvain und Lille 1961, Nauwelaerts und Giard. 700.— bFr. — Teil III, Bd. 2a, éd. par Jean-Albert *Dugauquier* (An.Med.Nam., 16). gr. 8° (441 S.) ebd. 1963. 840.— bFr.

Der Herausgeber der Summa des Petrus Cantor hatte bisher in 2 Bänden den I. und II. Teil veröffentlicht (vgl. Schol. 30 [1955] 413 f. und 34 [1959] 154 f.). In dem vorliegenden 1. Bd. des III. Teiles bringt er sehr gute Prolegomena zum Gesamtwerk, während der 2. Bd. des III. Teiles in zwei Halbbänden, von denen der erste dem Rezensenten vorliegt, unter dem Titel „Liber casuum conscientiae" die eigentliche Summa abschließt. Er enthält außer einem größeren Fragment über die Simonie, den Diebstahl und den Wucher (3. Kapitel) eine Reihe von Fragen und Gewissensfällen aus den verschiedensten Gebieten und ohne inneren Zusammenhang und schließt ab mit dem Inhaltsverzeichnis und den Tabellen des gesamten Werkes. Ein IV. Teil soll als Appendix „Quaestiones et Miscellanea e schola Petri Cantoris Parisiensis" bringen.

Aus dieser Aufteilung ist schon die Schwierigkeit der Edition zu ersehen. Aus den verschiedenen Hss läßt sich gewiß ein Corpus herausschälen, das in allen größeren Hss sich findet. Das gilt zunächst eindeutig von §§ 1—71 einschließlich, also von dem 1. Bd. der Edition (De sacramentis legalibus. De Baptismo. De Confirmatione. De Extrema Unctione. De Eucharistia), und von §§ 72—142 im 2. Bd. (De Poenitentia). Hier spricht der Cantor deutlich selbst in der 1. Person. Von § 143 an (De Excommunicatione) wird aber bereits die 3. Person (Magister dicit . . .) gebraucht. Es finden sich auch noch andere Stücke, wo der Verf. in der 1. Person redet, z. B. §§ 72—142; 210—224 oder das große Stück §§ 235—357 oder §§ 362—370; 388 bis 394. In §§ 143—155 tritt nur die 3. Person auf, während in anderen, wie §§ 156 bis 209; 225—234 und von § 358 an (mit Ausnahme von §§ 362—370; 388—394: 1. Person), die 1. und 3. Person wechseln. Da sich alle diese Stücke jedoch auch in den großen Hss finden, gehören sie nach D. doch irgendwie zum Corpus. Er nimmt an,

daß hier ohne oder mit Billigung des Cantors einer oder mehrere seiner Schüler Vorlesungsnotizen eingearbeitet haben. Vielleicht sind aber auch hier bereits einzelne Eigennotizen der Bearbeiter oder des Bearbeiters eingeflochten worden.

Viel schwieriger aber wird die Echtheits- oder Verfasserfrage bei einer Reihe von Texten, die sich nur in einzelnen der Hss in Verbindung mit dem Corpus finden, vor allem in W (Paris, Bibl. Nat., lat. cod. 3. 477), aber auch in L, Z, B, P. D. rechtfertigt in einem eigenen Kapitel die Trennung, die er hier vorgenommen hat, wenn er diese kurzen oder auch langen Quästionen in einem eigenen IV. Teil getrennt von der eigentlichen Summa unter dem Sondertitel „Quaestiones et Miscellanea e *schola* Petri Cantoris Parisiensis" abdruckt. Er scheint darin gut beraten gewesen zu sein; denn eine sehr eingehende Untersuchung der Stücke in den einzelnen Hss ergibt ein außerordentlich verschiedenes Bild. Auf der einen Seite scheinen diese Texte eine vollständige Einheit zu bilden, die auf die Einheit einer Schule schließen läßt, wenigstens für den Großteil. Auf der anderen Seite ist aber die Verschiedenheit so groß, daß man auch individuelle Unterschiede und auch ausdrücklich andere Ansichten (dicit autem Magister Cantor usw.) findet. Mir persönlich scheint hier ein ähnliches Bild sichtbar zu werden, wie wenige Jahrzehnte früher (nach 1150) in den systematischen Quaestionensammlungen aus dem Kreise um Odo von Ourscamp oder des Peter von Poitiers, wo wir bis heute die Sache auch noch nicht durchschauen. In den Hss der Quästionen aus dem Kreis um Petrus Cantor begegnen uns mancherlei Namen, die ausdrücklich genannt werden. Manchmal wird auch nur ein Magister ohne Name angeführt, der Petrus Cantor nicht sein kann, da dieser als Vertreter der anderen Ansicht genannt ist. Es ist gut, daß D. diese Texte getrennt von der Summa behandelt. Man ist dann in der Lage, sie inhaltlich noch genauer mit anderen Texten aus derselben Zeit zu vergleichen.

D. hat sich mehr mit der handschriftlichen Überlieferung als mit den Quellen befaßt. Zwar hat der Cantor eigens geschrieben, daß er eigenständig sein wolle; aber die wesentliche Problematik dieser Quästionen liegt ja gerade darin, daß hier mindestens sehr gemischtes Material zusammengetragen wurde. Man wird also die Herkunft inhaltlich prüfen können und müssen. Dazu wird uns der IV. Teil das Material bereitstellen, für das die weitere Forschung dankbar sein wird. So kommen wir, wenn auch nur schrittweise, weiter. Erst dann wird es auch möglich sein, zu sagen, wie weit oder wie eng der Titel „e schola Petri Cantoris" zu verstehen ist. Vorläufig scheint er mir nur gerechtfertigt als erster Sammeltitel von Sentenzen, die mit der Summa des Cantors vereint überliefert sind und sicher Texte von seinen Schülern enthalten. Aber wie weit sind sie mit anderen Texten vermengt?

Man muß D. dankbar sein, daß er sich der schweren Aufgabe zu sondieren und zu suchen mit solcher Exaktheit gewidmet hat. Wir bekommen einen viel deutlicheren Einblick in die bis heute noch unbekannte Vielfalt moratheologischen Studiums im ausgehenden 12. Jahrhundert. Es ist, wie so oft in der Frühscholastik, ein überaus reiches Bild, das auch kulturell voller Reize ist. Wer sich die Mühe macht, das nicht leicht geschriebene Werk wirklich durchzuarbeiten, wird sich für diese Mühe reichlich entschädigt finden. Daß der Herausgeber viele Hypothesen durchdiskutiert und wieder ablehnt, macht die Durcharbeitung zwar etwas schwierig, aber D. kann sich so das Zeugnis geben, die äußerst verwickelte Frage nach allen Seiten hin gründlich geprüft zu haben. H. Weisweiler S. J. (†)

Scaduto, Mario S. J., *L'Epoca di Giacomo Laínez. Il Governo (1556—1565)* (Storia della Compagnia di Gesù in Italia, Bd. 3). gr. 8° (XXXV u. 650 S.) Rom 1964, Edizioni „La Civiltà Cattolica".

In Fortsetzung des monumental angelegten Werkes von Pietro Tacchi Venturi über die Geschichte der Gesellschaft Jesu in Italien, das dieser selbst bis zum Tod des Stifters (1556) hatte erstellen können (der letzte Teilband [II, 2] erschien 1951), legt nunmehr Verf. die erste Hälfte des doppelbändig gedachten Berichtes über die anschließende Zeit vor, die vor allem vom Regiment des Ignatius-Nachfolgers *Jakob Laínez* bestimmt wurde (1558—1565). In der zweiten Hälfte (III, 2): La causa della riforma cattolica, soll die äußere Wirksamkeit der Gesellschaft Jesu in Italien, die vor allem als Teilnahme an der Erneuerung kirchlichen Lebens zu denken ist, be-

handelt werden, in III, 1 hingegen die innere Geschichte und der organisatorische Ausbau des Ordens, wie auch sein Verhältnis zu den führenden Mächten in Kirche (Kardinäle, Kurie, Bischöfe, Orden) und Welt (Könige und Fürsten).

Zunächst ist vom Generavikar die Rede, der, nach dem Tod des Stifters gewählt, für die Einberufung der Generalkongregation zu sorgen hatte, auf der ein neuer Generalsuperior zu wählen war. Die Kongregation, welche zunächst die Wahl vornahm und sich dann gesetzgeberischen Maßnahmen zuwandte, wird eingehend geschildert.

Der Hauptteil des Bandes beschäftigt sich natürlich mit Jakob Laínez, nicht biographisch (diese Daten werden einführend knapp mitgeteilt [123—165]), sondern unter dem Gesichtspunkt seines Regiments des Gesamtordens zunächst, vor allem aber, wie es dem Thema des Gesamtwerkes entpricht, in Italien. Die Assistenten des Generals werden vorgestellt (Cristoforo Madrid, Luigi Gonçalves da Câmara, Girolamo Nadal und Giovanni Alfonso de Polanco), die Bemühungen um Vollendung, Bekanntgebung und Bestätigung der Konstitutionen geschildert, die allgemeinen Richtlinien des neuen Regiments nachgezeichnet (wobei sich beim europäischen Apostolat das Schwergewicht auf das Erziehungs- und Schulwerk verlegt). Verhältnismäßig jejun sind die Ausführungen über das Wachstum der Gesellschaft Jesu in Italien. Charakterisierungen der Provinziale Alfonso Salmerón, Girolamo Domènech, Pietro Ribadeneira, Benedetto Palmio. Eine Reihe repräsentativer Berufe (Roberto Bellarmino, Ricciardo Cervini, Antonio Possevino, Bernardino Realino), auch Neugründungen (Amelia, Forlì, Montepulciano, Ponte, Como, Macerata, Caltabellotta, Nola, Mondovì, Catanzaro und Parma) sowie die Anfänge des Römischen Seminars gehören hierher. Die abschließenden beiden Kapitel beschäftigen sich mit den oben schon erwähnten Mächten in Kirche und Welt in ihrem Verhältnis zu dem rasch sich entwickelnden jungen Orden. Bei den Fürsten stehen natürlich Philipp II. von Spanien und seine Vizekönige in Sizilien und Neapel an erster Stelle, es folgen Cosimo de' Medici (Florenz) und Ercole d'Este (Ferrara).

Von besonderem Interesse bleibt natürlich die einleitende Darstellung der beiden Jahre zwischen dem Tod des hl. Ignatius und der Wahl seines ersten Nachfolgers, der am 4. August 1556 (selbst schwer erkrankt) mit dem Generalvikariat für das Interim betraut worden war. Wegen des Krieges zwischen Paul IV. und den Habsburgern verzögerte sich bekanntlich der Zusammentritt der Generalkongregation. Das Eingreifen des Papstes, der sich die Konstitutionen und Regeln zur Einsicht, evtl. zur Änderung, einreichen ließ, den Patres verbot, Rom zu verlassen, da man um der Spanier willen sich mit Gedanken trug, die Generalkongregation an anderem Ort tagen zu lassen, hing zusammen mit dem Bedenken, die Nikolaus Bobadilla, der das Ohr des Papstes besaß, diesem hinsichtlich der Verfassung des Ordens einzugeben verstand. Diese aufschlußreiche Episode wird vom Verf. genau und nüchtern in allen ihren Elementen erhellt und mitgeteilt (31—47). Bobadilla kannte die Konstitutionen nicht, die er kritisierte. Seine Abneigung vor langen schriftlichen Ausführungen hatte ihn davor bewahrt, mehr als ein Fünftel von ihnen flüchtig zu lesen. Er nannte sie ein „laberinto prolisso" und glaubte, das religiöse Leben lasse sich besser im Klima christlicher Freiheit als im Rahmen starrer Statuten entfalten. Dagegen richtet sich vermutlich auch der Sinn des bekannten Prooemiums der Konstitutionen, wie es 1556 endgültig verfaßt wurde. Nadals Rechtfertigungsgutachten und der Besuch des Generalvikars bei Paul IV., der mit Philipp II. hatte Frieden schließen müssen, bereinigte die gefährlichen Spannungen. Als Vermittler, den Laínez sich vom Papst erbeten hatte, fungierte Kardinal Ghislieri, der spätere Papst Pius V.

Zur Frühgeschichte des Gesamtordens gehört natürlich auch das Leben und Wirken der römischen Jesuiten dieser Zwischenzeit, wie Verf. es hier eingehend untersucht (59—92). So sandte Laínez im Sommer 1557 auf Bitten Kaiser Ferdinands Petrus Canisius und Nikolaus Goudanus von Rom nach Worms zu dem berühmten Religionsgespräch mit Melanchthon und den Gnesiolutheranern aus Jena, das die tiefen Risse im protestantischen Lager offenbarte und von dem W. Maurenbrecher meinte: „Es war die Krise des deutschen Protestantismus. Von jenem Augenblick an beginnt die Ebbe, die rückläufige Bewegung, der Anfang des Niedergangs der protestantischen Strömung in Deutschland" (HZ 50 [1883] 42).

Bei der Wahl am 2. Juli 1558 fielen 13 von den 20 Wählerstimmen auf Jakob Laínez (4 auf Nadal, je eine auf Broët, Lanoy und Borgia). Paul IV. bestätigte das Ergebnis in ungewöhnlich freundlicher Form. Die Generalkongregation widmete sich den Konstitutionen, deren lateinische Übersetzung wohl Polanco zugeschrieben werden muß. Dieser Text wurde als authentisch befunden, als allein verbindlich für den Gebrauch erklärt und in Druck gegeben. Nadal und Polanco wurden beauftragt einen Kommentar zu verfassen, den dann Nadal erarbeitete (Scholia in Constitutiones). Handschriftlich verbreitet, viel benützt, hatten sie natürlich keine normative Verbindlichkeit (erst 1883 wurden sie gedruckt).

Laínez war vom 2. 7. 1561 bis 12. 2. 1564 von Rom abwesend (das Religionsgespräch mit Beza in Poissy und die Tätigkeit in Trient gehören hierher), so daß er kaum für die Hälfte seiner Amtszeit seine volle Kraft dem Ausbau und der Leitung des Ordens widmen konnte. Salmerón und dann Borgia als Generalvikar bzw. Generalkommissar während seiner Abwesenheit teilten mit ihm die Verantwortung. Dabei war diese Zeit des Ausbaus eine Zeit schwerster Krisen, denn jetzt zeigten sich erst, bei dem unaufhörlich steigenden Angebot neuer Arbeitsfelder (in Rom, in Italien, jenseits der Alpen wie jenseits der Meere), die Schwierigkeiten bei der Auswahl der Arbeitskräfte (der Oberen, der Lehrer, der Prediger, der Missionare). Es waren zu wenige, die den Erwartungen auch nur einigermaßen hätten entsprechen können.

Zwar mehrten sich die (geeigneten und auch die ungeeigneten) Berufe allenthalben, nicht ohne daß man sie auch angeworben hätte. In Sizilien nahm man sogar Kinder (Elfjährige) auf mit dem Hinweis, bekäme man sie nicht jetzt, bekäme man sie nie. Da erst die zweite Generalkongregation sich legislativ des Noviziatsproblems annehmen würde, vollzog sich die erste Ausbildung in z. T. mehr als charismatischer Freiheit, vor allem aber kürzte man sie ab, weil man Leute brauchte. Laínez warnte im Geiste des Stifters vor der „turba inepta". Noch ganz vom Elitebewußtsein erfüllt, handelte er großzügig, sobald ihm echte Großmut begegnete. Er wollte sein Regiment durchaus von gegenseitigem Vertrauen getragen sein lassen. Aber eine Hauptschwierigkeit lag bei der seltsamen Doppelgleisigkeit der Haus- und Provinzleitung, wie sie anfänglich von den Konstitutionen konzipiert zu sein schien. Neben dem Rektor der Superintendens mit Jurisdiktion (der collateralis der Konstitutionen besaß sie nicht), neben dem Provinzial der Commissarius. Wenn auch der Gesetzestext die Kompetenzen einigermaßen klar abzugrenzen schien, die harte Wirklichkeit erwies ein solches Modell als unhandlich, wenn nicht undurchführbar.

Wichtig sind die Ausführungen über die Anfänge der Ratio studiorum unter Laínez (357—364). Diego Ledesma und sein Kritiker Pietro Perpinyà vom Collegium Romanum haben dazu die wichtigsten Beiträge geliefert. Seit 1559 wurde das Collegium selbst zum Zentrum der höheren Studien in der Gesellschaft Jesu. Da für Laínez Schulen und Heidenmissionen die wichtigsten Aufgabengebiete des Ordens waren, hat er ihnen bei der Auswahl der Mitarbeiter auch die besten Kräfte zur Verfügung zu stellen versucht. Bei der Überprüfung und Ergänzung der Regeln für die Ämter, wie die erste Generalkongregation es ihm aufgetragen hatte, wandte Laínez neben den wichtigsten Abhandlungen „De officio provincialis" und „De officio rectoris" (gedruckt 1561) den Ordnungen für die Schule und Weisungen für die Missionen sein Hauptaugenmerk zu.

Die Ausführungen dieses ersten Bandes sind vorwiegend der inneren Geschichte der Gesellschaft Jesu unter Jakob Laínez gewidmet, doch verweisen schon viele Probleme zugleich auf die äußere Geschichte und Leistung, zumal im abschließenden Teil, der sich mit der Beziehung des jungen Ordens zur Umwelt in Kirche und Welt beschäftigt. Die einsetzende Polemik gegen ihn und seine Verteidigung, zumal das 1554 in Leipzig erschienene Buch des Melanchthonschülers Martin Chemnitz „Theologia Jesuitarum praecipua capita" und seine Widerlegung durch Diego Paiva de Andrade (Venedig 1554) werden (595—611) noch behandelt, womit gleichsam eine Verbindung zum wohl bald zu erwartenden zweiten Band hergestellt erscheint.

Die systematische (also im Gegensatz zu Tacchi Venturi nicht annalistisch-chronikale) Ordnung der Materien erweist sich als zweckdienlich, wenn sie die Lesbarkeit des Werkes auch nicht fördert. Mit seiner gründlichen Ausschöpfung der archivalischen Quellen und der sachlichen Behandlung aller anfallenden Probleme, wobei die zu erwartenden Fehlleistungen und Fehlentscheidungen dieser kritischen Jahre

ebenso nüchtern in Ansatz gebracht werden wie die erstaunlichen Fortschritte des vom Enthusiasmus der Anfänge noch getragenen Ordens, hat sich der Verf. große Verdienste erworben. Durch ihn tritt die Gestalt des Jakob Laínez, bisher immer noch zu sehr im Schatten seines großen Vorgängers verharrend, in ein helleres Licht geschichtlichen Verständnisses. H. Wolter S. J.

Die Friedensenzyklika Papst Johannes' XXIII. „Pacem in terris". Mit Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik und einem Kommentar von *Arthur-Fridolin Utz O.P.* (Herder-Bücherei, 157). kl. 8° (155 S.) Freiburg i.Br. 1963, Herder. 2.50 DM. — Jean XXIII., *Encyclique „Pacem in terris". Commentaire et index analytique* par *l'Action Populaire.* kl. 8° (204 S.) Paris 1963, Editions Spes. — Instituto León XIII., *Comentarios a la „Pacem in terris".* Epílogo de Mons. *Angel Herrera Oria.* Tradución de José Luis Gutiérrez. 8° (XIX u. 690 S.) Madrid 1963, La Editorial Católica S.A. 115.— Pes. — Hünermann, Josef, *Kommentar zur Friedensenzyklika „Pacem in terris".* kl. 8° (120 S.) Essen 1963, Ludgerus-Verlag. 1.80 DM.

Welch begeisterten Widerhall die Enzyklika „Pacem in terris" gefunden hat, zeigt sich besonders deutlich darin, wie schnell Übersetzungen, Einführungen und Erläuterungen dazu aus dem Boden geschossen sind. Die Enzyklika ist am 11.4.1963 erschienen; das hier angezeigte Herder-Bändchen erhielt das bischöfliche Imprimatur am 29.5.1963; das Bändchen der Action Populaire erhielt die Druckerlaubnis der Ordensobern sogar schon am 29.4.1963; der umfangreiche Band des spanischen Erläuterungswerks gibt insofern ein Rätsel auf, als er nach Angabe der Druckerei am 24.10.1963 ausgedruckt, das Imprimatur dagegen erst vom 28.10.1963 datiert ist; der Hünermannsche Kommentar erhielt die kirchliche Druckerlaubnis am 10.6.1963. So könnte man besorgt sein, hier sei schnell etwas hingeschrieben worden, um die buchhändlerische Nachfrage zu befriedigen. Dem ist aber nicht so; allen vier hier angezeigten Erläuterungsschriften muß das Zeugnis ausgestellt werden, daß sie sorgfältig, zum Teil mit peinlichster Akribie, gearbeitet und wohldurchdacht sind; sie bieten wirklich Wertvolles.

Das *Herder-Bändchen* bringt die auch in der Herder-Korrespondenz erschienene, „auf Anregung der deutschen Bischöfe hergestellte Übersetzung", die in vielen Stücken besser als die von der vatikanischen Druckerei herausgegebene, leider allerdings an entscheidender Stelle (Ziff. 159/60) fehlerhaft ist, wo die vatikanische Ausgabe richtig übersetzt. — A. Fr. Utz schickt dem Enzyklikatext eine lehrreiche „Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik" voraus. Wenn er allerdings behauptet, Pius X. habe „weder theoretisch noch praktisch die Linie Leos XIII. fortgeführt" (46), so wird er diesem Papst wohl nicht ganz gerecht; hier wäre wohl ‚Notre charge apostolique' (Verurteilung des Sillon) anzuführen gewesen. — Daß Pius XII. erklärt habe, für die Lohnempfänger das Recht auf wirtschaftliche Mitbestimmung zu fordern, sei „gefährliches sozialistisches Denken" (14), stimmt nicht, wie ein Blick auf die angegebene Fundstelle beweist.— Die kommentierenden Fußnoten zum Enzyklikatext sind knapp bemessen, aber im großen und ganzen wohl ausreichend.

Die Ausgabe der *Action Populaire* ist wieder ganz so aufgemacht wie diejenige von „Mater et Magistra" (Schol 37 [1962] 479 f.): rechts der Enzyklikatext nach der von der vatikanischen Druckerei herausgebrachten Übersetzung, links die Erläuterungen, in denen auch angemerkt wird, wo die Übersetzung dem lateinischen Text nicht ganz gerecht wird; die Abweichungen sind erfreulich geringfügig. Recht geschickt wird der Vergleich mit der Menschenrechtserklärung der UN durchgeführt, die im Anhang vollständig abgedruckt wird. Bedenkt man, daß für die Arbeit nur ganz wenige Tage zur Verfügung standen, so kann man nur bewundern, wieviel kluge Gedanken in diesen Erläuterungen zusammengetragen sind.

Eine imponierende Leistung ist das *spanische Sammelwerk,* zu dem außer Bischof Angel Herrera Oria von Málaga und dem Übersetzer weitere 21 Mitarbeiter beigesteuert haben. Schon die Tatsache allein, daß eine solche Zahl von Mitarbeitern ihre Beiträge in so kurzer Frist termingerecht abgeliefert hat, ist etwas ganz Außergewöhnliches; wie viele Gemeinschaftswerke scheitern bei uns an der Unpünktlichkeit

einzelner Mitarbeiter! An der Spitze des Werkes (VII—XIX) steht eine Bibliographie, die in ausführlicher systematischer Gliederung das während des nicht ganz sechsmonatigen Zeitraums bis 30. 9. 1963 im spanischen, französischen, italienischen, englischen und deutschen Sprachgebiet erschienene Schrifttum über ‚Pacem in terris' aufführt. Daran schließt sich (1—70) eine eigene spanische Übersetzung, unter der in Kleindruck der lateinische Text wiedergegeben ist (sogar die nur stilistischen und daher belanglosen Abweichungen zwischen dem Abdruck im Osservatore Romano und der einige Tage später erfolgten Verkündigung in den AAS werden angegeben). Dann folgen eine der Utzschen vergleichbare Einführung „La ‚Pacem in terris' en el contexto general de la doctrina política de la Iglesia" (72—98) sowie 19 monographische Abhandlungen: 5 zu Teil I, 2 zu Teil II, 7 zu Teil III, 2 zu Teil IV und 3 zu Teil V der Enzyklika. — Der deutsche Leser ist überrascht, wie vertraut viele der spanischen Verfasser mit dem einschlägigen deutschen Schrifttum sind; anderseits sähe er gern die so überzeugend dargelegten Grundsätze der Enzyklika auf die spanische Situation angewendet, hat aber den Eindruck, daß dies — wenn überhaupt — dann nur verschlüsselt und zwischen den Zeilen und daher für den Außenstehenden nicht verständlich geschieht; wahrscheinlich ist nichts anderes möglich. Eine Sonderstellung nimmt der Epilog „El magisterio político de la Encíclica ‚Pacem in terris'" (651—672) von Bischof Angel Herrera Oria ein; das ist nicht die Handschrift eines Gelehrten im Elfenbeinturm, sondern eines Mannes, der weiß, was er will; ein Kirchenfürst darf sich in Spanien offenbar erlauben, was andere nicht dürfen.

Hünermann gibt einen Kommentar zur Enzyklika, der namentlich für Schulungszwecke sehr brauchbar ist. Vielleicht ist der 3. Teil (Beziehungen zwischen den Einzelstaaten), von dem H. meint, er habe „die meiste Beachtung gefunden" (77), etwas überbetont und dafür der 4. Teil (Beziehungen der Einzelstaaten und der Völkergemeinschaft) zu knapp behandelt; gerade hier wäre bestimmt mancher Schulungskursleiter für etwas mehr Handreichung dankbar. — Was H. über Imperialismus und Karl Marx sagt (79), ist wohl so nicht ganz haltbar. — Am Ende von Seite 83 scheint eine Unstimmigkeit vorzuliegen, da hier von Ziffer 97 auf 92 zurückgegriffen wird (von den „Erstbeteiligten" [84, Z. 2/3] ist in Ziffer 92 die Rede!); vielleicht sind hier ein oder zwei Sätze verstellt.

Alle vier Erläuterungswerke legen sich zu Ziffer 159/60 der Enzyklika bedauerliche Beschränkung auf. Gewiß trifft es zu, daß von sozialistischer und in sehr viel gröberer Weise von kommunistischer Seite diesen Absätzen ein Sinn und eine Tragweite beigelegt worden ist, die sie nicht haben. Aber es genügt nicht, solche mißbräuchlichen Übertreibungen zurückzuweisen; noch weniger genügt es, zu sagen, diese Absätze enthielten nur Selbstverständliches. Gewiß, was Johannes XXIII. dort sagt, sollte für jeden, also auch für jeden Katholiken, selbstverständlich sein. Aber offenbar ist es das nicht, und darum sollte man den genauen Sinn herausarbeiten, vor allem klären, was denn nun wirklich gesagt ist und wozu keine ausdrückliche Aussage vorliegt. Für den deutschen Sprachbereich ist das um so wichtiger, als, wie schon oben zum Herder-Bändchen angemerkt, die „auf Anregung der deutschen Bischöfe" erstellte Übersetzung leider gerade an dieser wichtigen Stelle fehlerhaft ist (Hünermann muß wohl die Übersetzung der vatikanischen Druckerei benutzt haben, da die andere, als sein Büchlein in Druck ging, wohl noch in Arbeit war). — In Ziffer 159 unterscheidet der Papst zwischen „falsa philosophorum placita", die sich in einer „formula disciplinae" niedergeschlagen und darin ihre klassische Formulierung gefunden haben, in der sie in den Schulbüchern erstarren, und den durch solche Philosopheme angeregten oder ausgelösten „incepta", die mit dem Wechsel der Zeiten sich wandeln. Unter letzteren ist offenbar dasselbe verstanden, was in „Quadragesimo anno" n. 117 „actio" (in Anführungszeichen) genannt wird, deutsch wohl am besten wiederzugeben mit Bewegung(en). Wie gleichfalls schon Q. a. einräumte, der Sozialismus enthalte „aliquid veritatis" (n. 120), so stellt Johannes XXIII. allgemein fest, daß auch bei solchen „incepta" sich Gutes und Billigenswertes finden könne. Daran knüpfte er in Ziffer 160 seine Schlußfolgerungen. Zunächst, daß, wo früher Zusammenarbeit („congressiones"; sicher mehr als „Konferenzen" nach der einen oder „Fühlungnahme mit Begegnungen" nach der anderen Übersetzung) zu nichts Gutem führte, heute vielleicht gute Frucht erhofft werden dürfte. Unvergleichlich gewichtiger aber ist — und es bestehen gute Gründe zu der Annahme, daß es dem Heiligen Stuhl gerade darauf entscheidend ankam — die anschließende Klar-

stellung, *wer berufen ist,* zu beurteilen, ob dies der Fall ist oder nicht. Ganz eindeutig erklärt der Papst: dieses Urteil steht dem *Sachverstand* zu, d. i. den Fachleuten des politischen oder sonstigen Sachbereichs, es falle in den Bereich der Tugend der Klugheit. Will der Papst damit — das ist die von vielen Seiten mit Recht gestellte Frage — der kirchlichen Hierarchie jegliche Zuständigkeit in diesen Angelegenheiten absprechen? So z. B. in der Frage, ob eine bestimmte Koalition politischer Parteien („apertura a sinistra"!) sich sittlich verantworten lasse oder nicht. Den Sachverstand, d. i. die Kenntnis der einschlägigen Tatsachen und das Urteil darüber, was möglich und was unmöglich, was erfolgversprechend oder aussichtslos, ja gefährlich ist, spricht der Papst mit aller Eindeutigkeit *nicht* der kirchlichen Hierarchie zu, sondern den Fachleuten der betreffenden Sachgebiete. Nichtsdestoweniger bleibt eine Zuständigkeit der kirchlichen Hierarchie bestehen, nämlich, wie die Schulsprache es ausdrückt: ratione peccati. Statt dessen hat die Enzyklika die Wendung: „cum diiudicare opus est, quomodo doctrina eadem (sc. fidei et morum) sit ad effectum adducenda". Diese Wendung ist nun aber auslegungsbedürftig. Das „quomodo ... adducenda" läßt rein sprachlich die Deutung zu: auf welchem Wege unter den gegebenen Umständen eine Forderung der christlichen Glaubens- oder Sittenlehre (z. B. das Elternrecht) sich verwirklichen lasse; das schlösse das Urteil darüber ein, ob bestimmte Maßnahmen, z. B. eine bestimmte parlamentarische Taktik, geeignet oder ungeeignet seien, zum Erfolg zu kommen. Das aber stünde im Widerspruch zum 1. Halbsatz des unmittelbar vorhergehenden Satzes, der dieses Urteil dem Sachverstand der Fachleute zuweist. Die Wendung „cum opus est" spricht dafür, daß das „auctoritatem suam ... in regione rerum externarum interponere" nur in Frage kommt, wenn dies *notwendig* ist — notwendig offenbar, um zu sichern, daß im konkreten Fall die Grundsätze von Glaube und Sitte gewahrt bleiben, keine Verstöße gegen solche Grundsätze unterlaufen. Wie dem auch sei, das hier von Johannes XXIII. ausgesprochene Anerkenntnis der Zuständigkeit des Sachverstandes ist etwas durchaus Neues; es hebt sich deutlich ab von der Stilisierung früherer Dokumente, in denen nur von der Zuständigkeit der Hierarchie die Rede ist, so besonders ausgesprochenermaßen in „Singulari quadam" (24. 9. 1912), aber auch noch in „Mater et Magistra", wo sich nur die Gehorsamspflicht der Katholiken eingeschärft findet, „si forte contingat, ut... sacrae Auctoritatis ordines aliquid praeceperint aut decreverint" (n. 239). Von „si forte contingat" zu „cum opus est" besteht ein Gedankenfortschritt: eine in früheren Dokumenten nicht erwähnte Begrenzung wird verdeutlicht. Darum sollten die Kommentatoren hier jedes Wort sogfältig wägen und herausarbeiten, was legitimerweise daraus gefolgert werden darf und was nicht. Bloß den Laizismus auf der einen, den Klerofaschismus auf der anderen Seite abzulehnen (Hünermann 115), ist zuwenig. Unter welchen Voraussetzungen ist nach Johannes XXIII. die kirchliche Behörde berechtigt, beispielsweise einen Streik, eine Preisbindung, die Ab- oder Aufwertung einer Währung u. dgl. zu verbieten oder, richtiger gesagt, als sittlich unerlaubt zu erklären, und wann wäre dies ein Übergriff mit der Folge, daß der katholische Gewerkschaftsführer oder Hersteller von Markenartikeln oder Notenbankleiter oder was er sonst sein mag im Gewissen nicht gebunden wäre? An dieser Stelle lassen alle hier besprochenen Erläuterungsschriften uns im Stich. Aber auch solch heiße Eisen müssen angefaßt werden. O. v. Nell-Breuning S. J.

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

Proceedings of a Colloquium on Modal and Many-valued Logics. Helsinki, 23.—26. August 1962 (Acta philosophica Fennica, 16). gr. 8° (290 S.) Helsinki 1963, Akateeminen Kirjakauppa. 15.20 fMk. — An dem von der finnischen Abteilung der Internationalen Union für Geschichte und Philosophie der Wissenschaften veranstalteten Kolloquium nahmen hervorragende Fachleute aus aller Welt teil. Ihre hier veröffentlichten Ergebnisse bieten einen Einblick in den Stand der gegenwärtigen Forschung: Einige offene Probleme betreffs eines Systems der Folgerung *(A. R. Anderson)*; Logik mit positiven und negativen Wahrheitswerten *(C. C. Chang)*; Quantorentheorie und das Problem der Identifizierung der Objekte *(P. T. Geach)*; Pragmatischer Zugang zur Modaltheorie *(S. Hallden)*; Die Modi der Modalität *(J. Hintikka)*; Semantische Überlegungen zur Modallogik *(S. A. Kripke)*; Über eine Theorie der Prädikate in der Modallogik *(E. J. Lemmon)*; Klassen und Prädikate in erweiterten Modalsystemen *(R. B. Marcus)*; Die nicht-chrysippschen Logiken und ihre Anwendungen *(Gr. C. Moisil)*; Syntaktische Untersuchungen über die Modalität *(R. Montague)*; Hilberts Epsilon-Funktion in den mehrwertigen Logiken *(A. Mostowski)*; Ist der Begriff der „Ununterscheidbarkeit der gleichen Objekte" real notwendig? *(A. N. Prior)*; Über modale Theorien *(H. Rasiowa)*; Wahrscheinlichkeitstheoretischer Zugang zur Modallogik *(N. Rescher)*; Einige Analoga der Sheffer-Funktion in den Logiken mit unendlich vielen Wahrheitswerten *(A. Salomaa)*; Logische Grundlegung der Ethik *(T. J. Smiley)*; Die Grundlagen einer Logik der normativen Systeme *(E. Stenius)*; Modalität, Minimalität und Mehrwertigkeit *(A. R. Turquette)*; Was fordert man von der Sollsatzlogik? *(O. Weinberger)*; Deontische Logik auf der Grundlage der Logik der Relation „besser" *(L. Åquist)*. Alle Referate sind in englischer Sprache abgefaßt, mit Ausnahme der Referate von Moisil und Weinberger, die in französischer resp. deutscher Sprache abgefaßt sind. — Dem Leser kommt hier der Reichtum der logischen Techniken zum Bewußtsein, ein Ergebnis von grundlegender Bedeutung in der sprachphilosophischen Diskussion der Gegenwart. Vl. Richter S. J.

La théorie de l'argumentation. Perspectives et applications (Logique et Analyse, fasc. 21—24 [1963]). gr. 8° (614 S.) Louvain 1963, Nauwelaerts. 350.— bFr. — *Perelman* hat in seinen zahlreichen Arbeiten seit dem Jahre 1945 auf die Wichtigkeit der Rhetorik für die Logik der Wissenschaften hingewiesen. Damit hat er eine lange vergessene Idee (vgl. z. B. die Bedeutung der aristotelischen Topik und Rhetorik für seine Logik) neu ins Leben gerufen und für sie den Namen „Theorie der Argumentation" geprägt. Die Autoren dieses Sammelbandes sind Freunde, Kollegen und Schüler *Perelmans*, und ihre insgesamt 33 Beiträge zeigen den starken Widerhall seiner Ideen in der Wissenschaftslogik der Gegenwart, der um so bemerkenswerter ist, als viele dieser Autoren von *Perelman* nicht beeinflußt sind. Die Beiträge verteilen sich auf folgende Themenkreise: 1. Theorie der Argumentation; gegenwärtige Situation und mögliche Entwicklungen; 2. Rhetorik und Methode der Philosophie; 3. Rhetorik, Logik und Linguistik; 4. Rhetorik und Recht; Rhetorik und Geschichte der Philosophie; 6. Anwendungen der Rhetorik. Die Einleitung bildet der Beitrag von *L. Obrachts-Tyteca* über „Begegnung mit Rhetorik". Beigefügt ist die Bibliographie der Arbeiten von Perelman, die (ohne Übersetzungen) 93 Titel aufweist. — Besonders hingewiesen sei auf zwei Beiträge zu den Grundlagen der Logik: *P. Lorenzen* geht in seinem Beitrag „Methodisches Denken" auf den opera-

tiven Gedanken seiner Begründung der Logik und Mathematik ein. Dabei verweist er auf die Parallelen in der Philosophie der Gegenwart, z. B. auf das Wort Diltheys: „Hinter das Leben kann die Erkenntnis nicht zurückgehen", das durch die Phänomenologie Husserls und Heideggers, durch den amerikanischen Pragmatismus und nicht zuletzt auch durch die Spätphilosophie Wittgensteins allgemeine Anerkennung gefunden hat. Innerhalb dieses breiten Stromes des Operationalismus präzisiert L. seinen Standpunkt durch die These, daß die natürliche Sprache durch das Denken hintergehbar sei (222). Das Gegenteil dieser These wird nämlich in der Phänomenologie öfters behauptet. Worin besteht nun das Hintergehen der natürlichen Sprache durch das Denken? L. legt zunächst eine operative Deutung der Prädikate der einfachen Aussagen vor, dann seine dialogische Begründung der formalen Logik. Zuletzt geht er auf die Unterscheidungn der analytischen und synthetischen Definitionen zurück und weist darauf hin, daß z. B. die Arithmetik zu ihrer Begründung der synthetischen Definition der Zahl bedürfe. Man könnte allerdings fragen, ob Lorenzens „Hintergehen" der Sprache (Explikation oder Begründung der Regeln verschiedener Sprachspiele) nicht eher eine gewisse Vertiefung der Ansichten der Phänomenologie sei als ihr Gegensatz. — *G. Frey* versucht in seinem Beitrag „Die Logik als empirische Wissenschaft" im Anschluß an den Satz 4.002 aus Wittgensteins Tractatus („Die Umgangssprache ist ein Teil des menschlichen Organismus und nicht weniger kompliziert als dieser. Es ist menschenunmöglich, die Sprachlogik aus ihr unmittelbar zu entnehmen.") die Logik wegen ihrer Verwurzelung in der Umgangssprache als empirische Wissenschaft nachzuweisen. Der Intuitionismus (Brouwer) und der Operativismus (Lorenzen) liefern nach Frey eine rein apriorische und subjektive Begründung der Logik und stellen philosophisch eine Art transzendentalen Idealismus dar. Dazu ergebe sich als einzige Alternative „die empirische Begründung der Logik". Es wäre aber zu fragen, ob nicht Wittgensteins Satz und auch der Operativismus in ihrem Verstehen der Sprache oder des Handelns noch vor die Unterscheidung „subjektiv—objektiv" oder „apriori—empirisch" anzusetzen sind. Vl. Richter S. J.

Pólya, Georg, Mathematik und plausibles Schließen. Bd. 2. Typen und Strukturen plausibler Folgerung (Wissenschaft und Kultur, 15); übers. von *L. Bechtolsheim*. 8° (282 S.) Basel 1963, Birkhäuser. 34.— DM. — Mit dem zweiten Band liegt die deutsche Übersetzung des ganzen Werkes eines bedeutenden Lehrers der Mathematik vor. Aber nicht nur jeder Lehrer der Mathematik, dem dieses Buch vor allem zu empfehlen ist, sondern auch der für philosophische Fragen des mathematischen Denkens interessierte Leser wird vielen Nutzen daraus schöpfen, wenn er den Grundfragen dieses Buches nachgeht: „Wie entdecke ich die Lösung eines mathematischen Problems?" Oder: „Wie lehre ich meine Schüler, selbständig auf die Lösung dieses Problems zu kommen?" — Vgl. die Besprechung des 1. Bd. der deutschen Übersetzung Schol 38 (1963) 454 und die Besprechung der französischen Übersetzung Schol 35 (1960) 442 f. Vl. Richter S. J.

Martinelli, Lucien, P.S.S., Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique (Conférence Albert-le-Grand 1963). 8° (79 S.) Montréal 1963, Inst. d'Études médiévales. — Der hier wiedergegebene Vortrag weist im 1. Teil auf die Sprachlogik des 12. und 13. Jahrhunderts hin, wie sie etwa in den Traktaten De modis significandi und De suppositione terminorum vorliegt. Thomas ist schon in seiner Studienzeit durch Martin von Dacien mit dieser Denkrichtung vertraut geworden; er kannte auch die Summulae des Petrus Hispanus. Der 2. Teil gibt einen gedrängten Überblick über die zeitgenössische Sprachanalyse: Russell, Moore, Wittgenstein, Wisdom, Ryle, Austin. Diese Analyse hat die Tendenz, die philosophischen Probleme der Sprache aufzulösen. Im 3. Teil zeigt M. an einigen Beispielen, wie Thomas die Sprachanalyse im Dienst der Philosophie und Theologie handhabt und stets bemüht ist, Seinslehre, Denklogik und Sprachlogik sowohl zu unterscheiden wie in Beziehung zueinanderzusetzen. Mit Recht betont der Verf. am Schluß: Das sprachanalytische Material ist bei Thomas reichhaltig und verdient eine systematische Behandlung.

J. de Vries S. J.

Haering, Theodor, Philosophie des Verstehens. kl. 8° (XI und 103 S.) Tübingen 1963, Niemeyer. 16.— DM. — In dieser kleinen Schrift versucht der Verf., die seinen philosophiegeschichtlichen und auch wissenschaftstheoretischen Arbeiten zugrunde liegende systematische Erkenntnistheorie herauszustellen und zu formulieren. Die 3 Teile betreffen Wesen, Art und Grenzen des Erkennens überhaupt, der Einzelwissenschaften und der Philosophie. Gegenüber allem, auch dem Kantischen Phänomenalismus setzt H. sich für die Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge-an-sich ein, nur so erfülle sich der allein echte Sinn von Erkenntnis (4 f. 25 84 f.). Ob seine Argumentation einen Kantianer überzeugen wird, ist allerdings fraglich. Auch Kant würde wohl zugestehen, daß an und für sich ein Apriori das Sein des Gegenstandes nicht zu verdecken brauche, aber behaupten, daß unlösbare Antinomien auftauchen, sobald man Raum-Zeithaftigkeit den Dingen-an-sich zuschreibe, Raum und Zeit also nur Anschauungsformen sein können. Dazu kommt die „metaphysische" Analyse des Raum-Zeit-Begriffs, deren Argumentation jedoch leichter abzuwehren ist. Der Verf. geht auf diese Schwierigkeiten nicht ein. „Philosophie des Verstehens" nennt er nun seine erkenntnistheoretische Position, insofern ihm zufolge alle Erkenntnisarten ihre Verständlichkeit aus dem „teleologischen" Moment gewinnen, das ihnen allen einwohne: auch das naturwissenschaftliche Erkennen, das auf gesetzmäßige und u. U. auch ganzheitliche Zusammenhänge ausgehe, erst recht alles geisteswissenschaftliche Erfassen haben ihre „gemeinsame Wurzel" im teleologischen Erkenntnistyp (vgl. 15 f.) — immer werde zutiefst ein Zusammenhang nach Analogie menschlichen Wirkens, also zielstrebig vereinheitlichenden Tuns, entworfen, und nur so sei wirklich „einzusehen", zu „verstehen". (Diese Auffassung impliziert, daß Kausalität „ausschließlich" der Analogie zum menschlichen Willen, und das heißt zugleich zu der wesenhaft „teleologisch" bestimmten „Ursache", ihre Verständlichkeit verdanke, vgl. 19.) Was dem Verf. weiter besonders wichtig wird, ist die Annahme, daß wissenschaftliches Denken als begriffliches immer schon ein umfassendes, letztlich total-umfassendes Begriffssystem voraussetze, also ein universales philosophisches Weltbild und Wertsystem notwendige *Glaubensvoraussetzung* des Erkennens überhaupt bilde (67 f.). Ausschlaggebend sei jedoch die unabdingbare Voraussetzung *ethischen* Tuns und *praktischer* Philosophie: nämlich der Glaube an eine „prästabilierte Harmonie" im Sinne der Übereinstimmung zwischen Wertsystem und theoretischem Weltbild — Grundlage dafür, daß sittliches Handeln in der „Welt" überhaupt sinnvoll und wirksam sein könne (bes. 83 f.). Das Anliegen H.s wird sehr deutlich: Menschliches Denken findet an „Glaubens"-Voraussetzungen, auch „Postulate" genannt, seine Grenze, woraus der Mensch Bescheidung und Toleranz in der Auseinandersetzung mit anderen lernen müsse (88). Beispielhaft erscheint dem Verf. hierbei eine zeitgeschichtliche Erinnerung, die er unter dem Titel „Mein Kampf gegen die Einseitigkeiten der nationalsozialistischen Ethik" mitteilt (86 f. 101). Ein die systematischen Ausführungen beschließender Vergleich philosophischer und *religiöser* Glaubensvoraussetzungen ist instruktiv, gerade auch weil „unmittelbare Gewißheit" religiöser Erfahrung angenommen wird (92 f.). Der „Epilog" betont als eigentlichen Zweck des Buches die Absage an jedwede Überschätzung des Erkennens, auch des wissenschaftlichen. — Das schmale Werk enthält manche autobiographische Notiz, ja klingt mitunter wie eine Bekenntnisschrift, was ihm einen sehr persönlichen Ton gibt. Der Verf. wird freilich nicht hoffen, dem gegenwärtigen Philosophieren mit ihm neue Impulse vermitteln zu können. Es präsentiert sich wesentlich als zusammenfassendes, abschließendes, auch im Stil typisches Alterswerk. Aber darum ist es doch nicht, wie es im Vorwort heißt, ein „opus postumum"!

H. Ogiermann S. J.

Antweiler, Anton, Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant. 2 Bde. (2. Bd.: Quellentexte). gr. 8° (152 u. 62 S.) Trier 1961, Paulinus. zus. 22.— DM. — Der Verf. dieser Studie ist für sie durch sein früheres Werk über die Unendlichkeit vorbereitet. Im Hauptband gibt er zuerst jeweils eine kurze Zusammenfassung der Quellentexte mit ihrem Für und Wider; dann stellt er die ausdrücklichen und stillschweigenden Voraussetzungen heraus; diese Grundlagen werden miteinander verglichen, verglichen auch mit den Auffassungen der jeweils vorhergehenden Schriften. Dabei geht es dem Verfasser nicht nur um eine rein historische

Aufhellung, sondern auch um die Frage, was für die heutige Fragestellung nutzbar gemacht werden kann. Die Gründe für und wider werden auch inhaltlich erörtert. — Die Darstellung geht sehr ins einzelne, wobei auch die quantitative Betrachtung nicht ausgeschlossen wird. Ob eine so sehr zerstückelnde Methode, bei der vieles wiederholt werden muß, dem Verständnis günstig sei, möge als Frage offenbleiben. Das Werk eignet sich weniger zum Lesen als zum Durcharbeiten in Seminarübungen, dies auch dann, wenn man nicht in allem den Bemerkungen des Verf. zustimmen wird. — Nicht nur im Quellenband, auch im Hauptband müßte deutlicher auf die Quaestio disp. *de pot.* hingewiesen werden, statt nur allgemein „Quaestiones disputatae" zu sagen, da dies für die zeitliche Einordnung bedeutsam ist. In der Frage der Datierung und Echtheit von De aeternitate mundi spricht der Verf. die Vermutung aus, daß diese Schrift von einem Schüler verfaßt sei, „der kühner als der Meister ist". Leider enthält der Textband nur die Texte aus Thomas von Aquin, nicht die aus Kant. Diese werden zwar im Hauptband zitiert, aber nur zum Teil wörtlich angeführt.

W. Brugger S. J.

Siewerth, Gustav, Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz. gr. 8° (301 S.) Düsseldorf 1963, Schwann. 23.— DM. — Der Verf. gibt im Vorwort (vom Juni 1963) noch selbst den Zusammenhang und den systematischen Stellenwert der hier vereinigten Arbeiten an. Eine Würdigung seines Gesamtwerkes müßte und könnte darin authentische Orientierung finden. Sämtliche Beiträge sind bereits früher erschienen mit Ausnahme der weit ausholenden Untersuchung über „Die Differenz von Sein und Seiend" (142 ff.). Höchst anregend bleiben von ihnen insbesondere diejenigen zur Lehre von den Transzendentalien („Die transzendentale Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und verum bei Thomas von Aquin" sowie „Die transzendentale Selbigkeit des ens und bonum") aus den Jahren 1958 und 1960, nicht minder freilich, nach Meinung des Rez., „Definition und Intuition" (1956) wegen der zumeist glücklich formulierten Thesen von der Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der ersten Seinsevidenzen. Aber auch sonst wird man vom spekulativen Reichtum des Siewerthschen Denkens geradezu überwältigt, obwohl sich oft genug ein gewisser Widerstand regt gegen den einigermaßen selbstsicheren, zuweilen „skeptischen" Ton der Darlegungen wie gegen den das Heideggersche Wort-Pathos stellenweise noch überbietenden Stil. — Am ehesten vermittelt der bisher unveröffentlichte Aufsatz einen Eindruck von S.s spekulativer Potenz und zugleich einen Durchblick durch seine zentralen Fragestellungen und Intuitionen. Der Titel des Sammelbandes trifft ganz wesentlich auf ihn zu; was Sein, was Seiend, was „ontologische" Differenz in ihrer Komplexität und erhellenden Kraft für metaphysisches Denken besagen mögen und wie die „Seinsvergessenheit" über Duns Skotus, den Cusaner, Eckhart bis zu Kant und darüber hinaus sich ausgewirkt habe, wird hier im Anschluß an „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger" (1959) und „Der Thomismus als Identitätssystem" (2. Aufl. 1961) entfaltet. Dem Rez. ist dabei trotzdem noch immer nicht klar geworden, ob das zwischen Gott und den Einzelseienden „vermittelnde" Sein (der „actus essendi") S. zufolge nicht doch eben in der „Mitte" zwischen Gott und der Welt stehe und nicht einfachhin je-eigener Akt des je-Seienden sei — insofern es, das Sein, „seine einfache Tiefe im Ereignis der essentialen Aktuierung bewahrt" und sich mitteilt, „ohne der essentialen Mannigfaltigkeit schlechthin anheimzufallen", also „als Akt den Essenzenkosmos überragt" (162). Läßt sich diese für S. typische und entscheidende Aussage, mit der er Heidegger entgegenzukommen glaubt, wirklich nachvollziehen? Die Insistenz auf dieser Frage könnte pedantisch erscheinen, aber sie hat für eine mögliche Transposition der Heideggerschen Seinserfahrung auf die thomistische Idee des „esse commune" zweifellos ihre Bedeutung. Im übrigen tritt in jener Abhandlung der Gegensatz einer intuitiven Metaphysik der „participatio", wie S. sie konzipiert, zu jeder Transzendental-Metaphysik deutlich hervor. Man wird sich fragen müssen, ob dieser Gegensatz Ausgangspunkt einer Reflexion über Ansatz und Richtung heute geforderter Metaphysik sein könnte — etwa im Sinne der Überlegung *M. Müllers*, der diesen Gegensatz (J. Maréchal bis K. Rahner einerseits, Geiger, Fabro, Siewerth andererseits) überwinden möchte (vgl. PhilJahrb 72/1 [1964] 1 ff.). Das methodologische Stichwort „transzendental" ist ja auch von Heidegger bereits aufgegeben, ge-

rade wegen der Metaphysik der Subjektivität, die es impliziert. „Participatio" aber als Sinn der „ontologischen Differenz" läßt sich nur aufhellen, wenn die „vermittelnde" Funktion des „esse commune" völlig geklärt ist. — Ein tiefer, allerdings ebenso anspruchsvoller Gedanke scheint neu zu sein: Alle Seinsdifferenz verweise auf „das Differentsein des göttlichen Seins selbst" in dessen personaler Vielfalt bei Wesenseinheit (152 f. 169). Jedenfalls soll damit Ernst gemacht werden, daß Differenz, Realunterschied, nicht etwa nur eine negative nichtige Seinsweise bedeutet, sondern eine „positive Auszeichnung, die das Sein und die Seienden wesenhaft bestimmt und unverlierbar zu ihnen gehört" (147). H. Ogiermann S. J.

Van Steenberghen, Fernand, Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe? (Essais philosophiques, 8). 8° (371 S.) Löwen 1961, Publications Universitaires. 100.— bFr. — Das kleine Buch ist für einen weiteren Kreis gebildeter Leser bestimmt, um den Menschen, die von den Lebensfragen und dem um sich greifenden allgemeinen Skeptizismus bedrängt sind, eine Orientierung und eine sichere Grundlage gegen die Angriffe des Atheismus zu bieten. Der Verf. will sich dabei von manchen Behinderungen durch die Überlieferung befreien. Als unwirksam betrachtet er den Augustinischen Gottesbeweis, den Gottesbeweis des Avicenna, den Thomas in De ente et essentia aufnimmt, die via quarta, den Kartesianischen Gottesbeweis aus der Idee des Unendlichen und den transzendentalen Gottesbeweis im Sinne Maréchals. Die anderen viae des hl. Thomas sind nur erste Annäherungen an den Gottesbeweis. Mit Recht verwahrt sich der Verf. dagegen, daß die Diskussion über die quinque viae auf dem 3. Thomisten-Kongreß (1950) unterdrückt worden ist. Er selbst legt den metaphysischen Beweis in zwei Schritten vor: Vom Wirklichen der Erfahrung zur absoluten Wirklichkeit; von der absoluten zur unendlichen Wirklichkeit. Den zweiten Schritt begründet er 1. aus der grundlegenden Ähnlichkeit alles endlich Seienden trotz seiner Verschiedenheit, weshalb kein Endliches die adäquate Ursache des andern sein kann, und 2. aus der Selbstvervollkommnung des Endlichen in seinen Tätigkeiten. Dem Ref. scheint es, daß die Einwände, die der Verf. gegen manche der abgelehnten Gottesbeweise macht, entweder auch ihn selbst treffen oder, wenn sie ihn nicht treffen, auch gegen jene Beweisgänge nicht durchschlagend sind. Der Unterschied zwischen seinen Beweisen und dem Gottesbeweis aus der „Bewegung" oder der quarta via scheint nur der einer verschiedenen Darbietung zu sein. Gerade wenn ein Buch über die Existenz Gottes für weitere Kreise bestimmt ist, fragt man sich, wozu es gut sein soll, andere Beweisversuche zu widerlegen, statt sie auf sich beruhen zu lassen. — Im Zusammenhang mit dem Problem des Übels kommt der Verf. auf die Leiden der Tiere zu sprechen. Er löst das Problem, indem er den Tieren das Bewußtsein abspricht, weil Bewußtsein Geist und Personalität einschließe. Dennoch ist die Rede von einem Psychismus und Erfahrungen in diesem Psychismus. Eine letzte philosophische Klärung des Übels in seinem tatsächlichen Ausmaß sieht der Verf. jedoch nicht und verweist dafür auf die Offenbarung in Jesus Christus.
W. Brugger S. J.

Nota, J. H., S. J., Filosofie der geschiedenis (Berchmanianum-Serie). 8° (185 S.) Roermond-Maaseik 1962, Romen en Zonen. 9.— Fl; geb. 10.50 Fl. — N. geht in dieser Geschichtsphilosophie aus von der tatsächlichen Arbeitsweise der Geschichtswissenschaft, um darin das überhistorische Apriori zu finden. Der Hauptteil des Buches (35—123) ist der Frage nach dem Sinn der Geschichte als des realen Geschehens selbst gewidmet. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen, weil er sich in einem zeitlichen Werden vollendet und sich dessen bewußt ist (46—48). Das Ziel dieser Entwicklung und damit der Sinn der Geschichte ist die Selbstverwirklichung des Menschen, sein Wachstum zum vollendeten Menschen hin (50 f.). Das gilt nicht nur vom Einzelmenschen, sondern vom Menschen schlechthin, von der Menschheit (50). Dieses Ziel besagt „assimilatio Dei quam maxima", „gloria Dei" (52 f.). Es folgen anregende Ausführungen über das griechische Verständnis der Geschichte als eines sich immer wiederholenden Kreislaufes: im Grunde eine antihistorische Auffassung (54—66). Nur im Judentum und Christentum wird diese Kreislaufvorstellung überwunden zugunsten eines linearen, einem Endziel zustrebenden Geschichtsprozesses.

In säkularisierter Form finden wir diese Auffassung bei Hegel und Marx (77—83), auch beim späteren Sartre; nach Jaspers hat die Geschichte einen Sinn, der aber für uns unerkennbar ist (87). Weiter bespricht N. die Fortschrittsidee der Aufklärung (96—112) und die verschiedenen Auffassungen christlicher Autoren von der Bedeutung der irdischen Lebensbereiche: Während die einen einseitig das transzendente Ziel des Menschen betonen, weisen die anderen darauf hin, daß durch die Menschwerdung des Wortes Gottes auch die irdischen Lebensbereiche eine transzendente Bedeutung gewonnen haben. Das letzte Kap. (124—171) behandelt die philosophischen Fragen der Geschichte als Wissenschaft: Ist Geschichte überhaupt eine Wissenschaft, und welches ist ihr Objekt? Den Abschluß bildet eine sehr dankenswerte Bibliographie zur Geschichtsphilosophie (174—182). Es fehlt darin allerdings die bedeutsame Schrift von *A. Delp:* Der Mensch und die Geschichte (vgl. Schol 20—24 [1949] 131 f.); noch während des Krieges im Alsatia-Verlag in Colmar erschienen, ist sie wohl in Holland unbekannt geblieben. — Das Buch von N. entfaltet sehr gut und lebendig die geschichtsphilosophische Problematik. Ein Punkt freilich scheint mir weiterer Klärung zu bedürfen: Wird das Ziel der Geschichte nicht allzusehr mit dem Ziel des Einzelmenschen gleichgesetzt? Gewiß ist das genannte Ziel das Ziel des Menschen als solchen; aber ist es damit auch schon das Ziel der Mensch*heit* als einer höheren realen Einheit und Ganzheit? Geht N. hier nicht allzu unvermittelt vom universalen Wesen zu einer höheren Ganzheit über? Dasselbe Bedenken erhebt sich auch gegenüber der Bestimmung des Gegenstandes der Geschichtswissenschaft. Das „universale historicum" (140) ist doch wohl etwas wesentlich anderes als das Universale, das Gegenstand der Gesetzeswissenschaft ist. J. de Vries S. J.

Pieper, Josef, Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden. kl. 8° (347 S.) München 1963, Kösel. 16.50 DM. — Über Idee und Sinn von Tradition, über die Aufgabe, die sie uns stellt, und die Herausforderung, die sie für heutiges Denken bedeutet, handelt thematisch nur der erste Aufsatz; in einer Reihe von weiteren aber klingt das Thema immer wieder auf, in fast allen klingt es irgendwie an. Wesentlich ist, daß P. den gültigen Anspruch von Tradition in der Nachfolge *Platons* letztlich auf „Offenbarung und Inspiration" zurückführt; der „Kern jeglicher Tradition" sei, und das nicht etwa nur bei Platon und dann im Christentum, sondern in der urtümlichen Weisheit aller Völker und Kulturen die „heilige Überlieferung" (33). Wenn Nietzsche behauptet: „Was heute am tiefsten angegriffen ist, das ist der Instinkt und der Wille der Tradition", so kommt es P. darauf an, zu zeigen, wie sehr wir es bei der Abkehr von der Überlieferung nicht einfachhin mit „Entchristlichung" zu tun haben, sondern schon mit dem „Verlust einiger fundamentaler Einsichten, die zum Bestande der natürlichen Weisheitstradition der Menschheit gehören" (201). Am eindrucksvollsten scheint ihm allerdings die Weisheit *Platons;* wie sehr ihm dessen Erbe unaufgebbare Verpflichtung ist, bezeugt wohl vor allem der schöne, beherzigenswerte Aufsatz „Über den Philosophie-Begriff Platons" (217 ff.). Allerdings spürt man hier wie auch an anderen Stellen (es wird z. B. zu den — sich viel moderner gebenden — Thesen über den philosophischen Sinn und Wert von Tradition bei K. Jaspers kein Kontakt gesucht), daß P. an manche gegnerische Position nur gelegentlich und nur wie zur Illustration erinnert (so etwa an Sartre) — die tödliche Wendung eines Heidegger gegen Platons Ideenlehre, sie sei nicht mehr ursprüngliches, sondern schon verfallendes „Denken", wird an entscheidender Stelle (224 f.) nicht erwähnt. Es wäre nun auf die vielen geistvollen Analysen aufmerksam zu machen, die sich manchmal unter einem unscheinbaren Titel verbergen, wie „Billigkeit in der Interpretation" u. a. Manche „Aufsätze und Reden" wiederum sind weniger bedeutsam, alle jedoch tragen den Stempel eines lebendig aufgeschlossenen und der Sprache mächtigen Geistes, der von der Notwendigkeit durchdrungen ist, das „alte Wahre" in seiner Aktualität, in seiner Quellfrische aufzuweisen. Dabei verbindet er, was Methode und Didaktik betrifft, traditionelle Motive mit typisch eigenen: „Das erste, was getan werden muß, ist möglichste Klärung der Begriffe" (19, vgl. 101 193) — wie in scholastischen Lehrbüchern; das andere sind Zitate aus Werken der Gegenwart — konfrontierend, bestätigend, abschreckend. Selbst gewisse rhetorische Effekte werden nicht gescheut, auch das wohl in der Nachfolge Platons. H. Ogiermann S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Aristotelis Analytica Priora et Posteriora recensuit brevique adnotatione critica instruxit *W. D. Ross*. Praefatione et appendice auxit *L. Minio-Paluello*. Oxford Classical Texts. 8° (XII u. 197 S.) Oxford 1964, Oxford University Press 21.— Sh. — Im Jahre 1949 gab der hochverdiente englische Aristotelesforscher W. D. Ross die Analytiken des Stagiriten mit Erklärung heraus. Die Besprechung dieses Buches in der Scholastik (1952) S. 258 schloß mit dem Wunsche, es möchte dieser großen Ausgabe auch eine kleinere folgen, wie es bei der Physik geschehen war. Mit Freude und Dank können wir mitteilen, daß dieser Wunsch nunmehr mit dem Erscheinen des vorstehenden, schön gedruckten, handlichen Büchleins erfüllt ist. *Minio-Paluello*, ein vorzüglicher Kenner der Überlieferung der aristotelischen Schriften, hat von dieser in der Vorrede einen knappen, klaren Überblick gegeben und als Anhang eine Zusammenstellung von Lesarten hinzugefügt, die aus der lateinischen Übertragung des Boethius und syrischen Texten gewonnen wurden. Hier möge zur Textüberlieferung eine kleine Ergänzung folgen. Während unseres Aufenthaltes in Stambul im Jahre 1953 stießen wir in der Bibliothek Top-Kapu Saray, Ahmet III. auf die Handschrift 3362. Sie enthält eine arabische Übersetzung von *Isagoge*, *Kategorien*, *De interpretatione*, beiden *Analytiken*. Bemerkenswert sind einige lateinische Worte am Rande von *Isagoge* und *Kategorien*. *Walzer* (Greek into Arabic [Oxford 1962] S. 111 zu p. 61) vermutet sünditalische Herkunft der Handschrift. Wenn man ein Wort im Kolophon mit leichter Änderung der Punkte al-ishbīlī = Hispalensis, aus Sevilla, lesen darf, käme Spanien in Frage. Auffallend erscheint ebenda die Bemerkung: naqala Isḥāq ibn Ḥunain. Danach wäre dieser der Übersetzer wenigstens dieses Teiles der Analytik, eine Nachricht, die, soweit wir wissen, sonst nicht belegt ist. Abweichungen vom Text, den Badawi nach der bekannten Hs der Bibl. Nat. arab. 2346, Paris, veröffentlicht hat, konnten wir feststellen. Genaueres über das Verhältnis beider Handschriften muß eingehendere Untersuchung aufzeigen. Zur Geschichte der *Analytiken* bei den Syrern sei zum Schluß verwiesen auf Cod. 522 (= Adai Scher 35 nach der früheren Zählung) in der Bibliothek des Chaldäischen Patriarchats, Mosul. Dieser, gegen 260 Blätter zählend, enthält einen Abriß der Philosophie des Aristoteles, Logik, Physik, Metaphysik. Die Logik nimmt den größten Raum ein. Ob daraus weitere Nachrichten für die Analytik gewonnen werden können, muß auch hier eine genauere Prüfung aufhellen.

W. Kutsch S. J.

Aristotelis Parva Naturalia Graece et Latine edidit, versione auxit, notis illustravit *Paulus Siwek S. J.*, Pontificis Universitatis Lateranensis Professor. 8° (XXVII u. 375 S.) Rom 1963, Desclée & Socii Editori Pontifici. — Die Parva Naturalia des Aristoteles, lange wenig beachtet, haben in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit der Forscher in erfreulichem Maße auf sich gezogen, wie Arbeiten und Ausgaben von *Förster*, *Drossaart Lulofs*, *Mugnier* und *Ross* beweisen. Zu diesen ist jetzt auch die Ausgabe von *Siwek* getreten. In der Einführung handelt der Herausgeber über Titel, Zahl und Echtheit der Schriften, wobei gegen die Auffassung von Zürcher Stellung genommen wird. Der von Nuyens aufgestellten zeitlichen Ordnung der Abfassung der Schriften wird eine gewisse Wahrscheinlichkeit zugestanden, aber weitere Untersuchungen in der Frage gefordert. Die restlichen Ausführungen der Einführung beschäftigen sich vor allem mit der Überlieferung des Textes, der in 50 Handschriften erhalten ist: Siwek faßt sie in sieben Familien zusammen. Erwähnt werden auch die lateinischen Übersetzungen, versiones latinae antiquitus factae, d. h. doch wohl aus dem Mittelalter. Der Einleitung folgt der Text mit gegenüberstehender lateinischer Übersetzung, denen nachher die Erklärung beigefügt ist, auf die mit Zahlen in der lateinischen Übertragung hingewiesen ist, weniger praktisch als die Art von Ross, der die Zahlen des Bekkertextes zur Leitschnur genommen hat. Ein gutes Sachverzeichnis beschließt das Buch. — Ein Vorzug dieser neuen Ausgabe ist es, daß die Gestaltung des Textes auf einer gediegeneren Grundlage beruht als alle bisherigen. Die Erklärung, zu der ein reichhaltiges Schrifttum herangezogen wurde, stellt neben der manchmal wohl etwas zu frei geratenen Übersetzung eine wertvolle Hilfe zum Verständnis des nicht immer leichten Inhaltes dar. Bei der

Geschichte der Textüberlieferung blieben die syrisch-arabischen Quellen unberücksichtigt. Aus den Abhandlungen von Steinschneider und Bouyges, auf die H. J. Drossaart Lulofs *(Aristotelis de somno et vigilia liber* [Leiden 1943] p. X, 2) hingewiesen hat, hätte doch einiges gewonnen werden können. W. Kutsch S. J.

Proclus, The Elements of Theology. A revised text with translation, introduction and commentary by *E. R. Dodds.* Second edition. 8° (XLVI u. 348 S.) London 1963, Oxford University Press. 35.— Sh. — Den Neudruck dieses seit längerer Zeit vergriffenen Buches kann man nur froh und dankbar begrüßen. Der zur ersten Auflage beigegebene Anhang bietet Berücksichtigungen und Nachträge zum unterdessen erschienenen Schrifttum, so nähere Nachrichten über die nunmehr herausgegebene georgische Übersetzung mit Stichproben von daraus gewonnenen Lesarten. Aufgetaucht sind in der Zwischenzeit auch Bruchstücke einer arabischen Übertragung, von prop. 15—17 in einer Handschrift von Damaskus und von *Badawi* veröffentlicht. Ein viel größeres Stück ist erhalten in der Handschrift Jarullah, 1279, Bibliothek Millet, Stambul, etwa 20 props. umfassend; s. *Franz Rosenthal,* From Arabic Books and Manuscripts V. (Journal of the American Oriental Society, Bd. 75, 1, 1955). Dieser Text wartet noch auf die Ausgabe und Verwertung. — Den Ausführungen in Schol 10 (1935) S. 574 haben wir nichts hinzuzufügen. Nur möchten wir nachdrücklich nochmals betonen, daß bei Ausdrücken wie ἄπειρος, ἕν, μεσότης, ὑπεραπλοῦν neben ὑπεριδρύειν, auch προιστάναι u. a. wegen der mathematischen Einstellung des Proklos dessen Erklärung zum 1. Buche der Elemente des Euklid heranzuziehen ist. Der Sinn dieser Worte dürfte doch — so scheint uns — schärfer erfaßt werden. W. Kutsch S. J.

Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters. Völlig neu bearbeitet von *Wolfgang Buchwald,* Thesaurus Linguae Latinae, München, *Armin Hohlweg,* Institut für Byzantinistik der Universität München, *Otto Prinz,* Mittellateinisches Wörterbuch, München. gr. 16° (XVI u. 544 S.) München 1963, Heimeran-Verlag. 25.— DM. — Dieses Buch bietet knappe, gediegene Auskunft über Personen der im Titel bezeichneten Gebiete. Das Verzeichnis führender Nachschlagewerke am Anfang gibt wertvolle Hinweise für allenfalls nötiges Weitersuchen, zweckdienlich ergänzt durch die im Abkürzungsverzeichnis angeführten Quellenausgaben. Ein Hinweis auf die Sammlung *Budé,* die Oxforder Klassikertexte und das Dictionnaire de Théologie Catholique (Paris 1923 ff.), vor allem für ausländische Benutzer, wäre angebracht gewesen. Die Auswahl der Stichworte unterliegt weithin persönlichem Ermessen, in manchen Fällen wird man streiten können. Vermißt haben wir Calcidius. Trotz des bis heute nicht aufgehellten Dunkels, das ihn umgibt, hätte er doch wegen seiner Vermittlung platonischer Gedanken an das Abendland Aufnahme finden sollen. Die Namen des Constantinus Africanus, Paulus Albarus und Paulus von Burgos legen die Frage nahe, ob nicht auch die großen arabischen Denker, von denen Schriften ins Latein übersetzt wurden, wie Alkindi, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Averroes, zu erwähnen seien. Dies mag vielleicht bei einer Neuauflage nachgeholt werden, in der auch „Lybistros und Rhodamne" zwischen Lupus und Lydus eingereiht werden können. Alles in allem ein recht brauchbares Buch! W. Kutsch S. J.

Van Steenberghen, Fernand, Histoire de la Philosophie, Période chrétienne (Cours publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie). 8° (196 S.) Louvain 1964; Publications Universitaires. 80.— bFr. — Im Rahmen der Frage, was aus der Philosophie der Antike im Ablauf von 15 Jahrhunderten unter dem Einfluß des Christentums geworden ist, wird dem Leser die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie dargestellt. Der weltbekannte Mediävist will hier keine originellen Untersuchungen durchführen, vielmehr will er dem Anfänger eine sichere Führung und eine gründliche und trotzdem nicht übertrieben detaillierte Einführung in die so oft verworrene und unüberschaubar anmutende Geschichte der sogenannten christlichen Philosophie in die Hand geben. Das ist ihm gerade wegen der oben genannten klaren Fragestellung über das Schicksal der Philosophie sehr gut gelungen. Ausgewogenes Urteil und souveräne Beherrschung des Stoffes charakterisieren dieses ausgezeichnete Lehrbuch. J. Hegyi S. J.

Bulletin de la Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (S.I.E.P.M.) 4 u. 5. 8° (216 u. 292 S.) Louvain 1962 u. 1963, Secrétariat de la S. I. E. P. M. 3.— u. 4.— $. — Die bislang erschienenen Jahrgänge des „Bulletin" (seit 1959) haben sich schon als ein überaus wertvolles, ja in manchen Teilen als ein unentbehrliches Hilfsmittel für die wissenschaftliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie erwiesen, und dasselbe wird von den beiden vorliegenden Bänden gesagt werden können. Die Einteilung ist jedesmal die folgende: Informations concernant la S. I. E. P. M., Notices concernant les Institutions ou Associations adonnées spécialement à l'étude de la pensée médiévale, Renseignements concernant les éditions et travaux en cours, Informations diverses, Chroniques nationales, Questions, Table des noms d'auteurs médiévaux cités dans ce numéro et Table des matières. Dazu kommt noch in dem neuesten Band: Chronique concernant la pensée juive médiévale (Medieval Jewish Thought, English and German books and articles published in 1962—1963, Survey by *A. Altmann:* 261 bis 264; Travaux sur la pensée juive médiévale en langue française 1960—1963 par *Ch. Touati:* 264—267). Was alles hinter diesen Überschriften — manchmal als kurze Notiz von wenigen Zeilen, manchmal als längerer Aufsatz — verborgen ist, läßt sich hier nur mit allgemeinen Bemerkungen andeuten oder in einigen wenigen Stichproben aufweisen. Einen weit ausgedehnten Interessentenkreis dürften die folgenden Beiträge in Anspruch nehmen: *A. Dondaine O.P.,* Variantes de l'apparat critique dans les éditions de textes latins médiévaux (4, 82—100); *G. Fink-Errera,* Contribution de la macrophotographie à la conception d'une paléographie générale (4, 100—118); *J. Leclercq O.S.B.,* Les Études Bernardines an 1963 (5, 121—138). Beachtung verdient sicher auch die einem speziellen Thema gewidmete Arbeit von *J. De Raedemaeker* über die mittelalterlichen Kommentare zu dem aristotelischen Werk De anima mit nicht weniger als 554 Nummern: Une ébauche de catalogue des Commentaires sur le „De anima" parus aux XIIIe, XIVe et XVe siècles (5, 149—183). Wichtig sind ohne Zweifel die Listen „Éditions et travaux en cours" und „Thèses de doctorat concernant la philosophie médiévale" (4, 47—80 138—147; 5, 88—119 184 bis 196); demgemäß wäre die Anzahl der in Deutschland vorbereiteten Promotionsarbeiten von 23 im Jahre 1962 auf eine einzige *(E. Schwarzkopf,* Das Dasein des Glaubens als Wunder in Augustins „De civitate Dei", Studie zum Problem „Glaube und Geschichte", Freie Universität Berlin) im Jahre 1963 zurückgegangen (wobei die an den päpstlichen Instituten zu Rom nicht mitgezählt sind, da diese unter der Rubrik Italien auftreten), und wenn hier kein Zufall im Spiele ist und die Aufzählungen auch nur einigermaßen vollständig sind, würde damit das Schwinden des Interesses für die mittelalterliche Philosophie an den deutschen Hochschulen in geradezu erschreckender Weise bekundet, zumal da der Vergleich mit anderen Ländern (z. B. den Vereinigten Staaten von Nordamerika) die Proportion noch ungünstiger macht. Gut brauchbar sind schließlich noch die „Listes d'ouvrages concernant le moyen âge dont on annonce la réimpression" (4, 147—152; 5, 197—205). In den „Chroniques nationales" ist Westdeutschland nur einmal vertreten: L. Hödl, Neue Beiträge zur Erforschung der mittelalterlichen Philosophie in Deutschland (5, 231—235); die Angaben hätten u. E. ohne Schwierigkeit um manche Arbeiten deutscher Gelehrter in Sammelwerken, Zeitschriften u. dgl. vermehrt werden können, wie es entsprechend von den übrigen Nationen meistens geschehen ist. — Selbst der Theologe wird, sofern ihm etwas an der mittelalterlichen Theologie gelegen ist, mit großem Gewinn zu dem „Bulletin" greifen; nur das eine könnte er vielleicht bedauern, daß hier eine Scheidung der Stoffgebiete vorgenommen wird, die in keinem Verhältnis zu der historischen Wirklichkeit steht und sich zudem kaum praktisch in aller Konsequenz durchführen läßt. J. Beumer S. J.

Nikolaus von Cues, De docta ignorantia — Die belehrte Unwissenheit, Band I (Schriften des N. von Cues in deutscher Übersetzung, 15a [lat.-deutsche Parallelausg.]). Hrsg. von *Paul Wilpert.* 8° (XI u. 137 S.) Hamburg 1964, Meiner. 11.20 DM. geb. 15.— DM. — Das Hauptwerk des Cusanus bedarf keiner Empfehlung. Und diese zweisprachige Studienausgabe des 1. Buches der Docta ignorantia im Rahmen einer Editio minor, deren erstes Bändchen „De venatione sapientiae" vor kurzem erschien (vgl. Schol 39 [1964] S. 459), empfiehlt sich schon durch den

Umstand, daß die von E. Hoffmann und R. Klibansky 1932 besorgte Editio maior des Werks seit zwei Jahrzehnten vergriffen ist. Der vorliegende lateinische Text weicht von der Heidelberger Ausgabe nur an sechs Stellen ab, die jedoch nach dem Urteil des Hrsg. für die Interpretation kaum ins Gewicht fallen. Die nicht leichte Übersetzung ins Deutsche ist nicht überall gelungen: S. 19, Z. 6 richtig: „alles ist, was derart frei sein kann"; Z. 12 f.: „ist es ebensosehr, wie es dieses nicht ist"; Z. 18: „sehr" streichen; S. 21, Z. 23: „so gelangt man, da die Zahl ja endlich ist"; S. 23, Z. 15: „sie" streichen, vgl. Z. 21; S. 25, Z. 10: „ein Fortschreiten zum aktuell Unendlichen"; S. 31, Z. 4/5 v. u.: statt „das Sein" richtig „die Seiendheit"; Z. 1 ff. v. u.: „besteht darin, daß"; S. 33, Z. 1: „es" streichen; Z. 20: „der ewige Hervorgang"; Z. 28 f.: „Wenn zwei Dinge einander gleich sind, dann erstreckt sich ja sozusagen vom einen . . ."; muß S. 32, Z. 1 v. u. nicht „unitatis" stehen statt „unitas", mit entsprechender deutscher Übersetzung? Auch für contrahere S. 10, Z. 13 und S. 24, Z. 19 wäre eine bessere Übersetzung zu suchen. Über die Grundsätze und das sehr knappe Beiwerk dieser Ausgabe vgl. Schol a. a. O. W. Kern S. J.

Jaspers, Karl, Nikolaus Cusanus. 8° (271 S.) München 1964, Piper. — Der so überaus produktive Existenzphilosoph gibt hier ein Beispiel mehr seiner Auffassung philosophischer Philosophiegeschichtsschreibung: Es handelt sich weniger um historische Forschung als wesentlich um „Aneignung" des Denkens eines großen Philosophen. Zwar wird durchaus Bezug genommen auf die Ergebnisse der Forschung, bis ins Detail hinein, wo es darauf ankommt; doch liegt der Schwerpunkt eben darin, wieweit ein fremdes Denken ins eigene hinein transponiert werden könne, also um eine, wie J. früher formuliert hatte, „neue existentiell sprechende Philosophiegeschichte" (Vernunft und Existenz, 1949, 108). Was „spricht" für J. in der Metaphysik und der metaphysisch-spekulativen Theologie des Cusaners? Vielleicht macht folgender Text es fühlbar: „Wir folgen seinen transzendierenden Vergewisserungen durch die Paradoxien des Suchens und doch Niemals-habens, des Berührens im Nichtberühren, des Wissens im Nichtwissen, der Nähe in der Ferne. Wir eignen uns Gedanken seines großartigen menschlichen Selbstbewußtseins an, ohne an Christus zu denken" (60), „ohne das christliche Gewand" (262), als „Chiffern." Für den Cusaner waren Metaphysik und Theologie ungeschieden; wo er „die aller großen Metaphysik eigene Befreiung" erlebt, fällt er zugleich zurück „in bestimmte dogmatische Vorstellungen oder Mysterien" (68). Er ist noch nicht entschieden auf dem Wege der „autonomen Philosophie", bereitet jedoch die „innere Verfassung vor, die auf jenen Weg führen kann" (178/179). Daher das (objektiv gewiß sehr harte) Urteil, er sei „kein Kämpfer für die Wahrheit selber, sondern nur für die Wahrheit in der Kirche" (75). So vermochte er auch nicht im eigentlichen Sinne tolerant zu sein; er spricht von der „obsona credulitas" der Sarazenen, von der „diabolica caecitas" der Juden usw. — „Lese ich das bei Cusanus, aufs höchste überrascht, zittert mein Herz vor Empörung" (188). Überhaupt wird die Frage nach der Entsprechung von Spekulation und Lebenspraxis wesentlich (189), denn das letzte Kriterium des Denkens ist nach J. die existentielle Bewährung. Nikolaus hält der Prüfung nicht immer stand: „Im ganzen gehört Cusanus nicht zu den Philosophen, deren Größe die Reinheit hat, deren ansichtig zu sein ständig wohltut" (258). — Es geht J. also darum, das Bleibende und Eigentliche bei N. von Cues aufzusuchen durch eine Interpretation, die gerade das Unlogische, Alogische, rational Widersprüchliche und Absurde der metaphysisch-theologischen Spekulation auf das Überrationale, „Vernünftige" und existentiell Bedeutsame hin durchsichtig machen möchte. Darum vermag er eine Kritik am Cusaner, die sich an die traditionelle Logik hält, nur als Verständnislosigkeit zu bezeichnen. Er zitiert als Beispiele solcher unangemessener Auseinandersetzung M. Glossner und B. Jansen, einen „modernen Jesuiten". Glossners Buch aus dem Jahre 1891 wie auch Jansens Aufsatz von 1930 dürfen indes keinesfalls als Exponenten „thomistischer Kritik" (230) gelten. Wenn schon, dann hätte J. etwa J. Maréchal heranziehen sollen (Le Point de départ de la Métaphysique, cah. II) oder die entsprechenden Partien aus dem reich verzweigten Schrifttum von E. Przywara, abgesehen von neueren Studien wie die von P. Wilpert über das Problem der coincidentia oppositorum (1954). Aber wir haben es ja nicht so eigentlich mit einer Interpretation des Cusaners zu tun, mehr und zutiefst mit einer Selbstinterpretation des

Autors und seiner Philosophie; diese wird als die dem philosophierenden Menschen im Grunde allein kongeniale und mögliche vorausgesetzt; auf sie wird die „Wahrheit" jeder anderen und auch der theologischen Spekulation bezogen und reduziert. Das geschieht freilich auf eine staunenwert konsequente und bekenntnishafte Weise. Unser Bild des Cusanus wird also nicht „objektiv" bereichert, und es würde sich die Frage stellen nach Sinn und Tragweite „existentiell sprechender Philosophiegeschichte". Eine solche methodologische Diskussion hätte an Äußerungen von J. selbst vor allem zu berücksichtigen „Philosophie" I 281 ff., „Die großen Philosophen" I 7 ff., 92 ff. sowie „Philosophische Autobiographie" in Schilpp (Hrsg.), K. Jaspers 67 ff. H. Ogiermann S. J.

Reding, Marcel, Die Aktualität des Nikolaus Cusanus. kl. 8° (79 S.) Berlin 1964, Morus. — Aktuell ist nach dem Verf. die Philosophie des *Nikolaus von Cues* zumal insofern, als sie „im Grunde eine Philosophie des Pluralismus unter Betonung der Einheit in aller Mannigfaltigkeit" darstellt (7). Einleitend wird dieser Aspekt aus der Grundhaltung des Denkers und Kirchenpolitikers an der Grenzscheide zwischen Mittelalter und Neuzeit lebendig und vielfältig aufgezeigt. Es folgt das 1. Kapitel des „Dialogus de Genesi" in einer Textgestaltung, die von der *Wilpertschen* in der Heidelberger Akademieausgabe da und dort leicht abweicht, mit deutscher Übersetzung. Die „Erläuterungen" (47 ff.) gliedern sich nach Stichworten, die, das muß man zugeben, den gesamten Denkbereich des Cusaners abstecken. Sie eignen sich daher vorzüglich für eine (etwa in Seminarübungen beabsichtigte) Einführung in dessen metaphysische Theologie, wie ja das ganze Büchlein aus Diskussionen gerade über jenen Dialog hervorgegangen ist, weil er „die Grundlinien des cusanischen Systems in gedrängter Form" enthält (25). Bei Einzelheiten der Interpretation mag man Fragen anmelden, immer aber bietet sie eine fruchtbare Gesprächsbasis. Im Gegensatz zum Versuch einer existentiellen „Aneignung" cusanischer Spekulation bei K. Jaspers liegt hier der Ton auf der Bemühung um „objektive" Vergegenwärtigung seiner Ideen selbst. Das heißt natürlich nicht, daß M. beim bloß Historischen stehenbleiben wolle: darum als Schlußkapitel die Frage nach „Wert und Grenzen der cusanischen Sicht" (73 ff.). Hier wird die Aktualität des Cusanus, soweit sie in seinem metaphysischen „Pluralismus" gelegen sein soll, noch unterstrichen; Nikolaus habe „sich für die demokratische Möglichkeit als die nach ihm menschlichere und dem Frieden dienlichere entschieden" (79). Sein Grundproblem, die denkerische Bewältigung der — möchte man sagen — Einheit von Einheit und Vielheit, erfährt aber nach M. keine Lösung, es scheitert in der *docta ignorantia*. Wenn behauptet wird, der Gang „vom Vielen zum Einen" sei heute auf Grund des ungeheuren Materials, das die Wissenschaften angehäuft haben, leichter als damals, und wenn auf *Teilhard de Chardin* hingewiesen wird, so darf man doch wohl entgegenhalten, daß auch Teilhard die eigentlich *ontologische* Dimension der (zunächst phänomenologischen und auch so nur mit bewußten und gewagten Extrapolationen möglichen) Kosmogenese ausdrücklich nicht betritt. Erst dieser Schritt ins Metaphysische aber würde zeigen, ob jener Aufstieg heutzutage wirklich leichter ist als im 15. Jahrhundert. H. Ogiermann S. J.

Heidegger, Martin, Kants These über das Sein. kl. 8° (36 S.) Frankfurt a. M. 1963, Klostermann. (Sonderdruck aus der Festschrift für Erik Wolf „Existenz und Ordnung", Frankfurt a. M. 1962, Klostermann.) — Die Auseinandersetzung H.s. mit Kant hat sich in der Veröffentlichung von 1962, „Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen", und der vorliegenden fortgesetzt. Letztere stammt auch tatsächlich aus jüngster Zeit, während erstere ein Vorlesungsmanuskript aus den Jahren 1935—1936 wiedergibt. Die Interpretation von Kants These über die Bedeutung von „Sein" gehört ganz und gar in die spätere und späteste Thematik H.s, so sehr, daß er auf sein Kantbuch von 1929 keinen Bezug zu nehmen vermag, allerdings auch nicht andeutet, worin nun seiner eigenen Meinung nach „das Verfehlte und Fehlende" jenes Versuchs (Vorwort zur 2. Aufl., 1950) zu erblicken sei. Und wenn die jetzigen Reflexionen schon nicht über das hinausführen, was er in seinen neuen Schriften unablässig wiederholt, daß nämlich in aller Philosophie ungedacht und bisher sogar ungefragt geblieben sei, was das

Sein in seinem Selbst „sei", und im Zusammenhang damit, worin das „verborgene Wesen von Zeit" beruhe, so mag man doch dafürhalten, noch irgendwo werde bisher mit solcher Entschiedenheit ein Doppeltes ausgesprochen: „Sein kann nicht *sein*. Würde es sein, bliebe es nicht mehr Sein, sondern wäre ein Seiendes", und Sein meine „das Anwesenheit Gewährende" (35). Zuvor heißt es, es bleibe gleichwohl wahr: „Es gibt Sein." Doch müsse nun gefragt werden, woher denn komme, an wen gehe „die Gabe im ‚Es gibt', und in welcher Weise des Gebens". All das harrt freilich noch der Klärung. „Sein" *ist* also nicht mehr einfachhin „Anwesenheit", es „gewährt" sie, wird daher reiner in seinem *Grund*sein (dazu vgl. auch 9) gesehen, desgleichen mit der Aussage, Sein selbst „sei" nicht (die Brücke zu Thomas wird allerdings nicht geschlagen). Aber wenn nun „Es" auch das „Sein" gibt (gewährt), nicht nur Sein das Seiende, wie steht es dann um jenes, das der ontologischen Differenz von Sein und Seiend noch vorauszuliegen scheint? Das hier wiederum aufklingende Thema von „Identität und Differenz" (1957) und des Vortrags „Zeit und Sein" (1962) klingt nur in Fragen aus. — Mehr als das, was H. zu Kant ausführt, interessiert uns der Hinweis auf den Standort seines eigenen Denkens. Immerhin bringt seine Kantinterpretation als solche Wesentliches zur Sprache. Kants These über das Sein als „reine Position" könne nur verstanden werden aus seinem Grundansatz, der transzendentalen Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit von Gegenständlichkeit; Sein als Position wird „untergebracht in das Gefüge der menschlichen Subjektivität als den Ort seiner Wesensherkunft" (31). Wenn aber Gegenständlichkeit („Gegenständigkeit") als eine „Abwandlung von Anwesenheit" gedeutet werden müsse, „dann gehört Kants These über das Sein in das, was ungedacht bleibt in aller Metaphysik" (36). — Die von H. herangezogenen Kanttexte erlauben es ihm, „Position eines Dinges an sich selbst" nicht etwa im Sinne von „Ding an sich" zu verstehen, als würde ein Ding nach Kant je „unbezogen auf ein Bewußtsein" poniert (11). Weniger tritt hervor, daß jene Position „Sein außerhalb meinem *Begriffe*" besagt, also immer noch grundsätzlich auf „sinnliche" Wirklichkeit bezogen werden kann; das wäre aber noch nicht der „Gegenstand als *schlechthin* gegeben", wie es bei Kant auch wieder heißt (KrV B 627). Daß der Ausdruck „gegeben" im Rahmen der Kantischen Terminologie bei aller Bezogenheit auf ein Bewußtsein nicht auszuschließen braucht, daß Dinge *an sich* selbst gemeint seien, belegt KrV B 526. — H. läßt nicht durchblicken, wieweit er sich auf ein Gespräch mit anderen Kantinterpreten eingelassen hat. Er verweist auch nicht auf die bislang einzige monographische Abhandlung „Kant und das Sein" von W. Brugger (Schol 15 [1940] 363—385). Abschließend darf noch bemerkt werden, daß die mehr aphoristischen Leitsätze zu Kants Seinsbegriff in „Nietzsche" II (1961) 468 ff. die „seinsgeschichtliche" Fragestellung in vorliegender Schrift bereits vorwegnehmen. H. Ogiermann S. J.

Tilliette, Xavier, Jules Lequier ou le tourment de la liberté. kl. 8° (209 S.) (Textes et Études philosophiques) Paris 1964, Desclée de Brouwer. 135.— bFr. — Lequier (1814—1862), der zu den philosophischen Außenseitern und „Märtyrern" (17) gezählt werden darf, hat von seinen literarischen Entwürfen nie etwas veröffentlicht. Bruchstücke davon gaben Renouvier und Dugas heraus (201), die erste kritische Ausgabe der erreichbaren Manuskripte veranstaltete J. Grenier (1952). Es handelt sich um sehr fragmentarische und in ihrer chronologischen Folge kaum mehr rekonstruierbare Notizen und Essais unterschiedlichen Umfangs. Doch der „existentielle" Charakter seines Denkstils, die qualvolle und ergreifende, immer das Äußerste und Unerbittlichste an Konsequenz durchexperimentierende Leidenschaft der Suche nach einer „vérité première", dabei die schlichte, kindliche Gläubigkeit und Frömmigkeit dieses auch psychisch gefährdeten „französischen Kierkegaard" (17) verdienen unser nicht nur philosophiegeschichtliches Interesse. T. rechnet ihn zu den Vorläufern sowohl Bergsons und Blondels wie auch Sartres und Marcels (53 97), aber auch zu den Initiatoren einer modernen „christlichen Philosophie" (55). Im wesentlichen geht es um das Problem der Freiheit. Wie kann ich mich ihrer und damit „meiner selbst" vergewissern? Inmitten einer Welt der alles verklammernden Notwendigkeit weiß ich mich frei, indem ich an die Freiheit „glaube", für sie „optiere", dieses „arbitraire absolu" (19 93) vollziehe und so mich selbst „schaffe": „C'est un acte de liberté qui affirme la liberté" (21). Es gibt keinen Beweis, weder Deduktion noch psychologische Erfahrung der Freiheit; „elle est *par soi*, pure aséité"

(45 94). Diese Termini kehren immer wieder, doch es wäre vergeblich, sie an ihrem ursprünglichen Sinn zu messen. Immerhin folgert L. aus dieser seiner existenziellen Intuition, daß Gottes Vorherwissen begrenzt sei, er wisse unsere freien Akte nur konjektural voraus (49 f. 69); seine Ewigkeit dürfe nicht als „nunce stans", sondern müsse als sukzessive gedacht (71 f.), die Idee der Prädestination neu interpretiert werden (57 f.). Was die theologische Seite der Sache betrifft, notieren wir nur L.s Satz: „J'en appelle au futur concile" (97). Rein philosophisch bleibt vieles höchst anfechtbar; zum Pseudobegriff einer „sukzessiven Ewigkeit" hat der Verf. selbst erhellende kritische Bemerkungen (79 f.). Daß die Realität der menschlichen Freiheit in ihrer Möglichkeit für unsere Vernunft wie ein „Abgrund" und „Geheimnis" wirken muß, kann ja nicht geleugnet werden — sicherlich wird ihre „Erfahrungsbasis" eben der Vollzug selbst sein, einfachhin das „faire", wie L. zu sagen nicht müde wird, und insofern darf man behaupten, sie sei keine „Gegebenheit", deren man irgendwie „ansichtig" wird. Aber wichtig ist, daß L. die menschliche Freiheit immer ineins mit der Erfahrung ihrer Begrenzung durch Gesetz, Sollen und Transzendenz sieht („indépendance dépendante"). Gerade hierin nimmt er Formeln G. Marcels vorweg: Freiheit ist für ihn „Geheimnis", weil sie nicht objektivierbar ist, denn „(elle) ... m'*enveloppe* moi-même" (194). Und: „Glaube" an sie, „Wahl" der Freiheit und so meiner selbst ist nur möglich als „invocation" der mich selbst umgreifenden schöpferischen Freiheit Gottes (195). Die existentielle Selbstbehauptung der menschlichen Freiheit ist nur dann glaubhaft, wenn sie sich *nicht schlechthin* absolut setzt. — Die Auseinandersetzung L.s mit Fichte, ein philosophiegeschichtlich merkwürdiges Phänomen (107 f.), soll eben noch verzeichnet werden.

H. Ogiermann S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Juhos, Béla, u. Schleichert, Hubert, Die erkenntnislogischen Grundlagen der klassischen Physik (Erfahrung und Denken, 12). 8° (119 S.) Berlin 1963, Duncker u. Humblot. 15.80 DM. — Eine ansprechende Untersuchung der methodologischen Voraussetzungen der klassischen Physik: Verhältnis von Mathematik und Erfahrung, Theorie der Messung, Form der Naturgesetze, Theorie der physikalischen Dimensionen, Wahrscheinlichkeitsschlüsse usw. Die Quantenphysik wird nur insofern betrachtet, als in ihr gewisse Voraussetzungen der klassischen Physik — Stetigkeit des Naturgeschehens, Möglichkeit „störungsfreier" Messungen — hinfällig werden. Das ist vom Titel des Buches her gerechtfertigt; aber es wäre gewiß lohnend, die Diskussion über die Deutung des quantenmechanischen Meßprozesses, die gerade im letzten Jahrzehnt wiederauflebte (Jordan, Ludwig, Feyerabend, Süßmann u. a.), einmal vom methodologischen Standpunkt aus darzustellen. Das Induktionsverfahren als Grundlage aller Naturwissenschaft beruht nach J. und Sch. auf dem „durch die Erfahrung nahegelegten irrationalen, d. h. logisch nicht begründbaren Glauben ..., daß eine Ereignisfolge unter ähnlichen Umständen sich ähnlich wiederholen werde, wie es bisher regelmäßig immer geschehen ist" (26).

W. Büchel S. J.

Delfgaauw, Bernard, Teilhard de Chardin und das Evolutionsproblem. 8° (132 S.) München 1964, Beck. DM 6.80. — Das Buch des Groninger Professors D., das in holländischer Sprache bereits acht Auflagen erlebt hat, ist eine der besten Einführungen in Teilhards Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos". Es behandelt in drei Kapiteln das für Teilhard zentrale Problem der Evolution: 1. Das Problem der Evolution; 2. Evolution als Fortschritt; 3. Philosophische Aspekte des Evolutionsproblems. Die Jahrhundertfeier von Darwins Buch über die Entstehung der Arten (1859) und die posthume Veröffentlichung der Werke Teilhards (1881—1955) hat das Evolutionsproblem wieder stark ins Gespräch gebracht. Teilhard wird von D. so charakterisiert: „Als Wissenschaftler behauptet er seinen Rang in der Geschichte der Geologie und der Paläontologie. Aber zugleich erstrebte er viel mehr: die Aussöhnung der modernen Wissenschaft mit der christlichen Lehre. Einerseits hatte er die Überzeugung, daß die moderne Wissenschaft ganz allgemein auf Erfahrungs-

kenntnis ausgerichtet ist und daß diese unsere gesellschaftliche Existenz viel tiefer durchdringt, als es uns bewußt ist. Zum andern ist er gleichermaßen davon überzeugt, daß Wissenschaft ohne religiöse Inspiration — wiederum im persönlichen wie im gesellschaftlichen Bereich — zuletzt an einen toten Punkt gelangt" (8—9). Im 1. Kapitel geht D. davon aus, daß heute nicht mehr so sehr gefragt wird, ob Evolution stattfand, „sondern die Frage lautet nunmehr, wie sie stattfand ... Es bleibt jedoch auf jeden Fall eine Tatsache, daß der Evolutionsgedanke eher im Wachsen als im Schwinden ist" (14). Es wird dann aufgezeigt, wie sich besonders in der Frage nach der Entstehung des Menschen die historischen und naturwissenschaftlichen Fragen begegnen (17). Obwohl heute kein Biologe mehr die Artkonstanz und den Kreationismus Linnés vertritt, bleiben die wesentlichen Fragen: 1. Entstehung des Lebendigen aus dem Leblosen; 2. Entstehung des Menschen aus dem Tier. Der Verfasser gibt zu beiden Fragen die Stellungnahme Teilhards wieder, erwähnt hierbei die Grundthesen seines Systems und vergleicht Teilhard und Marx (21—52). Als Grundthesen werden angesehen: „1. Der Kosmos unter allen seinen Aspekten, einschließlich der Menschheit, ist einzig und allein zu verstehen als eine permanente Entwicklung, in der jede Phase ihren eigenen Zeitraum hat. 2. Der Stoff ist im Prinzip bewußter Stoff, erfordert jedoch eine hochentwickelte organische Existenz, um die Schwelle überschreiten zu können, jenseits deren er sich erst als ein Bewußtes darzustellen vermag. 3. Eine zweifache Energie ist im Stoff wirksam: einmal eine tangentielle, die den Stoff in ihren bekannten, physisch-chemischen Reaktionen beherrscht, zum andern eine radiale (im Text steht S. 23 „radikale", es muß natürlich „radiale" heißen), durch die der Stoff sich zu stets höher entwickelten Einheiten konstituiert. 4. Es besteht ein paralleles Verhältnis von Komplexität und Bewußtheit" (22—23). Noch etwas Wesentliches kommt hinzu: „Die Evolution, zu deren Anschauung Teilhard gelangt, ist zweifellos zugleich eine schöpferische Evolution: eine Evolution also, die sich gewissermaßen aus sich selbst heraus entwickelt, aber hierzu erst durch ihre völlige Abhängigkeit vom Schöpfer die Fähigkeit erhält. Teilhard erblickt in einem aus sich selbst heraus sich entwickelnden Kosmos ein Zeichen größerer göttlicher Schöpfermacht als in einem Kosmos, in den Gott immer wieder durch neue Schöpfungen eingreifen müßte" (28—29). Der Verfasser versucht nun nachzuweisen, daß die Grundansichten Teilhards nicht im Widerspruch zum christlichen Schöpfungsbegriff stehen. Grundsätzlich erklärt D.: „Eine derartige Konzeption kann zwar in manchen Punkten bestritten werden, entscheidend aber ist, ob sie sich in ihren großen Linien als annehmbar erweist und als fähig, für eine Koordination positiv-wissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Forschung richtungweisend zu wirken. Es hat absolut keinen Sinn, der Theorie Teilhards kritiklos begeistert anzuhängen; ebenso sinnlos aber wäre es, sie von vornherein abzulehnen. Allein sinnvoll erscheint uns eine gründliche Überprüfung der verschiedenen Aspekte und Konsequenzen dieser Theorie auf positiv-wissenschaftlichem, philosophischem und theologischem Gebiet" (30). Im 2. Kapitel (Evolution als Fortschritt) und im 3. Kapitel (Philosophische Aspekte) sucht D. diese Überprüfung der Grundthesen Teilhards vorzunehmen, und zwar mit einem grundsätzlich positiven Ergebnis: „Geschaffen werden heißt: im Dasein vollkommen vom Schöpfer abhängen. ‚Schöpfen' ist: aus dem Nichts hervorrufen. Das Hervorgerufene hat seine eigene, geschaffene Gesetzlichkeit. Der Gedanke eines vom Leben oder vom Menschen abgesonderten Schöpfungsaktes sieht aus, als ob der göttliche Schöpfungsvorgang in seiner Intensität nachgelassen hätte und nunmehr von neuem eingreifen müßte. Eine derart anthropomorphe Konzeption des göttlichen Schaffens ist im Widerstreit sowohl mit einer authentischen Religiosität als auch mit einem sorgfältigen, metaphysischen und theologischen Denken. Das Denken Teilhards ist weder Philosophie noch Theologie; dennoch wirft es viele philosophische und theologische Fragen auf. Es ist kein abgeschlossenes System, sondern der Anfang einer neuen Denkbewegung" (129). Als Einführung in diese Denkbewegung ist das Buch D.s hervorragend geeignet, weil es nicht nur die Grundgedanken Teilhards kurz und klar formuliert, sondern auch die grundlegenden Fragen scharf herausstellt, die uns Teilhards System aufgegeben hat.

A. Haas S. J.

De Terra, Helmut, Mein Weg mit Teilhard de Chardin. 8° (144 S.) München 1962, Beck. DM 7.80. — „Meine Begegnung mit P. Teilhard de Chardin gehört zu jenen Erlebnissen, die für mich ständig an Bedeutung gewinnen. Inzwischen sahen

sich so viele Menschen durch seine Schriften bereichert, daß ich der Versuchung nicht widerstehen konnte, meine Erinnerungen an Teilhard de Chardin, seine Teilnahme an meinen Forschungen in Asien und gelegentliche Zusammenkünfte in Amerika niederzuschreiben" (7). Der Verfasser hat mit diesem Buch eine außerordentlich wertvolle Ergänzung nicht nur der Biographie Teilhards, sondern auch der Interpretation seines Werkes geliefert. Er hat recht, wenn er in der Einleitung sagt: „Ich meine, daß man sich von diesem großen, leidenschaftlichen Ringen um die Erkenntnis der Bestimmung des Menschen keinen rechten Begriff wird bilden können, wenn man Teilhard nicht auch in seinem Milieu als Forscher kennenlernt. Wie er sich unter Zelten am Himalaya und in Birma, in wüstenhaften Gebieten und tropischen Ländern gab, dies zu wissen scheint mir für die nähere Kenntnis dieser reichen Persönlichkeit ebenso wichtig wie biographische Daten" (7). Dieses Buch scheint mir vor allem auch deshalb wichtig, weil es eindeutig jene „Besserwisser" gründlich widerlegt, die sich erkühnen — neben allem anderen, was sie mit Recht oder Unrecht an Teilhard zu benörgeln haben —, ihm seine Größe im Raum der naturwissenschaftlichen Forschung und naturwissenschaftlicher Einsichten zu bestreiten. Nach einem kurzen Lebensabriß (11—16) beginnt der Verfasser in neun größeren Abschnitten seinen Weg mit Teilhard de Chardin zu schildern: dieser begann 1933 beim Internationalen Geologenkongreß in Washington. „Wer die Schriften Teilhards kennt, wird es begreiflich finden, daß wir uns früher oder später kennenlernen mußten. Dazu muß ich bemerken, daß mir seine wissenschaftlichen Arbeiten seit Jahren bekannt waren und vor allem die Rolle, die er bei der Entdeckung des fossilen Pekingmenschen gespielt hatte. Allerdings hätte ich aus den fachwissenschaftlichen Arbeiten nicht vermuten können, daß ihr Autor nicht nur Prähistoriker und Paläontologe, sondern in bedeutendem Maße Philosoph und Seher war" (17). 1935 ist Teilhard mit dem Verfasser in Kaschmir. De T. erwähnt, wie wenig Teilhard ökologische Faktoren in seiner großen Perspektive berücksichtigte (27 ff.), was aber keineswegs als Argument gegen seine Idee vom Durchbruch menschlicher Vernunft im Neolithikum anzusehen sei (29). Im Gespräch war Teilhard sehr vorsichtig mit der Offenbarung seiner eigentlichen Schau: „So leicht es scheinen mag, an den Teilhardschen Ideen im einzelnen Kritik zu üben, so sollte man sich dadurch nicht abhalten lassen, die große Linienführung seiner Ideen im Auge zu behalten. Hierzu ist in Erinnerung jener Tage von Kaschmir noch zu sagen, daß ich schon damals bemerkte, wie sehr es eines besonderen Anstoßes bedurfte, um eine Diskussion mit Teilhard über den Bereich tatsächlicher Beobachtungen hinauszuführen. Und selbst bei solchen Anlässen pflegte er nur so weit zu gehen, wie es ihm die Rücksicht auf andere billig erscheinen ließ, wobei er den Eindruck machte, als ob er etwas zurückhielte, das er nur bei besonderer Gelegenheit zum besten geben wollte" (29). Im Herbst 1935 wird der Standort vom idyllischen Kaschmir in die Flußregionen des Himalaya verlegt (31). Teilhard teilt alle Verdrießlichkeiten kameradschaftlich mit den Expeditionsmitgliedern. Er trägt selbst in einem Gebiet mit zahlreichen Giftschlangen nur leichte Tennisschuhe, und als de T. ihn darauf aufmerksam macht, sagt er, „er könne in leichten Schuhen den Boden viel besser fühlen" (32). „Immer wieder bückte sich Teilhard, um einen neuen Stein aufzulesen, den er nach etwaigen Anzeichen künstlicher Bearbeitung sehr kritisch untersuchte. Wenn das befriedigte ‚c'est bon' von seinen Lippen kam, konnte man sicher sein, daß es sich um ein Artefakt handelte. Die Art, wie er die einzelnen Kriterien untereinander abwog, verriet den erfahrenen Meister vorgeschichtlicher Forschung. Von ihm lernte ich damals die Grundbegriffe altsteinzeitlicher Typologie, die mir in späteren Jahren sehr nützlich wurden" (35). Über die Untersuchungen in Zentralindien schreibt der Verfasser: „Die wesentlichste Erfahrung in der Zusammenarbeit mit Teilhard war jedenfalls, daß er den totesten Stoff zu beleben wußte, so daß man sich immerfort in Gegenwart von Ideen bewegte und damit die Bürgschaft für ein geistiges Reich erhielt, an das zu glauben eine dringende Notwendigkeit wurde. Dabei lag ihm jede predigende Überheblichkeit fern; er paßte sich immer seiner Umgebung an und spielte nie den Überlegenen. Sofern er als Autorität sprechen konnte, war er nie rechthaberisch, wie er auch unter den widrigsten Umständen einer Reise keinerlei Sonderansprüche machte, sondern sich mit geradezu beschämender Bescheidenheit einzufügen verstand" (62). Es folgen nun Beschreibungen von Kongressen, weiteren Reisen (Birma, besonders kennzeichnend das Erlebnis, das S. 84 geschildert wird; Java usw.) und den damit verbundenen Forschungen und immer wieder unterbrochen durch ein treffendes

Schlaglicht, das zur Erkenntnis der Persönlichkeit Teilhards beitragen kann. „Man sollte sich im Falle Teilhards keine falschen Vorstellungen über die Gründlichkeit seiner fachwissenschaftlichen Forschungen machen, denn bei aller Tendenz zur Synthese, zur Einordnung von Tatsachen unter allgemeinere Begriffe und große Perspektiven bestand er immer auf Genauigkeit der Beobachtungen. In dieser Hinsicht zeigte er eine Sorgfalt, wie sie nicht kritischer gedacht werden kann, jedenfalls schien es mir so bei unseren gemeinsamen Forschungen in Indien und Java, wo es sich um Gebiete handelte, die für ihn Neuland waren" (103). Wer Teilhard als Forscherpersönlichkeit kennenlernen will, muß zu diesem wertvollen Buch greifen.

A. Haas S. J.

Wildiers, N. M., Teilhard de Chardin. (Herder-Bücherei, 122) kl. 8° (135 S.) Freiburg 1962, Herder. DM 2.40. — Unter den kleineren, allgemein verständlichen Einführungen in das Denken Teilhards besitzt das hier vorliegende Taschenbuch (übers. aus dem Französischen von *Schmitz-Moormann)* einen gewissen Vorrang. Der Verfasser ist einer der besten Kenner Teilhards, Mitherausgeber der großen französischen Werkausgabe. In zwei Teilen wird der Stoff dargeboten. Im 1. Teil wird das kosmologische Weltbild Teilhards gezeichnet („Eine Evolution konvergierenden Typs"), und zwar zuerst der Versuch einer wissenschaftlichen Phänomenologie des Universums (23 ff.), sodann das Grundgesetz des evolutiven Zusammenhangs, nämlich das wachsende Bewußtsein bei stets sich komplizierender Materie („eine unermeßliche psychische Sache", 37 ff.) und schließlich der Blick in die Zukunft der Menschheit („eine Sphäre, die nach einem Mittelpunkt verlangt", 56 ff.). Im 2. Teil des Buches werden die theologischen Aspekte des Teilhardschen Systems herausgestellt („eine Religion christlichen Typs"), und zwar zuerst das zentrale Problem, „über das Teilhard de Chardin sein ganzes Leben meditiert hat, das Problem der Beziehung zwischen Gott und dem Universum. Die Voraussetzung der Lösung dieses Problems ist zunächst und vor allem eine vertiefte Untersuchung des kosmischen Phänomens ... Wir müssen lernen, den Kosmos als ein organisch evolvierendes Ganzes zu sehen, dessen innere Ausrichtung auf den Durchbruch und den Aufstieg des Geistes gerichtet ist, so daß die Kosmogenese letzten Endes als eine Noogenese angesehen werden muß. Und innerhalb dieser Noogenese vollzieht sich eine konvergierende Bewegung, die schließlich in einem geistigen Zentrum personaler Ordnung zum Ziel gelangen muß. Die ganze Menschheit muß die Verwirklichung dieses Zieles anstreben" (75). Außer „Milieu Divin" sind allerdings die zahlreichen religiösen Schriften Teilhards noch nicht veröffentlicht, so daß der Eindruck entstehen kann, die „Phänomenologie" sei mehr oder weniger der ganze Teilhard. Ein weiteres zentrales Problem Teilhards ist die Stellung Christi in einem Universum, das auf den Menschen konvergiert (91 ff.). Für Teilhard bildet Christus das Ziel und die Krönung sowohl der natürlichen als auch der übernatürlichen Ordnung (98). Die zahlreichen Fragen, die sich aus dieser Sicht ergeben, hat der Verfasser außerordentlich klar und klug formuliert (91—111) und zu beantworten versucht. Er gibt zu, daß Teilhard gerade hier oft „bizarre Termini" (102) gebraucht — „Universaler Christus", „Christus-Evolutor", „Super-Christus" usw. — meint aber auch: „Lassen wir uns von diesen bizarren Termini nicht abschrecken. In Wahrheit drücken sie eine Wirklichkeit aus, die, in den Rahmen des modernen Weltbildes versetzt, den authentischsten Inhalt der christlichen Überlieferung bildet" (102). Das letzte Kapitel zeigt den Weg „zu einem christlichen Neuhumanismus" (112 ff.). Eine Kurzbiographie und eine ausführlichere Bibliographie, die zum weiteren Studium anregt, beschließen die hervorragende Einführung in ein Werk, das noch lange Zeit — zum Nutzen für Philosophie und Theologie — ein erregendes Gesprächsthema bleiben wird.

A. Haas S. J.

Müller, Armin, Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissenschaftlichen Grundlagen und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung. 8° (328 S.) Freiburg 1964, Alber. 26.80 DM. — Der Verfasser, Arzt und Naturphilosoph, hat sich durch seine Bücher „Struktur und Aufbau der biologischen Ganzheiten" (1933), „Die Grundkategorien des Lebendigen" (1954) und „Bios und Christentum" (1955) einen beachtlichen Namen innerhalb der heutigen Naturphilosophie gemacht. Daß er jetzt auch Stellung genommen hat zu Teilhard de Chardin in einem Werk, das zugleich auch als kurze Zusammenfassung der früheren natur-

philosophischen Anliegen (bes. 1933, 1954) des Verfassers gelten kann, ist sehr zu begrüßen. M. sieht das „Einzigartige und bisher Einmalige am Werk von Teilhard de Chardin" darin, „daß in ihm keineswegs nur, wie so oft, eine mehr oder weniger erzwungene, innerlich beziehungslose Koexistenz zwischen naturwissenschaftlichem und religiösem Weltbild angestrebt wird. Vielmehr wird hier ein großartiger Gesamtaspekt dargeboten, in welchem scheinbar Unvereinbares in einer tief beglückenden Stileinheit miteinander verschmolzen wird. Das gilt, auch wenn dieser weitherzige Entwurf noch vielfache Züge des Unfertigen aufweist" (13). Das Werk Teilhards weist ja gewisse Ähnlichkeiten mit den naturphilosophischen Bemühungen M.s auf. In der Einleitung sucht der Verfasser das Werk Teilhards in seiner Bedeutung für die Gegenwart darzustellen. Im 1. Kapitel folgt dann eine Deutung der kopernikanischen Wende und der Evolutionstheorie als „Entmythologisierungsprozesse". Im 2. Kapitel wird die Analogie zwischen Mensch und Welt als Zugang zur Innendimension (intériorité nach Teilhard) dargestellt und auf diesem Fundament eine allgemeine Werttheorie (E. Spranger) mit dem Zentralwert „Sympathie" und „Liebe" bei Teilhard verglichen (3. Kapitel). Im 4. Kapitel wird das Prävitale nach Teilhard und sein Verhältnis zum Lebendigen besprochen. Das letzte Kapitel faßt nochmals die Bedeutung Teilhard de Chardins in der weltanschaulichen und religiösen Krise der Gegenwart zusammen, wobei besonders hervorgehoben wird, wie sich das Bemühen um „eine natürliche Offenbarung" (bes. in dem Buch „Bios und Christentum") mit dem Grundanliegen Teilhards weithin deckt. — Für eine grundlegende Legitimierung von Teilhards Thesen fordert der Verfasser ein Doppeltes: „Negativ: wie schon angedeutet, ist eine Zurückweisung des Neodarwinismus in seine berechtigten Grenzen erforderlich. Keineswegs ist er in der Lage, durch Überspannung seiner rein rationalen Methoden das volle, eben irrationale Geheimnis des Evolutionsgeschehens zu ‚erklären'. Maßlos ist auch von ihm das bloße Nützlichkeitsprinzip im Lebendigen überschätzt worden ... Positiv stellt sich die schwere Aufgabe, die ‚sonst so vernachlässigte Seinsweise des Geistes in weitestem Umfang' zumal im Unlebendigen aufzuweisen" (19). M. glaubt, daß hier die „Lebensformen" Sprangers sehr dienlich sein könnten. Unerläßlich ist ferner nach M. die von Teilhard nicht genügend durchgeführte Klärung des Verhältnisses der „Nutz- und der reinen Sozial- oder Liebeswerte" zueinander (20). Gegenüber den weitverbreiteten skeptischen und nihilistischen Strömungen (auch innerhalb des Christentums), ferner in der heutigen Begegnung mit der östlichen Ideologie und der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit den fremden Hochreligionen schreibt der Verfasser dem Werke Teilhards eine Vermittlerrolle zu, „deren Bedeutung wir eben erst zu ahnen anfangen" (22). Schließlich spricht M. eine beachtliche Warnung aus: „Es wäre bedauerlich, ja verhängnisvoll, wenn unsere Theologie beider Konfessionen aus allzu enger Gebundenheit, aus vermeintlicher Geborgenheit in ihren schützenden Gehäusen es unterlassen würde, das Werk Teilhards von höchster Warte aus frei und geistesmächtig zu würdigen" (23). A. Haas S. J.

Stoffer, Helmut, Die Echtheit in anthropologischer und konfliktpsychologischer Sicht. 8° (251 S.) München-Basel 1963, Reinhardt. 17.50 DM. — Das vorliegende Buch ist mit viel pädagogischem Sinn und psychologischem Einfühlungsvermögen geschrieben. Dabei schwebten dem Verf. philosophische und anthropologische, auch psychagogische und konfliktpsychologische Gesichtspunkte des Echtheitsproblems vor. Es wäre eine interessante, für den psychagogischen Aspekt allerdings nur indirekt fruchtbare Aufgabe, die Echtheit, um die es hier geht, den strengen phänomenologischen Analysen zu unterziehen, die Husserl in der jetzt veröffentlichten Vorlesung über Phänomenologische Psychologie gefordert hat. Auch der Verf. beschäftigt sich im ersten Teil dieses Buches „Grundfragen und Propädeutisches" (13 bis 59) mit der Echtheit als „reinem Phänomen" (13 ff.). Aber die Erfahrung ist für ihn, anders als bei Husserl, nicht nur ein „Exempel", aus dem heraus in phänomenologischer Reduktion und in mancherlei Variationen das invariante „Wesen" der Echtheit geschaut werden kann. Sie nimmt in dem Buche eine viel breitere Basis ein, besonders im zweiten und dritten Teil: die Echtheit im Gespräch (60—197) und in den mitmenschlichen Beziehungen (198—245). Dabei handelt der Verf. zunächst mehr im allgemeinen über Echtheit und Unechtheit des Gespräches (60—111). Auch die Phänomene des Schweigens und der Verschwiegenheit, der Stimme und des

Sprachstiles werden in die Überlegungen mit hineingezogen. Ob es sich aufrechterhalten läßt, daß auch in der aktuellen Lüge Echtheit vorliegen kann (72, nicht dagegen in der habituellen Verlogenheit), erscheint fraglich. Zum mindesten kommen bei dieser Meinung des Verf., die sich an Jaspers anlehnt, neue Seiten des Problems der Echtheit bzw. der Unechtheit zum Vorschein. Echtheit besagt dann nicht notwendig einen sittlichen Wert, dem unter allen Umständen den Vorrang geben muß; sie könnte wohl auch einen sittlichen Unwert darstellen. Das wäre ein Faktum, das psychagogisch und anthropologisch von Bedeutung ist. Dann erhebt sich nämlich die Frage, ob man noch die Forderung aufstellen kann: Du sollst echt sein (20), oder ob man hier eingrenzen und sagen muß, daß unter Umständen die Unechtheit in Kauf zu nehmen ist (vgl. dazu: Echtheit in der Normierung, 182—190). Jedenfalls wäre noch zu klären, wie und in welchem Sinne in dem genannten Beispiel von einem Anspruch der Echtheit und, ganz allgemein, von einem „Grundanspruch" des Echten die Rede sein kann, der gleichrangig neben die Ansprüche des Wahren und des Guten zu setzen wäre (18). Jedenfalls liegen hier Situationen vor, die von einem „konfliktpsychologischen Verständnis" her (166—197) angegangen werden können. Auch hier hat das diagnostische (111—143) und eventuell das therapeutische Gespräch (144—166) seinen Sinn als psychagogisches Mittel zur Echtheit. Im dritten Teil (198 bis 245) untersucht der Verf. Echtheit in den mitmenschlichen Beziehungen von Kind und Eltern, zwischen den Geschwistern und in den zwischengeschlechtlichen Verhältnissen, die nicht nur den Bereich des Erotischen und Sexuellen betreffen. Ein Literaturverzeichnis (246—251) bildet den Abschluß dieses Buches, das an den Leser einige Anforderungen stellt, ihn aber zweifellos in wissenschaftlicher und in menschlicher Hinsicht (11) bereichern kann. L. Gilen S. J.

Landmann, Michael, Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte. 8° (247 S.) München-Basel 1963, Reinhardt. 17.— DM. — Die hier gesammelten Abhandlungen sind im Rahmen einer „speziellen Kulturanthropologie" zu sehen, die der Verf. mit diesem Buche vorlegen möchte (7). Sie umfassen die Themen: Kulturantinomien als Grundlage von Seelenkonflikten (11—57), Enantidromien (58—103), Polytheismus (104—150), Virtus und Fatum (151—197), Die geisteswissenschaftliche Typologie (198—223), Konflikt und Tragödie (Zur Kulturphilosophie G. Simmels, 224—243). Mit Ausnahme der letzten Abhandlung enthält das Buch nur Erstveröffentlichungen. Die Angabe der Kapitelüberschriften zeigt, daß der Rahmen des Buches sehr weit gespannt ist, sie läßt zugleich die Frage aufsteigen, wie der Inhalt des Buches sich mit seinem Titel bzw. dem Untertitel deckt. Bei der Lektüre der flüssig und kommunikativ geschriebenen (möglicherweise zunächst einmal mündlich vorgetragenen) Abhandlungen hat man den Eindruck, daß es dem Verf. nicht immer gelungen ist, diese Kongruenz herzustellen bzw. genügend deutlich zu machen. Man möchte wünschen, daß die sehr verschieden gearteten, auch nach ihren kulturellen Bedingtheiten (deren Einfluß der Verf. richtig gesehen hat) oft aus völlig abweichenden Verwurzelungen kommenden seelischen Konflikte auch nach dieser Seite, nach ihren Antinomien zu bestimmten Kulturerscheinungen genauer analysiert würden. Das gilt z. B. für den Abschnitt: Die Religion und das Profane (66—86). Dabei könnte daran erinnert werden, daß nach C. G. Jung bei Neurosen jenseits der Lebensmitte das religiöse Problem stets eine Rolle spielt oder gar, dem Patienten vielleicht gänzlich unbewußt, an der Wurzel dieser Neurosen steht. Bis in die Nähe des Greifbaren und der verstehbaren Zusammenhänge seelischer Konflikte gehen die Gedanken aus anderen Abschnitten: Der Staat und seine Gegner (86—95); Frühwelt und Spätzeit (95—103, mit den Unterteilungen: 1. Rousseau. Das Frühe und das Natürliche. 2. Romantik. Das Frühe und das Verlorene). Am deutlichsten sind die Beziehungen zwischen kulturellen Entwicklungen und seelischen Konflikten des kulturschaffenden oder in die Kultur und die Probleme ihrer Übernahme hineingestellten Menschen in der ersten Abhandlung dargestellt, speziell in den Kapiteln über die Antinomien zwischen Mensch und Gesellschaft (21—32), Mensch und Kultur (32—41), Antinomien innerhalb der Kultur (42—57). — Daß der wie auch immer konzipierte, theoretisch vorgetragene oder praktisch gelebte Polytheismus (vgl. die Selbstvergötzung mancher Neurotiker, die sich auf das Ich bzw. das Selbst als Ganzes oder auf bestimmte Bezirke der Persönlichkeit beziehen kann) eine Quelle seelischer Konflikte zu werden vermag, ist nicht zu bestreiten und auch wohl religi-

onsgeschichtlich zu belegen. Dagegen müßte die weittragende Behauptung, daß der Polytheismus „objektiv keine geringere Legitimation hat als der Monotheismus" (110, vgl. auch 118) doch noch genauer präzisiert bzw. eingehend begründet werden.
L. Gilen S. J.

Jung, Carl G., Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (Gesammelte Werke, 11) gr. 8° (779 S.) Zürich 1963, Rascher. 49.80 DM. — Wie alles bisher in der Gesamtausgabe der Werke C. G. Jungs Erschienene ist auch dieser 11. Band druck- und editionstechnisch hervorragend ausgestattet. In ihm sind die bedeutendsten Schriften J.s zu Problemen und Ausformungen der Religion, zu ihrem Inhalt, ihrer Psychologie und ihren Beziehungen zur Psychotherapie vereinigt. Es ist bekannt, daß diese vielschichtige Problematik im Werke C. G. J.s eine zentrale Stellung einnimmt (XI). Auf die Beziehungen zwischen Religion und Neurosen hat der Verf. schon früh hingewiesen, so 1932 in einem Vortrag vor der Elsässischen Pastoralkonferenz (hier 355—376). Der umfangreichere Teil dieses Bandes enthält Abhandlungen zur westlichen Religion (1—506), zwei Kapitel beschäftigen sich mit östlicher Religion: psychologische Kommentare zu tibetanischen religiösen Büchern (511—567) sowie mehrere Arbeiten, die sich an das Thema „Yoga und der Westen" anschließen (571—634). Im Anhang des Buches (657—693) werden Briefe und kleinere Schriften abgedruckt (u. a. eine Stellungnahme zu M. Bubers Äußerungen über den angeblichen Gnostizismus J.s), die einige, auch prinzipielle Stellungnahmen zu Problemen der Religion und der Religionspsychologie in einer mehr persönlichen Form enthalten. Dann folgt die umfangreiche Bibliographie (695—714); sie gibt zunächst eine Reihe alter Sammelwerke von alchemistischen Traktaten, sodann Originaltexte oder Arbeiten aus fast allen Perioden der Geistesgeschichte, die in den weiten Rahmen der hier gesammelten Werke J.s hineingehören. Das Autoren-, Text- und Sachregister umfaßt mehr als 60 Seiten (717—779). Im ersten Teil des Bandes sind gesammelt: Die Vorlesungen über Psychologie und Religion (Terry Lectures 1937, 1—117); Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas (121—218, zuerst in dem Buche: Symbolik des Geistes, 1942); Das Wandlungssymbol der Messe (221—323, nach der Fassung des Buches „Von den Wurzeln des Bewußtseins", 1954); die erregende und vielumstrittene „Antwort auf Hiob" (387—506). — Es ist nicht möglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung auf den Reichtum dieses Inhaltes und auf seine Problematik einzugehen, die sich stellenweise kaum von Widersprüchen freihält. Auch die gedanklichen Fundamente, auf denen die geistvollen, viel Erfahrung voraussetzenden und große Kulturräume umspannenden Ausführungen beruhen, würden bei einem konsequenten Durchdenken der angeschnittenen Probleme und der vorgeschlagenen Lösungen wohl mehr als einmal ernstlich in Frage gestellt. Es ist beabsichtigt, auf diese Probleme in einem größeren Beitrag zurückzukommen. Dabei wäre die Frage nach Gnostizismus oder Agnostizismus des Verf. (vgl. 657), nach Pantheismus oder doch pantheisierenden Tendenzen in seinem Schrifttum, auch die gelegentlich hervorgehobene Verwandtschaft seiner Ideen über Gott, Religion, Offenbarung, Immanenz mit Gedanken des um die Jahrhundertwende aufsteigenden Modernismus einer Prüfung zu unterziehen. Einige Hinweise zu diesen Themen seien aus J.s Kommentar zu dem tibetanischen Buch der Großen Befreiung hier angegeben. Danach ist „unsere Psychologie eine Wissenschaft bloßer Phänomene" (511 f., also eine Psychologie ohne Seele?). Der Geist ist „keine metaphysische Wesenheit", es besteht keine Verbindung zwischen ihm und einem „hypothetischen Allgeist"; das Wort meint jetzt überhaupt eine „psychische Funktion" (ebd.). Die „Materie ist eine Hypothese ... für etwas Unbekanntes, welches sowohl Geist als irgend etwas anderes sein kann; es kann sogar Gott sein" (513). Der „ehrliche Denker muß die Unsicherheit aller metaphysischen Positionen zugeben, speziell die Unsicherheit aller Glaubensbekenntnisse" (514). Alles das sind Aussagen, die, inhaltlich und auch rein formal genommen, das Gebiet und die Grenzen einer empirischen Psychologie (auf die C. G. Jung sich bewußt beschränken möchte) überschreiten und in den Bereich einer Erkenntnistheorie hineingreifen. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß sich von solchen Aussagen her auch neue Fragestellungen für eine empirische Religionspsychologie ergeben: etwa für die Phänomene der erlebten Glaubenssicherheit oder der Erschütterungen, wie sie vielfach inneren Wandlungen und Bekehrungen vorausgehen.
L. Gilen S. J.

4. Ethik. Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Wünsch, Georg, Zwischen allen Fronten. Der Marxismus in soziologischer und christlicher Kritik. (Theologische Forschung / Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, Bd. 25). gr. 8° (288 S.). Hamburg-Bergstedt 1962, Evangel. Verlag Herbert Reich. 20.— DM, Lw. 24.— DM. — Voll zuzustimmen ist W., daß eine in die Tiefe und aufs Letzte gehende Auseinandersetzung mit dem Marxismus nur von einer eigenen „Position" aus möglich ist (105 et passim), daß darum die soziologische Kritik nur vordergründig und allenfalls immanente Kritik sein kann, die entscheidende Kritik jedoch vom Boden des christlichen Glaubens aus geführt werden muß. — Auf einen ersten Teil (24—104), der in etwas zufälliger und willkürlicher Auswahl und nicht immer sehr sachlich über kritische Stellungnahmen zum Marxismus berichtet, folgt ein zweiter Teil (105—185), worin W. ausführlich seine christliche Glaubensposition darlegt. Im Sinne des Kantischen Transzendentalismus wird jede Wißbarkeit oder gar Beweisbarkeit des Daseins Gottes und der Schöpfung schärfstens abgelehnt; W. geht darin so weit, daß er an die Stelle dessen, was Paulus im Römerbrief als Uroffenbarung und deren wesentlichen Inhalt vorlegt, die „wissenschaftliche Erkenntnis", daß es eine Gotteserkenntnis solcher Art nicht gibt und nicht geben kann, als die wahre „Uroffenbarung" (233) hinstellt. — Daß die Menschen sich in Gläubige und Ungläubige scheiden, hat seinen Grund einzig und allein darin, daß Gott die einen zum Glauben erweckt und sie daher gar nicht anders können als glauben, während die anderen von Gott nicht zum Glauben erweckt sind und daher schlechterdings nicht glauben können. Darum ist der Gläubige auch nicht ein guter und, worauf es hier ankommt, der nicht gläubige Marxist nicht ein böser Mensch, und ebensowenig ist sein Marxismus als böse zu verwerfen und zu bekämpfen. Würde W. sich nur gegen einen pharisäischen Antikommunismus wenden, wie er nicht selten anzutreffen ist, so verdiente das Zustimmung; er geht aber sehr viel weiter, und die von ihm dafür gegebene Begründung ist zum mindesten in dieser Form unannehmbar. — Von Interesse ist W.s Unterscheidung, genaugenommen sei der Marxismus nicht als atheistisch, sondern als religiös nihilistisch zu bezeichnen. Der Gegensatz von Theismus und Atheismus liege auf einer dem absoluten religiösen Nihilismus schlechterdings unzugänglichen Ebene; den Gottesbegriff wie auch insbesondere den Schöpfungsbegriff vermöge er in sein Denken überhaupt nicht einzuordnen; er kenne sie einfach nicht und könne sie daher auch nicht eigentlich verneinen. Wie weit damit der psychische Tatbestand bei Marx und namentlich bei seinen Jüngern, die sich selbst leidenschaftlich als Atheisten proklamieren, zutreffend wiedergegeben ist, bleibe dahingestellt; in bezug auf das marxistische Gedankengebäude dürfte W. etwas Richtiges herausgearbeitet haben. Marxismus als System steht außerhalb jeder möglichen Beziehung zum Gottesbegriff; er ist, wie W. es ausdrücklich formuliert, weder Religion noch Antireligion und ebensowenig Ersatzreligion; er ist nichts anderes als innerweltliche „wissenschaftliche" Welterklärung oder Weltdeutung, also das, wofür die deutsche Sprache die Bezeichnung „Weltanschauung" hat; der christliche Glaube dagegegen ist *mehr* als Weltanschauung, aber es läßt sich aus ihm eine Weltanschauung *ableiten*. — Damit sind wir beim eigentlichen Thema W.s angelangt: die marxistische und die christliche Weltanschauung, näherhin das jeder von ihnen eigene *Ethos* werden konfrontiert. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Im wesentlichen Gehalt ist das Ethos beider das gleiche. Desgleichen kann der Marxist sittlich ebenso hoch stehen wie der Christ; daß der Christ glaubt und der Marxist nicht, hat mit sittlichem Hoch- oder Tiefstand, mit Verdienst oder Schuld nicht das mindeste zu tun. Auch sittlicher Heroismus bis zur Aufopferung seiner selbst ist beim religiösen Nihilisten ebenso möglich und tatsächlich wie beim gläubigen Christen. Das sind die Konsequenzen, die W. aus den lutherischen Axiomen ‚solus Deus' und ‚sola fides' glaubt ziehen zu müssen. Was die inhaltliche Seite des Ethos angeht, so äußert W. sich nicht ganz ebenso klar, aber doch hinreichend deutlich, um ersichtlich werden zu lassen, daß er nur *ein* wahres und absolutes Ethos kennt: das sozialistische. Das Ethos der aus dem christlichen Glauben abgeleiteten Weltanschauung ist insoweit positiv zu werten, als es mit dem sozialistischen übereinstimmt. Gelegentlich (so z. B. 248) fühlt man sich erinnert an die Haltung des Nationalsozialismus gegenüber dem Christentum, der die nationalso-

zialistische Axiomatik oder das sittliche Bewußtsein der Herrenrasse zum Maßstab erhob, an dem das Christentum sich messen lassen muß, doch finden sich bei W. auch umgekehrt Stellen, an denen es so aussieht, als ob das sozialistische Ethos am christlichen gemessen werde. — Was ist nun im Sinne W.s authentischer Marxismus? Im 1. Teil, wo er die vorliegende Marxismuskritik seiner Kritik unterzieht, weist er darauf hin, daß es mehrere Varianten oder Interpretationen des Marxismus gibt, aber man erfährt nicht, mit welcher von ihnen er sich auseinandersetzen will. Die zu Beginn des 3. Teils (185—284) gegebene „Vorläufige allgemeine Wesensbestimmung des Marxismus" erschöpft sich in der Aufzählung einiger „Gemeinsamkeiten zwischen allen Richtungen ... die von den Marxisten selber zumindest nicht bestritten werden und nicht bestritten werden können" (190/191). Wo W. vom Ethos der marxistischen Weltanschauung handelt, bezieht er überraschenderweise den freiheitlich-demokratischen Sozialismus ein und rechtfertigt das damit, daß dieser, geschichtlich gesehen, sich von Marx herleitet; daß er sich mehr und mehr und jedenfalls seit dem Godesberger Grundsatzprogramm (das allerdings W., als er diese Ausführungen niederschrieb, noch nicht vorlag) vollständig von dem, was man üblicherweise als Marxismus bezeichnet, gelöst hat, wird nicht einmal angedeutet. Ja W. glaubt behaupten zu dürfen, daß, „sofern Realismus der Kern marxistischen Wollens ist", die deutsche Sozialdemokratie seit der Ziegenhainer Erklärung von 1947 *„den Marxismus konsequenter durchführt als diejenigen, die die wahren Marxisten zu sein beanspruchen"* (243/244; Hervorhebung im Original). — Auf viele Fragen, die dieser Band unbeantwortet läßt, soll ein angekündigter weiterer Band Antwort geben, der bis zur Stunde, soweit in Erfahrung zu bringen ist, noch nicht vorliegt. — Gegen sehr vieles in diesem Bande wäre Einspruch zu erheben, so u. a. auch gegen W.s unsachliche Polemik gegen von ihm mißverstandene katholische Auffassungen und gegen die scholastische Philosophie, welch letztere um so befremdlicher ist, als W. ungeachtet seines Kantischen Transzendentalismus gegen den Existentialismus *essentialistisch* in einer Weise argumentiert, die jedem Naturrechtler Ehre machen würde. Geradezu krankhaft sind W.s Invektiven gegen die katholische Marienverehrung. Das von *G. A. Wetter* seinem Standardwerk „Der dialektische Materialismus" angefügte mariologische Schlußwort hat es ihm angetan. Schon die Art, wie W. die Ausführungen Wetters wiedergibt (68/69), ist alles andere als objektiv. Wenn W. behauptet, nach Wetter sei „die katholische Kirche die einzig radikal wirksame Gegnerin des Marxismus, ihr Sieg (werde) garantiert durch das Dogma der leiblichen Himmelfahrt der Maria und die wachsende Bewegung der ‚Weihe an das unbefleckte Herz' Mariens" (69 oben), so muß man bei Wetter nachlesen, was er wirklich sagt, um sich zu vergewissern, wie gröblich W. hier verzerrt und entstellt hat. Man mag Wetters Schlußwort als wenig glücklich und der Wirkung seines Werkes abträglich bedauern; W. aber hat durch solche Verunglimpfungen, die sich noch mehrfach (82 90 100 194) wiederholen, sein eigenes, in mancher Hinsicht beachtliches Werk abstoßend verunstaltet und entwürdigt. Auf die völlig verzerrende Wiedergabe katholischer Lehren und die auf Seite 77 ihren Gipfelpunkt erreichenden Schmähungen des „Katholizismus" sei nicht weiter eingegangen; statt dessen sei vermerkt, daß es auch andere Stellen in dem Buch gibt, an denen W. der katholischen Lehre und katholischen Autoren von Thomas von Aquin bis Klemens Brockmöller seine Reverenz erweist. — Selten ist ein Werk so markant von der Persönlichkeit seines Autors geprägt wie dieses. O. v. Nell-Breuning S. J.

Heimann, Eduard, Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme. — Veröffentlichungen der Akademie für Wirtschaft und Politik Hamburg. gr. 8° (XII u. 341 S.), Tübingen 1963, Mohr. 34.— DM. — H. geht als evangelischer Theologe und als religiöser Sozialist seinen eigenen Weg; so konnte auch kein anderer als er ein Buch wie das vorliegende schreiben. Um ihm ganz gerecht werden zu können, muß man es in den Zusammenhang einordnen mit den beiden ihm voraufgegangenen Werken „Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme" (1954) und „Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft" (1955). Das ist besonders deswegen nötig, weil in diesem seinem jüngsten Werk die theologische und biblische Fundierung nur schwach durchscheint, so daß man dem Mißverständnis erliegen könnte, es dem in USA verbreiteten ‚social gospel' zuzuordnen; man muß daher wissen, wie entschieden gerade H. sich dagegen zur Wehr setzt, religiösen Glauben („Dogma") in rationale Ethik

aufzulösen. Man muß auch sein Begriffspaar Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme kennen: erstere sind vom „Vernunftglauben" sich nährende Lebenssysteme, in denen die Wirtschaft dominiert, wogegen letztere sich von der Religion nähren und der Wirtschaft nur eine dienende Rolle zugestehen. In jedem Fall versteht H. Wirtschaft als *Sozial*prozeß: „Die Wirtschaft steht niemals außerhalb der Gesellschaft" (185). Das Gegebene wäre demnach, daß „die ökonomischen Tätigkeiten ... direkt als soziale Tätigkeiten organisiert, von sozialen Mächten kontrolliert und auf sozial gebilligte Ziele gerichtet sind" (2). Aber eine solche Wirtschaft ist in H.scher Terminologie kein „Wirtschaftssystem"; diese Bezeichnung behält er vor für „eine Struktur, in der ökonomische Kräfte und Zwecke von solcher gesellschaftlichen Führung emanzipiert und auf sich selbst gestellt sind und ihre eigenen Institutionen aufbauen" (ebd.). Da nichtsdestoweniger „das emanzipierte Wirtschaftsleben nicht in einem gesellschaftlichen Vakuum" steht und sich bewegt, so ist „die Beziehung zwischen Wirtschaft und Gesellschaft nun umgekehrt organisiert: die Gesellschaft steht unter wirtschaftlicher Herrschaft" (140). Folgerecht möchte man von H. weniger eine „soziale Theorie" der Wirtschaftssysteme erwarten als vielmehr deren glatte Verwerfung, ähnlich wie wir gegen den Liberalkapitalismus des 19. Jahrhunderts den Vorwurf erheben, er habe das bestehende gesellschaftliche Gefüge gesprengt, um sich selbst zum Herrn einer ihm gemäßen, entgliederten, jedes Ordnungsgefüges ermangelnden Gesellschaft zu erheben. Überraschenderweise aber wandelt H. seinen Begriff des „Wirtschaftssystems" hier nicht unerheblich ab, einerseits verengend, andererseits ihn auch wieder ausweitend, indem er das Streben nach Erzielung von *Überschuß* zum begriffsbestimmenden Merkmal erhebt. Damit wird das Urteil über „Wirtschaftssysteme" überhaupt und über jedes einzelne von ihnen von der Vorfrage abhängig, ob dieser Überschuß überhaupt, aber auch sein Ausmaß und das zu einer Erzielung eingeschlagene Verfahren gerechtfertigt ist oder nicht. Mit der wachsenden Menschenzahl *muß* auch die Wirtschaft wachsen; sie *kann* jedoch nur wachsen, *insoweit* sie Überschüsse erzielt. Wollen wir nicht die Menschenzahl an die verfügbaren Unterhaltsmittel anpassen, sondern die Unterhaltsmittel an die Versorgung heischende Menschenzahl, dann müssen wir uns schon für eine auf Überschüsse abzielende Wirtschaftsweise (nach H. ein „Wirtschaftssystem") entscheiden, und es käme nur noch darauf an, diese Wirtschaft richtig, d. i. dienend, in die gesellschaftliche Ordnung einzubauen. Dem vermag auch H. sich nicht zu entziehen; er rechtfertigt eine solche Wirtschaft damit, daß sie helfe, „die Hungernden zu speisen" und „die Kranken zu heilen". Gewiß ist damit die vielschichtige Problematik dynamisch-expansiver Wirtschaft — gerade in H.s eigenem Sinn — keineswegs gemeistert; das Werk enthält jedoch eine so reiche Fülle kluger Gedanken und eine so erfrischende Kritik an einer Vielzahl weitverbreiteter und in den Schulen mitgeschleppter Irrtümer, daß man dem Verfasser für diese Gabe wirklich dankbar sein muß.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Katholisches Soziallexikon, hrsg. im Auftrag der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Schriftleitung *Alfred Klose*. Lex. 8° (VI S. und 1426 Sp.) Innsbruck-Wien-München 1964, Tyrolia. Lw 45.— DM. — Das von der Kathol. Sozialakademie Österreichs herausgebrachte „Soziallexikon" wird nicht nur in Österreich, sondern im ganzen deutschen Sprachbereich, insbes. in der BRD, vielleicht nicht ganz im gleichen Maß auch in der Schweiz, gute Dienste leisten. Zu dem bereits in 4. Auflage vorliegenden „Evangelischen Soziallexikon" (s. Schol 39 [1964] 419ff.) bildet es ein würdiges Seitenstück; dem Umfang nach bleibt es um fast ein Drittel dahinter zurück, denn bei fast genau gleicher Spaltenzahl ist der Satzspiegel kleiner, der Band in der Form ein wenig handlicher. — Recht glücklich ist der Mitarbeiterstab ausgewählt, und die einzelnen Themen bzw. Themengruppen sind jeweils von wirklich berufenen Autoren bearbeitet; was dies angeht, hat der Schriftleiter nicht nur geschickt disponiert, sondern auch viel Glück gehabt, indem die von ihm angegangenen Mitarbeiter sich nicht versagt, sondern — obendrein sogar rechtzeitig! — geliefert haben. Besonders hervorgehoben seien die Länderartikel, die jeweils die Geschichte der kathol. Sozialbewegung des Landes behandeln. Einige dieser Artikel bringen allerdings zu wenig vom allgemeinen Hintergrund, den man kennen muß, um die Äußerungen und Regungen der kathol. Sozialbewegung richtig

einordnen zu können. Das gilt insbesondere vom Artikel „Spanien", der überdies noch zu sehr dem heute doch zum Absterben verurteilten „Triumphalismus" verhaftet ist. Kleine Unstimmigkeiten sind in einem Werk wie diesem nicht ganz zu vermeiden. So haben die beiden Artikel „Spann" und „Universalismus" fast ganz den gleichen sachlichen Gehalt, beurteilen ihn jedoch recht verschieden. Besonders auffallend ist, daß im Artikel „Staat", Ziff. VII 4, die berufsständische Ordnung, die von Rechts wegen im Artikel „Gesellschaft" ihren Platz hätte finden sollen, ausführlich als unangefochtener Gegenstand katholischer Soziallehre vorgelegt wird (Sp. 1165—1168), wogegen es im Artikel „Beruf" kurzerhand heißt, sie sei (von wem?!) „aufgegeben worden" (Sp. 80 unten). Dankenswert sind das ausführliche Personenverzeichnis (Sp. 1373—1400) und Sachverzeichnis (Sp. 1399—1416); im Mitarbeiterverzeichnis (Sp. 1417—1426) sind erfreulicherweise bei jedem Mitarbeiter die von ihm beigesteuerten Beiträge vermerkt. Die Druckfehler halten sich in durchaus erträglichen Grenzen (im Artikel „Widerstandsrecht" I, Zeile 8, muß es offenbar „Stä*n*destaat" statt „Städtestaat" heißen). Die Ausstattung, die der Verlag dem Werk gegeben hat, ist seines Inhalts würdig. O. v. Nell-Breuning S. J.

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

De Rijk, L. M., On the Curriculum of the Arts of the Trivium at St. Gall from c. 850 — c. 1000: Vivarium 1 (1963) 35—86. — Die neue Zeitschrift trägt den Untertitel „A Journal for Mediaeval Philosophy and the Intellectual Life of the Middle Ages". Sie erscheint im Verlag Gorcum in Assen (Niederlande) jährlich in zwei Heften zu je 80 Seiten und kostet 12.50 holländische Gulden. Als Herausgeber zeichnen *C. J. Vogel* (Utrecht), *L. M. De Rijk* (Nijmegen) und *J. Engels* (Utrecht). Als Zweck der Zeitschrift wird angegeben „The present Journal will be devoted in particular to mediaeval philosophy in its relations to the whole of profane thought and learning and the vast field of the Liberal Arts" (1). Die Artikel sollen vor allem in Englisch, Französisch und Deutsch abgefaßt werden. — Im 1. Heft (Mai 1963) findet sich neben dem Artikel von *C. J. Vogel:* „Amor quo caelum regitur", nach Boethius, Consolatio philosophiae II, metrum 8, und Dionysius Areopagita, De div. nom. IV, par. 10, eine ganz vorzügliche Abhandlung von *L. M. De Rijk* über die Freien Künste in St. Gallen von c. 850—c. 1000, also zur Zeit der Hochblüte der Abtei. Nach einer mehr allgemeinen Einführung in die Schule bis zu *Notker Labeo* (c. 950—1022) untersucht der Verf. auf Grund neuer handschriftlicher Forschungen, welche Werke der Schule erhalten sind und aus welcher Zeit sie stammen. Beide Fragen konzentrieren sich auf die Untersuchung der echten und unechten Werke Notker Labeos. Das dürfte ein guter Ausgangspunkt sein, denn die Echtheit seiner Werke war bisher am meisten umstritten. De R. beschränkt sich dabei auf die Werke aus dem „Trivium", d. h. der Grammatik, der Dialektik und der Rhetorik, also der Freien Künste (47). Von den 14 Werken aus diesem Gebiet, die von Paul Piper (Die Schriften Notkers und seiner Schule I, Freiburg 1882) Notker Labeo zugeschrieben werden, bleiben nur 5 als echt bestehen (81 f.). Auf Grund eines Briefes Notkers an Bischof Hugo von Sitten (998—1017) steht fest, daß er eine althochdeutsche Übersetzung mit Kommentar verfaßt hat zu Martianus Capellas „De nuptiis Philologie et Mercurii" (Buch 1—2) und ebenso zu der Übersetzung der „Categoriae" und „Perihermeneia" oder „De Interpretatione" des Aristoteles von Boethius. Ferner erwähnt Notker in diesem Brief ein eigenes Werk: „Novam Rethoricam et Computum novum et alia quaedam opuscula latine conscripsi" (50). Mit Recht schreibt der Verf. auch „De Syllogismis" Notker Labeo zu, der das Werk wohl erst nach seinem 1017 an Hugo von Sitten geschriebenen Brief verfaßt hat (53). Was sagen nun die Hss zu diesen und den anderen Notker zugeschriebenen Werken? — De R. kann seiner Untersuchung 10 Hss zugrunde legen, von denen Piper nur 6 kannte. Der Verf. gibt eine genaue Analyse dieser Hss. Daraus folgt u. a., daß das, was Piper als Notkers „Rhetorik" bezeichnet hatte, sich aus verschiedenen Stücken zusammensetzt, von denen ein Stück sogar fast wörtlich aus Ciceros „De Inventione" I, 24, entnommen ist (52). In der Brüsseler Hs 10.615—10.729 wird ein „Excerptum Rethorice Notkeri Magistri" genannt (64 f. 72). Der Verfasser dieses Werkes scheint einen

Kommentar zu Ciceros „De Inventione" benutzt zu haben, der aber verschieden war von den Kommentaren des Victorinus, des Grillius und des Skoliaster. De R. vermutet, daß er aus irischen und angelsächsischen Kreisen stammt und dem Werke Alkuins „Dialogus De Arte Rhetorica" ähnlich war (82). Als Verfasser dieses „Excerptum" denkt De R. nicht an Notker Labeo, sondern an Notker Balbulus (c. 840—912). Die althochdeutschen Zusätze sind hier nämlich nicht, wie in den echten Werken Notker Labeos, organisch in den Text eingebaut, der ohne sie manchmal unverständlich ist, sondern sie sind einfache Glossen, eingeleitet mit der Wendung: „quod est teutonice . . ." (72). Aus inhaltlichen und stilistischen Gründen dürfte auch der „Tractatus inter magistrum et discipulum de Dialectica et Rethorica" nach De R. nicht echt sein, sondern dem 9. Jahrhundert entstammen (82 f.). Von den weiteren Notker Labeo zugeschriebenen Abhandlungen ist „De partibus Logicae" bestimmt früher, da die Kopie in der St. Gallener Hs 111 schon um 875 und die in der Hs 242 schon um 900 angefertigt ist. Auch die „Distributio omnium specierum nominis" und gleichfalls „Quomodo septem circumstantie rerum in legendo ordinande sint" sind in Kopien des 9. Jahrhunderts überliefert. Die kleineren Stücke: „Quis sit dialecticus", „De principalibus questionibus" und „De Difinitione (!) philosophie" scheinen Fragmente oder Glossen des 9. Jahrhunderts aus St. Gallen zu sein. Das letzte Werk ist schon deshalb nicht von Notker Labeo, weil dieser in seinem Werk „De Consolatione" II, 40 eine andere Klassifikation der Philosophie gibt und nicht Thales von Milet, sondern Pythagoras als den ältesten Physiker bezeichnet (86). — Nachdem sich somit die Zusammenstellung Pipers mit dem im Briefe Notkers an Hugo erwähnten Werk „Nova Rhetorica et Computus novus" nicht decken kann, bleibt die Frage nach diesem Werk einstweilen noch ungelöst. Aber die gründliche Arbeit des Verfassers bietet auch so einen guten Einblick in die damalige Schule von St. Gallen. Wir sehen darum der in Aussicht gestellten weiteren Untersuchung sehr gespannt entgegen; denn die genaue Analyse der Hss, die De R. uns gibt, läßt noch manche Frage offen. Man kann den Artikel allen am Studium der Freien Künste interessierten Gelehrten zur Kenntnisnahme und weiteren Diskussion nur sehr empfehlen. H. Weisweiler S. J. (†)

Canal, J. M., C. M. F., Texto crítico de algunos sermones marianos de San Fulberto de Chartres o a él atribuibles: RechThAncMéd 30 (1963) 55—87. — Die Kenntnis der frühmittelalterlichen Mariologie wird hier durch die Edition einiger Predigten Fulberts von Chartres (Fulbertus Carnotensis) bereichert. Es sind vier Sermones de nativitate sanctae Mariae, von denen allerdings die beiden ersten, „Approbatae consuetudinis est" und „Mutuae dilectionis amore", schon bei Migne stehen, jedoch in schlechtem Druck. C. legt seiner Neuausgabe die Handschrift Rouen 471 (fol. 80—82 bzw. 82^{v}—85^{v}) zugrunde mit Vergleich der anderen Manuskripte. Dann folgen zwei neue Predigten zu demselben Thema: „Gloriosam sollempnitatem" (Rouen 471, fol. 85^{v}—86^{v}) und „Natiuitatis gloriosae genitricis" (Rouen 471, fol. 86^{v}—91^{v}), und schließlich noch: Oratio ad sanctam Mariam, matrem Domini (Dijon 30, fol. 141—143), Responsoria de nativitate sanctae Mariae (Boulogne-sur-Mer 83, fol. 8^{v}) und ein Bericht aus der Feder Wilhelms von Malmesbury über die wunderbare Belohnung Fulberts für seine Marienverehrung (De miraculis sanctae Mariae 47; Salisbury Cath. 97, fol. 105 und Paris Nat. lat. 2769, fol. 68). — Die Edition ist sehr sorgfältig durchgeführt; besonders muß anerkannt werden, daß die Anmerkungen zum Text nicht nur die Zitate verifizieren, sondern auch den Reminiszenzen und den Auswirkungen auf die Folgezeit nachgehen. Vom Inhalt her wäre die wiederholte Bezugnahme auf die Apokryphen und auf volkstümliche Legenden (wie z. B. die Erzählung von Theophilus) beachtenswert. Anderseits wird die Vorherbestimmung der heiligen Gottesmutter derart herausgestellt (namentlich in Sermo IV; ed. 72—83), daß eine Unbefleckte Empfängnis nahegelegt zu sein scheint. J. Beumer S. J.

Höfer, A., Zwei unbekannte Sermones des Cäsarius von Arles: RevBén 74 (1964) 44—54. — Der Benediktiner German Morin hat in seiner kritischen Edition der Cäsariuspredigten (Corpus Christianorum, Series Latina 103 u. 104, Tuurnholti 1953) das bis dahin bekannte Material aus den verschiedenen Bibliotheken und

Klöstern so vollständig gesammelt, daß nunmehr nur noch kleinere Nachträge zu erwarten sind. Vor einigen Jahren veröffentlichte schon R. Étaix einen „Sermon pour la fête des Apôtres Jacques et Jean attribuable à Saint Césaire" (RevBén 72 [1957] 3—9), und jetzt folgt H. mit zwei Predigten zum Kirchweihfest, die er nach der Handschrift der Universitätsbibliothek zu Graz (Hs 829, fol. 1^{v}—2 und 2—3) wiedergibt. In den vielen Anmerkungen zum Text wird auf die sachlichen und sprachlichen Parallelen zu den als echt anerkannten Sermones hingewiesen, und dadurch dürfte die Authentizität so gut wie gesichert sein. Freilich bietet der Inhalt kaum etwas Neues und Auffallendes, höchstens daß die bereits früher festgestellte Abhängigkeit Bedas des Ehrwürdigen von Cäsarius wiederum bestätigt wird (47, Anm. zu 74—77). — Die vom Herausgeber vorgeschlagenen Verbesserungen des Textes treffen wohl durchweg das Richtige; nur gelegentlich könnte den eigenwilligen Wortbildungen und Satzkonstruktionen des Spätlateins etwas mehr Rechnung getragen sein. J. Beumer S. J.

Leclercq, Jean, O.S.B., Méditations d'un moine de Moissac au XIe siècle: RevAscMyst 40 (1964) 197—210. — Das Benediktinerkloster Moissac (Quercy), seit dem Jahre 1048 Cluny angeschlossen, verfügte ehedem über eine reichhaltige Bibliothek mit vielen Handschriften. L. lenkt die Aufmerksamkeit auf ein Manuskript aus der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts („d'Orville 45, à la Bibliothèque Bodléienne à Oxford"), das von einem unbekannten Mönch des Klosters stammt. Der Inhalt wird im Überblick angegeben (bedeutsam wären drei Orationes ad crucem adorandum), danach erscheint ein Teil des Textes, der zwei Betrachtungen bringt (fol. 41^{v}—49); die erste enthält ein recht pessimistisch anmutendes Sündenbekenntnis, die zweite ein Zwiegespräch zwischen Leib und Seele. L. macht uns auch mit den Quellen bekannt: es sind vor allem die Moralia Gregors des Großen und eine Oratio de vitiis et virtutibus des Ambrosius Autpertus (Text und Übersetzung bei: J. Winandy, Ambroise Autpert, moine et théologien, Paris 1953, 104—145). Offenbar kommen in den beiden Betrachtungen einige für die persönliche Frömmigkeit der mittelalterlichen Mönche charakteristische Züge zum Durchbruch, einmal ein gewisser Dualismus, der den Leib als das Gefängnis der Seele ansieht, dann aber auch eine starke Bindung an die Gedanken der Heiligen Schrift und der Liturgie. Mehr singulär (wenigstens im Rahmen des 11. Jahrhunderts) dürfte die Verehrung des Leidens Christi sein (siehe das Gebet zu Jesus an der Geißelsäule: 209). J. Beumer S. J.

Jean de la Rochelle, Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae. Texte critique avec introduction, notes et tables. Publié par *Pierre Michaud-Quantin* (Textes Philosophiques du Moyen Âge, 11). gr. 8° (215 S.) Paris 1964, Vrin. — Zum ersten Male in der Geschichte erscheint in einer vollständigen Ausgabe dieses weniger systematische als kompilatorische Handbuch des Schülers von Alexander von Hales, Johannes de la Rochelle (de Rupella, 1200—1245). Dem Text geht eine ausführliche Einleitung über das Werk und seinen Autor voraus. Darin werden die Echtheit des Werkes, seine Abhängigkeit von einem anderen psychologischen Werke des gleichen Autors, der Summa de Anima, und die Quellen, aus denen er schöpfte, aufgezeigt. Die verschiedenen Handschriften und die Teilausgaben des Werkes werden sorgfältig aufgezählt und beschrieben. Ein Sach- und Personenverzeichnis ist dem Text beigefügt. Eine beispielhafte kritische Ausgabe. J. Hegyi S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Alfaro, Juan, S. J., Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam (Extractum Gregorianum, 44). 8° (501—787) Roma 1963, Pontificia Universitas Gregoriana.

Anne de Saint-Barthélemy, Lettres et écrits spirituels présentés par Pierre Serouet, carme déchaux (Collection „Présence du Carmel"). 8° (199 S.) Bruges 1964, Desclée de Brouwer. 270.— bFr.

Ballay, Ladislaus, Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus (Münchener Theologische Studien, 29). 8° (XIX und 311 S.) München 1964, Max Hueber. 28.— DM.

Belluci, Dino, S. J., Fede et Giustificazione in Lutero. Un Esame teologico del „Dictata super Psalterium" e del Commentario sull'epistola ai Romani (1513 bis 1616) (Analecta Gregoriana, 135). 8° (XII und 262 S.) Roma 1963, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana. 3000 Lire.

Bergmann, Hermann, Auf dem Wege zur Persönlichkeit (Werden der Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen). 8° (354 S.) Limburg 1964, Lahn. 14.80 DM.

Beyer, Jean, S. J., La Consécration à Dieu dans les Instituts Séculiers II (Analecta Gregoriana, 141). 8° (VIII und 224 S.) Romae 1964, Presses de l'Université Grégorienne.

Bölle, Alfred, Die Seminarfrage im Bistum Basel für die Zeit vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (Analecta Gregoriana, 134). 8° (XXI und 255 S.) Romae 1964, Verlagsbuchhandlung der Päpstlichen Gregorianischen Universität. 3500 Lire.

Breit, Herbert - Westermann, Claus (Hrsg.), Calwer Predigten Bd. 2: Die alttestamentlichen Texte der vierten Reihe. 8° (245 S.) Stuttgart 1963, Calwer. 15.— DM.

Bring, Ragnar, Das göttliche Wort. Grundlagen unseres Glaubens. 8° (110 S.) Gütersloh 1964, Mohn. 12.80 DM.

Brockmöller, Klemens, Industriekultur und Religion. 8° (288 S.) Frankfurt am Main 1964, Knecht. 14.80 DM.

Bruaire, Claude, Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel. 8° (185 S.) Paris 1964, du Seuil.

Buijs, L., S. J., Facultates et privilegia Episcoporum concessa Motu proprio „Pastorale Munus". 8° (X und 137 S.) Roma 1964, apud Aedes Universitatis Gregorianae. 1300 Lire.

Carlson, R. A., David the chosen king. A traditio-historical approach to the second book of Samuel. 8° (304 S.) Stockholm-Göteborg-Uppsala 1964, Almquist & Wiksell.

Congar, Yves M.-J., O. P., Chrétiens en Dialogue. Contributions Catholiques à l'Œcuménisme (Unam Sanctam, 50). 8° (644 S.), Paris 1964, du Cerf. 33.— NF.

Études sur les Instituts Séculiers. Textes de *E. Bergh S. J., J. Beyer S. J. u. a.* 8° (352 S.) Bruges 1964, Desclée de Brouwer. 195.— bFr.

François de Sainte-Marie, carme déchaux, Fils du Père (Collection „Présence du Carmel"). 8° (127 S.) Bruges 1964, Desclée de Brouwer. 75.— bFr.

Galot, Jean, S. J., Vainqueur par la souffrance (Museum Lessianum, 55). 8° (316 S.) Bruges-Bruxelles 1964, Desclée de Brouwer. 150.— bFr.

Ganoszy, Alexandre, Calvin. Théologien de l'Église et du Ministère (Unam Sanctam, 48). 8° (448 S.) Paris 1964, du Cerf. 27.— NF.

Gay, Jesús López, S. J., El Matrimonio de los Japoneses (Studia Missionalia, Documenta et opera, 1). 8° (185 S.) Roma 1964, Libreria dell'Università Gregoriana. 2000 Lire.

Heitmeyer, Heinrich, Sakramentenspendung bei Häretikern und Simonisten nach Huguccio. Von den „Wirkungen" besonders der Taufe und Weihe in der ersten Causa seiner „Summa super Corpore Decretorum". 8° (XV und 173 S.) (Analecta

Gregoriana, 132) Romae 1964, Verlagsbuchhandlung der Päpstlichen Gregorianischen Universität. 2000 Lire.

Hirsch, Emanuel, Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie. 8° (405 S.) Berlin 1964, de Gruyter. 19.80 DM.

Keating, John R., The Bearing of Mental Impairment on the Validity of Mariage. An Analysis of Rotal Jurisprudence (Analecta Gregoriana, 136). 8° (VI und 221 S.) Roma 1964, Gregorian University Press. 2800 Lire.

Konstitution des II. Vatikanischen Konzils. Über die Heilige Liturgie. Hrsg. und erläutert von Bischof *Simon Konrad Landersdorfer, Josef A. Jungmann,* und *Johannes Wagner.* Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. gr. 8° (IV und 100 S.) Münster 1964, Aschendorff. 5.— DM.

Lamparter, Helmut, Prophet wider Willen. Der Prophet Jeremia (Die Botschaft des Alten Testamentes, 20). gr. 8° (414 S.) Stuttgart 1964, Calwer. 18.— DM.

Lonergan, Bernardo, S. J., De Deo Trino. I. Pars dogmatica. Editio altera et recognita. 8° (308 S.) Romae 1964, apud Aedes Universitatis Gregorianae. 2200 Lire.

Lonergan, Bernardo, S. J., De Deo Trino. II. Pars systematica. Editio altera et recognita. 8° (321 S.) Romae 1964, apud Aedes Universitatis Gregorianae. 2200 Lire.

Lucien-Marie de Saint-Joseph, L'impatience de Dieu (Collection „Lumière de la Foi, 9). 8° (312 S.) Paris 1964, du Cerf. 13.50 NF.

Marxer, Fridolin, Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik. gr. 8° (208 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder. 19.80 DM.

Megivern, James J., Concomitance et Communion. A Study in Eucharistic Doctrine and Practice (Studia Friburgensia New Series, 33). 8° (XXIII und 264 S.) Fribourg-New York 1963, The University Press Fribourg — Herder Book Center. 30.— sfr.

Modalsli, Ole, Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 13). 8° (246 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck & Ruprecht. 25.— DM.

Müller, Armin, Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissenschaftlichen Grundlagen und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung. (328 S.) Freiburg-München 1964, Karl Alber. 26.80 DM.

Noth, Martin, Könige (Biblischer Kommentar Altes Testament, IX, 1). gr. 8° (80 S.) Neukirchen-Vluyn 1964, Neukirchener Verlag. 7.— DM.

Œuvres de Saint Augustin, 4e Serie: Traités Anti-Donatistes II, De Baptismo Libri VII (Bibliothèque Augustinienne, 29). 8° (672 S.) Bruges 1964, Desclée de Brouwer. 390.— bFr.

Platzeck, Erhard, Das Leben des seligen Raimund Lull (Heilige der ungeteilten Christenheit, hrsg. von Walter Nigg und Wilhelm Schamoni). 8° (180 S.) Düsseldorf 1964, Patmos. 11.80 DM (Subskr. 10.60 DM).

Principe, Walter Henry, C. S. B., William of Auxerre's Theology of the Hypostatic Union (Studies and Texts, 7). 8° (332 S.) Toronto 1963, Pont. Institute of Medieval Studies.

Ratschow, Carl Heinz, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. Teil I. 8° (151 S.) Gütersloh 1964, Mohn. 16.80 DM.

Robleda, Olis, S. J., La nulidad des Acto Jurídico, Segunda Edición (Analecta Gregoriana, 143). 8° (VIII und 358 S.) Roma 1964, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana. 3000 Lire.

Rupprecht, Walter, Die Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands (Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Bd. 1) 8° (403 S.) Stuttgart 1963, Calwer. 25.— DM.

Russell, John, S. J., The „sanatio in radice" before the Council of Trent (Analecta Gregoriana, 138). 8° (VIII und 152 S.) Roma 1964, Gregorian University Press. 2200 Lire.

Sas, Stephan, Der Hinkende als Symbol (Studien aus dem C.-G.-Jung-Institut Zürich, XVI). 8° (152 S.) Zürich und Stuttgart 1964, Rascher.

Sciacca, Michele Federico, Akt und Sein (Symposion, 16). 8° (128 S.) Freiburg-München 1964, Alber. 12.80 DM.

Seybold, Michael, Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus (Studien zur Geschichte der Moraltheologie, Bd. II). 8° (301 S.) Regensburg 1963, Pustet. 28.— DM.

Die Lehre von der kollegialen Hirtengewalt über die Gesamtkirche „unter Berücksichtigung der angefügten Erklärungen"

Von Otto Semmelroth S. J.

„Was in dieser dogmatischen Konstitution im gesamten und im einzelnen ausgesprochen ist, hat die Zustimmung der Väter gefunden. Und Wir, kraft der von Christus Uns übertragenen apostolischen Vollmacht, billigen, beschließen und verordnen es zusammen mit den Vätern im Heiligen Geiste und gebieten zur Ehre Gottes die Veröffentlichung dessen, was so durch das Konzil verordnet ist."[1] Dieser feierlichen Approbationsformel jenes Konzilsdokumentes, das man mit Recht die Mitte der Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils genannt hat, ließ der Papst dann in seiner Schlußansprache zur dritten Sitzungsperiode anscheinend einen Vorbehalt folgen: „Unter Berücksichtigung der angefügten Erklärungen, die sowohl die Deutung der benutzten Begriffe wie die verpflichtende Kraft, die der vorgetragenen Lehre beizulegen ist, betreffen, tragen Wir keine Bedenken, mit Gottes Hilfe diese Konstitution über die Kirche öffentlich zu verkündigen."[2] In diesem Satz der päpstlichen Schlußrede sind zwei jener drei Bekanntmachungen (Notificationes) gemeint, die der Generalsekretär des Konzils am 16. November 1964 den Vätern mitteilte. Der offiziellen Ausgabe der dogmatischen Konstitution sind unter der Überschrift „Aus den Akten des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils" von diesen drei damaligen Bekanntmachungen nur die beiden vom Papst in seiner Rede gemeinten angefügt, die wir im Anhang wiedergeben. Die Nota praevia ist kein eigentlicher konziliarer Text, da sie in den einführenden Worten nicht auf das Konzil, sondern nur auf die theologische Kommission zurückgeführt wird. Und die „höhere Autorität" hat sie nicht als von ihr verfaßte

[1] Haec omnia et singula, quae in hac Constitutione dogmatia edicta sunt placuerunt Patribus. Et Nos, Apostolica a Christo Nobis tradita potestate, illa una cum Venerabilibus Patribus, in Spiritu Sancto approbamus, decernimus ac statuimus et quae ita synodaliter statuta sunt ad Dei gloriam promulgari iubemus. Formel der Bestätigung der Konstitution am 21. November 1964.

[2] ... ita quidem, ut minime dubitemus — ratione habita explicationum quae additae sunt sive ad verba usurpata interpretanda, sive ad vim theologicam doctrinae propositae tribuendam secundum Concilii mentem — minime dubitemus, dicimus, auxiliante Deo hanc de Ecclesia constitutionem promulgare. AAS 56 (1964), 1009.

Bestimmung erklärt, sondern nur verlauten lassen, diese Nota werde in ihrem Auftrag den Vätern mitgeteilt. Es wurde allerdings beigedruckt, daß „im Sinn und nach der Auffassung dieser Nota die im dritten Kapitel auseinandergelegte Lehre erklärt und verstanden werden muß“ [3]. Die Erarbeitung der Nota praevia geht insofern auf den Papst zurück, als „am 10. November 1964 der Staatssekretär an Kardinal Ottaviani eine Weisung des Papstes übersandte, der, da er sich den Konzilstext zu eigen machen und ihn veröffentlichen sollte, wünschte, daß diesem eine erklärende Note über den Sinn und die Bedeutung der Verbesserungen vorausgeschickt würde. Die theologische Kommission wurde beauftragt, diese Note so zu verfassen, daß hinreichend auf die mit Recht erhobenen Schwierigkeiten geantwortet und das Gemüt vieler Väter erleichtert und dadurch eine breitere und innerlich überzeugtere Anhängerschaft möglich werde. Der Papst wollte noch, daß einige Punkte des Schemas präzisiert würden und daß insbesondere die wesentliche Abhängigkeit der kollegialen Autorität der Bischöfe von der Zustimmung des Römischen Papstes ausgedrückt würde“ [4]. Bei nüchterner Betrachtung muß dem zugestimmt werden, was der Assessor des Heiligen Offiziums und Relator für diese Sache beim Konzil, Erzbischof Pietro Parente, schrieb: „Alles, was in der Nota explicativa enthalten ist, steht auch in der Konstitution selbst. Die Nota unterstreicht und erklärt die Aussagen der Konstitution, fügt ihnen aber nichts Wesentliches hinzu.“ [5]

Aus dem Gesagten ergibt sich die Notwendigkeit, die Lehre der Konzilskonstitution über das kollegiale Hirtenamt über die Gesamtkirche ebenso wie der Papst „unter Berücksichtigung der angefügten Erklärungen“ darzustellen. Das soll in folgenden drei Schritten versucht werden: Nachdem im ersten Teil von der wesentlichen Doppel-

---

[3] Notificationes factae ab Ex.mo Secretario Generali ss. Concilii in congregatione generali CXXIII diei XVI. November 1964. Pag. 1. Siehe Anhang.

[4] Il 10 novembre 1964, il Segretario di Stato trasmise al card. Ottaviani un ordine del Papa, il quale, dovendo far suo e promulgare il testo conciliare, voleva che esso fosse preceduto da una nota esplicativa sul significato e sul valore degli emendamenti. La Commissione dottrinale era incaricata di redigere questa nota in modo da rispondere adeguatamente alle difficoltà sollevate in merito, rasserenare l'animo di molti Padri conciliari, e rendere possibile un' adesione più vasta e interiormente più convinta. Il Papa voleva ancora che alcuni punti dello schema fossero precisati e che fosse expressa, in particolare, la dipendenza costitutiva dell' autorità collegiale dei Vescovi dal consenso del Romano Pontefice. G. Caprile S. J., Aspetti positivi della terza sessione del Concilio. In: La Civiltà Cattolica 116 (1965) (317—341) 338, Anm. 29. Vgl. ebd. Anm. 30 über die „superior auctoritas“. Siehe auch Oss. Rom. CV, N. 51, vom 3. März 1965, S. 1.

[5] Questi punti dottrinali sono già tutti nel testo della Costituzione; la Nota li emargine, li sottolinea, li spiega, ma nulla di sostanziale aggiunge al testo. P. Parente, Visione della Chiesa nella dottrina del Concilio Ecumenico. In: Città Nuova 25. Januar 1965 (14—17) 17.

funktion der Bischöfe in der Kirche gesprochen wird, soll im zweiten Teil nach der Rolle der Bischofsweihe in diesem Zusammenhang und im dritten Teil nach dem Verhältnis des primatialen Hirtenamtes des Papstes zum kollegialen Hirtenamt der unter ihm versammelten Bischöfe gefragt werden.

I

Die zweifache Stellung des Bischofs in der Kirche

1. Die Konstitution weist auf zwei Stellen des Matthäusevangeliums hin (Mt 16, 19 und 18, 18), die mit gleichem Wortlaut an verschiedene Adressaten gerichtet sind und doch zusammengehören. Im Laufe der Auseinandersetzung um die Lehre vom kollegialen Hirtenamt wurde dazu eigens ein Gutachten der Päpstlichen Bibelkommission eingeholt. Dieses erklärte, daß die Gewalt, zu binden und zu lösen Mt 18, 18, wo sie dem Apostelkollegium gegeben wird, die gleiche sei wie Mt 16, 19, wo sie dem Petrus allein gegeben wird. Es stehe allerdings nicht eindeutig fest, daß es sich bei der Gewalt, zu binden und zu lösen, um „die höchste und volle Gewalt über die gesamte Kirche handle, wie sie im Schema gemeint ist". Von den Fachleuten deuten nämlich die einen diese Worte von der Lehr- und Disziplinargewalt mit Einschluß der Sündenvergebungsgewalt, andere von der Sündenvergebungsgewalt, wieder andere interpretieren Mt 18, 18 von der Vollmacht, den Sünder aus der Gemeinschaft der Kirche auszuschließen und wieder darin aufzunehmen. Dazu reichte die Sicherheit aber jedenfalls aus, daß im Konzilstext gesagt werden konnte: „Es steht fest, daß jenes Amt des Bindens und Lösens, das dem Petrus gegeben worden ist (Mt 16, 19), auch dem Kollegium der Apostel in Verbindung mit seinem Haupt zugeteilt wurde" (Mt 18, 18; 28, 16 bis 20)[6]. Das Verhältnis zwischen dem Papst als dem Nachfolger Petri und den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel wird dem Verhältnis zwischen Petrus und dem Apostelkollegium gleichgestellt. Diese Analogia proportionalitatis ist mit dem Begriff „pari ratione" gemeint, wie in dem von 376 Vätern eingereichten 57. Modus erklärt wurde[7].

Dieser Hinweis auf die beiden Mt-Stellen ist vor allem deshalb bedeutsam, weil hier die Apostel und die Bischöfe als ihre Nachfolger zunächst nicht als einzelne in den Blick treten, sondern als Collegium oder Ordo oder Corpus — diese drei Begriffe werden in der Kon-

[6] Illud autem ligandi ac solvendi munus, quod Petro datum est (Mt 16, 19), collegio quoque Apostolorum, suo Capiti coniuncto, tributum esse constat (Mt 18, 18; 28, 16—20). Nr. 22, Abs. 2.

[7] Modi a Patribus Conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinati. Cap. III., pag. 19.

stitution mit Absicht wechselweise für dieselbe Wirklichkeit angewendet, um auch dadurch schon den Eindruck zu vermeiden, das Kollegium werde im Sinne einer streng juridischen Gemeinschaft von Gleichgestellten[8] verstanden. „Der Ordo der Bischöfe, der dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja, in dem das Apostelkollegium ständig fortdauert, ist zusammen mit seinem Haupt, dem römischen Papst, und niemals ohne dieses Haupt, Subjekt der höchsten und vollen Gewalt über die gesamte Kirche."[9] Als Nachfolger der Apostel werden die Bischöfe also zunächst nicht als einzelne betrachtet, sondern als Bischofskollegium, das dem Apostelkollegium nachfolgt und ihm gewissermaßen Dauerexistenz in der Kirche und ihrer Geschichte gibt.

Wie wenig die kollegiale Sicht des Bischofsamtes nicht nur den Gläubigen, sondern auch vielfach den Theologen von heute geläufig ist, zeigte sich schon in der Verlegenheit, die man bei Einberufung des Konzils durch Johannes XXIII. beobachten konnte. Man zeigte sich oft überrascht, wenn die Frage gestellt wurde, welchen Sinn ein allgemeines Konzil neben dem die Gesamtkirche hirtenamtlich leitenden Papst habe. Das ging so weit, daß ein römischer Fundamentaltheologe in einem in Deutschland gehaltenen öffentlichen Interview erklären konnte, vor der Gesamtkirche vertrete der Papst allein die Stelle Christi[10]. Wenn diese Auffassung richtig wäre, bliebe also kein Raum für eine kollegiale Vollgewalt des Episkopates über die Gesamtkirche. Man war so wenig daran gewöhnt, das kollegiale Hirtenamt ernst zu nehmen, daß die Äußerung dieses Theologen fallen konnte, obwohl doch auch der Codex Iuris Canonici sagt: „Das Allgemeine Konzil besitzt die höchste Gewalt über die gesamte Kirche."[11] Was bedeutet diese höchste Gewalt anders als hirtenamtliche Stellvertretung Christi vor der gesamten Kirche? So sagt W. Bertrams mit Recht: „Es kann und muß gesagt werden, daß der römische Papst und das Bischofskollegium als Prokurator oder Stellvertreter des Herrn selbst handeln."[12] Aber auch praktisch schien man mit einer kollegialen Hirtengewalt nicht sehr zu rechnen, da man

[8] Collegium non intelligitur sensu stricte iuridico, scilicet de coetu aequalium, qui potestatem suam praesidi suo demandarent. Nota explicativa praevia, 1°.

[9] Ordo autem Episcoporum, qui collegio Apostolorum in magisterio et regimine pastorali succedit, immo in quo corpus apostolicum continuo perseverat, una cum Capite suo Romano Pontifice, et nunquam sine hoc Capite, subiectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam exsistit. Nr. 22, Abs. 2.

[10] Echo der Zeit, 25. August 1963, S. 8.

[11] Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate. CIC, can. 228, § 1.

[12] Dici potest et debet Romanum Pontificem et collegium Episcoporum agere tamquam procuratorem seu vicarium ipsius Domini. W. Bertrams S. J., De potestatis episcopalis exercitio personali et collegiali. In: Periodica de re morali, canonica, liturgica 53 (1964) 476.

nur sehr zaghaft bereit war, dem angekündigten Konzil reale Aussichten zuzubilligen.

Diese kollegiale Betrachtung des Episkopates und die Tatsache einer kollegialen Nachfolgeschaft gegenüber dem Apostelkollegium tritt seit langem im allgemeinen Bewußtsein der Gläubigen wie der Theologen sehr zurück hinter dem Bischof als dem Träger des Oberhirtenamtes über die ihm zugewiesene, lokal oder personal abgegrenzte Herde. Ein Blick in die gängigen Lehrbücher der Fundamentaltheologie und Ekklesiologie muß den Eindruck erwecken, als sei das Bischofskollegium als solches kaum eine Realität, mit der man sich theologisch zu befassen hätte[13]. Um so bemerkenswerter ist es, daß sich in den Arbeiten des Konzils die Priorität des mit und unter dem Papst als seinem Haupt geeinten Bischofskollegiums so stark gegenüber der Einzelbetrachtung der Bischöfe durchsetzen konnte. Um so verständlicher ist allerdings auch der Widerstand, den es bis zuletzt bei einer (wenn auch nicht sehr großen) Reihe von Konzilsvätern gegen die Entfaltung dieser Lehre gegeben hat. Die Konstitution spricht natürlich auch ausdrücklich von der jurisdiktionellen Funktion des Bischofs in seiner Diözese[14]. Es steht aber die kollegiale Betrachtung doch so im Vordergrund, daß die singuläre Betrachtung sofort in die Sorge, die auch der Bischof als einzelner über seine Diözese hinaus für die ganze Kirche lebendig erhalten muß, einmündet[15].

Wir stehen also deutlich vor einer doppelten Funktion des Bischofs im Hirtenamt der Kirche. Er hat als einzelner Bischof jene qualifizierte Hirtengewalt über die ihm zugewiesene Herde, die man Jurisdiktion nennt. Außerdem aber ist der Bischof Mitglied eines Kollegiums, das als Ganzes die höchste und volle Hirtengewalt über die gesamte Kirche hat, die da, wo sie im strengen und vollen Sinne ausgeübt wird, Bestimmungen für die ganze Kirche geben kann, an die dann jeder einzelne Bischof auch in seiner Diözese gebunden ist.

2. Diese Doppelwirklichkeit im Bischofsamt gibt die Möglichkeit, einen theologischen Ort für die Titular- oder Weihbischöfe anzugeben. Sieht man diese nämlich nur in ihrer Einzelstellung als Gehilfen des Diözesanbischofs innerhalb von dessen Diözese, so ist es kaum möglich, eine theologische Ortsbestimmung für sie anzugeben. Denn was der Titularbischof als einzelner Bischof tut, tut er nicht kraft eigener und ordentlicher Hirtengewalt, sondern in Delegation

[13] Vgl. etwa: Lercher S. J. — Schlagenhaufen S. J., Institutiones theologiae dogmaticae I. Innsbruck 1939; A. Lang, Fundamentaltheologie, II: Der Auftrag der Kirche. [2] München 1958; M. Schmaus, Kath. Dogmatik III/1: Die Lehre von der Kirche. [3-5] München 1958; M. Premm, Kath. Glaubenskunde II. [3] Wien 1959.

[14] Nr. 23 und 27.

[15] Nr. 23, Abs. 2.

vom ordentlichen Bischof. Dennoch muß sich auch aus seiner Bischofsweihe eine echte Hirtengewalt ableiten, die eben darin besteht und wirklich ist, daß er Mitglied des Bischofskollegiums wurde und dadurch Anteil an der kollegialen Hirtengewalt über die ganze Kirche hat[16].

Die Wirklichkeit des Bischofskollegiums als solchen und seine kollegiale Hirtengewalt über die Gesamtkirche ist so sehr prävalent gegenüber der Oberhirtenstellung des einzelnen Bischofs in seiner Diözese, daß sie bestehen kann, ohne daß das Oberhirtenamt über eine einzelne Diözese verwirklicht ist.

Die Rolle des Bischofs als Mitglied des Kollegiums der Bischöfe und damit als Teilhaber an der dem Kollegium der Bischöfe mit dem Papst als seinem Haupt eigenen höchsten, vollen und universalen Hirtengewalt über die Kirche geht der Stellung des Bischofs als Träger der Hirtengewalt über eine Einzeldiözese voran. Das ergibt sich vor allem auch daraus, daß man Mitglied des Bischofskollegiums durch die Bischofsweihe und durch die Communio mit Haupt und Gliedern des Kollegiums wird, während die Funktion des Oberhirten einer Einzeldiözese durch die Zuteilung der Herde als des Anwendungsbereiches der bischöflichen Gewalt durch die höhere Autorität hinzugegeben werden muß.

Man muß bei dieser doppelten Stellung der Bischöfe in der Kirche wohl von zwei verschiedenen Bereichen der bischöflichen Hirtenvollmacht und nicht nur von zwei Ausübungsweisen, nämlich einer individuellen und einer kollegialen, der einen bischöflichen Gewalt sprechen[17]. Die Zweiheit besteht doch wohl in der Potestas selbst, die das eine Bischofsamt ist, das sich in die kollegiale und die individuelle Gewalt differenziert. Das dürfte in der Konstitution deutlich gesagt sein. Das Bischofskollegium mit und unter dem Papst als seinem Haupt wird „Subjekt der höchsten und vollen Gewalt über die gesamte Kirche" genannt, die in konziliaren und außerkonziliaren Akten in verschiedener Weise ausgeübt werden kann[18]. Dem stehen die Aufgaben in den einzelnen Diözesen gegenüber, die kraft einer persönlichen, eigenen, ordentlichen und unmittelbaren Gewalt ausgeübt werden, die „von der höchsten und universalen Gewalt nicht ausgelöscht, sondern bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen wird"[19].

[16] Vgl. G. Alberigo, Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Roma 1964. 104—178.

[17] W. Bertrams S. J., a. a. O. Titel.

[18] Nr. 22, Abs. 2.

[19] Eorum itaque potestas a suprema et universali potestate non eliditur, sed e contra asseritur, roboratur et vindicatur. Nr. 27, Abs. 2.

II

Die Bedeutung der Bischofsweihe

1. Wenn nun im Bewußtsein der Kirche die Existenz einer kollegialen Hirtengewalt über die Gesamtkirche neu erwacht ist, dann drängt sich die Frage auf, in welcher Weise man in das Bischofskollegium und damit in die apostolische Sukzession aufgenommen wird. Zwei Aussagen, die in diesem Zusammenhang in der Konstitution gemacht werden, können hier einigermaßen kurz abgetan werden. Das heißt nicht, daß sie unwichtig wären. Aber sie enthalten keine besondere Problematik im Zusammenhang mit unserem Problemkreis. — Die eine Aussage ist weniger dogmatisch als disziplinär: „Es ist Sache der Bischöfe, durch das Sakrament der Weihe neue Erwählte in das Bischofskollegium aufzunehmen.“ [20] Das Konzil wollte damit nicht die Frage entscheiden, ob es dogmatisch möglich und geschichtlich schon einmal geschehen sei, daß ein nichtbischöflicher Priester die sakramentale Weihe erteilt. Es wird zum mindesten positiv angeordnet, daß die Bischofsweihe nur von Bischöfen erteilt werden kann. — Die zweite kurz zu behandelnde Aussage ist allerdings dogmatisch, daß nämlich die Bischofsweihe ein Sakrament ist. Schon in der eben besprochenen Anweisung war dies mit ausgesagt. Es wird aber auch in den Sätzen vorher als eigene Lehraussage vorgetragen: „Die heilige Synode lehrt, daß in der Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes mitgeteilt wird, die sowohl in der liturgischen Gewohnheit der Kirche wie im Sprachgebrauch der heiligen Väter höchstes Priestertum und Spitze des Dienstamtes genannt wird.“ [21]

2. Worauf es hier vor allem ankommt, ist die Tatsache, daß die Aufnahme in das Bischofskollegium mit den darin enthaltenen Konsequenzen, nämlich dem Besitz der bischöflichen Amtsvollmacht, durch die Bischofsweihe selbst geschieht. Der eben zitierte Satz schon sagt, daß es Sache der Bischöfe sei, neu Erwählte durch das Weihesakrament in das Bischofskollegium aufzunehmen. Das wird dann allerdings ergänzt durch eine Beifügung, die jedoch nicht die effektive Bedeutung der Bischofsweihe mindert, ihr aber eine Bedingung beifügt, die nicht übersehen werden darf: „Zum Glied der bischöflichen Körperschaft wird einer gemacht durch die Wirkkraft der bischöflichen Weihe und durch die hierarchische Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums.“ [22]

[20] Episcoporum est per Sacramentum Ordinis novos electos in corpus episcopale assumere. Nr. 21, Abs. 2.

[21] Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur. Nr. 21, Abs. 2.

[22] Membrum Corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis con-

Gerade aus der Tatsache, daß die sakramentale Weihe der Ergänzung durch die Communio mit Haupt und Gliedern des Kollegiums bedarf, um die Aufnahme in das Bischofskollegium zu bewirken, ergeben sich zwei Fragen: a) Wie kommt diese Communio zustande, und b) worauf erstreckt sich ihre Wirkung?

a) Die erste Frage greift ein Bedenken auf, das von manchen geäußert wurde, die meinten, in der „Erklärenden Vorbemerkung" zum dritten Kapitel eine Verwässerung des im Text der Konstitution selbst Gesagten sehen zu müssen. Diese Communio erschien ihnen als eigener, vom Papst zu setzender Rechtsakt, nämlich die Missio canonica oder die Einweisung in ein spezielles Amt oder eine Diözese. Dessen Fehlen hätte dann eben doch die Bedeutung der sakramentalen Bischofsweihe sehr herabgemindert, so daß die bischöflichen Amtsvollmachten juridisch und nicht sakramental begründet wären. Man meinte, die von Wilhelm Bertrams S. J. vertretene These[23] sei in der Constitutio oder wenigstens in der Nota explicativa praevia amtlich vertreten. Ja manche fürchteten sogar, die bischöfliche Amtsvollmacht sei als bloße Teilhabe an der päpstlichen Hirtengewalt interpretiert.

So aber braucht man die notwendige Communio mit Haupt und Gliedern des Bischofskollegiums nicht zu deuten. Sie ist nicht eine Verbindung des zum Bischof Geweihten mit Haupt und Gliedern des Kollegiums, die erst nachträglich zur Bischofsweihe in einem zusätzlichen Rechtsakt gesetzt werden müßte. In der erklärenden Vorbemerkung wird zwar gesagt, daß die Communio „nicht als ein gewisser vager Affekt verstanden wird, sondern als organische Wirklichkeit, die eine juridische Form verlangt und zugleich von der Liebe beseelt wird"[24]. Anderseits wird doch deutlich genug gezeigt, daß die geforderte „juridische Form" nicht identisch ist mit der Zuweisung einer Diözese oder eines einzelnen Amtes. Von dieser wird ja gesagt, sie sei dazu nötig, daß die bischöfliche Vollmacht vom einzelnen Bischof tatsächlich ausgeübt werden kann. Die zur Communio erforderte juridische Form scheint hinreichend dadurch gesichert zu sein, daß der Geweihte seinen Glauben und seinen Willen zur Einheit mit dem Papst und dem Kollegium kundtut, der Papst seine Ernennung oder Zustimmung gibt und die im Kollegium stehenden Konsekratoren die Bischofsweihe spenden. Es muß allerdings zugegeben werden, daß die hier einschlägige Nr. 2 der Erklärenden Vorbemerkung so

secrationis et hierarchica communione cum Collegii Capite atque membris. Nr. 22, Abs. 1.

[23] In charactere episcopali igitur habetur *fundamentum sacramentale*, ut consecratus cooptetur in collegio Episcoporum; missione canonica collegio incorporatur seu *formaliter membrum* eius constituitur. W. Bertrams S. J., a. a. O. 467.

[24] Non intelligitur autem de vago quodam affectu, sed de realitate organica, quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur. Nota explicativa praevia, 2⁰.

unklar formuliert und in ihrem Satzgefüge so zusammengesetzt ist, daß sie ganz sicher unter den Autoren Kontroversen heraufbeschwören wird. In dem ersten Satz wird aus dem Text der Constitutio wiederholt, wie die Aufnahme in das Bischofskollegium erfolgt. Es ist nun nicht eindeutig, ob die darauf folgenden Ausführungen nur begründen wollen, warum man von „munera" und nicht von „potestates" spricht, oder ob darüber hinaus gesagt werden soll, daß die Mitteilung der „potestas ad actum expedita", das heißt die Zuteilung einer Diözese oder eines konkreten Amtes, zur Aufnahme in das Bischofskollegium, notwendig ist. Letzteres ist die These von Wilhelm Bertrams. Da diese Frage theologisch sehr umstritten ist, das Konzil aber theologisch disputierte Fragen nicht entscheiden will, ist man offensichtlich nicht genötigt, einen in seinem Sinn so unklaren Text in dieser Weise festzulegen. Dazu, daß die Mitteilung der bischöflichen Vollmachten durch die Bischofsweihe und die Communio für den einzelnen Bischof „ad actum expedita" werde, bedarf es allerdings eines zusätzlichen Rechtsaktes von seiten der höchsten Autorität. Dieser Rechtsakt braucht aber nicht als Mitteilung einer neuen inneren Vollmacht im geweihten Bischof verstanden zu werden — was ja die Wirkung der Bischofsweihe doch wieder irgendwie abschwächen würde. Die erklärende Vorbemerkung legt nahe, ihn als Zuweisung des Anwendungsbereiches der in der Weihe empfangenen Vollmacht zu verstehen, die durch die Zuweisung einer Diözese oder eines konkreten einzelnen Amtes geschieht.

b) Als zweite Frage muß nun die nach Wirkung und Bedeutung der Communio, beziehungsweise ihres Fehlens, behandelt werden. Bedeutet ein Fehlen der Communio mit Papst und Kollegium nur, daß keine Aufnahme in das Bischofskollegium und damit keine Teilnahme an dem Hirtenamt des Kollegiums über die Gesamtkirche erfolgt — was natürlich eine sehr erhebliche Folge wäre —, oder tastet das Fehlen der Communio auch die Gültigkeit der sakramentalen Bischofsweihe an? Unter den Theologen besteht bezüglich dieser Frage keine Einhelligkeit. Die Unklarheit, die darüber noch unter den Fachleuten herrscht, wirkte sich in den Diskussionen während der dritten Sitzungsperiode des Konzils auch darin aus, daß manche Bischöfe, Theologen und Kirchenrechtler lieber gesehen hätten, wenn man die Aufnahme in das Bischofskollegium nicht der Bischofsweihe u n d der Communio als zwei nebeneinander stehenden Faktoren zugeschrieben, sondern statt dessen von der in der Communio zu empfangenden Bischofsweihe gesprochen hätte. Dann wäre, wenn auch nicht peremptorisch, nahegelegt gewesen, daß eine Weihe, die außerhalb der Communio gespendet würde, auch in ihrem eigenen Wesen nicht verwirklicht würde, das heißt kein gültig empfangenes Sakrament wäre. Die

jetzige Formulierung dagegen könnte nahelegen, daß die Frage nach der Gültigkeit des Sakramentes nicht in gleicher Weise zu beantworten sei wie die nach der Verwirklichung der Aufnahme in das Bischofskollegium. Aus theologischen Gründen könnte man allerdings beim jetzigen Text vermuten, daß vom Vorhandensein der Communio auch die Gültigkeit der Bischofsweihe abhängig sei, da man sonst fast annehmen müßte, es gebe sakramental mitgeteilte bischöfliche Hirtengewalt ohne Mitgliedschaft im Kollegium der Bischöfe.

3. Als drittes Moment wäre noch kurz auf die schon angedeutete Unterscheidung zwischen der bischöflichen Amtsgewalt, die in der Weihe empfangen wird, und der Fähigkeit, diese Gewalt auch unmittelbar zu betätigen, hinzuweisen. Und dies hier nicht so sehr aus Gründen juristischer Präzision, sondern weil die theologische Wirklichkeit durch die Ereignisse des Konzils und die angefügte Nota praevia einigermaßen unklar geworden zu sein scheint. Um das Problem recht zu sehen, muß man folgende zwei Feststellungen zugleich im Auge behalten. Einmal dürfte es ohne Zweifel sein, daß die Mitgliedschaft am Kollegium reale Hirtengewalt einschließt. Das andere Moment scheint zunächst damit im Widerspruch zu stehen: die Bischofsweihe — vorausgesetzt die Communio mit Papst und Kollegium — und die mit ihr gegebene Aufnahme in das Bischofskollegium ermöglicht noch nicht die Ausübung konkreter Hirtengewalt in diesem einzelnen Bischof.

Die Lösung dieser Spannung mag zwar sehr geläufig sein, muß aber um der Wichtigkeit der Sache willen hier kurz untersucht werden. Durch die Bischofsweihe mit der Communio wird der Geweihte voll und ganz in das Bischofskollegium aufgenommen und Teil dieses kollegialen Subjektes höchster Hirtengewalt über die Gesamtkirche. Diese Vollmacht scheint zu ihrer Ausübung auch nicht einen hinzukommenden, die Vollmacht selbst bestimmenden Akt des Papstes vorauszusetzen. Denn der Träger dieser Hirtengewalt ist das Kollegium als solches, das mehr ist als die Summe der vielen einzelnen. Durch das Aufgenommenwerden in dieses Kollegium ist der einzelne Teil dieses Subjektes, das als Kollegium Träger dieser gesamtkirchlichen Hirtengewalt ist. Durch die Weihe und Communio hat er das Recht, am allgemeinen Konzil teilzunehmen, der feierlichen, wenn auch nicht einzigen Betätigung der kollegialen Hirtengewalt. Für die Mitausübung der kollegialen Hirtengewalt braucht der geweihte Bischof keine Zuweisung eines Anwendungsbereiches der in der Weihe empfangenen Hirtengewalt. Der Anwendungsbereich der kollegialen Hirtengewalt ist die Gesamtkirche. Und wenn in der Nota praevia gesagt wird, daß der Papst seine Gewalt „omni tempore ad placitum

exercere potest", während das Kollegium, obwohl es immer existiert, deshalb doch nicht dauernd in streng kollegialer Weise handelt[25], so ist damit weder gemeint, daß der Papst inhaltlich willkürliche Bestimmungen treffen könne, noch auch, daß das Kollegium zur Ausübung jeglicher kollegialen Hirtengewalt eines neuen juristischen Bevollmächtigungsaktes des Papstes bedürfe, durch den seine Hirtengewalt erst „ad actum expedita" würde. Etwas anderes ist natürlich die unbezweifelbare Tatsache, daß der Papst, damit der hirtenamtliche Akt des Kollegiums wirklich ein solcher sei, als jenes qualifizierte Glied des Kollegiums, das er ist, nämlich als Haupt mithandeln muß, was in der Nota praevia mit dem Ausdruck „nonnisi consentiente capite" bezeichnet wird[26].

Im Unterschied zu dieser kollegialen Hirtengewalt, deren Teilnahme dem einzelnen durch die Bischofsweihe mitgeteilt wird, hat er als einzelner durch die Weihe zwar alle bischöflichen Amtsgewalten empfangen: „die Bischofsweihe teilt zugleich mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter des Lehrens und der Leitung mit" [27]. Deren Ausübung ist aber durch die Weihe selbst noch nicht unmittelbar möglich. Nicht nur, daß die in der Weihe empfangene Vollmacht „ihrer Natur nach nur in hierarchischer Communio mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden kann" [28]. Die Ausübung dieser Gewalt durch den einzelnen Bischof ist auch an einen neuen positiven Rechtsakt der höheren Autorität gebunden. Diese potestas ad actum expedita bewirkt nach den Darlegungen der Nota praevia offensichtlich im Träger der bischöflichen Gewalt nichts Neues an Wirklichkeit. Es heißt: „Damit eine solche expedita potestas vorhanden sei, muß eine kanonische oder juridische Bestimmung durch die hierarchische Autorität hinzukommen. Diese Bestimmung der Vollmacht kann bestehen in der Übergabe eines einzelnen Amtes oder in der Zuweisung von Untergebenen." [29] Es handelt sich um die Zuweisung eines konkreten Ausübungsbereiches für die in der Weihe empfangene Vollmacht. Sie ist dem Träger und seinen Vollmachten also äußerlich. Die kanonische Sendung bzw. die Mitteilung der Potestas ad actum expedita bedeutet daher weder, daß die Vollmacht des Bischofskollegiums eben doch als von der päpstlichen abgeleitete Gewalt zu

[25] Nota explicativa praevia, 4⁰.
[26] Ebd.
[27] Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi. Nr. 21, Abs. 2.
[28] ... quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt. Ebd.
[29] Ut vero talis expedita potestas habeatur, accedere debet canonica seu iuridica determinatio per auctoritatem hierarchicam. Quae determinatio potestatis consistere potest in concessione particularis officii vel in assignatione subditorum. Nota explicativa praevia, 2⁰.

deuten sei, noch, daß die bischöflichen Amtsvollmachten nicht ganz durch die Weihe mit der Communio gegeben würden, sondern durch einen Rechtsakt des Papstes innerlich ergänzt werden müßten. Es heißt vielmehr, daß der Bischof, der in der Weihe Mitglied des Kollegiums und Teilhaber an dessen gesamtkirchlicher Hirtengewalt geworden ist, auch alle für sein bischöfliches Einzelamt nötigen Vollmachten „ontologisch" empfangen hat, zu ihrer Ausübung aber der Zuwendung eines konkreten Anwendungsbereiches bedarf.

III

Das Verhältnis der primatialen zur kollegialen Hirtengewalt über die Gesamtkirche

Im Laufe der konziliaren Auseinandersetzungen wurde von den Gegnern der Lehre vom kollegialen Hirtenamt der Bischöfe bisweilen das Argument ins Feld geführt, zwischen einem Bischofskollegium, zu dem ja auch der Papst, und zwar als Haupt, gehört, als Träger der höchsten Hirtengewalt über die Gesamtkirche, und dem Papst, der ja zweifellos ebenso Träger der höchsten Hirtengewalt über die ganze Kirche ist, sei kaum mit hinreichender juristischer Präzision eine Abgrenzung und Verhältnisbestimmung möglich. Tatsächlich sind die Theologen in der Frage nach dem Verhältnis von primatialer und kollegialer Hirtengewalt bis heute nicht zu einer einheitlichen Meinung gekommen. Das braucht aber nicht notwendig seinen Grund in einer sachlichen Unmöglichkeit zu haben — obwohl die Schwierigkeit nicht bagatellisiert werden soll —, sondern ist doch wohl auch die Folge der theologischen Vernachlässigung des Themas „Kollegiales Hirtenamt" überhaupt. In der Auseinandersetzung des Konzils zeigte sich aber, daß man zwei Pole, die in Spannung zueinander stehen, durchaus als Wahrheit erweisen kann, auch wenn ihr Verhältnis zueinander noch wenig geklärt ist. Man kann etwa drei Typen von Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von päpstlich-primatialer und kollegialer Hirtengewalt über die ganze Kirche darstellen.

1. Eine erste Deutung des Verhältnisses von Bischofskollegium und Papst sucht die Einheit des höchsten Hirtenamtes dadurch zu wahren, daß sie die Hirtengewalt des Bischofskollegiums durch Partizipation an der einen und einzigen höchsten Hirtengewalt, die es in der Kirche gebe, nämlich des Papstes, erklärt. Die ganze Frage pflegt in den Lehrbüchern meist nur unter dem Thema der unfehlbaren Lehrgewalt besprochen zu werden. Da sich aber darin ein Teil der allgemeinen Hirtengewalt auswirkt, dürfen die in dieser Frage vorgetragenen Meinungen auch für unser augenblickliches Thema gelten. Im I. Va-

tikanischen Konzil wurde eine Entscheidung darüber, ob es nur *ein* unmittelbares Subjekt der Unfehlbarkeit, eben den Papst, gebe, an dessen Unfehlbarkeit das Kollegium teilnehme, oder ob der Papst einerseits, und das Kollegium mit ihm als Haupt anderseits zwei Subjekte seien, bewußt unentschieden gelassen[30]. Und der Relator über die Glaubensfragen, Bischof Gasser, hatte am 11. Juli 1870 beklagt, daß „einige Male, ich sage es mit Bedauern, so gesprochen worden ist, als ob alle Unfehlbarkeit in der Kirche einzig im Papst ihren Sitz habe und vom Papst auf die Kirche abgeleitet und ihr mitgeteilt würde“[31]. Die Autoren sind nicht wenige, die ausdrücklich die These vertreten, daß es „in der Kirche nur ein unmittelbares Subjekt der aktiven Unfehlbarkeit gibt, nämlich den römischen Papst“[32]. Das Bischofskollegium wird hier als nur mittelbares Subjekt dieser Vollmacht erklärt, was kaum etwas anderes heißen kann denn als Teilhaber an der päpstlichen Unfehlbarkeit. Da die Unfehlbarkeit in der Lehre nur ein spezieller Fall der höchsten Hirtengewalt in der Kirche ist, erstreckt sich diese Erklärung wohl auch darauf.

Der (einzige) Vorteil dieser Auffassung wäre, daß die Einheit des höchsten Hirtenamtes über die Gesamtkirche gewahrt wäre, ein allerdings nicht zu unterschätzender Vorteil. Aber er ist durch einen Gegensatz zu mehreren Aussagen der Konstitution erkauft und findet sich in der Lehre des dritten Kapitels der Konstitution nicht begünstigt.

Es klingt nicht im Sinne einer partizipierten Gewalt, wenn die Konstitution an der fraglichen Stelle doch sehr deutlich das Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt als Subjekt der höchsten Gewalt über die Gesamtkirche bezeichnet, das vom Papst als Subjekt der gleichen höchsten Gewalt ausdrücklich unterschieden wird. „Der römische Papst hat über die Kirche kraft seines Amtes, nämlich des Stellvertreters Christi und Hirten der ganzen Kirche, die volle, höchste und universale Gewalt ... Der Ordo der Bischöfe aber, der dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja in dem die Körperschaft der Apostel ständig fortdauert, ist zusammen mit seinem Haupt, dem römischen Bischof, und niemals ohne dieses Haupt, auch das Subjekt der höchsten und vollen Gewalt über die Gesamtkirche.“[33] Und in der Erklärenden Vorbemerkung werden

[30] Zinelli. Mansi 52, 1314.

[31] ... Causa hujus rei non est ea, quae ex hoc ambone aliquoties, dolens dico, indicata fuit, scilicet, ac si omnis infallibilitas Ecclesiae sit sita in solo Papa et a Papa derivetur in Ecclesiam et illi communicetur ... Mansi 52, 1216.

[32] In ecclesia unum tantum videtur esse immediatum subjectum infallibilitatis activae: Romanus Pontifex. Lercher-Schlagenhaufen, a. a. O. 294.

[33] Romanus Pontifex habet in Ecclesiam, vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiae Pastoris, plenam, supremam et universalem potestatem ... Ordo autem Episcoporum, qui collegio Apostolorum in magisterio et regimine pastorali succedit, immo in quo corpus apostolicum continuo perseverat, una cum Capite suo

als Aussagesubjekte voneinander unterschieden „nicht der Papst und die kollektiv betrachteten Bischöfe, sondern der römische Papst für sich genommen und der Papst zusammen mit den Bischöfen“ [34]. Diese Gegenüberstellung zweier Aussagesubjekte spricht nicht dafür, daß das Bischofskollegium als bloßer Teilhaber an der päpstlichen Gewalt betrachtet wird.

Hinzu kommt auch das historische Faktum, daß in der Auseinandersetzung nach dem Ersten Vatikanischen Konzil die „Circulardepesche“ [35] Bismarcks durch eine Kollektiv-Erklärung aller deutschen Bischöfe korrigiert wurde [36]. Diese Erklärung wurde von Papst Pius IX. in einem apostolischen Schreiben vom 4. März 1875 ausdrücklich bestätigt [37]. Bismarck hatte behauptet, die bischöfliche Jurisdiktion sei in der päpstlichen aufgegangen, die ganze Fülle der bischöflichen Rechte ruhe in der Hand des Papstes, die Bischöfe seien nur noch die Werkzeuge und Beamte des Papstes ohne eigene Verantwortlichkeit. Diese Aussagen wurden von den Bischöfen als „der Begründung entbehrend und im Widerspruch mit dem recht verstandenen Vatikanischen Konzil stehend“ zurückgewiesen.

2. Eine zweite Auffassung hat den Vorteil, daß sie dem Wortlaut sowohl des Textes der Konstitution wie der Erklärenden Vorbemerkung auf den ersten Blick am ehesten gerecht zu werden scheint, während sie den Nachteil hat, die Einheit der höchsten Hirtengewalt über die ganze Kirche nicht recht zu wahren. Auch hier wird die Frage von den Autoren eigentlich nur im Zusammenhang mit der Unfehlbarkeit der Lehrverkündigung behandelt. „Die Quaestio disputata ist diese: ob das Kollegium der Bischöfe mit dem Papst und unter dem Papst auf der einen Seite, und auf der anderen Seite der Papst selbst als öffentliche Person zwei unmittelbare, inadäquate voneinander unterschiedene Subjekte der Unfehlbarkeit sind, oder ob das unmittelbare Subjekt jeglicher Unfehlbarkeit der Kirche einzig der römische Papst sei und durch seine Vermittlung die Unfehlbarkeit auf die Körperschaft der Bischöfe abgeleitet werde wie vom Haupt auf die Glieder.“ [38] In Anwendung auf die Frage nach der höchsten Hirten-

---

Romano Pontifice, et numquam sine hoc Capite, subiectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam exsistit. Nr. 22, Abs. 2.

[34] Nota explicativa praevia, 3⁰.

[35] Am 29. Dezember 1874 im „Deutschen Reichsanzeiger und Königlich Preußischen Staatsanzeiger“ veröffentlicht.

[36] Denzinger-Schönmetzer 3112—3116.

[37] Denzinger-Schönmetzer 3117.

[38] Quaestio disputata haec est: Utrum Collegium Episcoporum cum Papa et sub Papa ex una parte, et ex alia parte ipse Papa ut persona publica sintne duo subiecta immediata infallibilitatis inadaequate distincta; an subiectum immediatum omnis infallibilitatis Ecclesiae sit solus Romanus Pontifex, quo mediante infalli-

gewalt in der Kirche überhaupt sagt W. Bertrams: „Man muß ein doppeltes, inadäquat unterschiedenes Subjekt der höchsten Gewalt der Kirche annehmen." [39] Eine Auffassung, die ihrerseits wieder eine ganze Reihe gewichtiger Autoren für sich ins Feld führen kann. Die „inadäquate" Unterscheidung der beiden Gewaltenträger bedeutet, daß nicht auf der einen Seite der Papst allein, auf der anderen Seite das Bischofskollegium allein, das heißt ohne Papst, steht, sondern daß auf der einen Seite der Papst für sich betrachtet, auf der anderen Seite das Bischofskollegium mit dem Papst als seinem qualifizierten Glied, nämlich als seinem Haupt, steht. Der Papst ist also auf beiden Seiten anzutreffen.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Ausdrucksweise der Konstitution und der Erklärenden Vorbemerkung diese Auffassung zu unterstützen scheint. Wird doch im Text der Konstitution der Papst als Träger der höchsten, vollen und universalen Hirtengewalt mit dem Bischofskollegium mit und unter dem Papst als Träger dieser gleichen höchsten, vollen und allgemeinen Hirtengewalt durch das Wort „auch" verbunden. „Auch das Bischofskollegium ist Subjekt . . ." [40] Und in der Nota praevia heißt es: „Die Unterscheidung besteht nicht zwischen dem römischen Papst und den kollektiv *betrachteten* Bischöfen, sondern zwischen dem Papst für sich und dem Papst zugleich mit den Bischöfen." [41] Es scheint aber, daß dies nicht notwendig im Sinn der Theorie von den beiden inadäquat voneinander unterschiedenen Trägern der höchsten Hirtengewalt verstanden werden muß, sondern daß der Text, vom Phänomen ausgehend, die beiden Weisen in den Blick nimmt, wie die höchste Hirtengewalt in der Kirche in Erscheinung tritt. Es muß ja für den äußeren Blick der Fall des einzeln entscheidenden Papstes und der des kollektiv wirkenden Kollegiums als Zweiheit erscheinen. Damit ist aber nichts Präjudizierendes zu jener dritten Auffassung gesagt, die nun noch zu behandeln ist.

3. Diese dritte Auffassung vermeidet den Nachteil sowohl der ersten Auffassung, den Eigenstand der kollegialen Hirtengewalt nicht genügend zu wahren, wie auch den der zweiten Auffassung, die Einheit des höchsten Hirtenamtes in der Kirche an zwei Träger dieser Gewalt preiszugeben. Eine gewisse Zweiheit, die zu wahren wohl nicht vermieden werden kann, erscheint mehr *funktionell*, während

---

bilitas ad Episcoporum corpus derivatur velut a capite in membra? J. Salaverri S. J., De Ecclesia Christi (BAC I, Matriti [4]1958) 712.

[39] Admittendum est duplex subiectum supremae potestatis Ecclesiae inadaequate distinctum. W. Bertrams S. J., a. a. O. 472.

[40] Subiectum quoque ... exsistit. Nr. 22, Abs. 2.

[41] Distinctio non est inter Romanum Pontificem et Episcopos collective sumptos, sed inter Romanum Pontificem seorsim et Romanum Pontificem simul cum Episcopis. Nota explicativa praevia, 3[0].

eine *wesentliche* Einheit des höchsten kirchlichen Hirtenamtes erhalten bleibt. Nach dieser Auffassung gibt es nur einen höchsten Träger des Hirtenamtes in der Kirche, nämlich das Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt. Und bei seiner Tätigkeit erscheint bald mehr das Haupt, aber niemals einfachhin allein, bald deutlicher das ganze Kollegium mit dem Haupt in Funktion. Sowohl in den Fällen, in denen der Papst für sich allein tätig zu sein scheint, wie in denen, wo das Kollegium mit dem Papst an der Spitze sichtbar in Funktion tritt, handelt es sich immer um die Tätigkeit des einen und gleichen Trägers höchster Hirtengewalt in der Kirche. Niemals ist bei gesamtkirchlichen Entscheidungen der Papst wirklich und im eigentlichen Sinne allein am Werk; daß das Kollegium niemals allein, ohne den Papst, am Werke sein kann, darf ja sowieso nicht in Zweifel gezogen werden. Wo der Papst in Ausübung seiner Hirtengewalt über die Gesamtkirche handelt, tut er es immer auch als Haupt des Bischofskollegiums; immer ist in ihm das Kollegium repräsentiert und mit am Werk. Umgekehrt kann das Kollegium seine höchste, volle und universale Hirtengewalt über die Kirche „nur mit Zustimmung des römischen Papstes ausüben“ [42]. „Es handelt sich immer um die Verbundenheit der Bischöfe mit ihrem Haupt, niemals aber um eine Handlung der Bischöfe unabhängig vom Papst. In diesem Falle könnten die Bischöfe, da die Tätigkeit des Hauptes fehlen würde, nicht als Kollegium handeln, wie aus dem Begriff ‚Collegium‘ erhellt“ [43]. Diese, im deutschen Raum vor allem von Karl Rahner [44] entwickelte Auffassung hat das gewichtige Argument für sich, daß die Einheit der höchsten Hirtengewalt gewahrt wird, ohne die Wahrheit der kollegialen Hirtengewalt einzuschränken. Beide Elemente verlangen nämlich ihr Recht. Die Wahrheit der kollegialen höchsten Hirtengewalt in der Kirche ist in der Konstitution ausdrücklich gelehrt. Die Einheit der höchsten Leitungsgewalt in einer Gesellschaft dürfte sich aus der Natur der Sache ergeben. „*Eine* Gesellschaft kann letztlich nur *eine* oberste Führung haben, eine *doppelte* höchste Leitungsgewalt (auch wenn man sagt, diese ‚zwei‘ Gewalten seien nur inadäquat unterschieden) scheint doch von vornherein ein metaphysischer Nonsens zu sein.“ [45] So spricht vieles dafür, die Frage mit „Ja“ zu beantworten: „Kann man dadurch aus dem Dilemma eindeutig und einsichtig

[42] Quae quidem potestas nonnisi consentiente Romano Pontifice exerceri potest. Nr. 22, Abs. 2.

[43] In omnibus autem apparet quod agitur de coniunctione Episcoporum cum Capite suo, numquam vero de actione Episcoporum independenter a Papa. In quo casu, deficiente actione Capitis, Episcopi agere ut Collegium nequeunt, sicut ex notione ‚Collegii‘ patet. Nota explicativa praevia, 4⁰.

[44] K. Rahner S. J. — J. Ratzinger, Episkopat und Primat. Quaestiones Disputatae 11. Freiburg 1961. 60—125.

[45] K. Rahner, a. a. O. 86.

herauskommen, daß man von vornherein und in jedem Fall nur *ein* Subjekt der obersten kirchlichen Führungsvollmachten konzipiert: das unter dem Papst als seiner Spitze verfaßte Bischofskollegium, so daß Akt des Papstes ‚allein' und Akt des Konzils nur verschiedene Formen und Weisen des Handelns dieses einen Subjektes der obersten kirchlichen Führung sind, aber nicht von zwei verschiedenen Führungssubjekten abgeleitet werden müssen? ... Kann man sagen: Im Papst, seiner Vollmacht und seinem Akt ist immer das Bischofskollegium, seine Vollmacht und sein Akt (wenn auch nicht formell dessen lokale Versammeltheit zu einem Konzil) eingeschlossen, so daß, wenn der Papst ‚allein' handelt, er doch so *als* Haupt des Bischofskollegiums handelt, daß sein Akt auch der des Kollegiums ist?" [46]

Die Frage nach dem Verhältnis der primatialen zur kollegialen höchsten Hirtengewalt wurde in der Konstitution des Konzils bewußt unentschieden gelassen. Es sollte aber nicht aus den Augen verloren werden, daß gerade in der Einheit beider am deutlichsten die zeichenhafte und auch reale Funktion von Papst und Kollegium für die Selbstverwirklichung der Kirche zum Zuge kommt, wie es die Konstitution mit den Worten sagt: „Insofern dieses Kollegium aus vielen zusammengesetzt ist, drückt es die Verschiedenheit und Universalität des Gottesvolkes aus, insofern es aber unter einem Haupt versammelt ist, drückt es die Einheit der Herde Christi aus." [47]

Anhang

Ex Actis Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II

NOTIFICATIONES

Factae ab exc. mo secretario generali Ss. concilii in congregatione generali CXXIII diei XVI Nov. MCMLXIV *

Quaesitum est quaenam esse debeat *qualificatio theologica* doctrinae, quae in Schemate *de Ecclesia* exponitur et suffragationi subicitur.

Commissio Doctrinalis quaesito responsionem dedit, in expendendis *Modis* spectantibus ad caput tertium Schematis *de Ecclesia*, hisce verbis:

[46] K. Rahner, a. a. O. 88 f.

[47] Collegium hoc quatenus ex multis compositum, varietatem et universalitatem Populi Dei, quatenus vero sub uno capite collectum unitatem gregis Christi exprimit. Nr. 22, Abs. 2.

* Die erste (I), im endgültigen Text nicht mehr veröffentlichte Notificatio lautete: „Aliqui Patres exceptionem moverunt apud Superiorem Auctoritatem quod in disceptando et suffragando capite tertio de Ecclesia *Ordo Concilii celebrandi* observatus non fuisset: iidem Patres dubia quaedam de doctrina in eodem capite exposita anxie proposuerunt.

Quod attinet ad proceduram, re districte examinata, possunt supradicti Patres

«Ut de se patet, textus Concilii semper secundum regulas generales, ab omnibus cognitas, interpretandus est.»

Qua occasione Commissio Doctrinalis remittit ad suam *Declarationem* 6 martii 1964, cuius textum hic transcribimus:

«Ratione habita moris conciliaris ac praesentis Concilii finis pastoralis, haec S. Synodus ea tantum de rebus fidei vel morum ab Ecclesia tenenda definit, quae ut talia aperta ipsa declaraverit».

«Cetera autem, quae S. Synodus proponit, utpote Supremi Ecclesiae Magisterii doctrinam, omnes ac singuli christifideles excipere et amplecti debent iuxa ipsius S. Synodi mentem, quae sive ex subiecta materia sive ex dicendi ratione innotescit, secundum normas theologicae interpretationis.»

*

Superiore dein Auctoritae communicatur Patribus nota explicativa praevia ad Modos circa caput tertium Schematis *de Ecclesia*, ad cuius notae mentem atque sententiam explicari et intelligi debet doctrina in eodem capite tertio exposita.

Nota Explicativa Praevia

«Commissio statuit expensioni *Modorum* sequentes observationes generales praemittere.

1° *Collegium* non intelligitur sensu *stricte iuridico*, scilicet de coetu aequalium, qui potestatem suam praesidi suo demandarent, sed de coetu stabili, cuius structura et auctoritas ex Revelatione deduci debent. Quapropter in Responsione ad Modum 12 explicite de Duodecim dicitur quod Dominus eos constituit «ad modum collegii seu *coetus stabilis*». Cf. etiam Mod. 53, c. — Ob eandem rationem, de Collegio Episcoporum passim etiam adhibentur vocabula *Ordo* vel *Corpus*. Parallelismus inter Petrum ceterosque Apostolos ex una parte, et Summum Pontificem et Episcopos ex altera parte, non implicat transmissionem potestatis extraordinariae Apostolorum ad successores eorum, neque, uti patet, *aequalitatem* inter Caput et membra Collegii, sed solam *proportionalitatem* inter primam relationem (Petrus-Apostoli) et alteram (Papa-Episcopi). Unde Commissio statuit scribere in n. 22: non *eadem* sed *pari* ratione. Cf. Modum 57.

2° Aliquis fit *membrum Collegii* vi consecrationis episcopalis et communione hierarchica cum Collegii Capite atque membris. Cf. n. 22, § 1 in fine.

In *consecratione* datur *ontologica* participatio *sacrorum* munerum, ut indubie constat ex Traditione, etiam liturgica. Consulto adhibetur vocabulum *munerum*, non vero *potestatum*, quia haec ultima vox de potestate *ad actum expedita* intelligi posset. Ut vero talis expedita potestas habeatur, accedere debet *canonica* seu *iuridica determinatio* per auctoritatem hierarchicam. Quae determinatio potestatis consistere potest in concessione particularis officii vel in assignatione subditorum, et datur iuxta *normas* a suprema auctoritate adprobatas. Huiusmodi ulterior norma *ex natura rei* requiritur, quia agitur de muneribus quae *a pluribus subiectis*, hierarchice ex voluntate Christi cooperantibus, exerceri debent. Evidens

---

certiores fieri *Ordinem Concilii celebrandi* fuisse penitus observatum: omnesque decisiones quoad procedendi modum fuisse a competenti auctoritate, maturo examine, latas.

Dubia vero circa doctrinam quod spectat, eadem fuerunt competenti Commissioni doctrinali delata debitoque examini subiecta."

Dann folgt obiger Text als Nr. II und die Nota explicativa praevia mit Einleitung (Superiore dein Auctoritate ...) als Nr. III.

est quod haec «communio» *in vita* Ecclesiae secundum adiuncta temporum applicata est, priusquam *in iure* velut codificata fuerit.

Quapropter signanter dicitur, requiri *hierarchicam* communionem cum Ecclesiae Capite atque membris. *Communio* est notio quae in antiqua Ecclesia (sicut etiam hodie praesertim in Oriente) in magno honore habetur. Non intelligitur autem de vago quodam *affectu*, sed de *realitate organica*, quae iuridicam formann exigit et simul caritate animatur. Unde Commissio, fere unanimi consensu, scribendum esse statuit: «in *hierarchica* communione». Cf. Modum 40 et etiam illa quae dicuntur de *missione canonica*, sub n. 24.

Documenta recentiorum Summorum Pontificum circa iurisdictionem Episcoporum interpretanda sunt de hac necessaria determinatione potestatum.

3° Collegium, quod sine Capite non datur, dicitur: «*subiectum quoque supremae ac plenae potestatis* in universam Ecclesiam existere». Quod necessario admittendum est, ne plenitudo potestatis Romani Pontificis in discrimen poneretur. Collegium enim necessario et semper Caput suum cointelligit, *quod in Collegio integrum servat suum munus Vicarii Christi et Pastoris Ecclesiae universalis*. A. v. distinctio non est inter Romanum Pontificem et Episcopos collective sumptos, sed inter Romanum Pontificem seorsim et Romanum Pontificem simul cum Episcopis. Quia vero Summus Pontifex est *Caput* Collegii, ipse solus quosdam actus facere potest, qui Episcopis nullo modo competunt, v. gr. Collegium convocare et dirigere, normas actionis approbare, etc. Cf. Modum 81. Ad iudicium Summi Pontificis, cui cura totius gregis Christi commissa est, spectat, secundum necessitates Ecclesiae decursu temporum variantes, determinare modum quo haec cura actuari conveniat, sive modo personali, sive modo collegiali. Romanus Pontifex ad collegiale exercitium ordinandum, promovendum, approbandum, intuitu boni Ecclesiae, secundum propriam discretionem procedit.

4° Summus Pontifex; utpote Pastor Supremus Ecclesiae, suam potestatem omni tempore ad placitum exercere potest, sicut ab ipso suo munere requiritur. Collegium vero, licet semper exsistat, non propterea permanenter actione *stricte* collegiali agit, sicut ex Traditione Ecclesiae constat. A. v. non semper est «in actu pleno», immo nonnisi per intervalla actu stricte collegiali agit et nonnisi *consentiente Capite*. Dicitur autem «*consentiente Capite*», ne cogitetur de *dependentia* velut ab aliquo *extraneo;* terminus «consentiens» evocat e contra *communionem* inter caput et membra, et implicat necessitatem *actus* qui Capiti proprie competit. Res affirmatur explicite in n. 22, § 2 et explicatur ibid., in fine. Formula negativa «*nonnisi*» omnes casus comprehendit: unde evidens est quod *normae* a suprema Auctoritate approbatae semper observari debent. Cf. Modum 84.

In omnibus autem apparet quod agitur de *coniunctione* Episcoporum *cum Capite suo*, numquam vero de actione Episcoporum *independenter* a Papa. In quo casu, deficiente actione Capitis, Episcopi agere ut Collegium nequeunt, sicut ex notione «Collegii» patet. Haec hierarchica communio omnium Episcoporum cum Summo Pontifice in Traditione certe solemnis est.

N. B. Sine communione hierarchica munus sacramentale-ontologicum, quod distinguendum est ab aspectu canonico-iuridico, exerceri *non potest*. Commissio autem censuit non intrandum esse in quaestiones de *liceitate* et *validitate*, quae relinquuntur disceptationi theologorum, in specie quod attinet ad potestatem quae de facto apud Orientales seiunctos exercetur, et de cuius explicatione variae exstant sententiae.»

† Pericles Felici
Archiepiscopus tit. Samosatensis
Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II
Secretarius Generalis

Bemerkungen zur Theologie der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils

Von Alois Stenzel S. J.

I

Die folgenden Ausführungen hatten das Erscheinen der Instruktion abwarten wollen. Sie hätten es wohl nicht zu tun brauchen. Was sie nämlich bringt und wie sie es bringt, war durchaus vorauszusehen. Wenn für vieles, was die Konstitution ansagte, allenfalls eine vacatio legis abzuwarten war, wenn für anderes die konkrete Regelung bei den Bischofskonferenzen liegt, dann ist verständlich, daß die Instruktion sich vorzüglich mit den Dingen befaßt, für die der Heilige Stuhl sich die Zuständigkeit vorbehalten hatte. Die Dosierung bei der Inkraftsetzung ist zur Kenntnis zu nehmen. Bei einer grundsätzlich vorläufigen Regelung fällt die nötige Gelassenheit nicht schwer, ohne die man vielleicht nicht ganz auskommen wird. Die Flurbereinigung etwa geschieht mit allerhand Beiläufigkeit und ist durchaus nicht vollständig. Das reicht beispielsweise von den nicht unbeträchtlichen Auslassungen (Staffelgebet, letztes Evangelium, leoninische Gebete) bis zur Frage der Kirchenbankmiete. Auch dort, wo neue Geleise gelegt werden und aufgebaut wird, ist Zufälligkeit nicht zu übersehen. Oft ist es mehr Aufgabe als Lösung. So, wenn zu der (für Rubriken, Architektur usw.) folgenreichen Zelebration „versus populum" ermutigt wird, wenn vom eigenen Ort des Wortgottesdienstes oder vom Sitz des priesterlichen Leiters die Rede ist. Anderes ist nur erster Anstoß, Initialzündung, etwa die Durchbrechung der Kanonstille in der Schlußdoxologie. Als vorläufige Regelung erweist sich der Raum, der in Messe und Sakramentenspendung der Muttersprache zugewiesen wird.

Sei dem im einzelnen wie immer: daß gemessenen Schrittes angetreten wird, spricht nicht gegen den echten Anfang, sondern verbürgt, daß es so nicht bleiben wird. Es ist ein Rahmen, der ja zudem jetzt schon sehr unterschiedlich ausgefüllt werden darf. Gründe also genug, die dazu berechtigen, es mit diesen summarischen Andeutungen bewenden zu lassen, was den Inhalt der Instruktion angeht. Zur Aufnahme nämlich wäre doch einiges zu sagen. Reaktionen gibt es in bunter Fülle. Wer erkannt hat, daß eine in sich so positive Sache wie die Dezentralisation auch ihren Preis hat und damit bezahlt werden muß, daß die Instruktion als gesamtkirchliches Dokument auf einen

vielleicht etwas mageren gemeinsamen Nenner festgelegt wird, wird sich wohl leicht mit dem konkreten Befund abfinden. Wer sagt: „Viele Hände und Köpfe, mithin so mancher Kompromiß", hat recht und ist gewiß auch klug genug, sich an dem unvermeidlichen Ergebnis nicht zu reiben. Wer meint: „nicht die erste Panne", und damit auf die etwas unsicheren Schritte des Motu proprio ‚Sacram liturgiam' anspielt, dem wird man seine malitiöse Ansicht nicht leicht ausreden können, und er mag sie behalten, solange er aus ihr nicht die Rechtfertigung von Disziplinlosigkeiten herleitet; von da ab hat er ganz sicher unrecht. Leider ist das nicht bloß theoretische Befürchtung. Aber so ärgerlich das auch ist und so unleugbar schlechte Wirkungen davon auch auf die Gläubigen ausgehen: von diesen willkürlichen Varianten von heute auf morgen, von Pfarrei zu Pfarrei, von Pfarrer zu Kaplan — als Tatsache stellen wir das getrost den örtlichen Autoritäten anheim. Die führen am langen Zügel, vertrauen auf die verläßliche Mechanik des Einpendelns und auf den noch nicht erschöpften Raum des Ausweichens nach vorn. Schließlich ist ja nicht zu verkennen, daß hinter mancher Behutsamkeit der Instruktion Rücksichtnahme auf gesamtkirchliche Belange steht, für die hier und jetzt nicht die gleiche Verpflichtung gegeben sein muß.

Die Tatsache mangelhafter Disziplin braucht also nicht übermäßig zu beunruhigen. Stärkerer Grund dafür könnte das sein, was vermutlich an Haltung und Einschätzung dahintersteht: daß man nämlich auf diese Weise die Konstitution und ihre Anliegen *unter* Preis einzuhandeln scheint und sich der Höhe ihrer Anforderungen nicht bewußt wird. Aus sehr unterschiedlichen Gründen, gewiß; unter denen diejenige Naivität leicht wiegt, die noch nicht realisiert hat, was eine Reihe von Bischöfen froh und bedauernd zugleich seufzen ließ: „Wir dürfen heute schon mehr als wir können ..." Denn — um es nur an einem Punkt zu illustrieren, der rundum Geschenk und Ermächtigung zu sein scheint — wem müßte nicht spätestens beim Stichwort „Muttersprache" angst und bange werden?! Da ist die viele Arbeit der Übersetzung, die ja nicht nur korrekt sein muß, sondern den Genius der lateinischen Kultsprache in den Genius der eigenen Sprache transponieren muß, die hörgerecht sein muß usw. Da zieht unerbittlich (und in ihrer schließlichen Auswirkung hoffentlich wohltätig!) die Konkurrenz herauf, die vom geschulten und gepflegten Sprechen ausgeht, mit dem die Gläubigen aus dem Radio heraus verwöhnt worden sind; sie kann sich nun, über die Predigt hinaus, auf einem weiten neuen Raum ansiedeln. Die heiligen Texte sind wirklich kein Anlaß, sich der verschärften Anforderung nicht mit aller Verantwortung zu stellen. Da ist, in einer letzten Zuspitzung, jetzt alle Entschuldigung genommen, im lauten gemeinsamen Sprechen der Ge-

bete anderes zu tun als — nun eben: wirklich zu beten. Solche und ähnliche Naivität wird bald belehrt werden. In dem Maße, wie man die von der Konstitution gestellten Aufgaben richtig in den Blick bekommen hat, wird kaum vermeidlich die Freude über das Geschenk der neuen Möglichkeiten durch einen Schuß Zaghaftigkeit gedämpft werden. Dort aber, wo man in Ungeduld (und entsprechender Kritik!) nicht genug Spielraum bekommen kann, ist der Verdacht nicht abzuweisen, daß man den Tiefgang des neuen Aufbruches unterschätzt, und das wiegt ungleich schwerer. Wahrscheinlich kann man dann eben nicht schnell genug die neuen „Mittel" der Seelsorge in die Hand bekommen — wo doch das Anliegen der Konstitution ein neues Denken ist, eine Neubelebung der Catholica. Wahrlich nicht nur Aufmachung oder Mode; solcher liturgischer „Behaviorismus" wäre geistlos, würde wohl nur zu schnell Gesetzlichkeit und so immer ohne Zukunft.

Wir möchten nicht mißverstanden werden, wenn wir sagten, als „Mittel" der Seelsorge würden die neuen Möglichkeiten unter Preis eingehandelt. Selbstverständlich wollen wir damit nicht etwa die Konstitution selber desavouieren, die ja — in großer Ausgewogenheit, aber ebenso unüberhörbar — all das an seinen zweiten Platz setzt, wofür „Institution" Kennzeichnung ist. Das ist natürlich auch einschränkende Aussage über die Liturgie, setzt sie an einen „mittleren" Platz. Nicht nur, daß die große Preisung von der „Liturgie, Gipfel und Quelle" (Art. 10) kirchlichen Lebens und Tuns, gemäßigt wird durch die Feststellung: „aber nicht das ganze Tun der Kirche" (Art. 9) — diese ganze sakramentale Kirche weiß sie dann noch einmal an ihren Ort gesetzt als Veranstaltung von Gottes Zeit, nicht Seiner Ewigkeit, mittlerisch zum einen Heil der Teilhabe am Gott des dreifaltigen Lebens. Aber eben: darum steht der Imperativ erneuter vertiefter Kirchwerdung nur um so unanfechtbarer und verläßlicher da; ansonsten bleibt man unter den Ansprüchen und Aspirationen der Konstitution.

II

Daraufhin soll sie im folgenden kurz zum Sprechen gebracht werden. Daß man sie damit in der Sache nicht überfordert, ist klar. Zu offensichtlich ist ja die Entsprechung von Kirche und Liturgie. Es wird nicht gehandelt von einer Liturgie, die Sektor im kirchlichen Ganzen wäre (und selbstverständlich auch so nach Maßgabe Anspruch auf pflegliche Besorgung hätte), sondern von der Liturgie als „Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des Wesens der Kirche" (Art. 2). Darum ist es nicht nur kühne Behauptung — verständlich und verzeihbar aus einer großen Freude über diese erste

Frucht des Konzils —, sie habe Marksteine für eine vertiefte Ekklesiologie gesetzt. Und wenn dem so ist, dann hat auch das Vorwort (Art. 1) nicht zu hoch gegriffen, wenn es die Konstitution für die ganze Breite der Konzilsziele bedeutsam erklärt, d. h. nicht nur für die Vertiefung des geistlichen Lebens der Gläubigen in der Kirche, sondern auch für die Förderung der Einheit aller Christusgläubigen.

Das soll nun der Konstitution nicht angepredigt, sondern aus ihr heraus gezeigt werden. Wenn als Ansatzpunkt „Pascha-Mysterium" (passim) genommen werden soll, zusammen mit dem diesen Begriff ausfaltenden Reden von der vielfältigen „Gegenwart" Christi in der Liturgie (Art. 7), dann kann kein Zweifel darüber sein, daß man es mit einem zentralen Wort der Konstitution zu tun hat. Freilich auch kaum darüber, daß sich ein vages Unbehagen anmelden will, wenn man aus dieser Basis von so geringer Präzision an die Theologie der Konstitution herangehen soll (die — darin ein echtes lehramtliches Dokument — beispielsweise gar keine Anstalten macht, die vielfachen Gegenwartsweisen Christi zu erklären!). Wenn diese Worte wirklich Schlüsselworte sind — hat sich dann die Konstitution nicht selber aus dem Raum strenger, verantworteter Theologie herausbegeben, in den — sagen wir — ja auch recht respektablen Raum der Spiritualität? Dafür sind es gewiß gefüllte Aussagen. Freilich nicht — einer Konstitution des Vaticanum II wird man das schlecht nachsagen können — als Empfehlung der liturgischen Spielart eines „Triumphalismus". Aber, beispielsweise, für eine christliche Besorgung des bekannten „... erlöster müßten sie mir aussehen!" gibt es doch leider jeweils Anlaß genug, und auch heute noch ist eine Aufwertung von Ostern — gegen die Verkümmerung dieses Festes durch eine einseitig apologetische Beschlagnahmung — leider nicht gegenstandslos. Dazu: die erstaunliche Tatsache, daß wir seit längster Zeit nur eine Karfreitagsfrömmigkeit haben, ist ebenso unleugbar wie betrüblich: auf Geburt und Sterben wird dadurch der Kanon der Mysterien des Lebens Jesu eingeschränkt, und das „Leben aus dem Tode" wird existentiell brach liegengelassen. Gewiß, das sind Feststellungen, die für Geschichte und Aktualität der Frömmigkeit bedeutsam sind. Aber nicht minder für die Theologie. Die Konstitution meint „Pascha-Mysterium" als Angelpunkt des christlichen Lebens schlechthin. So, wie es in der alten Kirche liturgisch Ausdruck fand in der Begehung von Ostern als „dem" Fest — in einer Einzigartigkeit, der die uns vertraute Kennzeichnung als „Fest der Feste" bereits durch Nivellierung Abtrag tut. So, wie es zu Recht als für alle weitere Reform grundlegend erachtet wurde und bereits unter Pius XII. als das *eine* Triduum sacrum — von Karfreitag bis Ostern — wiedergewonnen wurde.

Dieses Pascha — „Durchgang" (nach einer möglichen Etymologie) meint die Konstitution, in dem der Herr das Eschaton heraufführt. Dahinein hat der „Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit" die Evolution aller auf sich hin führenden Heilsveranstaltung aufgehoben, und alle Zukunft ist gekennzeichnet als Involution (für die das NT die vielen Bilder hat: Rekapitulation, Leibwerdung, Brautschaft). Der erhöhte Messias gibt seinem Volke teil an seinem Leben aus dem Tode. Die Beschreibung des Pascha-Mysteriums dieses ganzen Christus muß zu Paradoxen greifen: jetzt schon — noch nicht; Pilger fern — versetzt ins Reich, usw. Ein Ausbuchstabieren nun dieses Mysteriums ist das Reden von der vielfältigen wirksamen Gegenwart dieses einen, zum Eintreten immerdar lebenden Hohenpriesters: bereits in den in Seinem Namen Versammelten, bereits in Seinem Wort — nicht etwa erst in einer „Realpräsenz" der eucharistischen Gestalten. Realpräsenz, die unglückliche Kurzformel mit ihrer Verleitung, entweder das „real" exklusiv zu setzen oder gar die Möglichkeit von „Gegenwart" als gültigem Oberbegriff fraglich zu machen. Selbstverständlich wird es Aufgabe der Theologie sein (die nicht hier zu leisten ist), die Abhebung von dieser Vollform sakramentalen Anwesens auch in Begriffe einzufangen. Aber das ist sekundär gegenüber dem Vernehmen der Aussage: Liturgie kann und darf anders nicht verstanden werden denn von der durchdringenden Gegenwärtigkeit des Priesters und Kultherrn Christus her. Wenn jetzt noch einmal das Mittelglied „Liturgie — Wesensoffenbarung der Kirche" berufen wird, dann erweist sich das als ein Ja zu Kirche „von oben", zu Kirche-Mysterium, wie es lauter und restloser nicht gesprochen werden kann. Inbegriff ist Pascha-Mysterium — von ihm herkünftig, es auslebend so, daß der eine realontologische Prozeß der Vergöttlichung seinen Fortgang hat, der mit der Menschwerdung anhob. Mit dem Mysterium, das die Weihnachtsliturgie mit Nachdruck unter die Signatur „Epiphanie" stellt, Einbruch des menschenfreundlichen Heilandgottes in Christus Jesus. „Epiphanie" ist aber das eigentlich liturgiethematische Stichwort: das Unsichtbare aufscheinen machen und ver-zeichnen. Wie es denn ohne Bruch in der Linie Christus-Urmysterium über Mysterium Kirche bis zum Kosmos der vielen Mysterien geschieht. Für sie strebt die neue Liturgie mit aller Bestimmtheit die Anzeichen-Qualität an: „Fülle, Wahrheit des Zeichens" sind häufige Stichworte (beispielsweise entscheidende Begründung für die Einführung von Konzelebration, Kommunion unter beiden Gestalten usw.). Mag sein, daß oft das pastorale Anliegen mehr in die Augen springt als das dogmatische. Aber das ist da, und nicht nur auf der Ebene von Schulstreitigkeiten. Wer meint, Casel bestätigt nennen zu sollen oder Argumente zugunsten einer physischen Kausalität der Sakramente und dgl. schmie-

den zu sollen, mag es ruhig tun. Wenn er nur die die ganze Breite der Heilsökonomie deckende Christusaussage nicht überhört, die als „Mysterium" auch noch den unguten Hiatus hinter sich gelassen hat, gegen den der sakramententheologische Schlüsselbegriff „Zeichen" (als nur zu leicht vom Angezeigten unterscheidbar) von Haus aus leider nicht schon immun ist. Denn das ist Pascha-Mysterium in einer Aussage verdichtet: „Christus in uns, die Hoffnung auf Herrlichkeit" (Kol 1, 27). Und es hat die Fähigkeit, die *in* der Kirche reicher zu machen und die *vor* der Kirche einzuladen.

III

Versuchen wir das erste ein wenig zu verdeutlichen. Zweifellos weist das so vordringlich betonte Mysterium des Christusereignisses allem, wofür „Institution" Kennzeichnung ist, den zweiten Platz zu. Das besagt aber nicht etwa Verweis in eine Innerlichkeit, sondern eröffnet einen neuen Zugang zur unverkürzt leibhaftigen Kirche. Die sich vom Gott des gnädigen Gemeinschaftswillens mit Seinem Volk begreift, der „zu vielen Malen und auf vielerlei Weise zu den Vätern gesprochen hat ... am Ende dieser Tage durch den Sohn", das endgültige und unüberholbare *Wort*. Die es wagt, die erste Antwort auf diesen Herausruf — das Zusammentun in Seinem Namen (Mt 18, 20) — gnadenhaft zu verstehen und so das „Sakrament der Versammlung" wiederentdeckt. So wie der Vesperhymnus von Kirchweih unbefangen die Versammlung als „himmlisches Jerusalem" bezeichnet, und so wie für den „Herrn mitten unter ihnen" beim Chorgebet das Stehen zueinander — nicht etwa zur Ikone! — zeugt. Versammlung — das ist also nicht zuerst eine aus dem Beieinander der vielen Menschen von Fleisch und Blut unvermeidliche institutionelle Außenseite der Kirche, sondern ist Aufscheinen des angekommenen siegreichen *Wortes* (und darum mit Recht Ort einer „Gegenwart", s. Art. 7). Die so im Gegenüber zum Herrn und Haupt versammelte Kirche weiß sich als ganze so vorrangig als Volk, Braut, Leib, daß alle Darstellung dieses Mysteriums innerhalb des Sakramentes Kirche (also etwa: hierarchisches Amt als Repräsentanz des Hauptes und Bräutigams gegenüber dem Kirchenvolk) nachgeordnet ist. Darum ist es die Kirche, die sich vom (undifferenziert grundlegenden) Sakrament der Taufe herkünftig weiß derart, daß in ihr — ohne die Brücke „Delegation" — aller Christusleute Recht und Amt (Art. 14) in der Kirche begründet sind. Es ist nur folgerichtig, wenn dem allgemeinen Priestertum des christlichen Volkes Recht und Pflicht zu einem wahren Mittun auch bei der äußeren Setzung des Kultes zugewiesen wird. So allein wird „Leib" zu Ende buchstabiert, so allein wird der vielberufenen „actuosa parti-

cipatio" jene Fundierung zuteil, die über den Verdacht einer pastoralen Beschwichtigung erhaben ist. Wirklich, man würde der Erneuerung einen schlechten Dienst erweisen, wenn man jetzt so täte, als habe man immer schon gewußt, daß 1 Pt 2,5 ff. nicht spiritualistisch verdünnt werden darf (vgl. etwa „Mediator Dei" — die Enzyklika, die zusammen mit „Mystici Corporis" in vielem Pate gestanden hat —, die noch nicht ganz zu dieser Klarheit kommt; AAS 1947, 556). So wird sie die Kirche der unvertretbaren Funktion und Dignität der Laien. Diese darf nicht nur „auch noch" im gottesdienstlichen Raum zur Bewährung und zum Zug kommen, sondern sie hat dort ihre Wurzel. Denn es ist die Kirche, die sich grundlegend Ereignis werden weiß als örtlich versammelte, als Repräsentanz (nicht: Sektor) der Ecclesia universalis. In der Tatsache der Versammlung schon weiß sie sich im Glauben als Epiphanie des angekommenen Gottes und so schon sakramentale (wie auch immer anfängliche) communio der *sancta* (das allein schon gibt J. A. Jungmann in seinem Kampf für ein berechtigtes Reden von „Liturgie" der Diözese, der Pfarre recht! Im selben Sinne sagt nun auch die Konstitution über die Kirche des Vaticanum II in Nr. 28, daß die Priester, „die unter der Autorität des Bischofs einen ihnen anvertrauten Teil der Herde Christi heiligen und leiten, die Gesamtkirche an ihrem Ort sichtbar machen ..."). Als Oberbegriff für diese sancta stellt die Kirche in neuer Weise „Wort" auf den Leuchter. Nicht nur, weil — gewissermaßen in der Vorgeschichte der Kirche — Gott in vielfältigem Wort Israel gnädig war, bis hin zum letzten Wort Christus. Nicht minder, weil — diesseits des missionarischen Herbeirufens — in der gottesdienstlichen Versammlung als „Kirche am Ort" das dort verkündete und gehörte Wort nicht mehr anders denn durch Aussagen wie „Sakrament" und „Gegenwart" in seiner vollen Wertigkeit begriffen werden kann. „Mensa verbi" darum als geglückte Kurzformel der Konstitution. Sie kommt in ihrer Bildhaftigkeit vom eucharistischen Raum her, wo bisher schwer vermeidlich Wort „bloß" Wort war, wo die übliche Bezeichnung „Vormesse" Einschätzungen wie „vorläufig", „hinführend" usw. nur zu sehr nahelegte (und die Moraltheologen behende die dementsprechenden Folgerungen zogen ...). Hier hebt nun „Tisch" den Stellenwert des Wortes an, zur Würde dessen, wovon die Gemeinde lebt. So sehr, daß Wort auch dort noch durchhaltend bleibt, wo eine einzigartige sakramentale „Fleischwerdung" statthat; denn das Gesamt der Feier heißt Dank„sagung". — Es braucht hier nicht bis ins einzelne gesagt zu werden, wie diese Grundsicht sich ausfaltet. Es wäre dann zu sprechen vom reicheren Angebot des Wortes Gottes in der mehrfachen Perikopenreihe und von den Wortgottesdiensten auch außerhalb der Eucharistiefeier. Hierher gehörte die Ho-

milie, „Teil der Liturgie" (Art. 52); hierin sollte man nicht nur eine formale Aufbesserung sehen, sondern den nachdrücklichen Anstoß, sie aus der Rolle eines paraphrasierenden Kommentars herauszuführen, die sie als sogenannte liturgische Predigt doch nur zu oft übernommen hatte, als stillschweigendes Eingeständnis eines nicht genügend aus sich selbst verständlichen Gottesdienstes. Teil der Liturgie — das meint Besinnung auf die unerläßliche Eigenfunktion, das Wort Gottes hier und heute zweischneidig, kräftig und erleuchtend zu erweisen. Die einmalige, nie dagewesene Situation wird aber nur in einer Rede erhellt werden können, die so eben nicht schon immer in der Schrift ausgemünzt vorgefunden werden kann. Weiter wird das Stichwort „Muttersprache" in seiner ganzen Breite fällig. Schließlich geht die Linie bis hin zu dem, was an der Formulierung „verba visibilia" richtig ist. Die Konstitution trägt dem Rechnung durch das Versprechen, die sakramentalen Zeichen auf „Lesbarkeit" (Durchsichtigkeit, Schlichtheit, Sparsamkeit usw.) zu überprüfen. Auf eine nie genug zu schätzende und zu pflegende Funktion der in diesem weiten Verstand genommenen „Worthaftigkeit" der Liturgie soll noch hingewiesen werden: daß nämlich hier und so liturgischer Vollzug und Kontemplation ineins fallen. Der Hinweis ist nicht überflüssig. Es geht nicht nur um den Nachhall von Animositäten aus nicht gar so ferner Vergangenheit — es geht um dringliche Anliegen der Konstitution selbst: daß die Liturgie als ganze „professio, protestatio fidei" sei — Umgang mit und Antwort auf das in der versammelten Gemeinde gegenwärtige Wort, in Dankbarkeit und Anbetung, in Bestürzung und Hingabe, in Verwunderung und Seligkeit.

Es ist wohl auf genug Sache hingewiesen worden, um (Soteriologie und) Ekklesiologie der Konstitution nicht mit Kennzeichnungen wie voranselmisch, vorscholastisch, antibellarminisch, antijuridisch usw. behängen zu müssen. Insofern man das aber könnte, ist das Verheißung, die mit diesen Worten beschworenen Einseitigkeiten, Engführungen und Verkümmerungen hinter sich zu lassen.

Es ist hier nicht der Ort, das in Breite aufzuzeigen. Wenn gesagt wurde, daß die Liturgiekonstitution eine echte Frucht des Konzils sei, in der ganzen Spannweite seiner Zielsetzungen, dann muß wenigstens in Andeutungen das Stichwort „ökumenisch" zur Sprache kommen. Jeweils ein Komplex mag stellvertretend stehen.

Nach der Seite der durch die Reformation Getrennten all das, wodurch die Kirche in ihrer Liturgie glaubhaft macht, daß sie ungemindert Kirche des Wortes sein will. „Muttersprache" als Ausweis dafür, daß Liturgie Verkündigung sein muß; das Anwesen Gottes im liturgischen Wort (vereindeutigt durch die Möglichkeit und Empfehlung reinen Wortgottesdienstes) als Verbürgung dafür, daß Wort und

Ereignis nicht voneinander trennbar sind —; daß es immer nur Auswortung der eschatologischen Gotteswirklichkeit ist, Wort zum Tun Gottes —; daß es in der Kirche seinen ontologischen Grund hat, ihr „auf den Leib geschrieben" ist (gegen den immer bereiten Verdacht, es solle der Hierarchie verfügbar gemacht werden). Wort mit solchem Stellenwert strahlt dann auch in den sakramentalen Bereich aus (das Stichwort „verba" visibilia fiel ja schon) und sollte dort jegliche Vorstellung von Magie hintanhalten können.

Auch der Einladungen in Richtung Ostkirche sind nicht wenige. „Das Lateinische" kann nun nicht mehr gut schreckende Kurzformel sein, weder vom Sprachlichen her noch von der mitgemeinten starren herrscherlichen Uniformität her: das Prinzip der Einheit in der lebendigen Vielfalt kann schlechterdings nicht als nur taktisch verdächtigt werden. Dahinter steht die ehrfürchtige Sorge, doch ja allem in der Catholica Hausrecht zu geben, was gewordene und eigenständige Ausformung christlicher Wirklichkeit ist. Gewichtiger aber in den Augen der Ostkirche, für die immer schon und heute noch die liturgische Dignität die entscheidenden Maße setzt, muß ein anderes sein: die Entschiedenheit nämlich, mit der die Kirche sich von der kern- und wurzelhaften Aktualität der versammelten Kultgemeinde her begreift. Falls „Juridismus" legitime Beschwernis sein kann, nicht nur Popanz: von dieser Sicht her verliert er alle möglichen Stachel. Denn dann ist Kirchenrecht glaubhaft (und nicht nur in Beteuerung) fundiert als liturgisches Recht, wenn auch kaum solche Verzweigungen vermeidbar sein sollten, denen man diese Herkunft nicht mehr ganz leicht anmerkt. Es ist die Ordnung der Kultgemeinde; von der verantwortlichen Werkzeuglichkeit, mit der der Vorsteher das Brot des Wortes bricht, bis hin zu den Satzungen, die den alten Diakonenruf „sancta sanctis" in die bunte Wirklichkeit der immer auch der Zucht bedürftigen Gemeinde übersetzen.

Die Liturgiekonstitution ist kein ex professo dogmatisches Dokument. Ihre viele Theologie ist eher unterschwellig. Die Versuchung, dann „an Hand" des vorliegenden Textes Theologie zu treiben, die dann im Vollsinn doch nicht seine wäre, ist groß. Die Absicht, dieser Gefahr aus dem Wege zu gehen, stand hinter der Beschränkung auf die ganz wenigen Stichworte. Ob auch so noch mancher meint, es wäre gelegentlich der Mund etwas voll genommen? Dem sollte entgegen sein, daß man angesichts der so gar nicht geplanten bevorzugten Behandlung dieses Gegenstandes und noch mehr angesichts eines solchen Ergebnisses getrost von einem in das Hier und Heute der Kirche weisenden „Finger Gottes" reden darf.

Röm 2, 14 ff. und das Heil der Heiden bei Augustinus und Thomas

Von Johann Riedl S. V. D., Mödling bei Wien

In der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums kann man u. a. folgendes lesen: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen ..."[1] Damit greift wohl das Zweite Vatikanum — über Pius IX. hinaus — sachlich auf die Synode von Arles (um 475) zurück, um die dort bereits festgestellte katholische Lehre vom Heil der Menschen über den Weg des ihnen ins Herz geschriebenen Naturgesetzes — unter Berücksichtigung der heutigen konkreten religiösen Lage der Menschheit — neu zu formulieren[2]. Daß mit dieser Neuformulierung der Kirchenkonstitution auch die Theologie der Mission eine etwas andere Sicht bekommt, sei nur kurz erwähnt.

In Röm 2, 14 ff. scheint das entsprechende Offenbarungsfundament für diese alte neue Lehre der Kirche zu liegen. Bei der Durchmusterung der gesamten bedeutenden Römerbrief-Kommentare (RK) unter der Rücksicht des Heiles der Heiden ist dem Schreiber dieses Artikels manches aufgefallen, was entscheidend sein dürfte für die Geschichte der Auslegung dieser Römerbriefstelle, für die damit gegebene Augustinus- und Thomasdeutung und in etwa wohl auch für die eingangs erwähnte Ansicht des Zweiten Vatikanums über die Heilsmöglichkeit der Menschen, die Christus und die Kirche ohne Schuld nicht kennen.

[1] Vaticanum II, Konstitution über die Kirche, 2. Kap., Nr. 16. Die Konstitution weist hin auf den Brief des S. S. C. S. Officii an den Erzbischof von Boston vom 8. August 1949: Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum (Herder 1963) 3869—72. Im folgenden wird diese neue Ausgabe (DenzSch) zitiert.

[2] In der Synode von Arles (um 475) kann man u. a. lesen: „... Assero etiam per rationem et ordinem saeculorum alios lege gratiae, alios lege Moysi, alios lege naturae, quam Deus in omnium cordibus scripsit, in spe adventus Christi fuisse salvatos; nullos (—!) tamen ab initio mundi, ab originali nexu nisi intercessione sacri sanguinis (non) absolutos ..." (Lucidus presbyter hanc epistolam manu propria subscripsi ... Papst Simplicius 468—483, DenzSch 341.)

Pius IX. formuliert folgendermaßen: „Notum Nobis vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam ... Sed notissimum quoque est catholicum dogma, neminem scilicet extra Ecclesiam posse salvari ..." (DenzSch 2866/7.)

I

Röm 2, 14 ff. und Augustinus

1. Die fides explicita oder implicita als theologischer Schlüssel für die Auslegung von Röm 2, 14 ff.

In der Zeit von Origenes († 254/255) bis zur Zeit der Entdeckung der neuen Welt, d. h. praktisch bis zur Zeit der Reformation, kreist die gesamte Auslegung von Röm 2, 14 ff. um die theologische Problematik der fides explicita und implicita in Christum. Die Verfechter der fides explicita in Christum für das Heil eines Menschen verstehen Röm 2, 14 ff. natürlich von Heiden-Christen (HC), während die Vertreter der fides implicita in Christum für das Heil eines Menschen ausschließlich an (nur) begnadete Heiden denken. Wer es aber aus exegetischen Gründen nicht recht wagt, Paulus in Röm 2, 14 ff. für die HC-Auslegung in Anspruch zu nehmen, für das Heil eines Menschen aber einen ausdrücklichen Christus-Glauben verlangt, muß logisch notwendig zu einer dritten Auslegungsmöglichkeit greifen, nach der Röm 2, 14 ff. auf *unbegnadete* Heiden gedeutet wird, die sich mit ihren rein natürlich guten Werken (ohne Gnadenhilfe also) höchstens eine sogenannte Höllenstrafmilderung „verdienen" können. Interessanterweise hat die HC-Auslegung und die Auslegung, die nur an unbegnadete Heiden denkt, Augustinus zum Vater. Mit begnadeten Heiden und deren Heilsmöglichkeit rechnet zuerst Chrysostomus und mit ihm die griechische Auslegung[3]. Die gängige Ansicht, Augustinus habe *nur* des Pelagianismus wegen seine HC-Auslegung vertreten[4],

[3] Da vorliegende Ausführungen ausschließlich von Augustinus und Thomas handeln, sei es gestattet, nur eine Stelle von Chrysostomus anzuführen, um die ausgesprochene Behauptung einigermaßen zu stützen. (Für alle weiteren Belege sei auf die demnächst erscheinende Arbeit des Schreibers dieser Ausführungen verwiesen: Das Heil der Heiden nach Röm 2, 14—16. 26. 27, Mödling bei Wien, St. Gabrieler-Verlag 1965, S. 22—27.) Ein Summarium der Arbeit findet sich in: Verbum Domini 42 (1964) 61—70. Auch in der ThQschr 144 (1964) 276—289 ist kurz auf die hier in Frage stehende Problematik hingewiesen. Chrysostomus fragt sich in seiner Homilia 37 zu Mt, ob nicht den Menschen vor Christus Unrecht widerfahren sei. Keineswegs, antwortet er. Denn damals konnte man auch ohne Christus-Glauben gerettet werden (ἐνῆν γὰρ καὶ μὴ ὁμολογήσαντας τὸν Χριστὸν τότε σωθῆναι). Von den damaligen Menschen wurde nämlich nur die Verabscheuung des Götzendienstes und die Erkenntnis des wahren Gottes verlangt (οὐ γὰρ τοῦτο ἀπῃτεῖτο παρ' αὐτῶν, ἀλλὰ τὸ μὴ εἰδωλολατρεῖν, καὶ τὸ τὸν ἀληθινὸν θεὸν εἰδέναι) ... Zum ewigen Heil genügte nämlich damals die Erkenntnis Gottes (Τότε μὲν γὰρ ἦρκει εἰς σωτηρίαν ... τὸ τὸν θεὸν εἰδέναι μόνον). Jetzt aber reiche diese Gotteserkenntnis nicht mehr aus. Jetzt müsse man auch an Christus glauben (νυνὶ δὲ οὐκέτι, ἀλλὰ δεῖ καὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ γνώσεως) (PG 57, 416/417).

[4] Als Vertreter der „Vielen" soll nur O. Kuss gehört werden, der auf Gutjahr zurückgreift: „Die Deutung (von Röm 2, 14 ff.) auf Heidenchristen ist alt, schon bei dem späteren Augustinus findet sie sich. Während Augustinus in seinen Schriften De sermone Domini in monte (393/394 n. Chr.) 2, 9, 32 (Migne L 34, 1283 f.) und Contra Faustum (397/400 n. Chr.) 19, 2 (CSEL 25, 1, 497 f.) für

hat bereits Phil. Platz zu erschüttern versucht[5]. Jos. Taschner hat im Ernst daran gezweifelt, daß sich Augustinus mit einer fides implicita in Christum für das Heil eines Menschen (= eines Heiden) begnüge[6]. Von der Voraussetzung aus, daß Augustinus für das Heil des Menschen nur eine fides explicita in Christum gelten läßt, ist eine

---

Röm 2, 14. 15 an Heiden denkt, wird er in seinem Kampf gegen den Pelagianismus zu einer Änderung seiner ursprünglichen Auffassung gezwungen, wie aus seinen antipelagianischen Schriften de Spiritu et littera (412 n. Chr.) 26—28 (CSEL 60, 196—205) und Contra Julianum (422 n. Chr.) 4, 23—25 (Migne L 44, 749—751) hervorgeht. Aufschlußreich ist die Bemerkung von Gutjahr Röm 1923, 79: „Pelagius faßte φύσει = solis viribus naturae, sine fide et gratia, und indem er unsere Stelle von den heilsverdienstlichen Werken erklärte, kam er auf die irrtümliche Lehre ... Aber auch sein Gegner Augustinus irrte. Mit Pelagius einerseits festhaltend an der Voraussetzung, die in diesem Verse in Frage stehenden Werke seien heilsverdienstlich, und andererseits im Hinblick auf jene Stellen der Heiligen Schrift, die die absolute Notwendigkeit des Glaubens und der Gnade für die Seligkeit aufs schärfste betonen, kam er ... zur Deutung, die ἔθνη an unserer Stelle seien Heidenchristen ..., φύσει sei = natura per gratiam reparata, und der νόμος sei die von den Propheten für die messianische Zeit vorherverkündete Gnadenerleuchtung und Gnadenbewegung zur Erkenntnis und Erfüllung des Gesetzes ..." (O. Kuss, Auslegung und Verkündigung, I. Aufsätze zur Exegese des NT. Regensburg 1963, 214, Anm. 5. Dieser Aufsatz erschien zuerst in: MünchThZ 5 [1954] 77—98). Vgl. auch O. Kuss, Römerbriefkommentar, 1. Lieferung, Regensburg 1957, 70; dort findet sich dasselbe Zitat aus Gutjahr.

[5] Phil. Platz vermerkt richtig: Augustinus erklärt Röm 2, 14 in: de spiritu et littera „recht ausführlich, wohl einfach aus der Freude, den Text des hl. Paulus mit dem Propheten Jeremias in Einklang zu bringen; ‚naturaliter' spielt hier keine besondere Rolle. Man kann also den Pelagianismus kaum als Ursache der eigenartigen Erklärung Augustins ansehen, höchstens als entfernten Anlaß, zumal die Worte Augustins nicht erkennen lassen, welcher Erklärung er den Vorzug gibt" (Phil. Platz, Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins [Cassiciacum, 5], Würzburg 1937, 128b).

[6] Jos. Taschner kommt in seiner Arbeit zu folgendem Schluß: „Alles in allem genommen scheinen also die modernen Theologen (Suárez folgend) nicht ganz zu Recht Augustinus für das Genügen der fides implicita in Anspruch zu nehmen. Nicht nur seine rigoristischen Texte, sondern auch die Art seiner Beweisführung sprechen eher dafür, daß er den ausdrücklichen Glauben an den Erlöser im ‚vierten Grad' (nach S. 8: Der ‚vierte Grad' enthält auch die Erkenntnis der Art und Weise, in der der gottmenschliche Mittler das Erlösungswerk vollbringen wird: sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung) als absolut notwendiges Mittel des Heiles für alle Menschen vor und nach Christus ansieht. Dafür spricht besonders jedes Fehlen eines Hinweises auf Hebr 11, 6b" (auf Hebr 11, 6a weist Augustinus wiederholt hin) (Jos. Taschner S. V. D., Die Notwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an Christus ..., Kaldenkirchen 1960, 20). Taschner verweist in seiner Arbeit auch auf Capéran, der zum gleichen Urteil über Augustinus in dieser Frage kommt (22, Anm. 67): „Für die alten Heiden begnügt sich der hl. Chrysostomus mit dem Glauben an den wahren Gott, und der hl. Augustinus fordert den Glauben an Christus. Diese beiden Behauptungen sind vereinigt worden durch die Scholastiker. Der Glaube an die göttliche Vorsehung enthält einen eingeschlossenen Glauben an Christus, der vollständig ausreicht; es genügt also, die Texte, wo Augustinus von der universalen Notwendigkeit des Glaubens an Christus spricht, von der fides implicita zu verstehen"; Anm. 67 ...: „Der letzte Satz kann nach unseren (= Taschners) oben wiedergegebenen Beobachtungen nur in dem Sinn unterschrieben werden, daß nichts zwingt, Augustins offenbar strenge Auffassung zu billigen"; vgl. L. Capéran, Le problème du salut des infidèles, Vol. I ..., Toulouse ²1934, 576 ff.

Doppelauslegung von Röm 2, 14 ff. einfach und logisch zu verstehen. Dies soll im folgenden Abschnitt kurz zur Darstellung kommen[7].

2. Röm 2, 14 ff. und das Heil der Heiden bei Augustinus

Augustinus ist vom Gnadenuniversalismus überzeugt und kennt deshalb auch „heilige Heiden", die nach heutiger Sicht kraft eines einschlußweisen Glaubens an Christus heilig werden konnten. Da Augustinus aber keine fides implicita in Christum kannte, muß man annehmen, seine heiligen Heiden konnten nur kraft eines ausdrücklichen Glaubens an Christus heilig werden, der ihnen nur kraft einer speziellen Offenbarung möglich war. Diese ausdrückliche Offenbarung erfolgte entweder durch entsprechende Predigt in der sogenannten Vorhölle (= Unterwelt) oder schon während ihres Erdenlebens[8].

Es ist richtig, daß Augustinus Röm 2, 14. 15 auch auf Heiden deutet[9]. Aber ebenso richtig dürfte sein, daß er in seinen zwei antipelagianischen Schriften Röm 2, 14 ff. von HC oder von unbegnadeten Heiden versteht[10]. Es handelt sich dabei um die zwei Schriften: De spiritu et littera, 26, 43—28, 49 (PL 44, 226—231 = CSEL 60, 196 bis 205), aus den Jahren 411—412 — und: Contra Julianum Pelagianum, IV, 3, 23—24 (PL 44, 749—751), aus dem Jahre 423[11].

[7] In den folgenden Ausführungen soll nur soviel von Augustins Doppelauslegung angeführt werden, als unbedingt notwendig ist, ihn zu verstehen. Anschließend wird es dann leicht sein, die thomasische „Korrektur" der augustinischen Auslegung zu würdigen. Für eine ausführlichere Darstellung und Begründung der Doppelauslegung Augustins sei auf die oben (Anm. 3) erwähnte Arbeit S. 12—22 verwiesen.

[8] „... et Christi quidem animam venisse usque ad ea loca, in quibus peccatores cruciantur, ut eos solveret a tormentis, quos esse solvendos occulta nobis sua iustitia iudicabat, non immerito creditur ..." (De Genesi ad litteram, 12, 33 = PL 34, 481, n. 63 = CSEL 28, 428; aus den Jahren 401—415); vgl. Augustinus Calmet O. S. B. (1672—1757), Dissertationes in Vetus et Novum Testamentum, Wirceburgi 1789, 298. „Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno (= Job) sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Jerusalem (vel Israel). Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus ..." (De civitate Dei, 18, 47; um 426 n. Chr.; = PL 41, 609/610 = CSEL 40, 2, 346); vgl. Taschner, a. a. O. (Anm. 6), 18, Anm. 52.

[9] Vgl. oben Anm. 4; außer den dort angeführten Stellen wäre noch hinzuweisen auf: En. in Ps. 118, 25, 4, aus dem Jahre 417 (PL 37, 1574); En. in Ps. 57, 1 (PL 36, 673); En. in Ps. 118, sermo 24, 6 (PL 37, 1571); En. in Ps. 5, 13 (PL 36, 88); Sermo 51, 28, aus dem Jahre 417 (PL 38, 349) und De civitate Dei 20, 26, 3 (PL 41, 702 = CSEL 40, 500/501).

[10] Bei der Durchmusterung aller bedeutenden RK ist uns kein Autor begegnet, der ernstlich an der HC-Auslegung Augustins gezweifelt hätte. Seine zweite Auslegung, in der er an unbegnadete Heiden denkt, wird allerdings vielfach gar nicht erwähnt.

[11] Zu beiden Werken vgl. Phil. Platz, a. a. O. (Anm. 5), 126—128.

Der tragende Pfeiler der augustinischen Doppelauslegung ist die richtige Einsicht in den paulinischen Textzusammenhang, daß es sich dort um heilsverdienstliche Werke handeln muß. Heilsverdienstlich kann aber nach Augustinus nur ein Christ handeln. Denn nur ausdrücklicher Glaube an Christus kann Gnadenzuteilung „verursachen". Also kann es sich in Röm 2, 14 ff. nur um Heiden-*Christen* handeln. So kann Augustinus in Röm 2, 14—15a leicht Jer 31, 33 verwirklicht sehen: „Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam." Der Ausdruck „naturaliter" gibt unter dieser Voraussetzung überhaupt kein Problem auf, denn: „naturaliter" schließe hier die Gnade nicht aus, sondern bedeute einfach die von der Gnade wiederhergestellte Natur (natura per gratiam reparata).

Mit dieser seiner HC-Auslegung hat sich Augustinus aber sicher nicht ganz wohl gefühlt. Er läßt auch noch eine andere Auslegungsmöglichkeit zu, die sich aber ganz logisch aus seinen theologischen Voraussetzungen ableiten läßt. Seiner theologischen Voreingenommenheit über ausschließliche Gnadenzuteilung kraft eines ausdrücklichen Christus-Glaubens entsprechend, könne man, so meint er, höchstens noch an unbegnadete Heiden denken, die zwar kraft ihrer verwundeten, aber nicht verdorbenen Natur (etiam in ipsa impietate vitae suae) einige (rein natürlich gute) Werke vollbringen können (facere aliqua legis vel sapere), wofür sie aber beim (Jüngsten) Gericht höchstens mit einer sogenannten Höllenstrafenmilderung rechnen können (nisi ut mitius puniantur?).

Daß Augustinus aus dieser seiner theologischen Sicht heraus den Heiden als Heiden jede Heilsmöglichkeit (notwendig) absprechen muß, soll — weil selbstverständlich — nur kurz erwähnt werden. Hätte Augustinus nur im stillen mit der Möglichkeit der Gnadenzuteilung kraft eines einschlußweisen Christus-Glaubens im Sinne eines ausdrücklichen Vergelter-Gott-Glaubens (Hebr 11, 6b)[12] gerechnet, hätte er wohl an Stelle seiner zwei Extremlösungen eine Mittellösung gefunden, die an begnadete Heiden denkt, die kraft ihrer sogenannten natürlichen Gotteserkenntnis im Sinne von Röm 1, 18 ff. an einen Vergelter-Gott glauben und damit einschlußweise auch an Jesus Christus als Erlöser. Aufgrund dieses einschlußweisen Glaubens an Christus konnten sie als begnadete Heiden das Gesetz heilskräftig erfüllen und so von Gott mit dem ewigen Leben belohnt werden. Bei Thomas liegt diese theologische Voraussetzung offen zutage. Deshalb konnte er Augustinus mit dessen eigenem Grundsatz: naturaliter schließe die Gnade nicht aus, korrigieren und dessen HC-Auslegung durch seine Auslegung ersetzen, in der er nur an begnadete

[12] Vgl. Jos. Taschners (oben, Anm. 6) Vermerk jeglichen Fehlens eines Hinweises auf Hebr 11, 6b!

Heiden denkt, die von derselben inneren Gnadenkraft des Geistes getragen sind wie die Heiden-*Christen*. Die zweite Auslegung Augustins, die an unbegnadete Heiden denkt, erledigt sich mit der thomasischen Mittellösung von selbst. Deshalb darf es nicht wundernehmen, daß Thomas sie mit keiner Silbe erwähnt.

Wie vornehm Thomas diese „Korrektur" an Augustinus vorgenommen hat, soll nun im zweiten Teil dieser Ausführungen zur Darstellung kommen.

II

Röm. 2, 14 ff. und das Heil der Heiden bei Thomas

Bei der Durcharbeit der gesamten bedeutenden Römerbrief-Kommentare ist keine einzige Stimme begegnet, die auch nur eine leise Vermutung aufkommen ließ, Thomas denke in seinem RK bei der Auslegung von Röm 2, 14 ff. nur an begnadete Heiden. Alle Ausleger, die auf Thomas zu sprechen kommen, sind mehr oder weniger davon überzeugt, daß er eine Doppelauslegung vertrete: Röm 2, 14 ff. könnte man nach Thomas entweder von Heiden-Christen oder von nur begnadeten Heiden verstehen. Im letzteren Falle wären es Heiden, die von der Evangeliumsverkündigung nicht mehr erreicht wurden und deshalb als begnadete Heiden *vor* Christus anzusprechen wären[13]. Hie und da konnte man auch Ansichten begegnen, die Thomas im Ernst nur an die Heidenchristen-Auslegung denken lassen[14] oder gar

[13] Als Vertreter vieler soll hier nur Viard zu Wort kommen. Er rechnet neuestens (1963) wieder sehr stark mit der Möglichkeit der HC-Auslegung in Röm 2, 14 ff.: „Rien ne semble donc s'opposer à ce que Juifs et Grecs soient, dans ce chapitre, des chrétiens venus du judaïsme et du paganisme." (RevScPhTh 47 [1963] 23.) Er zitiert (a. a. O., S. 15—16, Anm. 13 Ende) die thomasische Doppelauslegung, ohne anzumerken, welcher von beiden Thomas den Vorzug gibt. Viard scheint der Ansicht zu sein, Thomas halte beide Auslegungsmöglichkeiten für gleichwertig.

[14] Das ist z. B. der Fall bei dem spanischen Exegeten Perer(ius) Benedictus S. J. († 1610). Perer kennt die Doppelauslegung des Aquinaten. Nur deutet er fälschlicherweise die zweite Naturaliter-Erklärung (also die zweite Ansicht Thomas') als auf nur rein natürlicher Gotteserkenntnis beruhend und lehnt sie deshalb entschieden ab. „Istiusmodo ergo gentes naturaliter agunt respectu principii cognoscendi, quod in ipsis non est aliud, quam lumen naturale rationis: non tamen naturaliter agunt respectu principii operativi; nam supernaturalem potestatem acceperunt divinitus, supernaturalis auxilium gratiae ..." (Perer, 188 Disputationes super epistola Beati Pauli ad Romanos, Tom. II. Ingolstadii 1603, 307/308, n. 60.) Er nennt die so verstandene thomasische zweite Auslegung „... non modo falsam, verum etiam catholicae doctrinae admodum discrepantem (a. a. O., 308/309, n. 61). Deshalb glaubt Perer, daß Thomas in seiner Ia IIae, 109, a. 4, ad 1 nur die HC-Auslegung als richtig verfechte. Daß diese Ansicht unbegründet ist, soll später noch eingehend gezeigt werden (vgl. unten S. 204 mit Anm. 42).

Estius († 1613) und Fromondus († 1653) scheinen auch der Ansicht zu sein, Thomas verfechte im Ernst nur die (augustinische) HC-Auslegung.

Estius hält die augustinische HC-Auslegung für die „wahrere" Auslegung (Sed

an eine Auslegung, die mit unbegnadeten Heiden rechnet[15], die ihrer natürlich guten Werke wegen beim Gericht höchstens mit einer sogenannten Höllenstrafmilderung rechnen können. Beide Ansichten findet man, wie erwähnt, bei Augustinus klar ausgesprochen[16]. Kein einziger Ausleger ist begegnet, der vermutet hätte, Thomas denke im Ernst weder an HC noch an unbegnadete Heiden, sondern nur an be-

---

hoc argumentum facile evanescet [= das Argument, das die Ausleger, die an unbegnadete Heiden denken, aus dem „naturaliter" ziehen] audita veriore interpretatione [= HC-Auslegung]), für sehr probabel, ja sogar für fast sicher (Hunc autem commentarium [= HC-Auslegung] valde probabilem ac pene certum faciunt ...). Sie wird übrigens auch von Prosper, Fulgentius und Ambrosius (= Ambrosiaster) vertreten. Darüber hinaus schließen sich ihr an ... Thomas und viele andere (Est igitur tertius commentarius eorum, qui de gentibus fide Christi mediatoris imbutis, et per eius gratiam ea, quae legis sunt, facientibus, sive Christi praecesserint adventum, sive secuti sint, Apostolum exponunt: ... Augustinus ... Prosper ... et ante hos omnes commentator Ambrosius [= Ambrosiaster]. Denique latines posteriores: ... Aquinas ... aliique complures) (Estius Wilhelm, In omnes D. Pauli epistolas item in catholicas commentarii [Holzammer]; Tom. I. ep. ad Romanos ... Moguntiae 1858, 48/49). Es sei hier nur das Eine richtig gestellt, daß weder Augustinus noch Thomas Röm 2, 14 ff. auch auf „Heiden" nach Christus deuten. Die diesbezügliche Problematik vgl. in dem Anm. 3 angeführten Werk.

Fromondus Libertus schreibt: „... Naturaliter: ... i. e. per naturam, nulla lege Mosaica, sed tamen fide Christi et gratia adiutam, ut recte S. Augustinus, Prosper, Fulgentius, Thomas, et omnes S. Augustini discipuli ..." (Commentaria in Sacram Scripturam; pars secunda, Actus Apostolorum — Apocalypsis; Rothomagi 1709, 10.)

[15] So wird die zweite Auslegung des Aquinaten „gedeutet" von: Bellarmin († 1621), Peres († 1637) und Paciuchellius († 1660).

In seinem fünften Buch über die Gnade und den freien Willen zitiert Bellarmin zum Beweis dafür, daß der Mensch mit seinen rein natürlichen Kräften etwas wahrhaft moralisch Gutes erkennen kann, Röm 2, 14. 15 und meint dazu, daß Paulus hier von Heiden handle, die das Gesetz nicht haben. Sie können kraft ihres rein natürlichen Verstandes einiges erkennen und sind so zu einem ehrbaren Leben befähigt (solo lumine rationis quaedam cognoscere, quae ad honeste vivendum pertinent). Da diese Auslegung (angeblich) bei weitem unter den Römerbriefauslegern die verbreitetste ist, muß sie auch die wahrere sein, meint Bellarmin. Für sie plädieren angeblich alle Griechen (was sicher nicht stimmt!); sehr viele Lateiner bejahen sie ebenfalls; ferner Thomas, Cajetan usw. (Bellarmin Robertus S. J., De Controversiis Christianae Fidei. Tomus IV. Neapoli 1858, 380).

Peres weiß, daß man Röm 2, 14 ff. von Heiden-Christen oder von wirklichen Heiden verstand. Für letztere Ansicht führt er seinen Gewährsmann Bellarmin mit dessen Aufzählung aller Ausleger an, die (angeblich) derselben Meinung sind. Dabei scheint auch Thomas auf (Peres Antonius O. S. B., Authentica Actuum Apostolorum et Epistolae ad Romanos fides; Lugduni 1625, 169, n. 151).

Bei Paciuchellius kann man lesen: „Secunda explicatio D. Augustini est quod si praesens textus intelligatur de Gentibus, quae fidem Christi non habent, non debet extendi ad quaecumque legis praecepta, sed ad aliqua facilia, et de impletione praecepti aliqua particulari materia, quantum ad substantiam actus; non autem quantum ad rectitudinem, quae sumitur ex ultimo fine ... Ita quoque exponunt Graeci communiter, ut Chrysostomus (was nicht stimmt!) ... item multi ex latinis ... Denique eidem expositioni subscribunt D. Thomas, Cajetanus ..." (Paciuchellius Angelus O. P., Expositio in epistolam B. Pauli Apostoli ad Romanos ... Perusiae 1656, 131.)

[16] Die zwei Auslegungen Augustins von Röm 2, 14 ff. vgl. Anm. 4 und S. 192.

gnadete Heiden. Eine Ansicht, die allein den paulinischen Textgegebenheiten voll entspräche.

Ein genaueres Zusehen und ein Vergleich mit anderen Stellen aus dem thomasischen Schrifttum scheint aber folgende Behauptung zu rechtfertigen: Im Ernst hat Thomas in seinem RK bei seiner Auslegung von Röm 2, 14 ff. nur an begnadete Heiden vor Christus gedacht. Die (augustinische) HC-Auslegung erwähnt Thomas nur aus Liebe zu Augustinus, weil sie, geschichtlich gesehen, der erste Versuch war, den paulinischen Aussagen gerecht zu werden, ohne in den Pelagianismus abzugleiten[17]. Thomas selbst ist davon überzeugt: Die Aussagen Pauli in Röm 2, 14 ff. lassen sich nur richtig auf begnadete Heiden (vor Christus) deuten. Alle anderen Deutungsversuche reden an Paulus vorbei.

Im folgenden soll das nun aufgezeigt werden. An erster Stelle wird die thomasische Auslegung von Röm 2, 14 ff. kurz zur Darstellung kommen. Dann wird diese Auslegung mit anderen Stellen aus dem thomasischen Schrifttum verglichen, um so zu dem oben behaupteten Schlußergebnis zu kommen: Thomas kennt eigentlich nur *die* Auslegung als echt paulinisch an, die an begnadete Heiden denkt.

1. Die thomasische Auslegung von Röm 2, 14 ff.

Ausgangspunkt für die Auslegung von Röm 2, 14 ff. ist für Thomas V. 13. Durch den engen Anschluß der VV. 14 ff. an V. 13 b sieht Thomas die Aussage von V. 13 b in den VV. 14 ff. bewiesen. In V. 13 stellt Paulus nach Thomas eine doppelte Behauptung auf, indem er etwas zurückweist und etwas zugibt. Er weist zurück, „daß die Juden sich rühmten, allein schon durch das Hören des Gesetzes gerechtfertigt zu werden ...“ Er gibt zu, „daß die Vollbringer des Gesetzes gerecht sind“ (V. 13 b)[18]. Dagegen scheint aber die Aussage von Röm 3, 20 a zu stehen, meint Thomas. Die Lösung dieses angeblichen Widerspruches bereitet das Feld für das Verständnis von 2, 14. 15. Der scheinbare Widerspruch zwischen 2, 13 und 3, 20 a löst sich nach Thomas so: Den Ausdruck „gerechtfertigt werden“ kann man dreifach verstehen: „Erstens hinsichtlich der Erachtung (Reputation), so daß jemand dann gerechtfertigt genannt wird, wenn er als gerecht erachtet wird ... Zweitens hinsichtlich der Ausführung der Gerechtigkeit (per executionem iustitiae), insofern sie nämlich Werke der Gerechtigkeit zur

[17] Daß Augustinus nicht ausschließlich des Pelagianismus' wegen zu seiner HC-Auslegung, sondern seiner theologischen Voraussetzung wegen dazu gezwungen war, wurde bereits oben zu zeigen versucht (vgl. oben S. 190 f.).

[18] Helmut Fahsel, Des hl. Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief ... Freiburg 1927, 88—89. Vgl. Mt 7, 24; Jak 1, 22; Ps 110, 10.

Ausführung bringen (opera iustitiae exequuntur) ... Drittens läßt sich der Ausdruck ‚Rechtfertigen' zur Ursache der Gerechtigkeit in Beziehung setzen, so daß jener gerechtfertigt genannt wird, der die Gerechtigkeit von neuem empfängt ..." [19]

Diese dritte Möglichkeit ist nach Thomas in V. 13 ausgeschlossen. Ein Neuerwerb der Gerechtigkeit ist also in V. 13 nicht gemeint; denn dieser ist weder den zeremonialen Werken noch auch den moralischen Werken zuzuschreiben, „sondern vielmehr umgekehrt vollbringen wir durch den eingegossenen Zustand der Gerechtigkeit solche Werke" [20]. Nach Thomas kann man also nur unter die in V. 13 b ausgesprochene Aussage fallen, wenn man bereits den eingegossenen Zustand der Gerechtigkeit besitzt. Dieser „habitus infusus iustitiae" ist die theologische Ursache für die Gesetzeserfüllung und für die daraus erfolgende Rechtfertigung, von der V. 13 b die Rede ist. In V. 14 sieht nun Thomas die Begründung (ostendit) dafür, „daß die Vollbringer des Gesetzes, auch wenn sie nicht Hörer sind, gerechtfertigt werden" [21]. Unter den Begriff „Heiden" (ἔθνη) faßt er Menschen, die nicht im Besitze des (geschriebenen) göttlichen Gesetzes sind. Er lobt diese „Heiden", weil sie „von Natur aus das tun, was zum Gesetze gehört, d. h., was das Gesetz vorschreibt, nämlich in bezug auf die Moralvorschriften, welche unter die Vorschrift der natürlichen Vernunft fallen" [22]. Wen Thomas unter diesen „Heiden" konkret meint, deutet er damit an, daß er Job als Beispiel anführt. Job ist also einer von diesen „Heiden", die von Natur aus tun, was das (jüdische) Gesetz vorschreibt [23]. Mit Job will Thomas sicher keinen Heiden-*Christen* bezeichnen, sondern höchstens einen *begnadeten* Heiden. Damit scheint sich Thomas nun mit seiner doppelten „Naturaliter-Erklärung" in einen offenen Widerspruch zu verwickeln. Denn, um nicht als Pelagianer zu erscheinen, muß man den Ausdruck (naturaliter) folgendermaßen erklären: „von Natur aus, d. h. durch die auf Grund der Gnade wiederhergestellte Natur. Denn der Apostel spricht von den Heiden, die zum Glauben bekehrt waren und die mit Hilfe der Gnade Christi die Moralvorschriften des Gesetzes zu beobachten angefangen hatten. Oder von Natur aus, d. h. durch das Naturgesetz, welches ihnen zeigt, was zu tun sei: Viele sagen: Wer wird uns Gutes schauen

[19] Fahsel, S. 89.

[20] Fahsel, S. 90; „... sed potius per habitum iustitiae infusum huiusmodi opera facimus" (S. Thomae Aquinatis super epistolas S. Pauli, Lectura I, Marietti 1953, 63, n. 212).

[21] Fahsel, a. a. O.

[22] Fahsel, a. a. O.

[23] „Naturaliter faciunt, quae sunt legis, i. e. quae lex mandat, scilicet quantum ad praecepta moralia, quae sunt de dictamine rationis naturalis, sicut et de Job dicitur (1, 1), quod erat iustus et rectus ac timens Deum et recedens a malo ..." (Thomas, a. a. O., 39, n. 215).

lassen? Gezeichnet ist über uns das Licht deines Angesichtes, Herr (Ps 4, 6). Dies ist das Licht der natürlichen Vernunft, in welcher das Bild Gottes leuchtet. Trotzdem wird dadurch nicht die Notwendigkeit der Gnade ausgeschlossen, die notwendig ist, um den Willen zu bewegen. Denn wenn auch durch das Gesetz Erkenntnis der Sünde kommt (Röm 3, 20), so ist trotzdem weiterhin die Gnade erforderlich, um den Willen zu bewegen." [24]

In dieser doppelten „Naturaliter-Erklärung" faßt Thomas zwei Menschengruppen unter den Ausdruck ἔθνη: Heiden-*Christen* und *begnadete* Heiden [25]. Wie er selbst sagt, tut er das nur, um nicht als Pelagianer verschrien zu werden. Das Pelagianische läge offenbar in der naturalistischen Erklärung von φύσει. Da seine zweite Auslegung, die an *begnadete* Heiden denkt, dieser Gefahr nicht mehr unterliegt, könnte man sie (nach Thomas) als paulinisch betrachten. Es fragt sich nun nur, warum führt dann Thomas auch noch die augustinische Heiden-Christen-Auslegung an? Sicher einmal deshalb, weil man auch mit ihr ein pelagianisches Verständnis von V. 14 vermeiden kann,

[24] Fahsel, S. 91; „Sed quod dicit naturaliter, dubitationem habet. Videtur enim patrocinari Pelagianis, qui dicebant quod homo per sua naturalia poterat omnia praecepta legis observare. Unde exponendum est naturaliter, id est per naturam gratia reformatam. Loquitur enim de Gentibus ad fidem conversis, qui auxilio gratiae Christi coeperant moralia legis servare. — Vel potest dici naturaliter, i. e. per legem naturalem ostendentem eis quid sit agendum, secundum illud Ps. 4, 7s. Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum, etc., quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei. Et tamen non excluditur quin necessaria sit gratia ad movendum affectum, sicut etiam per legem est cognitio peccati, ut dicitur infra 3, 20, et tamen ulterius requiritur gratia ad movendum affectum" (a. a. O., n. 216).

[25] Daß diese zweite Auslegung des Aquinaten nur auf begnadete Heiden zu deuten ist, und nicht (im Sinne der zweiten augustinischen Auslegung) auf unbegnadete Heiden, dürfte aus dem ausdrücklichen Hinweis auf den Einschluß der Gnade zur Bewegung des Willens klar sein. Daß man wegen dieser ausdrücklichen Erwähnung der Gnadenhilfe für den Willen Thomas keinen sogenannten Erkenntnis-Naturalismus vorwerfen darf [wie das z. B. Perer und Justinianus tun: „Istiusmodi ergo gentes naturaliter agunt respectu principii cognoscendi ..." (den weiteren Text Perers vgl. oben, Anm. 14); „... satis quidem putant fuisse ad salutem rerum divinarum naturalem cognitionem, sed praeterea divinae gratiae necessitatem admittunt, quae voluntatem ad veritatis studium atque amorem inflammet ..." (Justinianus Benedictus S. J. [† 1622], In omnes B. Pauli Apostoli epistolas explanationum Tomus I. Lugduni 1612, 112/113)] ergibt sich einerseits aus der Tatsache, daß Thomas hier Paulus auslegt — und im Paulustext handelt es sich um die Gesetzeserfüllung, die wesentlich Sache des Willens ist. Anderseits ist der Vorwurf eines Erkenntnisnaturalismus deshalb unberechtigt, weil Thomas dort, wo er ausführlich über den zum verdienstlichen Glauben erforderlichen Erkenntnisakt handelt, ausdrücklich die Notwendigkeit der Gnadenhilfe feststellt.

Vgl. u. a.: „Illi etiam quibus specialis (al. spiritualis) revelatio facta non fuerat, salvari poterant, etiam si nihil de Lege Moysi audissent, neque aliquid de ea scirent ... Salvabantur tamen fide implicita redemptoris, implicando fidem suam in cognitione Dei, vel eorum qui a Deo docti erant ..." (In III. libr. Sent. dist. 25, q. 2, a. 2, qula. 4, sol. 2 ad 3.)

„...quamvis ad cognitionem redemptoris non sufficieret natura per se, suffi-

und rein geschichtlich gesehen, hat Augustinus gerade damit gegen den Pelagianismus Stellung bezogen[26]. Solange man theologisch nicht einsah, daß ein begnadeter Heide (wie Job z. B.) von derselben Gnade getragen ist wie ein Heiden-Christ, mußte man zur augustinischen Heiden-Christen-Auslegung stehen. Thomas hat das aber nicht mehr nötig. Nach ihm wird man bereits mit der Annahme von begnadeten Heiden den paulinischen Textgegebenheiten gerecht und weicht trotzdem dem Pelagianismus aus. Also würde Thomas die HC-Auslegung nur noch als historische Erinnerung „mitschleppen", ohne im Ernst mit ihr zu rechnen, da sie theologisch überholt ist. Das dürfte letztlich auch der Grund dafür sein, daß Thomas im Verlaufe seiner weiteren Auslegung (mit einer einzigen Ausnahme in seiner zweiten Erklärung zu 2, 29) keinen Unterschied macht zwischen Heidenchristen und begnadeten Heiden. Er spielt sogar in 2, 27 wieder offen auf die Niniviten an, die genausowenig wie Job als Heidenchristen angesehen werden können. Die Einsicht in seine weitere Auslegung wird zeigen, daß Thomas nur noch an begnadete Heiden denkt.

Wenn Thomas im weiteren Verlauf seiner Auslegung auf die Würde dieser „Heiden" hinweist[27], dann denkt er offenbar ähnlich wie oben zu V. 14 a wieder an begnadete Heiden, wie Job einer war; denn von Heiden-Christen kann man nicht gut behaupten, sie hätten nicht das (jüdische) Gesetz. Der begründende Hinweis auf 1 Tim 1, 9 und die sich anschließenden Ausführungen über die vier Würdegrade des Menschen zeigen, wie hoch Thomas von diesen begnadeten Heiden denkt. Er stellt sie auf eine Ebene mit den Heiden-Christen[28].

In V. 15 a sieht Thomas die Art und Weise aufgezeigt, wie diese ἔθνη sich selbst Gesetz sind. Jene, schreibt er, „die das Gesetz ohne äußerliches Hören des Gesetzes beobachten" (strenggenommen gilt das doch nur von einem begnadeten Heiden wie Job), „zeigen, daß das Werk des Gesetzes geschrieben ist, zwar nicht mit Buchstaben geschrieben, sondern in erster Linie durch den Geist des lebendigen

---

ciebat tamen cum lege scripta tempore legis; ante legem vero adiuta per gratiam" a. a. O., ad 1).

„Dicendum est quod post peccatum primi parentis, nemo potuit salvari a reatu culpae originalis, nisi per fidem mediatoris ...; sed gentiles, qui fuerunt salvati, sufficiebat eis, quod crederent Deum esse remuneratorem, quae remuneratio non fit nisi per Christum. Unde implicite credebant in mediatorem" (Thomas, ad Hebr 11, 6, a. a. O. Lectura II, 463, n. 576). Eine ähnliche Äußerung findet sich in der Summa: IIa IIae, q. 2, a. 7 ad 3; vgl. auch Ia IIae, q. 106, a. 1 ad 3; a. 3 ad 2. Näheres darüber siehe in der in Anm. 3 genannten Arbeit, 48—58.

[26] Vgl. oben Anm. 17.

[27] Die Würde besteht nach Thomas darin, „daß sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz sind, insofern sie sich selbst auf ein Gesetz verpflichten, sich gegenseitig darin unterrichten und zum Guten anleiten" (Fahsel, S. 91).

[28] „Tertio ostendit eorum dignitatem, in hoc scilicet quod huiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, inquantum scl. funguntur officio legis ad seipsos,

Gottes (2 Kor 3, 3), und in zweiter Linie durch menschliche Arbeit (Spr 3, 3)". Dieses Gesetz ist in ihre Herzen geschrieben und nicht auf steinerne Tafeln oder Pergament (Jer 31, 33)[29].

Aus diesen Ausführungen zu V. 15 a zeigt sich wiederum, wie der begnadete Heide von Thomas auf dieselbe theologische Ebene gestellt wird wie der Christ. Der Hinweis auf 2 Kor 3, 3 mit der damit gegegebenen Anspielung auf Ez 36, 26 und auf Jer 31, 33 zeigt das besonders deutlich. Der begnadete Heide wird nach Thomas vom selben inneren Geistprinzip „getragen" wie der Christ. In beiden verwirklicht sich die atl. Verheißung vom neuen Geist und neuen Herzen und von der neuen Herzenseinschrift des Gesetzes im Neuen Bund. Das bewußt aus Job 27, 6 genommene Zitat zum Beweis dafür, daß sich in diesen ἔθνη manchmal ein Gedanke zur Selbstverteidigung erhebt, kann auch von Christen gelten. Deshalb könnte jeder begnadete Heide mit Job 2 Kor 1, 12 als Beweis für sein gutes Gewissen anrufen[30].

In den thomasischen Ausführungen zu Röm 2, 26 ff. findet sich dieselbe theologische Gleichschaltung von begnadeten Heiden und Christen, nur daß Thomas dort nicht mehr eigens ausdrücklich auf Heidenchristen zu sprechen kommt. Dafür weist er aber ausdrücklich auf die Niniviten (Mt 12, 41) hin, die sicher keine Heidenchristen sind.

Zu Röm 2, 26 liest man bei Thomas u. a.: „Wenn also die Vorhaut, d. h. der unbeschnittene Heide, die Forderungen des Gesetzes erfüllt, d. h. die gerechten Vorschriften des Gesetzes ..., wird er nicht die

instruendo se et inducendo ad bonum, quia, ut Philosophus dicit ..., lex est sermo coactionem habens ab aliqua prudentia et intellectu procedens. Et ideo dicitur 1 Tim 1, 9, quod iusto lex non est posita, i. e. exteriori lege non cogitur, sed posita est iniustis, qui indigent exterius cogi. Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scl. non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum ..." (Thomas, a. a. O. Lectura I, 39, n. 217). Vielleicht darf man in dieser Sicht auch auf die Ausführungen des Aquinaten zu 2 Kor 3, 17 hinweisen: „Ubi autem spiritus Domini, ibi libertas" (a. a. O., 463 n. 111 und 112).

[29] Fahsel, S. 92; „Qui ostendunt: ostendit quomodo ipsi sunt sibi lex, quod quidem accipere possumus ad similitudinem legis quae ab exteriori homini proponitur, quae scilicet consuevit ad infirmitatem et memoriam scripto tradi; et similiter illi qui legem observant absque exteriori auditu legis, ostendunt opus legis scriptum, non quidem atramento, sed primo quidem et principaliter spiritu Dei vivi, ut dicitur 2 (und nicht 1) Cor 3, 3. Secundo etiam humano studio Prov 3, 3: Describe ea in tabulis cordis tui, scil. praecepta sapientiae. Unde et hic sequitur in cordibus suis, non pergamento, aut tabulis lapideis, sive aereis. Jer 31, 33 ..." (a. a. O., 39, n. 218).

[30] „Mit den folgenden Worten: indem ihnen ihr Gewissen, ..., begründet der Apostel das Gesagte ... und zwar erwähnt er zuerst jene Tatsache, die ein Zeugnis vom Gewissen ablegt ... (2 Kor 1, 12) ... Die andere Tatsache ist die Anklage und Verteidigung ... Manchmal wieder erhebt sich ein verteidigender Gedanke, wenn man aus irgendeinem Grunde denkt, gut gehandelt zu haben: Mein Herz tadelt mich nicht über mein Leben (Job 27, 6)" (Fahsel, S. 92/93).

Frucht der wahren Beschneidung haben?“ [31] Mit V. 27 zeigt Paulus nach Thomas, daß der Heide wegen seiner Beobachtung des Gesetzes dem Juden vorgezogen wird: „Der unbeschnittene Heide, der auf Grund seiner natürlichen Vernunft das tut, was zum Gesetze gehört“ (das wird man von einem Heiden-Christen nicht gut sagen können), wird dich, den beschnittenen Juden, richten, wenn du das Gesetz übertrittst. Dieses „Gericht“ kennt bereits Mt 12, 41: Die Männer von Ninive werden in dem Gericht mit diesem Geschlechte auftreten und es verdammen [32].

Mit diesem Hinweis auf die Niniviten gibt Thomas mindestens indirekt zu erkennen — ähnlich wie mit der Erwähnung des Job in V. 14/15 —, daß er persönlich der Ansicht sei, man könne mit der Annahme von *begnadeten* Heiden den Ausführungen Pauli vollauf gerecht werden. Der Rückgriff auf Heiden-*Christen* überfordert die paulinischen Textgegebenheiten.

Eine Beobachtung zu V. 29 weist in dieselbe Richtung. Er legt dort bei seiner Erklärung des Ausdruckes „Herzensbeschneidung im Geiste“ ähnlich zwei Auslegungsmöglichkeiten vor wie oben bei der Erklärung des Ausdruckes „von Natur aus“. Hatte er dort in V. 14 zunächst die Erklärung vorgelegt, die mit Heiden-Christen rechnet(e), und an zweiter Stelle erst (s)eine Erklärung gegeben, die nur an begnadete Heiden denkt, so verfährt er in 2, 29 gerade umgekehrt. Dort legt er erst (s)eine Erklärung vor, die den Textgegebenheiten vollauf entspricht und nur mit begnadeten Heiden rechnet, die dieselbe „Würde“ haben wie Christen. Erst an zweiter Stelle legt er auch eine Erklärung vor, die man auf Heiden-Christen deuten kann, wie die Anspielung auf Phil 3, 3 deutlich macht. Es heißt dort: „Ebenso ist auch die wahre Beschneidung die Beschneidung des Herzens im Geiste, d. h. die mittels des Geistes vollzogene, durch welche die überflüssigen Gedanken vom Herzen abgeschnitten werden. Oder im Geiste, d. h. die dem geistigen Sinn des Gesetzes, nicht dem Buchstaben nach vollzogene Beschneidung. Wir sind die Beschneidung, die wir im Geiste Gott dienen (Phil 3, 3).“ [33]

Überschaut man diese Ausführungen, so darf man wohl behaupten, Thomas sei davon überzeugt, Paulus denke in Röm 2, 14 ff. und 26 ff.

[31] Fahsel, S. 101.

[32] Fahsel, a. a. O.; „Gentilis incircumcisus, consummans, i. e. implens mandata legis, ex natura, i. e. per naturalem rationem, ut supra dictum est quod naturaliter quae sunt legis faciunt, iudicabit, per comparationem, te, scil. Judaeum circumcisum ... Unde de hoc comparationis iudicio dicitur Mt 12, 41: Viri Ninivitae etc“ (a. a. O., 43, n. 241).

[33] Fahsel, S. 102; „Et similiter circumcisio vera est, quae est cordis in spiritu i. e. per spiritum facta, per quam superfluae cogitationes a corde praeciduntur. Vel in spiritu, i. e. per spiritualem intellectum legis, non litteralem. Phil 3, 3 ...“ (a. a. O., 43, 244).

nur an *begnadete* Heiden, die weder getauft sind noch von Christus etwas gehört haben. Die aber, wie Job und die Niniviten, den wahren Gott verehrten und ihrer Erfüllung des Naturgesetzes wegen von diesem wahren Gott auch mit dem ewigen Leben belohnt wurden. Die HC-Auslegung (in 2, 14 und 2, 29) hat Thomas nur deshalb noch erwähnt, weil sie, geschichtlich gesehen, den ersten Versuch darstellte, die paulinischen Aussagen gegen den Pelagianismus abzuschirmen. Thomas selbst aber war davon überzeugt, man könne Paulus bereits richtig verstehen, wenn man an begnadete Heiden, wie etwa an Job und an die Niniviten, denke. Aus dieser Überzeugung heraus hat er einfach diese seine Meinung der bisher bekannten HC-Auslegung gleichgeschaltet, um sie stillschweigend auszuschalten. Thomas konnte das tun, da für ihn die begnadeten Heiden, theologisch gesehen — kraft ihres einschlußweisen Christus-Glaubens in einem ausdrücklichen Vergelter-Gott-Glauben im Sinne von Hebr 11, 6 —, von demselben inneren Geistprinzip „getrieben" waren wie die Christen. Eine theologische Gegebenheit, die man vor Thomas noch nicht so klar durchschaute.

2. Stellen aus dem übrigen thomasischen Schrifttum, die bestätigen, daß Thomas in Röm 2, 14 ff. nur mit begnadeten Heiden rechnet

In seinem übrigen Schrifttum kommt Thomas wiederholt auf Röm 2, 14 ff. zu sprechen. Nirgends findet sich eine ähnliche Doppelauslegung wie in seinem RK. An keiner Stelle begegnet eine ausdrückliche HC-Auslegung. An mehreren Stellen handelt Thomas so *neutral* von Röm 2, 14 ff., daß man daraus weder für noch gegen eine seiner beiden Ansichten Kapital schlagen kann. Das ist dort der Fall, wo Thomas im Zusammenhang mit einer Abhandlung über das Gewissen oder das Jüngste Gericht auf Röm 2, 15. 16 zu sprechen kommt. Da diese Stellen für die in Frage stehende Problematik nichts beisteuern, möge ihre bloße Aufzählung genügen. Es handelt sich um folgende Stellen aus der Summa: II^a II^{ae}, q. 67, a. 3 ad 1: „Gott bedient sich in seinem Gericht des Gewissens des Sünders als Ankläger, nach Röm 2, 15 . . ." [34] In III^a, q. 59, a. 2 stellt sich Thomas die Frage, ob die richterliche Gewalt auch Christus als Mensch zukomme, um sie positiv zu beantworten: „. . . aus dem Überquellen der Gottheit auf die Seele Christi kommt es auch dieser (= Menschheit Christi) zu, die Herzensgeheimnisse zu erkennen und zu beurteilen . . . darum heißt

[34] Thomas von Aquin, Summa Theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 18, 227, zu 1.

es Röm 2, 16 . . .“ [35] Die Frage: utrum post resurrectionem cogniturus sit quilibet omnia peccata quae fecit?, beantwortet er im Corpus durch einen Hinweis auf Röm 2, 15. 16, wobei er über die Glosse auf die sogenannte Wachsspuren-Theorie des Origenes zurückgreift [36]. Ein anderer Hinweis auf Röm 2, 15 f. findet sich Suppl. q. 88, a. 2, worin Thomas die Ansicht vertritt, das Jüngste Gericht sei nur ein geistiger Vorgang [37].

Eine zweimalige ausdrückliche Bezugnahme auf Röm 2, 13. 14 in seiner Gnadenlehre dürfte bestätigen, daß Thomas in Röm 2, 14 nur an *begnadete* Heiden denkt.

Wer obige Ausführungen über die thomasische Auslegung von Röm 2, 14 ff. vor Augen hat, wird nicht mehr mit *Deman* darüber erstaunt sein [38], daß Thomas im 4. Artikel seiner Quaestio 109 der I^a II^{ae} mit einem Zitat aus Augustins HC-Auslegung die Schwierigkeit löst, die man aus einem pelagianischen Verständnis von Röm 2, 14 machen könnte, als ob man ohne Gnade fähig wäre, die Vorschriften des Gesetzes zu erfüllen [39]. Nach Augustinus bildet es kein Hindernis, meint Thomas, „daß er (= der Apostel) ausgesprochen hat, sie erfüllen die Vorschriften des Gesetzes von Natur aus; denn dies wirkt der Geist der Gnade, um das Bild Gottes, in dem wir naturhaft erschaffen wurden, in uns zu erneuern“ [40]. Für Thomas ist (wie in seiner Auslegung zu Röm 2, 14 ff. dargetan wurde) bereits im *begnadeten* Heiden und nicht erst im Heiden-*Christen* „der Geist der Gnade“ wirksam. Folglich wird man dem Urteil *Demans* gern zustimmen, wenn er schreibt: „Wir erblicken in dieser Art des Vorgehens (= daß Thomas in der genannten Quaestio einen Text aus der HC-Auslegung Augustins übernimmt, damit aber nur noch begnadete Heiden bezeichnen will) sein (= des Thomas) Bemühen, die Berichtigungen des Augustinismus nicht ausdrücklich zu verkünden.“ [41] Unverständlich bleibt jedoch die Feststellung *Demans* (ebd.): „In seiner Römerbrief-

[35] Bd. 28, 315/316, zu 3.

[36] „Respondeo dicendum quod, sicut dicitur Rom 2, 15—16 . . . unde conscientiae singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas . . . Notae autem quaedam peccatorum remanent in conscientia, ut patet R 2, 15 in Glossa (Lomb. ex Orig.): quae non videntur aliud esse, quam reatus vel macula . . .“ (Suppl. q. 87, a. 1 co. u. arg. 2).

[37] „. . . unde Rom 2, 15. 16 . . . Ergo videtur, quod illa sententia et totum iudicium mentaliter compleatur“ (Suppl. q. 88, a. 2, sed contra 2).

[38] Vgl. Deman, Thomas-Albert O. P., in: Thomas von Aquin, Summa Theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 14, Heidelberg, Graz—Wien—Köln 1955, 255, Anm. 34.

[39] „Der Apostel sagt: ‚Die Heiden . . .‘ (Röm 2, 14). Das aber, was der Mensch von Natur aus tut, kann er ohne Gnade durch sich selbst bewirken. Also kann der Mensch ohne Gnade die Vorschriften des Gesetzes erfüllen“ (a. a. O., 83, 1).

[40] Thomas, a. a. O., 85, zu 1.

[41] Deman, a. a. O. (Anm. 38).

auslegung hängt Thomas noch an der augustinischen Deutung (In Rom 2, lect. 3) und erwähnt auch die gemäßigte These nicht, die es ihm selbst ermöglicht, der Schwierigkeit dieses Verses auszuweichen." Wie in der Darstellung der thomasischen Auslegung von Röm 2, 14 ff. gezeigt wurde, hat Thomas die Schwierigkeit, die dieser Vers (= V. 14) Augustinus aufgab, dadurch gelöst, daß er nicht mehr ernsthaft an Heiden-Christen, sondern nur noch an begnadete Heiden dachte. Daß Thomas unter dieser Voraussetzung den zweiten Lösungsversuch Augustins, in dem dieser an unbegnadete Heiden mit rein natürlich guten Werken dachte, gar nicht mehr erwähnenswert hielt, dürfte eine Selbstverständlichkeit sein. Wenn der spanische Exeget *Perer* diese Stelle der Summa in seinem Sinn ausschlachten will, als ob Thomas dort klar und eindeutig die Alleingültigkeit der HC-Auslegung verfechte[42], muß, nach den bisherigen Ausführungen, diese Ansicht *Perers* als unbegründet und unhaltbar abgelehnt werden.

In diesem Artikel zeigt sich die vornehme Art des Aquinaten, Augustinus stillschweigend zu korrigieren, was bereits oben zu Röm 2, 14 ff. festgestellt wurde. Da es in dieser Quaestio 109 nur um die Notwendigkeit der Gnade für übernatürlich gutes Handeln geht, ein begnadeter Heide vom gleichen inneren Geist-Prinzip getragen ist wie ein Heiden-Christ, ist es für Thomas selbstverständlich, Augustins Ausführungen nur so weit zu übernehmen, als sie diesem Anliegen gerecht werden. Wer nicht weiß, daß dieses Zitat bei Augustinus auf Heiden-Christen bezogen ist, wird aus Thomas nicht ohne weiteres auf solche schließen. Im Gegenteil, mehr als den Gedanken an begnadete Heiden aus diesem Zitat herauszuhören, überfordert es.

Eine ergänzende Bestätigung dafür, daß in V. 13 b nicht von einem Neuerwerb der Rechtfertigung, sondern nur von einer Ausübung der schon vorhandenen Gerechtigkeit die Rede sein kann, findet sich im zwölften Artikel der Quaestio 100 in der I^{a} II^{ae}. Die Moralgesetze des AT konnten nach Thomas, so heißt es dort, nur insofern „rechtfertigen", als bereits im Alten Bunde gute Werke als Zeichen der allein von Gott geschenkten Gerechtigkeit gefordert wurden. Es wäre ein grobes Mißverständnis der paulinischen Aussage, aus Röm 2, 13 b herauszuhören, der Mensch könne sich diese (geschenkte) Rechtfertigung selbst verdienen. Paulus hat dort nur an eine sogenannte ausgeübte Rechtfertigung gedacht (iustificatio pro executione iustitiae). Die Rechtfertigung selbst ist ausschließlich Gnadengeschenk Gottes[43].

---

[42] „. . . eam solam (= Augustins HC-Auslegung) sequitur etiam St. Thomas" (Perer, a. a. O. [Anm. 14], 313).

[43] „Sed si loquamur de iustificatione proprie dicta, sic considerandum est quod iustitia potest accipi prout est in habitu, velut prout est in actu: et secundum hoc, iustificatio dupliciter dicitur. Uno quidem modo, secundum quod homo fit iustus

Die guten Werke des Menschen sind also nichts anderes als Gnadenzeichen, d. h. Anzeichen dafür, daß dieser Mensch bereits gnadenhaft gerechtfertigt ist. Das ist aber nach Thomas offenbar nicht erst bei einem (Heiden-)Christen der Fall, sondern bereits bei einem begnadeten Heiden.

Eine dritte Gruppe von Texten bietet mehr oder minder sachliche Anhaltspunkte dafür, daß Thomas in Röm 2, 14 ff. nur mit begnadeten Heiden rechnet. Es sind das Texte, die vom Gesetz ganz allgemein sprechen, und Texte, die sich speziell auf das Naturgesetz beziehen.

Die erste Gruppe bestätigt die oben (bei der kurzen Darstellung der Auslegung von Röm 2, 14 ff.) gemachte Feststellung, daß Thomas den begnadeten Heiden (wie Job und den Niniviten) die gleichen inneren Geist-Qualitäten zuspricht wie den (Heiden-)Christen. Diese begnadeten Heiden können sich selbst Gesetz sein, weil sie (ihrer Begnadigung wegen) an dem Ordnungs-Prinzip teilhaben, das letztlich nur der Hl. Geist sein kann[44] (vgl. Röm 8, 14; Gal 5, 18). Als begnadete Menschen sind sie (ähnlich wie die Christen) im Sinne von 1 Tim 1, 9 und 2 Kor 3, 3 dem Gesetze nicht mehr unterworfen, sondern „frei vom Gesetz", da sie infolge ihrer inneren Neigung das tun, wozu sie das Gesetz von außen (an)treibt[45] (vgl. Röm 6, 14).

---

adipiscens habitum iustitiae. Alio vero modo, secundum quod opera iustitiae operatur: ut secundum hoc iustificatio nihil aliud sit quam iustitiae executio. Iustitia autem ... potest accipi et acquisita et infusa ... Acquisita quidem causatur ex operibus: sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam ... Rom 4, 2 ... Haec igitur iustitia causari non poterat per praecepta moralia ... Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiae, sic omnia praecepta legis iustificabant: aliter tamen et aliter ... moralia praecepta continebant id quod est secundum se iustum secundum iustitiam generalem, quae est omnis virtus ...

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus accipit ibi (= Röm 2, 13) iustificationem pro executione iustitiae" (I^a II^{ae}, q. 100, a. 12, 1. arq. und ad 1).

[44] „Utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis?"

„... 1. Dicit enim Apostolus, ad Rom 2, 14 ... Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem."

„Ad primum ... lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis. Unde et ibidem subditur (15): Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis" (I^a II^{ae}, q. 90, a. 3, 1 et ad 1).

[45] „Utrum omnes subiiciuntur legi?"

„1. ... Apostolus dicit 1 ad Tim 1, 9, quod iusto non est lex posita. Ergo iusti non subiiciuntur legi humanae."

„Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de subiectione, quae est per modum coactionis. Sic enim iusto non est lex posita (cf. 1 ad Tim 1, 9: ... lex enim iustis non imponitur sicut onus, quia habitus eorum interior inclinat eos ad hoc, ad quod lex, et ideo non est onus eis. Röm. 2, 14: Ipsi sibi sunt lex [S. Thomae Aquinatis super epistolas S. Pauli, Lectura II, Marietti 1953, 217, n. 23; dort finden sich auch noch Sachparallelen angegeben; vgl. I^a II^{ae}, q. 108, a. 1 ad 2]): quia ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis (cf. 2 Cor 3, 3: Non, inquam, atramento est scripta, sed Spiritu Dei vivi, i. e. Spiritu Sancto, quo vivitis, et quo docente instructi estis [Lectura I, Marietti 1953, 458,

Die Textgruppe, die sich mit dem Naturgesetz beschäftigt, handelt entweder mehr allgemein vom Naturgesetz oder bringt es irgendwie in Beziehung mit Ps 4, 6. 7. Von den drei Stellen, die sich ausdrücklich mit dem Naturgesetz befassen, soll eine Stelle[46] — ihrer „Neutralität" wegen — nur erwähnt werden, während die zwei anderen Stellen zur Klärung der Frage sachlich beisteuern, ob Thomas in Röm 2, 14 ff. auch ernsthaft mit HC rechnet.

Die Frage, ob ein Mensch das Naturgesetz gänzlich aus seinem Herzen austilgen könne, wäre — so schreibt Thomas — unter Umständen aus Röm 2, 14 mit einem Ja zu beantworten. Dabei zitiert er die Glosse[47] und greift so auf Augustins HC-Auslegung zurück[48], ohne aber damit selbst die HC-Auslegung zu übernehmen oder zu billigen. Aus der Übernahme des Zitates allein muß man nicht notwendig folgern, Thomas übernehme damit auch die augustinische HC-Auslegung[49]. Da Thomas die begnadeten Heiden auf die gleiche theologische Ebene stellt wie die (Heiden-)Christen, konnte er dieses Zitat ohne weiteres auf nur begnadete Heiden anwenden, was weder für die Glosse noch für Lombardus (wie erwähnt) schon theologisch möglich war.

Nach Röm 2, 14 f. ist das Naturgesetz das eingegebene Gesetz. Daraus könnte man nun schließen, meint Thomas: „Wäre ... das Gesetz des Evangeliums ein eingegebenes Gesetz, so würde es sich nicht vom Naturgesetz unterscheiden." [50] Darauf antwortet er: „Auf zweifache Weise ist etwas dem Menschen eingegeben: einmal als etwas, das zur Natur des Menschen gehört, und so ist das Natur-

n. 83]), sicut Apostolus ad Romanos 2, 14. 15, dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in iniustos" (Ia IIae, q. 96, a. 5 ad 1).

„... ad huiusmodi autem iustitiam observandam, quae lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur: uno modo, ab interiori; alio modo, ab exteriori ... Primi igitur: sibi ipsi sunt lex (Rom 2, 14), habentes caritatem, quae eos loco legis inclinat et liberaliter operari fecit ... 1 Tim 1, 9 ..." (SG III, 128).

[46] Ia IIae, q. 100, a. 1: „... sed contra est quod dicit Apostolus, Röm 2, 14 ...: quod oportet intelligi de his, quae pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia pertinent ad legem naturae."

[47] „Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri? ... Videtur quod ... possit ... aboleri. 1. Quia Rom 2, super illud (14), ... dicit Glossa (vgl. PL 114, 474 B und PL 191, 1345 C) quod in interiori homine per gratiam innovato, lex iustitiae inscribitur, quam deleverat culpa. Sed lex iustitiae est lex naturae. Ergo lex naturae potest deleri" (Ia IIae, q. 94, a. 6, 1).

[48] Vgl. PL 44, 229, n. 47.

[49] Daß die Glosse (PL 114, 474 B) und Lombardus (PL 191, 1345 C) mit dem Zitat auch Augustins HC-Auslegung übernehmen, geht einwandfrei aus ihrer Augustinus- und Ambrosiasterhörigkeit hervor, die überall in ihren Auslegungen von Röm 2, 14 ff. mit der Hand zu greifen ist. Damals war man in der Gnadenlehre noch nicht so weit wie zur Zeit des Aquinaten. Bei ihm ist es der fides implicita wegen möglich, die sich in der fides explicita in Deum remuneratorem (vgl. Hebr 11, 6) miteingeschlossen findet, begnadet zu sein, ohne deshalb auch schon ausdrücklich Christ sein zu müssen.

[50] Ia IIae, q. 106, a. 1, 2; = Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 14, S. 4, 2.

gesetz dem Menschen eingegeben; auf andere Weise ist etwas dem Menschen eingegeben als gnadenhafte Zugabe zu seiner Natur, und auf diese Weise ist das Neue Gesetz dem Menschen eingegeben. Und zwar zeigt es nicht nur an, was zu tun sei, sondern hilft auch, es zu erfüllen." [51] In dieser Antwort denkt Thomas offenbar an das abstrakte Naturgesetz von der Schöpfung her, das nicht in Beziehung gesetzt wird mit der Gnade. Da er aber im nächsten Abschnitt ganz offen von der Gnade spricht, die den Menschen bereits über den einschlußweisen Christus-Glauben zufloß, dürfte von da aus wieder der theologische Grund aufscheinen, warum Thomas von begnadeten Heiden wie von Christen spricht [52].

In einer Reihe von Texten bringt Thomas das Naturgesetz in Beziehung zu Ps 4, 6. 7. Da sich eine ähnliche Bezugnahme auf diesen Psalmvers auch in seiner Auslegung von Röm 2, 14 ff. findet [53], dürfte auch von daher klärendes Licht auf die eigentliche Meinung des Aquinaten fallen.

An einer Stelle dieser Texte liest Thomas aus Ps 4, 6. 7 direkt die Existenz des Naturgesetzes im Menschen ab. Eine Gruppe von vier Texten bringt den Psalmvers in irgendeine Beziehung zum Menschen als Vernunftwesen. An einer Stelle schließlich handelt Thomas ausführlich über das Ebenbild Gottes im Menschen, wobei er sich ausdrücklich auf Ps 4, 7 beruft. Da diese letztgenannte Stelle das Gnadenproblem berührt, soll sie zuerst kurz besprochen werden.

Auf die Frage, ob jeder Mensch als Ebenbild Gottes angesprochen werden kann, antwortet Thomas mit einem Zitat aus Ps 4, 7, das er zwar der Glosse entnimmt, aber etwas abändert. Diese Abänderung verrät wieder die schon mehrfach erwähnte Feststellung, daß Thomas einen begnadeten Menschen (= Heiden) auf die gleiche Stufe mit einem (Heiden)-Christen stellt. Die „Wiedergeburt" läßt Thomas bereits mit der Begnadigung beginnen, was der Glosse noch nicht einsichtig gewesen sein dürfte. Sie unterscheidet im Anschluß an Ps 4, 7 ein dreifaches Ebenbild: das „der Schöpfung, der Neuschöpfung und das der Ähnlichkeit" [54]. Da Thomas, wie erwähnt, die „Neuschöpfung" bereits mit der Begnadigung beginnen läßt, kann er in seiner „Ant-

[51] A. a. O., 6/7, zu 2.

[52] „Niemand besaß jemals die Gnade des Heiligen Geistes, es sei denn durch den ausdrücklichen oder einschließenden Glauben an Christus. Kraft des Glaubens an Christus aber gehört der Mensch zum Neuen Bund. Wem immer daher das Gesetz der Gnade eingegeben wurde, der gehörte dadurch zum Neuen Bund" (a. a. O., 7, zu 3). Vgl. S. 14, zu 2; ferner: IIª IIae, q. 2, a. 7 ad 3 und zu Hebr 11, 6: „Dicendum . . ." (Vgl. den genauen Text oben in Anm. 25.)

[53] Vgl. oben Anm. 24.

[54] Iª, q. 93, a. 4, co.; Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 7, 60. Der genaue Text der Glossa (ordinaria) heißt: „. . . Crux nobis impressa est, in signum regis nostri, quae est lumen vultus: quia in talibus radiat Deus. Imago creationis, ratio; recreationis, gratia; similitudinis, tota Trinitas" (PL 113, 849, V. 7).

wort" diese dreifache Ebenbildlichkeit kurz so umschreiben: „Einmal insofern der Mensch die natürliche Eignung zur Gotteserkenntnis und zur Gottesliebe besitzt ... die allen Menschen gemeinsam ist. Zweitens insofern der Mensch Gott im Aktvollzug oder dem Gehaben nach, allerdings auf unvollkommene Weise, erkennt und liebt; dies ist das Bild der auf der Gnade beruhenden Gleichförmigkeit. Drittens insofern der Mensch im Aktvollzuge Gott auf vollkommene Weise erkennt und liebt; damit ist das Ebenbild der (ewigen) Herrlichkeit gemeint." [55] Wo Thomas in Ps 4, 6 f. eine Beziehung zum Menschen als Vernunftwesen ausgesagt findet, scheint fast immer in irgendeiner Form der Gedanke auf, daß Gott den Menschen durch dieses „Licht seines Angesichtes" erleuchtend belehrt.

Da in diesen vier Stellen Ps 4, 6 ausschließlich auf das Naturgesetz bezogen wird — wie oben in der zweiten thomasischen Naturaliter-Erklärung (vgl. oben S. 198, Anm. 24) —, dürfte sich auch von daher bestätigen, daß Thomas in Röm 2, 14 ff. nur an (begnadete) Heiden denkt, die lediglich das Naturgesetz als Lebensnorm haben, was bei Heiden-Christen nicht so ausschließlich der Fall ist[56].

Ähnlich dürfte der Fall auch in der letzten Stelle liegen, in der Thomas aus Ps 4, 6 auf das Vorhandensein des Naturgesetzes im Menschen schließt. Es ist schwer einzusehen, wie Thomas einem (Heiden-)Christen nur den Besitz des Naturgesetzes zusprechen sollte. Deshalb dürfte sich Thomas in seiner Beantwortung der Frage, ob wir ein Naturgesetz haben, insofern auf die Glosse berufen, als dort auf die „Heiden" von Röm 2, 14 verwiesen wird, um ihnen den Besitz des Naturgesetzes zuzuschreiben. Selbst wenn die Glosse (in inkonsequenter Weise) damit noch die von Augustinus übernommene Heiden-Christen-Auslegung übernimmt[57] und somit den Heiden-

[55] A. a. O., 59.

[56] Es handelt sich dabei um folgende Stellen: Ia IIae, q. 19, a. 4, c.: „... Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in Psalmo 4, 6. 7 dicitur: ... quasi diceret: „Lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, i. e. a vultu tua derivatum" ... „Ad tertium dicendum quod, licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria imago eius ..."

Ia, q. 79, a. 4, c.: „... Unde ab ipso (= Deo) anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi 4, 7 ..." Ia, q. 84, a. 5, c.: „... Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo 4, 6—7 ... Quasi dicat: Per ipsam sigilationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur." Ia, q. 117, a. 1 ad 1: „... sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur ... Qui docet hominem scientiam, inquantum lumen vultus eius super nos signatur (Ps 4, 7), per quod nobis omnia ostenduntur."

[57] Was zwar im Text der Glosse nicht ausdrücklich aufscheint, aber sachlich aus

Christen nur den Besitz des Naturgesetzes vindizieren will, konnte Thomas diesen (letztlich von Augustinus stammenden) Text übernehmen und stillschweigend auf wirkliche Heiden anwenden, wie er das auch in seiner Auslegung zu Röm 2, 14 ff. getan hat, wovon schon ausführlich gehandelt wurde. Der Wichtigkeit dieser Stelle wegen sei es erlaubt, etwas ausführlicher darauf einzugehen:

Im 2. Artikel der 91. Frage seiner I^a II^{ae} fragt sich Thomas: „utrum sit in nobis aliqua lex naturalis?" Nach drei angeblichen Gegengründen beruft er sich mit dem erwähnten Zitat aus der Glosse auf Röm 2, 14, um damit zur positiven Beantwortung der Frage überzuleiten: „Sed contra est, quod, Rom. 2, super illud (14) ... dicit Glossa: Etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit et sibi conscius est quid sit bonum et quid sit malum." Thomas scheint dieses Zitat nur deshalb zu verwenden, weil er aus ihm in erster Linie den Besitz des Naturgesetzes im Menschen als Vernunftwesen und nicht als Christ ableiten will, wie aus seiner Antwort klar hervorgehen dürfte. Das soll natürlich nicht heißen, daß Thomas nicht auch den Christen als vernunftbegabten Menschen betrachte. Dieses Vernunftbegabtsein ist für Thomas sicher nicht das Wesen des Christen-Menschen; wohl aber des Menschen als Mensch, der von Christus noch nichts gehört hat, also des Heiden im (thomasischen) Sinn von Röm 2, 14. Der Mensch (= wir) besitzt nach Thomas ein Naturgesetz, da er als „rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset (Ps 4, 6), Sacrificate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona? cui quaestioni respondens, dicit: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine: quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura." [58] Aus diesen Ausführungen dürfte sich ergeben, daß Thomas mit dem Psalmzitat (Ps 4, 6) nicht in erster Linie den Christen bezeichnen will, sondern den Menschen als Vernunft-Wesen, der sich nur vom eingeschaffenen Naturgesetz leiten läßt. Daß er damit sachlich in der Sicht von Röm 2, 14 den

der Übernahme der gesamten Textpartie aus Augustins HC-Auslegung klar sein dürfte. Vgl. PL 114, 476, V. 14 und PL 191, 1345 BC mit PL 44, 229, XXVII, n. 47.

[58] I^a II^{ae}, q. 91, a. 2, c.

Heiden als Heiden meint, dürfte aus der Verwendung desselben Psalmzitates in seiner zweiten Naturaliter-Erklärung sicher sein. Was weder den Gnadeneinfluß ausschließt noch in Abrede stellt, daß der Christ als vernünftiges Wesen auch das Naturgesetz besitzt.

Auf eine Stelle über die Herzensbeschneidung muß ebenfalls noch hingewiesen werden (vgl. Röm 2, 29), aus der sich wieder zeigen dürfte, warum Thomas sich in Röm 2, 14 ff. mit der Annahme von begnadeten Heiden begnügen konnte, um den paulinischen Textgegebenheiten gerecht zu werden.

Im zweiten Artikel der Frage 68 in seiner III[a] fragt sich Thomas: „ob jemand ohne Taufe gerettet werden kann?" Mit Berufung auf Augustinus[59], der bei der Heiligung des Menschen das Hauptgewicht auf die innere „unsichtbare Heiligung" legt und diese von der äußeren „sichtbaren Heiligung" durch das Sakrament absetzt, löst Thomas die aufgeworfene Frage folgendermaßen: „Das Sakrament der Taufe kann in zweifacher Weise jemandem fehlen. Erstens der Wirklichkeit *und* dem Verlangen nach ... Zweitens kann das Sakrament der Taufe jemandem fehlen wohl in Wirklichkeit, aber nicht dem Verlangen nach; so wenn jemand die Taufe begehrt, aber durch einen Unfall vom Tode ereilt wird, bevor er die Taufe empfängt. Ein solcher kann ohne wirkliche Taufe das Heil erlangen wegen der Sehnsucht nach der Taufe, welche aus ‚dem in der Liebe tätigen Glauben' (Gal 5, 6) hervorgeht. Durch diesen Glauben heiligt Gott innerlich den Menschen, da Seine Macht nicht an die sichtbaren Sakramente gebunden ist ..."[60] Damit kann Thomas nun auch die Schwierigkeit lösen, die aus Joh 3, 5 gegen das Fehlen der Taufe erhoben werden könnte. Er schreibt: „1 Sam 16, 7 heißt es: ‚Die Menschen sehen das zutage Liegende; Gott aber schaut ins Herz.' Wer aber durch die Taufe wiedergeboren zu werden verlangt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, ist im Herzen schon wiedergeboren, wenn auch nicht dem Leibe nach; Röm 2, 29 ..."[61] Hier zeigt sich wieder, warum Thomas einen begnadeten Menschen auf dieselbe theologische Ebene stellen kann wie einen Christen. Der begnadete Mensch ist bereits im Herzen wiedergeboren bzw. im Herzen beschnitten, wie Paulus nach Thomas zu Röm 2, 28 f. ausführt (vgl. oben S. 201, Anm. 33).

[59] PL 34, 713; CSEL 28, 305/306, 84: „... hodie mecum eris in paradiso (Lc 23, 43), neque enim sine sanctificatione invisibili tanta felicitate donatus est. Proinde colligitur *invisibilem sanctificationem quibusdam adfuisse atque profuisse sine visibilibus sacramentis*, quae pro temporum diversitate mutata sunt, ut alia tunc fuerint et alio modo sint, *visibilem vero sanctificationem, quae* (fieret) *fit per visibilia sacramenta, sine ista invisibili posse adesse, non posse prodesse*" (die eigens hervorgehobenen Texte finden sich im Thomaszitat).

[60] III[a], q. 68, a. 2, c; = Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 29, 230/231, Antwort.

[61] A. a. O., 231, zu 1.

Auf eine letzte Gruppe von Texten muß noch kurz hingewiesen werden, die sich mit der Jeremiasverheißung (Jer 31, 33) befaßt. Thomas weist in seiner Auslegung von Röm 2, 15a ausdrücklich auf diese Verheißung hin, weil er sie bereits im begnadeten Menschen (= Heiden) irgendwie erfüllt sieht (vgl. oben S. 200, Anm. 29). Diese Tatsache dürfte sich aus den in dieser Gruppe zu besprechenden Texten wieder bestätigen. Thomas kommt mehrfach auf Jer 31, 3 zu sprechen. An zwei Stellen denkt er offenbar nur an den Neuen Bund[62]. Das könnte leicht den Verdacht aufkommen lassen, Thomas kenne gar keinen anderen Bezug der Jeremiasstelle als auf das NT. Daß dem aber nicht so ist, zeigt eine Stelle aus der Summa contra Gentes, wo Thomas mit einem Hinweis auf Jer 31, 33 seine Behauptung beweist, daß Gott den Menschen Gesetze gibt. Aus dem Zusammenhang kann damit das Naturgesetz oder das sogenannte „Gnaden-Gesetz" im NT oder im begnadeten Menschen (= Heiden) gemeint sein[63]. Eine Stelle aus der Summa Theologica läßt sogar einen sachlichen Schluß auf begnadete Heiden zu, ähnlich dem Schluß, der sich in der thomasischen Auslegung von Röm 2, 15 findet. Auf die Frage, ob das Neue Gesetz ein geschriebenes Gesetz sei, verweist Thomas zunächst auf Jer 31, 33, um seine positive Antwort auf die aufgeworfene Frage anzudeuten[64]. In seiner Antwort legt er dann auseinander, wodurch es zu dieser „Herzenseinschrift" kommt: „Ein jeglich Ding scheint das zu sein, was in ihm das Vorzüglichste ist (Aristoteles). Das Vorzüglichste aber im Gesetz des Neuen Bundes, das, was seine ganze Kraft ausmacht, ist die Gnade des Hl. Geistes, die durch den *Glauben* an Christus verliehen wird. Und so ist das Neue Gesetz hauptsächlich des Hl. Geistes Gnade selbst, die den Christgläubigen gegeben wird ... Röm 3, 27 ... Röm 8, 2 ..." Daher

[62] IIIa, q. 22, a. 1 fragt Thomas: „Kommt es Christus zu, Priester zu sein?" Im dritten Argument scheint er in Jer 31, 33 einen Anhaltspunkt für eine negative Antwort auf diese Frage zu finden: „Im Alten Bunde ... waren Gesetzgeber und Priester nicht die gleichen Personen ... Christus aber ist der Gesetzgeber des Neuen Bundes; nach Jer 31, 33 ... Also kommt es Christus nicht zu, Priester zu sein" (Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 26, 135/136).

In der Quaestio 78 kommt Thomas im Zusammenhang mit den Kelch-Konsekrationsworten auf Jer 31, 33 zu sprechen, um angeblich festzustellen, der Ausdruck „novi Testamenti" passe nicht gut in die Konsekrationsformel. „Testamentum novum pertinere videtur ad internam inscriptionem: ut patet ex hoc quod Apostolus ad Hebr 8, 10 introducit verba quae habentur in Jer 31, 33 ... Sacramentum autem exterius visibiliter agitur. Inconvenienter ergo in forma sacramenti dicitur, novi Testamenti" (IIIa, q. 78, a. 3, 3).

[63] „Quod divinitus hominibus leges dantur ... Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari. Hinc est quod dicitur in Jer 31, 33 ..." (SG, III, 114).

[64] Ia IIae, q. 106, a. 1, sed contra = Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 14, 3/4: „Andererseits ist das Neue Gesetz das Gesetz des Neuen Bundes. Das Gesetz des Neuen Bundes aber ist ins Herz eingegeben ... Hebr 8, 8 ... Jer 31, 31 ... Und er erklärt (Hebr 8, 10 nach Jer 31, 33), was für ein Bund das sei ... Also ist das Neue Gesetz ein eingegebenes Gesetz."

sagt auch Augustinus im ‚Buch vom Geist und Buchstaben': „Wie das Gesetz der Werke auf Steintafeln geschrieben wurde, so ist das Gesetz des Glaubens in die Herzen der Gläubigen geschrieben" (PL 44, 225, n. 41; vgl. 218, n. 28 und 29; 227, n. 43). Und an anderer Stelle sagt er im selben Buche: „Was sind die Gesetze Gottes, die Gott selbst in die Herzen geschrieben hat, wenn nicht die Gegenwart des Hl. Geistes" (PL 44, 222, n. 56)[65]. Diese Herzenseinschrift ist nach Thomas also nichts anderes als die gnadenhafte Gegenwart des Hl. Geistes, die nur durch den Glauben an Christus zustande kommt. Nun kennt aber Thomas eine doppelte Art von Christus-Glauben, einen ausdrücklichen und einen einschlußweisen Glauben an Jesus Christus. Folglich müssen die Menschen, die nur einschlußweise an Christus glauben, noch lange keine Christen sein im Sinne eines ausdrücklichen Glaubens an Christus. Es können nur begnadete Menschen sein, wie z. B. Job und andere begnadete Heiden, die von Christus noch nichts durch die Offenbarung gehört haben, oder auch die Frommen des AT, die nur indirekt von Christus gehört haben. Sie alle gehören ihrer Begnadigung wegen bereits zum NT, wie Thomas im selben Artikel ad tertium ausdrücklich feststellt[66]. Nur aus dieser theologischen Sicht heraus dürfte sich hinreichend erklären lassen, warum Thomas Stellen aus der augustinischen HC-Auslegung zitieren kann, ohne damit auch die HC-Auslegung Augustins zu übernehmen. Daraus erklärt sich auch die letzte Stelle, in der Thomas auf Jer 31, 33 zu sprechen kommt, wo er vom begnadeten Menschen in gleicher Weise spricht wie vom Christen, was auch in seiner Auslegung von Röm 2, 14 ff. vermerkt werden konnte (vgl. oben S. 198 f.).

Im 8. Artikel der Frage 44 seiner II^{a} II^{ae} stellt Thomas die Frage: ob Liebe auch befohlen werden könne? Seine positive Antwort stützt sich u. a. auf Jer 31, 33. Nach dieser Verheißung wirkt Gott, so meint Thomas, in uns gnadenhaft, was er im Gesetz von uns verlangt[67]. Da dieses Gnadenwirken für Thomas bereits kraft eines ein-

[65] A. a. O., 5 (eigene Hervorhebung).

[66] Vgl. diesen Text oben in Anm. 52 und die dort vermerkten Hinweise auf andere Stellen. Wenn Deman in seiner Anmerkung 3 (= Bd. 14, 245) u. a. vermerkt: „... Daß die durch den Glauben gerechtfertigten Gläubigen zum Neuen Bund gehören, zu welcher Zeit immer und an welchem Ort immer sie gelebt haben mögen, dieser Gedanke ist durch Augustinus geläufig: ‚Doch jene alle gehören durch die Gnade Gottes zu dem freilich noch nicht geoffenbarten Neuen Bunde, auch wenn sie je nach der zeitlichen Anordnung Gottes den Bildern des Alten Bundes dienten; dazu gehörte Abraham ...' (PL 42, 656)", so dürfte das nicht ganz stimmen. Denn für Thomas ist diese Gnadenzuteilung vor Christus bereits möglich kraft eines ausdrücklichen Eingottglaubens im Sinne von Hebr 11, 6, was aber bei Augustinus nicht der Fall sein dürfte. Seine „heiligen Heiden" vor Christus bekamen, wie schon erwähnt (vgl. oben Anm. 17), die entsprechende Gnade nur vermittelt kraft eines ausdrücklichen Glaubens an Christus. Mit dieser „Korrektur" sind alle Ausführungen und Hinweise Demans anzunehmen und zu billigen.

[67] „Utrum ordo caritatis cadat sub praecepto? ... Sed contra est quod illud

schlußweisen Christus-Glaubens möglich ist, kann man verstehen, warum Thomas in Röm 2, 14 ff. von begnadeten Heiden wie von Christen spricht. Würden die thomasischen Ausführungen zu Hebr 8, 10 aus dem Gesamtzusammenhang nicht eindeutig auf die ntl. Erfüllung von Jer 31, 33 abzielen, könnte man sie ohne weiteres auch von begnadeten Heiden im Sinne von Röm 2, 14 ff. verstehen, da Thomas einen nur begnadeten Menschen vom selben inneren Geistprinzip geleitet sein läßt wie einen Christen[68] — eine theologische Gegebenheit, für die Augustinus anscheinend noch nicht die entsprechende „Formel" gefunden hatte, weil er noch nicht sah, wie in einem ausdrücklichen Vergelter-Gott-Glauben im Sinne von Hebr 11, 6 ein Glaube an den Erlöser Jesus Christus wenigstens miteingeschlossen enthalten sein könnte.

Überblickt man rückschauend diese Ausführungen, so wird man sich kaum des Eindruckes erwehren können, Thomas rechne in Röm 2, 14 ff. im Ernst nur mit der Auslegung, die an begnadete Heiden (vor Christus) denkt. Die HC-Auslegung Augustins überforderte für Thomas die paulinischen Texte. Daß sich Thomas damit für das Heil der Heiden als Heiden einsetzt, braucht nicht näher begründet zu werden. Als Kind seiner Zeit hat er wohl nicht mit der Existenz von Heiden nach Christus gerechnet, die noch nichts von Christus gehört hatten. Seine theologischen Fundamente dürften allerdings auch ausreichend sein, den Heiden *nach* Christus über denselben Weg das Heil zuzusprechen wie den Heiden vor Christus. Damit würde sich auch die eingangs ausgesprochene Vermutung bestätigen, daß auch nach Thomas Röm 2, 14 ff. in etwa als Offenbarungsfundament einer alten katholischen Wahrheit anzusehen wären, die beim Zweiten Vatikanum in dem anfangs zitierten Satz ihre Neuformulierung gefunden hat.

---

quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis praecepta: secundum illud Jer 31, 33 ... Sed Deus causat in nobis ordinem caritatis: secundum illud Cant. 2, 4 ... Ergo ordo caritatis sub praecepto legis cadit" (IIª IIae, q. 44, a. 8, sed contra).

[68] „Modus autem tradendi duplex est. Unus per exteriora... et sic traditum fuit Vetus Testamentum. Alio modo interius operando. Et hoc proprium est Dei. Job 32, 8: Inspiratio omnipotentis dat intelligentiam. Et hoc modo datum est Novum Testamentum, quia consistit in infusione Spiritus sancti, qui interius instruit. Non autem sufficit tantum cognoscere, sed requiritur operari. Et ideo primo illuminat intellectum ad cognoscendum. Et ideo dabo leges meas, etc.... Et hoc facit Spiritus sanctus. 1 Jo 2, 27... Jo 14, 26... Item ad bene operandum inclinat affectum, unde imprimitur cordi. Et quantum ad hoc dicit in corde eorum superscribam eas, i. e. super cognitionem scribam charitatem... Col 3, 14 Rom. 5, 5 ... Et haec est epistola, de qua subdit, 2 Cor 3, 3..." (Ad Hebr 8, 10; Marietti, Lectura II, 424, n. 404). Vielleicht darf man hier aufmerksam machen, daß Thomas in seiner Auslegung von Röm 2, 15 neben Jer 31, 33 auch auf 2 Cor 3, 3 anspielt. (Vgl. oben Anm. 29.)

Das Verhältnis von Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt nach Heinrich Totting von Oyta

Von Albert Lang, Bonn

Die Untersuchungen über das Schrift-Traditionsproblem in der Spätscholastik haben die Aufmerksamkeit auf den deutschen Gelehrten Heinrich von Oyta gelenkt[1]. Seine „Quaestio de sacra Scriptura et de veritatibus catholicis“[2] verdient, darüber ist man sich einig[3], deshalb in der Geschichte dieses Problems eine besondere Beachtung, ja sie darf eine gewisse Schlüsselstellung beanspruchen, weil sie die erstmalige systematische Behandlung der einschlägigen Fragen versucht hat. Ob sie aber als ein positiver, förderlicher Beitrag dazu zu bewerten sei, darüber gehen die Ansichten auseinander.

P. de Vooght und J. R. Geiselmann sehen in der Stellungnahme des Heinrich von Oyta nicht eine organische Weiterentwicklung der Reflexion über die Offenbarungsquellen, sondern eine „revolutionäre Wendung“, wodurch der Schrift die einzigartige Stellung, die man ihr bisher eingeräumt hatte, bestritten und den Traditionen der breite Einbruch in den Glaubensbereich ermöglicht worden sei[4]. Durch sie sei der Übergang von der „inhaltlichen Suffizienz der Schrift zur

[1] P. de Vooght hat in seiner bedeutsamen Studie: Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe avec le texte intégral des XIIe premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317), Paris 1954 (ich zitiere: „Vooght, sources“), Marsilius von Inghen und Heinrich Totting von Oyta eine ausführliche Untersuchung gewidmet (210 bis 217). Seinem Beispiel und seinem Urteil hat sich J. R. Geiselmann, Die Hl. Schrift und die Tradition, Freiburg 1962, angeschlossen (246 ff.). Seitdem spielt Heinrich in allen Untersuchungen zum Schriftproblem in der vortridentinischen Zeit eine maßgebende Rolle.

[2] Ich habe die Quaestio ediert in den Op. et text., ser. schol. 12, [2]Münster 1953.

[3] „C'est lui indubitablement“, so urteilt Vooght (sources 213), „qui, à la fin du siècle, domine, comme personne ne l'avait fait avant lui ni de son temps, le problème des sources des vérités de la foi.“ Nach dem zuständigen Urteil von J. Beumer, Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle (Handbuch der Dogmengeschichte I, 4, Freiburg 1962, 67) „verdient Heinrich Totting von Oyta in mehrfacher Hinsicht unsere Aufmerksamkeit“.

[4] „Il occupe une place de choix parmi les théologiens qui, contrairement à la tendance ancienne, professent radicalement, que tout n'est pas écrit“ (P. de Vooght, La décrétale „Cum Marthae“ et son interprétation par les théologiens du XIVe siècle: RechScRel 42 [1954] 540—548; hier 546). Während die Scholastiker vor ihm die Türe für die traditiones non scriptae nur ein wenig aufgetan hätten, habe Heinrich Totting sie weit geöffnet, so urteilt Vooght, sources 217. Von ihm gilt wie von Marsilius von Inghen: „Cette fois la source du révélé indépendante de la Bible, a bien jailli, mais d'une façon plutôt tumultueuse“ (Vooght, sources 212).

Insuffizienz" angebahnt[5], den kirchlichen Lehrentscheidungen nicht bloß irrtumslose Wahrheit, sondern voller Offenbarungscharakter zuerkannt[6] und so eine bedenkliche „Ausweitung des Offenbarungsbereiches" vollzogen worden.

Eine kritische Nachprüfung dieser stark abwertenden, ja negativen Beurteilung soll nicht bloß einer gerechteren Würdigung des großen deutschen Gelehrten dienen; sie will darüber hinaus die wesentlichen Gesichtspunkte herausstellen, die für die richtige Beurteilung der damals noch im Reifungsprozeß befindlichen theologischen Erkenntnislehre zu beachten sind.

I. Die theologische Einleitungslehre des Heinrich von Oyta

Heinrich Totting von Oyta hat den Fragen der theologischen Einleitungslehre in seinen während seiner Lehrtätigkeit in Paris zwischen 1378 und 1380 entstandenen Quaestiones Sententiarum die ersten drei gleich ausführlichen wie bedeutsamen Untersuchungen gewidmet[7]. In der ersten quaestio, die sich mit der Prinzipiengrundlage und dem Wissenschaftscharakter der Theologie beschäftigt, sucht Heinrich sowohl die Voraussetzungen für die fundamentaltheologische Grundlegung („principia extrinseca")[8] als auch die tragenden Grundwahr-

[5] J. R. Geiselmann, S. 250. In der polemischen Abfertigung seiner Kritiker „Zur neuesten Kontroverse über die Heilige Schrift und die Tradition": ThQschr 144 (1964) 31—68, beharrt Geiselmann auf seinem unhaltbaren Urteil, daß bei Heinrich Totting „eine bedenkliche Aufweichung des Offenbarungsbegriffes zugrunde liege" (S. 59 und 66).

[6] „Il accorde en principe à l'Église le droit de considérer comme révélé, on dirait presque: n'importe quoi" (Vooght, sources 217). „Puis comme il avait découvert dans l'Écriture l'infaillibilité de l'Église, il en concluait que tout ce que, l'Église définissait était non seulement vrai, mais conforme à l'Écriture, puisque défini par une autorité fondée sur elle. Tout en donnant pratiquement comme carte blanche à Église, il n'avait pas osé rompre, en théorie, le lieu de subordination de l'Église à l'Écriture" (P. de Vooght, L'écclésiologie catholique à Prague autour de 1400: RevScPhTh 42 [1958] 220—239; 657—688; hier 684). „Il les (vérités non écrites) ramène par un détour assez specieux à la catégorie unique de vérités d'Écriture ... Un grand souci de conformisme l'a conduit ainsi à une affirmation révolutionnaire" (sources 217).

[7] Über das Leben, Schrifttum und die Bedeutung des Autors habe ich eingehend gehandelt in meinem Buch: Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik (BeitrGPhThMA 33, 4—5), Münster 1937. Dort das Nähere über die Entstehung, die handschr. Überlieferung und den Inhalt der Quaestiones Sent. (S. 62—72).

[8] In diesen Ausführungen der q. 1 ist Heinrich Totting für die Notwendigkeit und die Bedeutung der apologetischen Glaubensbegründung und der positiven Grundlegung der Theologie eingetreten und hat von ihrer Methode und ihrem Beweisgang eine systematisch klare und vollständige Skizze vorgelegt, die in der Geschichte der theologischen Einleitungslehre einen Ehrenplatz beanspruchen darf. Ich habe eingehend darüber gehandelt in dem Artikel: Die ersten Ansätze zu systematischer Glaubensbegründung: DivThom 26 (1948) 363—394 und in meinem Buch, Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittel-

heiten und Wesenszüge des eigentlichen theologischen Verfahrens („principia intrinseca") systematisch zu entwickeln. Die zweite quaestio hat er dann der Umgrenzung und Gliederung des theologischen Wahrheitsbereiches, die dritte quaestio der erkenntnistheoretischen und psychologischen Analyse des Glaubensaktes und der daran beteiligten Faktoren gewidmet. Für die Einstellung des Autors zum Schrift-Traditionsproblem ist nicht nur die zweite quaestio, die dieses Thema am unmittelbarsten aufgreift, von Wichtigkeit, sondern auch die beiden anderen Fragen; besonders die Untersuchungen der ersten quaestio über die Schriftgrundlage der Theologie (a. 1) und den discursus theologicus (a. 2) sind dafür aufschlußreich. Daraus, daß den meisten Forschern nur die zweite quaestio, die im Druck vorliegt, zur Verfügung stand, lassen sich manche Fehldeutungen erklären, aber nicht rechtfertigen.

P. de Vooght und J. R. Geiselmann haben die innige Verwandtschaft der Ansichten des Heinrich von Oyta mit denen des Marsilius von Inghen festgestellt und mit Recht beide zusammen behandelt. Sie haben aber zu Unrecht Marsilius die Priorität zugeschrieben und Heinrich von Oyta von ihm beeinflußt sein lassen. Das Verhältnis ist umgekehrt[9]. Marsilius von Inghen, der erst 1385 sein theologisches Studium begann und erst 1392 die Sentenzen las, hat die meisten seiner Thesen von Heinrich von Oyta übernommen, zum Teil mit geringen Änderungen, die aber keine Verbesserungen darstellen. Besonderes Gewicht hat er auf die Notwendigkeit positiver Beweisführung in der Theologie gelegt[10]. Er gehört mit Johann Brammart, Walter von Bamberg, Konrad Soltau und anderen in die Reihe der von Heinrich Totting beeinflußten Theologen[11]. Die klare, synthetische Zusammenfassung der damals herrschenden theologischen Erkenntnislehre ist das selbständige Werk des Heinrich Totting.

II. Die einzigartige Bedeutung der Hl. Schrift für die Theologie

Als erstes, was in der 2. quaestio nicht so klar zum Ausdruck kommt und infolgedessen nicht oder zuwenig beachtet wurde, sei festgestellt, daß Heinrich von Oyta der Hl. Schrift die grundlegende Bedeutung für die Theologie und den Glauben zuerkannt hat. In den

alters, Freiburg 1962, 169—175 und 203—206. Die Bedeutung, die Heinrich Totting für die Schätzung und Ausbildung der positiven Theologie zukommt, konnte ich in der Untersuchung: Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik, Freiburg 1964, nachweisen (S. 203 f., 208 ff.). Ich muß zur näheren Information auf diese Untersuchungen verweisen.

[9] Mit äußeren und inneren Gründen läßt sich das bis zur Evidenz dartun. Vgl. DivThom 26 (1948) 389 f.

[10] Die theol. Prinzipienlehre ... 204.

[11] Vgl. unten Anm. 68.

von der Schrift dargebotenen Wahrheiten sah er die unentbehrliche Prinzipiengrundlage für die theologische Wissenschaft.

Heinrich Totting skizziert zunächst, wohl zum erstenmal in dieser gestrafften Geschlossenheit und Vollständigkeit, den Beweisweg der apologetischen und positiven Theologie. Dieser habe sich auf „principia extrinseca, ex quibus aliquid concluditur per causas vel propositiones vel habitudines extrinsecas“ [12] zu stützen und, stufenweise vorangehend, die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung und die Zuverlässigkeit ihrer Vermittlung durch die Kirche zu erweisen. Er schließt mit der Feststellung, daß die kanonischen Bücher der Bibel göttliche Offenbarungen enthalten und ihre Inhalte absolute, durch Gott garantierte Wahrheitsgeltung beanspruchen können [13]. Die eigentliche Aufgabe der Theologie ist es, sich um die tiefere Erfassung der Offenbarungswahrheiten zu bemühen, um den „intellectus clarior terminorum“ und um die Entfaltung der darin virtuell enthaltenen Wahrheitsfülle. Die Schriftwahrheiten haben ihr dabei zur Grundlage und zum Ausgangspunkt, d. h. als „principia intrinseca“, zu dienen. Die entscheidende These, die den Übergang von der apologetischen und positiven Grundlegung zur spekulativen Auswertung der Offenbarungsinhalte ermöglicht und von Heinrich als „permaximum principium“ bezeichnet wird, lautet:

„Omnes veritates Scripturae sacrae, ex quibus aliae veritates theologicae deduci possunt per causas vel proprietates vel habitudines intrinsecas, si quidem tales veritates theologicae inveniri possint, istae sunt nostrae theologiae principia intrinseca.“ [14]

Diese These stellt rein positiv fest, daß die Wahrheiten der Hl. Schrift die tragenden Leitsätze der Konklusionstheologie bilden. Aber nicht allen Aussagen der Schrift wird Prinzipiencharakter zuerkannt, sondern nur jenen, die zur Erhellung oder Erschließung weiterer Wahrheiten geeignet sind. Die Prinzipiensätze einer Wissenschaft müssen ja, das war der allgemein anerkannte, von Aristoteles überkommene Grundsatz, einerseits unmittelbare und unableitbare Gewißheit haben, andererseits aber eine umspannende Weite und Wahrheitsfülle besitzen, so daß sie als Grundlage fruchtbarer diskursiver Entfaltung dienen können. Die Hochscholastik hatte deshalb zunächst nur die articuli fidei als Prinzipien der Theologie betrachtet. Die Theologen der Spätscholastik sahen aber die für Prinzipiensätze geforderten Eigenschaften auch bei den heilswichtigen und inhaltlich bedeutsamen Aussagen der Hl. Schrift erfüllt und haben

[12] Clm 18364, fol. 1vb.

[13] „Omnes libri canonis veteris et novi testamenti censendi sunt divini seu divina revelatione conscripti“ (q. 1 a. 1 11. princ., Clm 18364, fol. 4ra). „Ex isto sequitur quod, quidquid in sacra Scriptura assertive ponitur, sine ullius disputationis ambagibus verum esse censendum est“ (1. cor., fol. 4rb).

[14] Clm 18364, fol. 4rb.

deshalb auch ihnen Prinzipiencharakter für die Theologie zugesprochen[15]. Heinrich von Oyta hat dieser Auffassung die klare und präzise Formulierung gegeben.

Von größerem Interesse für uns ist aber die andere Frage, ob Heinrich Totting mit seinem „permaximum principium" nun umgekehrt *nur* in der Hl. Schrift enthaltene Wahrheiten als Prinzipien der Theologie gelten lassen wollte, ob also nach seiner Meinung *alle* Leitsätze der Theologie der Hl. Schrift entnommen werden müßten. Eine Antwort auf diese Frage gibt Heinrich in dem zweiten Artikel der q. 1, und zwar eine bejahende Antwort. Sie lautet:

„Omnis discursus theologicus constat ex praemissis in canone bibliae contentis vel ex altera huiusmodi, vel in huiusmodi tanquam in suum principium vel in sua principia resolvi potest." [16]

Letztlich und wesentlich müssen alle theologischen Aussagen auf die Hl. Schrift sich stützen können[17]. Daß die These Heinrichs in solch exklusivem Sinn gemeint ist, ergibt sich auch aus der Begründung, die Heinrich dafür anführt. Er beruft sich auf Dionysius Areopagita und auf die conceptio communis, die nur den Nachweis aus der Hl. Schrift als theologischen Beweis anerkenne[18].

Den wahren Sinn der angeführten These und die eigentliche Absicht Heinrichs wird man aber nur dann richtig verstehen, wenn man ein Doppeltes beachtet. Das Erste ist die Feststellung, daß Heinrich mit seiner These der damals (vor ihm und nach ihm) herrschenden Meinung Ausdruck gegeben hat. Sie war von den Augustinertheologen vertreten worden, so von Alfons Vargas von Toledo, Gregor von Rimini, Hugolinus von Orvieto[19], und blieb auch weiterhin in Gel-

---

[15] Vgl. Lang, Die theologische Prinzipienlehre ... 112 ff., 127 ff. Die Möglichkeit, auch andere wichtige Offenbarungslehren außer den Glaubensartikeln zu theologischen Leitsätzen zu nehmen, wurde aber auch von den Hochscholastikern zugegeben (ebd. 131 f.).

[16] Q 1 a. 2, Clm 18364, fol. 13rb.

[17] Dion. Areop., De div. nom. c. 2 § 2: PG 3, 639 spricht davon, daß ohne gläubige Einstellung zur Hl. Schrift theologische Wissenschaft nicht möglich sei.

[18] „Confirmatur ex communi omnium conceptione; nam omnes tunc solum arbitrantur aliquid probare theologice, cum probatur ex dictis sacrae Scripturae" (q. 1 a. 2, Clm 18364, fol. 13rb).

[19] Die These des Alfons Vargas von Toledo lautet: „In omni processu theologiae revelatae assumitur aliqua propositio sacrae Scripturae vel deducta ex dictis sacrae Scripturae, cum per se veritates ipsius sint taitum illae, quibus adhaeremus per fidem" (Lect. sup. I Sent. Prol. q. 4 a. 2).

Gregor von Rimini formuliert seine Stellungnahme also: „Discursus theologicus est, qui constat ex dictis vel propositionibus in sacra Scriptura contentis vel ex his quae deducuntur ex eis vel saltem ex altera huius" (Sent. Prol. q. 1 a. 2, Venetiis 1532, fol. 2^{v}). Er begründet das durch die „auctoritas praeallegata beati Dionysii" (vgl. Anm. 17) und mit der „communis omnium conceptio". Eine Berufung auf die Lehrentscheidungen der Kirche erkennt er zwar als stichhaltig an, aber er bezeichnet sie als unzureichend für das wesentlich theologische und abschließende Beweisverfahren: „Sed constat quod quamvis vere et bene concludatur,

tung[20]. Heinrich Totting hat sich besonders an Gregor von Rimini angeschlossen, der als ein konsequenter, ja extremer Verteidiger der Schriftsuffizienz angesehen wird, und hat seine Formulierung wörtlich übernommen. Heinrich fügt sich also in die Reihe der damaligen Theologen und muß wie diese verstanden werden.

Für diese Interpretation ist aber nun ein Zweites zu beachten und in Rechnung zu stellen. Die genannte These wurde durch die Theorie, die Petrus Aureoli vom discursus theologicus aufgestellt hatte, veranlaßt und bewußt zu ihrer Zurückweisung formuliert. Das ist aber zu ihrem richtigen Verständnis von großer Bedeutung.

Seit dem 11. Jahrhundert regte sich in einigen Kreisen der Theologie das Bestreben, die „theologia declarativa und defensiva" gegenüber dem Übergewicht der Konklusionstheologie stärker zur Geltung zu bringen, ja sie als die eigentliche theologische Aufgabe zu betrachten[21], während die Konklusionstheologie in den Bereich des Glaubens verwiesen wurde. Als Prinzipiengrundlage könnten der Theologie nicht die Glaubensartikel und ihre nur im Glauben erfaßten Inhalte dienen. Petrus Aureoli, der diese Ansicht vertrat, wollte als das eigentlich theologische Verfahren nur jenes gelten lassen, das von probablen Prämissen aus theologische Erkenntnisse erschließe, beleuchte oder verständlich mache, deren sichere Geltung aber ihrerseits bereits durch die Kirche gesichert sein müsse[22].

Diese Theorie fand aber energischen Widerspruch und wurde namentlich von den genannten Augustinertheologen, am schärfsten von Gregor von Rimini, bekämpft[23]. Nicht probable Wahrheiten, sondern nur die durch die göttliche Offenbarung garantierten Schriftwahrheiten seien die der theologischen Wissenschaft zukommenden

---

non tamen theologice." Man könnte Theologie nicht betreiben „absque studio et notitia sacrae Scripturae" (ebd.).

Die Schrift- bzw. Offenbarungsgrundlage wird auch von Hugolin von Orvieto für die Theologie als wesentlich gefordert. „Theologicus assensus (magis specialiter) est notitia sapientialis complexa, certa de sic esse, sicut asserit Scriptura divina vel sicut sequitur ex eadem." Als Begründung dafür führt er an: „quia non per rationes cogentes in lumine naturali infidelem ubique procedit, sed per fidem praeviam et illustrationem divinam". In dem anschließenden cor. erläutert er das also: „Quod fides respectu credibilium explicita seu respectu contentorum in sacra Scriptura sic praerequiritur, quod obiecta theologiae, quae sunt primo fide credita, nunquam fient intellecta, nisi praefuerint credita" (I Sent. Prol. q. 2 a. 1; zitiert nach A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 320).

[20] Die These des Heinrich von Oyta bzw. des Gregor von Rimini wurde wörtlich übernommen von Johannes Brammart, Walter von Bamberg und Petrus von Ailly.

[21] Die genannte Tendenz findet sich z. B. bei Durandus, bei Gerhard von Siena, Michael von Massa; Nachweise siehe: Die theologische Prinzipienlehre ... 170 f., 174.

[22] Aureoli, I Sent. q. 1 a. 1, Romae 1596.

[23] Ausdrücklich wird Aureolis Theorie bekämpft von Alfons Vargas (Lect. super I Sent. Prol. q. 4 a. 3 u. 4, Venetiis 1490, fol. 2vb, 25rb; vgl. J. Kürzinger, Alfons

und ihrem Wesen gemäßen Prinzipien. Mit dieser These sollten, das ergibt sich aus der damaligen Situation, nicht die durch die Hl. Schrift dargebotenen Offenbarungsinhalte gegen andere außerbiblische Offenbarungswahrheiten ausgespielt werden, sondern die göttlich verbürgten und daher absolut gewissen Offenbarungsinhalte sollten gegenüber allen bloß probablen Prämissen als die einzig tragfähigen Prinzipien der Theologie erwiesen werden[24]. Die Schriftwahrheiten standen kurzhin für die Offenbarungswahrheiten, wobei die Möglichkeit, ob es außerbiblische Offenbarungswahrheiten gibt, nicht berücksichtigt, aber auch nicht ausgeschlossen wurde. Daß die These in diesem Sinn gemeint war, ergibt sich auch daraus, daß die Gründe, die dafür angeführt wurden, immer nur aus der absoluten, durch das göttliche Zeugnis garantierten Glaubensgewißheit der Schriftwahrheiten entnommen wurden[25].

Es soll aber nicht verkannt werden, daß die genannten Theologen der Hl. Schrift doch eine einzigartige und für die Theologie grundlegende Rolle zuschreiben wollten. Die Hl. Schrift enthält, so betonen sie, alle heilswichtigen und für den Glauben bedeutsamen Wahrheiten, so daß die Theologie alle ihre Grundwahrheiten und Leitsätze aus ihr entnehmen muß und alle ihre im Glauben verbindlichen Aufstellungen letztlich, wenn auch in unterschiedlicher Weise, in ihr Grundlage und Rechtfertigung finden müssen. Sie müssen entweder „formaliter" in ihr enthalten sein oder „virtualiter" aus ihr erschlossen werden oder „fundamentaliter" in ihr verankert sein.

Heinrich von Oyta vertritt hier grundsätzlich den gleichen Standpunkt wie die Theologen, denen er sich anschließt. Er fügt aber seiner These ein erläuterndes Corollarium an, das er selbst als ein „additum" zur conclusio, als einen erläuternden Zusatz bezeichnet[26]. Er wollte verhindern, daß die Schriftgebundenheit der Theologie zu eng gefaßt werde oder zu falschen oder überspitzten Folgerungen verleite.

Zunächst weist er darauf hin, daß beim theologischen Verfahren

Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, Münster 1930, 50, 180), von Gregor von Rimini (I Sent. Prol. q. 1 a. 2, Venetiis 1532, fol. 2a) und Heinrich von Oyta (Quaest. Sent. q. 1 a. 2, Clm 18364, fol. 13va).

[24] Bei Gregor von Rimini ist das leicht festzustellen. Er verweist auf das Beispiel des Petrus Lombardus, der nicht mit probablen Sätzen operieren, sondern den Glauben auf die unerschütterlichen Wahrheiten der Hl. Schrift stützen wollte: „Ait enim Magister in Prologo se intendere fidem nostram Davidicae turris clipeis communire. Sed nunquam per clipeos turris Davidicae intellegit propositiones probabiles, aut etiam in doctrinis aliis probatas, et non potius auctoritates sacrae Scripturae" (I Sent. Prol. q. 1 a. 2, fol. 4ra).

[25] Daß man das Schriftprinzip nicht in dem Sinn verstand, daß dadurch mündlich überlieferte Offenbarungen abgelehnt oder als ungenügend bezeichnet werden sollten, ergibt sich aus der immer wiederkehrenden Berufung auf Dionysius Areop., welcher die Notwendigkeit, aber nicht die Suffizienz der Hl. Schrift behauptete.

[26] Q. 1 a. 2 concl. 1 cor. 1, Clm 18364, fol. 13va.

nicht ausschließlich Glaubensprinzipien zur Verwendung kommen, daß vielmehr auch natürlich evidente oder anderweitig gewisse Propositionen als Prämissen für die diskursive Entfaltung oder Erhellung der Glaubenswahrheiten herangezogen werden[27]. Das entsprach der allgemein herrschenden Meinung: Theologicus discursus, so lautete die Definition des Gregor von Rimini[28], „constat ex dictis vel propositionibus sacrae Scripturae ... vel saltem ex altera huiusmodi". Die andere Prämisse kann dem natürlichen Erkenntnisbereich entnommen werden. Ja gerade in dem Zusammenwirken von Glaube und Wissen sah man das Wesen und die Aufgabe des discursus theologicus, aber auch seine schwierige Problematik[29].

Daraus mußte aber gefolgert werden, daß das Ergebnis solcher theologischen Bemühungen über den Bereich der Schrift- bzw. der Offenbarungswahrheit hinausführte, daß es aber noch in der Reichweite einer verbindlichen Glaubenskonsequenz verblieb. Gerade das wollte Totting zum Ausdruck bringen mit seiner zweiten erläuternden Bemerkung: Der Bereich der für den Gläubigen verbindlichen Wahrheiten darf nicht auf die Inhalte der Hl. Schrift beschränkt werden; denn „multae (veritates) sunt determinatae per ecclesiam, quae nec explicite continentur in biblia nec ex contentis in ea formaliter inferri possunt"[30]. Er verweist dann auf die näheren Ausführungen darüber in seiner zweiten quaestio, wo er seine Auffassung von der Suffizienz der Hl. Schrift erläutert[31]. Wenn man darunter eine „sufficientia om-

[27] Das erklärende cor. lautet: „Quamvis in discursibus theologicis quandoque assumantur propositiones in lumine naturali evidentes vel etiam quandoque fiant tales discursus ex praemissis, quae nec formaliter in Scriptura tenentur seu continentur nec ex praecise in eis contentis formaliter sequuntur, principaliter tamen eiusdem veritatibus tanquam suis principiis innituntur. Patet ex concl. cum hoc addito, quod saepe in discursu theologico cum una veritate theologica coassumitur propositio evidens in lumine naturali ..." (q. 1 a. 2 cor. 1, Clm 18364, 13va).

Heinrich will wiederum nicht neben den Schriftwahrheiten andere geoffenbarte Wahrheiten zur Geltung bringen, sondern auf die Notwendigkeit hinweisen, daß für die theologischen Diskurse auch ... nicht aus der Offenbarung geschöpfte Erkenntnisse heranzuziehen seien.

[28] Vgl. Anm. 19.

[29] A. Lang, Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik: DivThom 22 (1944) 259—290. Es verdient aber angemerkt zu werden, daß nach Heinrich Totting die Konklusionstheologie nicht bloß der Erschließung neuer Wahrheiten dienen sollte, sondern auch der Erklärung und dem Verständnis der Glaubenswahrheiten selbst. Er sagt: „Non solum veritates non secundum se formaliter in sacra Scriptura contentae et ex contentis in ipsa de necessitate sequentes sunt conclusiones theologicae, sed etiam multae veritates, quae in eadem Scriptura formaliter continentur" (q. 1 a. 2 concl. 1 cor. 2, Clm 18364, fol. 13va).

[30] Q. 1 a. 2 cor. 1, Clm 18364, fol. 13va.

[31] Q. 2 a. 3, ed. Lang 76. Dort antwortet er auf einen Einwand, der sich auf den Satz des Gregor von Rimini berief: „Nullam veritatem esse conclusionem catholicam, nisi quae formaliter ponitur in Scriptura sacra vel sequitur ex contentis in ipsa." Bei Gregor (Lect. I Sent. Prol. q. 1 a. 2 concl. 3, Venetiis 1532, fol. 2vb) lautet die Stelle: „Caeterarum autem veritatum scilicet non sequentium ex dictis sacrae Scripturae nullam dico esse conclusionem theologicam (!)." Diese

nimoda respectu omnium veritatum a viris etiam quantumcumque perfectis credibilium" verstehe, dann könne sie in diesem überspitzten Sinn nicht vertreten werden. Wohl aber könne man die Suffizienz der Hl. Schrift behaupten, wenn man sie in dem weiteren Sinn eines „sufficere vel formaliter vel fundamentaliter" fasse[32]. Der Gläubige habe, so betont Heinrich von Oyta an dieser Stelle mit Nachdruck, auch die verpflichtenden Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes entgegenzunehmen, auch wenn sie in der Schrift weder explicite enthalten sind noch auch aus den Inhalten der Schrift erschlossen werden können. Dabei hat Heinrich nicht etwa mündlich überkommene Offenbarungen im Auge, sondern nicht-geoffenbarte Wahrheiten, die zur Sicherung der wirksamen Offenbarungsverkündigung notwendig sind und deshalb zum Gebiet der kirchlichen Lehraufgabe gehören und infolgedessen auch in den Bereich des Glaubens fallen. Dies widerstreite aber nicht einem richtig verstandenen Schriftprinzip[33]. Das Schriftprinzip bleibe, allerdings in unterschiedlicher Weise, sowohl für die explicite in der Schrift enthaltenen und die formaliter aus ihr erschlossenen Wahrheiten in Geltung wie auch für die unmittelbar nur von der kirchlichen Autorität gestützten Wahrheiten: „quia tam veritates in biblia expressae quam formaliter ex eis inferibiles sufficienter in ea fundatae sunt. Similiter et auctoritas ecclesiae sufficienter fundata est in ipsa." [34] Heinrich ist sich bewußt, daß die Verankerung in der Hl. Schrift beim dritten Glied am schwächsten und nur indirekt gegeben ist, weil nicht der Inhalt der kirchlichen Entscheidungen auf die Hl. Schrift zurückgeht, sondern nur die Vollmacht der Kirche zu solchen Entscheidungen, ihre Zuständigkeit und Zuverlässigkeit durch

---

Stelle wurde also damals wie auch heute (vgl. Voogh t, sources 106) in dem von Oyta abgelehnten überspitzten Sinn genommen; ob mit Recht, steht hier nicht zur Debatte. Die Suffizienz der Schrift in dem weiteren Sinn fordert nur, wie Heinrich kurz vorher erklärt (ed. Lang 75), „quod extra Scripturam divinam nulla veritas ad salutem necessaria invenitur accipiendo sic extra, quod nec in ea exprimitur nec ex ea formaliter sequitur nec in ea principaliter fundatur". Heinrich unterscheidet also einen dreifachen Grad der Bindung einer Wahrheit an die Schrift: Sie kann „formaliter explicite" darin enthalten sein, sie kann „formaliter" daraus gefolgert sein, sie kann „principaliter" oder „fundamentaliter" durch die Schrift begründet sein.

[32] Ebd., ed. Lang 77.

[33] Die von den Vertretern der „opinio prima" für ein ausschließliches Schriftprinzip angeführten auctoritates seien so zu verstehen, „quod nihil addendum est Scripturis divinis, quod aliquo modo est eis dissonum vel quod non sit consonum alicui vero sensui Scripturae vel etiam quod vel in se vel quoad hoc, quod ipsum sit credendum esse catholicum, in Scripturis divinis nullo modo sit fundatum" (ebd., ed. Lang 74).

[34] Siehe concl. 5, ed. Lang 70. Auf diesen gelockerten Sinn des katholischen Schriftprinzips verweist er nochmals den Einwänden gegenüber (ed. Lang 76): „Stat enim quod aliqua veritas est, quae nec ponitur expresse in biblia nec ex solis contentis in ea sequitur formaliter et tamen auctoritatem habet de Scripturis bibliae iuxta modum primae partis concl. 5."

die Schrift sich erweisen läßt[35]. Gar nirgends hat Totting behauptet, daß diesen kirchlichen Entscheidungen die gleiche Gewißheitsqualität zukomme, welche die unmittelbar von Gott bezeugte Schriftwahrheit auszeichnet. Er hat vielmehr, wie wir noch sehen werden, eine solche Ausweitung des Offenbarungsbereiches ausdrücklich abgelehnt.

III. Der Bereich der zu glaubenden veritates catholicae

Die Aufgabe der zweiten quaestio und ihren Zusammenhang mit der ersten hat Heinrich selbst in der Überleitung zur zweiten quaestio angegeben:

„In praecedente quaestione aliqualiter declaratum est quod theologia est scientia divinitus revelata, cuius principia sunt articuli fidei et aliae veritates canonis bibliae novi et veteris testamenti. Conclusiones vero sunt etiam veritates eisudem canonis vel ex veritatibus eius tanquam praemissis vel principiis aliquo modo praesuppositis deductae. Et ex istis statim oriuntur dubia, qui libri dici debeant canon bibliae et in quo sensu seu quibus sensibus credendi sint veri et divinitus revelati, et an aliquae veritates credendae sint de necessitate salutis, quae nec explicite in talibus libris ponuntur nec ex contentis in eis praecise formaliter inferuntur." [36]

Ging es Heinrich Totting in der ersten quaestio darum, die Offenbarungswahrheiten aufzuzeigen, welche die Grundlage und den Ausgangspunkt der theologischen Wissenschaft bilden, so will er jetzt den Gesamtbereich der zu glaubenden oder (besser) der unter die Verbindlichkeit des Glaubens fallenden Wahrheiten abschreiten und seine äußeren Grenzen festlegen. Dort wurde nach dem Kern und Mittelpunkt des Glaubens, nämlich nach den Prinzipien der Theologie, gefragt, hier soll seine Reichweite, der Umfang der veritates catholicae, geprüft werden. Die Fragestellung ist also wesentlich anders.

Nachdem unser Autor in zwei langen Artikeln über Kanon und Sprache der Bibel, über Sinn und Tragweite ihrer Inhalte die Grundfragen der biblischen Einleitung und Hermeneutik behandelt hat, greift er im dritten Artikel das Schrift-Traditionsproblem unmittelbar auf. Er formuliert es in der Titelfrage also:

„An istae veritates solae reputandae sint catholicae et de necessitate salutis credendae, quae vel explicite in canone bibliae asseruntur vel ex eis in consequentia necessaria et formali inferri possunt."

1. Die Liste der veritates catholicae

Die Frage war bereits Wilhelm Ockham bekannt. Im Dialogus, Pars I lib. 2 berichtet dieser von zwei verschiedenen Antworten, die auf diese Frage gegeben werden. Die eine („opinio prima") wollte den

[35] „Nulla enim veritas de aliquo praedictorum quinque generum sic est extra Scripturas divinas, quin ad minus in eis sit fundata" (S. 75). Diese indirekte Verankerung in der Hl. Schrift ist gegeben „quoad hoc, quod ipsum sit credendum esse catholicum" (siehe Anm. 33).

[36] Clm 18364, fol. 20ra.

Glaubensbereich auf die Schriftwahrheiten beschränken[37]. Die andere („opinio secunda") zählte auch mehrere Gruppen außerbiblischer Wahrheiten dazu. Ockham berichtet an zwei Stellen über die nach dieser zweiten Ansicht als „veritates catholicae" zu glaubenden Wahrheiten. Im c. 2 gibt er eine breitere Darstellung davon, im c. 5 führt er sie in einer kurzen, fünfteiligen Liste auf.

Heinrich von Oyta benützte und verwertete auch die längeren Ausführungen Ockhams zur zweiten Ansicht. Das Wichtigste davon sei daher hier kurz mitgeteilt.

Die These der „opinio secunda" lautet: „Multae sunt veritates catholicae et fidem sapientes catholicam, quae nec in divinis Scripturis habentur explicite nec ex solis contentis in eis possunt inferri." Unter „veritates catholicae" sind zu verstehen „veritates, quae quilibet catholicus certa credulitate explicite vel implicite tenere astringitur", zum Unterschied von den „veritates, circa quas licitum est sic vel aliter opinari". Zu den veritates catholicae gehören zunächst die heilsnotwendigen oder glaubenswichtigen Wahrheiten über Gott, über Christus und die Menschwerdung, „ex quibus principaliter salus nostra dependet". Sodann auch andere in der Offenbarung enthaltene Berichte über geschöpfliche Dinge, historische Begleiterscheinungen etc., „ex quibus non ita principaliter pendet salus humana". Sie verpflichten zum Glauben, „quia ex revelatione vel approbatione Dei ... ad orthodoxorum notitiam pervenerunt". Solche Berichte finden sich „in canone confirmato", aber auch „extra praedictum canonem, quae tamen per revelationem divinam mediantibus Apostolis ad catholicos pervenerunt, quia Christus, dum viveret in carne mortali apostolis, multa docuit eos et fecit coram eis, quae tamen in biblia non habentur. Ex revelatione etiam Spiritus sancti, qui secundum promissionem Christi docturus erat Apostolos omnem veritatem, multa quae non habentur in sacris litteris didicerunt, quae postea catholicos docuerunt."

Zu dieser Gruppe gehören schließlich noch die in überzeitlichem logischem Zusammenhang mit den Offenbarungswahrheiten stehenden Wahrheiten: „Omnes veritates praedictas et quae ex eis consequentia necessaria omni tempore necessitatem habente possunt inferri, dicunt isti catholicas esse tenendas."

Wenn auch nicht zu den geoffenbarten Wahrheiten, so doch zu den veritates catholicae im weiteren Sinn zählen nach dieser Ansicht noch zwei weitere Wahrheitsgruppen: „Praeter veritates vero praedictas dicunt esse quasdam veritates alias quae ex solis contentis in Scriptura divina et veritatibus, quae ad nos per Apostolos pervenerunt, concludi possunt, quae tamen ex praedictis veritatibus vel aliqua earum et quibusdam aliis veris, quae tamen in facto consistunt, quae vera negari non possunt, manifeste sequuntur." Als Beispiele für solche Wahrheiten werden angeführt: die Regeln des Basilius, Benedictus, Augustinus und Franciscus, die Rechtgläubigkeit des hl. Augustinus, die Rechtmäßigkeit und Katholizität der ersten vier Konzilien:

„Adhuc sunt aliae veritates, quas dicunt solummodo in facto consistere, cuiusmodi sunt veritates de gestis ecclesiae et sanctorum, quae in gestis cronicis et historiis fide dignis habentur, quas etiam asserunt fidelibus minime respuendas."

Von Wichtigkeit ist die anschließende Wertung dieser Gruppe:

„Istas veritates dicunt non esse catholicas, accipiendo vocabulum catholicae stricte: sed dicunt eas sapere catholicam veritatem, etiamsi ex veris aliis inferantur. Et ideo, ut dicunt, large accipiendo veritates catholicas, possunt veritates catholicae nuncupari, et illas veritates, quas dicunt sapere catholicam veritatem, existimant ab omni fideli tenendas, saltem implicite."[38]

[37] Ich benütze den Frühdruck des Dialogus, Lugduni 1494. Der Wortlaut der „opinio prima" diente Heinrich von Oyta zur Formulierung der Fragestellung des 3. Artikels. Diese Ansicht sollte also kritisch geprüft bzw. zurückgewiesen werden.

[38] Dialogus, pars I lib. 2 c. 2.

Heinrich von Oyta hat sich die „opinio secunda" zu eigen gemacht, und zwar die kurze, fünfteilige Liste wortgetreu übernommen:

„Pro quo sciendum est, quod quinque sunt genera veritatum, quantum ad praesens propositum pertinet:
Primum est earum quae in Scriptura sacra continentur vel ex eis argumento necessario possunt inferri.
Secundum est earum quae ab ipsis Apostolis ad nos per successorum relationem vel scripturas fidelium pervenerunt, licet in Scripturis sacris non inveniantur inserta nec ex solis eis possint necessario argumento concludi.
Tertium est earum quas in fide dignis cronicis et hystoriis relationibus fidelium invenimus.
Quartum est earum quae ex veritatibus primi generis et secundi tantummodo vel ex eis vel alterius earum una cum veritatibus tertii generis possunt manifeste concludi.
Quintum est earum quas Deus praeter veritates Apostolis revelatas aliis revelavit vel etiam inspiravit et, si opus foret, noviter revelaret vel etiam inspiraret, quae revelatio vel inspiratio ad universalem ecclesiam absque dubitatione pervenit." [39]

Heinrich begründet bzw. erläutert nun diese seine Stellungnahme in fünf conclusiones. Darin sind Gedanken, die wiederum von Ockham ausgesprochen wurden, in schärferer Präzisierung zusammengefaßt. Es sei der Wortlaut dieser Conclusiones angeführt:

1. concl. Quinque genera veritatum praedicta sic videntur esse catholica, quod eis non licet christianis dissentire.
2. concl. Concilia generalia ecclesiae et omnes determinationes et sanctiones seu etiam summorum pontificum determinationes per ecclesiam approbatae sunt inter veritates catholicas numerandae.
3. concl. Licet omnes veritates librorum sanctorum doctorum per ecclesiam approbatae sint inter veritates catholicas numerandae, non tamen omnibus sententiis, quae inveniuntur in sanctorum opusculis iam per ecclesiam divulgatis, est de necessitate salutis adhaerendum.
4. concl. Quamvis omnes veritates catholicae credendae ordinent credentes ad salutem, non tamen faciunt hoc aequaliter.
5. Licet omnes veritates catholicae fundatae sint in canone bibliae, non tamen omnes tales explicite continentur in biblia nec ex solis contentis in ea formaliter inferri possunt [40].

In der Folgezeit wurde die Liste z. B. von Marsilius von Inghen, Johann von Brevi Coxa, Johann Gerson wiederholt bzw. weiter ent-

[39] Ed. Lang 61sq. Beachtung verdient die Vermutung von P. de Vooght (sources 213), daß diese kurze Liste nicht auf Ockham zurückgehe, weil sie sich schlecht in den Aufbau des Dialogus einfüge. Er rechnet mit der Möglichkeit, daß sie von Heinrich Totting stamme und erst nachträglich in die Handschriften des Dialogus aufgenommen worden sei. Es mag gewiß auffallen, daß Ockham ein zweites Mal die „opinio secunda" zeichnete und daß der deutsche Theologe diese Liste ohne jede Änderung übernahm. Auch läßt sich vor Oyta, soviel ich sehe, die Benützung der kurzen Liste nicht nachweisen. Marsilius von Inghen kennt sie, aber durch die Vermittlung des Heinrich von Oyta. Johann von Brevi Coxa dagegen, der sie wörtlich zitiert, hat sicherlich den Dialogus des Ockham selbst benutzt, da er auch andere Stellen daraus anführt. Die Einfügung in den Dialogus müßte also etwa zwischen 1380 und 1410 erfolgt sein.

Aber die Art, wie Heinrich die Stelle anführt, läßt erkennen, daß es sich dabei um eine bereits anerkannte Stellungnahme, nicht um eine von ihm erst erarbeitete Aufzählung handelt.

[40] Ed. Lang 62—69.

faltet. Dabei traten die Gesichtspunkte, die bei der Aufzählung und Gruppierung wirksam waren, deutlicher zutage. Sie können deshalb zum Verständnis der erst noch tastenden, undeutlichen Tendenzen beitragen. Das gilt besonders von der Aufzählung und Gliederung der veritates catholicae durch Johann Gerson:

„Primus gradus veritatum credendarum est canon totius Scripturae sacrae et singulorum quae in ea litteraliter asserta sunt ...
Grund: canon bibliae lex est Dei per revelationem habita.
Secundus gradus est veritatum ab ecclesia determinatarum quae ab indubitata relatione apostolorum per successionem continuam devenerunt ...
Tertius gradus est veritatum specialiter aliquibus revelatarum ...
Demum triplex huiusmodi gradus veritatem reducitur ad unum, scilicet ad veritates quae credi debent immediate et explicite a Deo revelatae esse.
Quartus gradus continet veritates omnes et singulas quae concluduntur ex praemissis veritatibus in consequentia certa in lumine fidei vel evidenti lumine naturali.
Quintus gradus. In quinto gradu reponuntur veritates illae quae ex veritatibus quadruplicis gradus antedicti vel aliquibus earum deducuntur in consequentia tantum probabili ...
Sextus gradus sint veritates illae quae tantummodo faciunt ad nutriendam vel fovendam devotionem ... De talibus est eligibilius pie dubitare quam temere definire." [41]

2. Der Umfang und die Abstufung der veritates catholicae

Die veritates catholicae werden als „veritates credendae", „credendae de necessitate salutis" bezeichnet. Es kann aber kein Zweifel aufkommen, daß als ihr entscheidendes Kriterium nicht die Glaubensgewißheit der fides divina angesehen wurde, sondern die weiterreichende Verbindlichkeit einer konsequenten Glaubenshaltung. Das haben alle Autoren zur Genüge zum Ausdruck gebracht. Heinrich von Oyta sieht das gemeinsame Merkmal der veritates catholicae darin, „quod eis non licet christianis dissentire" [42]. Nicht weniger eindeutig äußern sich die übrigen Autoren [43]. Nach Ockham wurden sie charakterisiert als solche, „quae quilibet catholicus certa credulitate

[41] Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis. Op. I, Antwerpen 1706, c. 22 sq. Zum 2. Grad bemerkt Gerson, daß die apostolischen Traditionen uns durch die Kirche zugänglich werden. Aber zu glauben seien nur „illa, quae sub definitione judiciali tradit esse credenda, vel opposita reprobanda, concurrente universali totius ecclesiae consensu, implicite vel explicite, vere vel interpretative". Zum 3. Grad erklärt er, daß eine unbestreitbare Verpflichtung zu gläubiger Annahme der speziellen Offenbarungen nur für die Empfänger derselben bestehe, für die übrigen nur, wenn ihre Echtheit gewährleistet ist „per miraculum evidens vel Scripturam sacram et praecipue per ecclesiam".
Weitere Aufzählungen bringen Thomas Netter, Barthol. Arnold von Usingen (Nik. Häring, Die Theologie des Erfurter Augustiner-Eremiten Bartholomaeus Arnoldi von Usingen, Limburg 1939, 112), Johann Turrecremata u. a.

[42] Den Begriff der veritas catholica umschreibt die concl. 1, ed. Lang 62.

[43] Marsilius von Inghen gibt folgende Begriffsbestimmung: „Si large sumatur, tunc veritas theologica est, quam theologus tenetur confiteri ex fide implicite vel explicite vel saltem non pertinaciter dissentire ei" (Quaest. super IV Sent. Prol. q. 2 a. 1; Straßburg 1501, fol. 11vb).

explicite, vel implicite tenere astringitur", und dazu auch Wahrheiten gezählt, „quas dicunt sapere catholicam veritatem", „quas etiam asserunt a fidelibus minime respuendas" [44].

Den untersten Graden der veritates catholicae gegenüber ist eine respektvolle Haltung, die jedenfalls ihre Ablehnung ausschließt, notwendig, aber auch genügend.

Der Anspruch auf gläubige Entgegennahme, der allen katholischen Wahrheiten zukommt, hat somit verschiedene Grade, je nach der Heilsnotwendigkeit und sachlichen Bedeutsamkeit ihrer Inhalte und je nach der subjektiven, durch Bildung, Amt und Stellung bedingten Möglichkeit bzw. Verpflichtung, sich ihre Kenntnis anzueignen. Nach diesen Gesichtspunkten, die für den Glaubensbegriff in der Frühscholastik ausschlaggebend, in der Hoch- und Spätscholastik noch stark wirksam waren, wurde die Gliederung und Stufung der veritates catholicae vorgenommen.

Ockham zählt sie in dieser Stufenfolge auf: Wahrheiten, von denen das Heil „principaliter" abhängt, dann solche, von denen es „non ita principaliter" abhängt, dann die damit in metaphysisch notwendigem, darauf die damit in faktischem Zusammenhang stehenden Folgerungen, endlich dogmengeschichtlich wichtige Geschehnisse. Heinrich von Oyta legt die gleiche Gliederung zugrunde, wie sich besonders aus seinen Conclusionen ergibt. In unverkennbarem Anschluß an Ockham, aber mit klarer Abstufung führt er erst die heilswichtigen Wahrheiten an, „sicut quod unus est Deus et tres sunt personae et quod Christus est verus Deus et verus homo et quod est passus, mortuus et resurrexit etc.", sodann die zwar nicht heilswichtigen, aber in der Offenbarung vermittelten Wahrheiten „de creaturis et de infidelibus hominibus, quae non directe, sed indirecte quodammodo ad salutem humani generis pertinere noscuntur". Mit ausdrücklicher Berufung auf Thomas 2 II S. Th. q. 1 a. 6 ad 1 teilt er der ersten Gruppe die Glaubensartikel zu, „de quibus est fides secundum se et principaliter", der zweiten Gruppe die „credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed in ordine ad alia . . . quae etiam in sacra Scriptura ponuntur credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad manifestationem praedictorum". Diese Gliederung beziehe sich zunächst auf die Schriftwahrheiten; eine analoge Abstufung gelte aber auch für die anderen genera: „Et sicut declarata est discretio seu distinctio praedicta in veritatibus primi generis, sic etiam in aliis generibus suo modo, dum occurrunt, discretio est habenda." [45] Totting führt von außerbiblischen

[44] Der Bereich der veritates catholicae wird von Ockham als der der „credulitas" bezeichnet, von Thomas Netter als „latitudo christianae credentiae" (Doctrinale antiquitatem fidei ecclesiae catholicae, Tom. I lib. 2 a. 2 c. 23 n. 4).

[45] Ed. Lang 69.

Wahrheiten, die glaubpflichtig sind, an, ohne sie weiter abzustufen: den apostolischen Ursprung des Symbolum, den römischen Aufenthalt und Episkopat des hl. Petrus, die Rechtmäßigkeit des Primatanspruchs Roms, die Chroniken des Eusebius.

Die angegebene Gliederung der „katholischen Wahrheiten" deckt sich weitgehend mit jener, nach der später der Gegenstandsbereich der unfehlbaren Lehrgewalt der Kirche eingeteilt wurde. Die Beachtung dieser Parallelität, auf die, soweit ich sehe, bisher noch nicht hingewiesen wurde, dürfte viel zum Verständnis der veritates catholicae beitragen. Dem obiectum directum des kirchlichen Lehrauftrags, das im depositum fidei besteht, entsprechen die ersten zwei genera der Liste der „katholischen Wahrheiten". Die anderen genera aber stimmen überein mit dem obiectum indirectum der kirchlichen Unfehlbarkeit, d. h. dem Wahrheitsbereich, der mit den Offenbarungsinhalten bzw. der Offenbarungsvermittlung in engem logischen oder historischen oder praktischen Zusammenhang steht. Dazu zählte man, damals schon wie heute, die conclusiones theologicae, die facta dogmatica, die Glaubensgemäßheit der kirchlich anerkannten Ordenssatzungen.

3. Die dogmatische Wertung der veritates catholicae

Der Gesichtspunkt der Glaubensgewißheit war für die Umgrenzung der katholischen Wahrheiten nicht entscheidend. Das besagt aber nicht, daß er bei ihrer Aufzählung und Gruppierung ganz unberücksichtigt blieb. Er kommt ganz eindeutig zur Geltung in der Unterscheidung von Wahrheiten, die zum Glauben im eigentlichen Sinn („stricte") gehören, und jenen, die nur in einem weiteren Sinn („large") dem Glauben zuzurechnen sind. Diese Gegenüberstellung findet sich bei Ockham, Marsilius von Inghen, Johann de Brevi Coxa, Johann Gerson.

Auch Heinrich Totting kennt diese Aufteilung, wenn er auch dafür die Ausdrücke „stricte — large" nicht verwendet. Entscheidendes Merkmal für die Zugehörigkeit zum Glauben im strikten Sinn ist nicht die inhaltliche Bedeutsamkeit der Wahrheiten, sondern ihr Geoffenbartsein, wobei es keinen wesentlichen Unterschied ausmacht, ob die Offenbarung durch die Hl. Schrift oder durch mündliche Überlieferung oder durch private Eingebung erfolgte. Die Argumente, die angeführt werden dafür, daß die Schriftwahrheiten im eigentlichen Sinn zu glauben sind, verweisen auf die einzigartige und irrtumslose Gewißheit, die dem Worte Gottes eignet[46]. Unter diesem Gesichts-

[46] Es wird verwiesen auf Prov 30, 5, Deut 4, 2, Apoc 22, 18, lauter Stellen, in

punkt sind aber die mündlich von den Aposteln überlieferten Offenbarungen den Schriftinhalten gleichzustellen[47]. Auch den nachapostolischen Offenbarungen, mit denen die damaligen Theologen rechneten, kommt Glaubensgewißheit zu, die aber nur unter gewissen Bedingungen allgemein verpflichtet[48].

Der Bereich des Glaubens im strikten Sinn ist also dem Bereich der göttlichen Offenbarung korrelativ. Der sich selbstbezeugenden „veritas divina" entspricht die „fides divina". Den anderen veritates catholicae, die „ut tales tenentur auctoritate ecclesiae", gebührt auch eine „certa fides", aber fides in einem weiteren Sinn genommen[49]. Zu der ersten Gruppe wurden nicht bloß die expresse geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch jene, die formaliter daraus gefolgert werden können, gezählt. An ihnen entzündete sich allmählich in steigendem Maß die Frage, ob auch sie stricte, fide divina zu glauben seien[50].

Neben der Reflexion über die verschiedene Gewißheitsqualität der veritates catholicae wurde auch auf ihren Gewißheitsgrad geachtet. Die Verpflichtung zum Glauben, in dem einen oder anderen Sinn,

denen die einzigartige, aber nicht die ausschließliche Glaubensgewißheit der Schriftwahrheiten behauptet wird.

[47] Bei Ockham sind diese apostolischen Traditionen gekennzeichnet als „veritates ... extra praedictum canonem contentae, quae tamen per revelationem et approbationem divinam mediantibus Apostolis ad catholicos pervenerunt" (Dialogus, pars I lib. 2 c. 2; zum Zusammenhang der Stelle vgl. oben S. 223 ff.). Heinrich Totting beruft sich auf die Dekretale „Cum Marthae" des Papstes Innocenz III., wie viele vor ihm. P. de Vooght bemüht sich vergeblich, nachzuweisen, daß Totting sie zu Unrecht für außerbiblische Offenbarungen in Anspruch nehme: „Il n'y pas de doute qu'il force le sens du décret" (La décrétale „Cum Marthae" et son intérprétation par les théologiens du XIVe siècle: RechScRel 42 [1954] 540—548; hier 547). Totting hat auch diesen Text und seine Deutung fast wörtlich aus Ockhams Dialogus (Pars I lib. 2 c. 3, fol. 7ra) übernommen.

[48] W. Ockham fordert ausdrücklich: „Non sufficit nude asserere, quod eis est veritas revelata vel etiam inspirata, sed oportet quod talem revelationem miraculi operatione confirmant aperta" (Dialogus, pars I lib. 2 c. 25, Lugduni 1494, fol. 14rb). Heinrich von Oyta setzt als Bedingung, daß solche Offenbarung „ad universalem ecclesiam absque dubitatione pervenit" (ed. Lang 62).

Nach Johann Gerson sind Privatoffenbarungen nur allgemein verpflichtend, „si per miraculum evidens vel Scripturam sacram et praecipue per ecclesiam detur certitudo" (Op. I c. 22). Sonst binden sie nur den Empfänger selbst.

Zu beachten ist, daß diese Offenbarungen in tastender Ausdrucksweise bald als „revelationes", bald als „inspirationes" oder „approbationes" bezeichnet wurden und daß sich mit diesen Ausdrücken noch nicht der gleiche Sinn wie im heutigen Sprachgebrauch verband. Vielfach sollte nur zum Ausdruck gebracht werden, daß sich die Offenbarungsvermittlung der Kirche einer besonderen, nötigenfalls über die natürlichen Mittel hinausgreifenden Mitwirkung des Hl. Geistes erfreue.

[49] Die gleichen Erwägungen waren maßgebend, daß man auch die Häresie unterteilte in die „assertio haeretica stricte aut large loquendo de assertione haeretica" (Ockham, Dialogus, pars I lib. 2, c. 25, Lugduni 1494, fol. 14va). Als Häresie im vollen Sinne könnte nur verurteilt werden eine Behauptung, die einem der drei Glaubensfundamente widerspreche: der „Scriptura sacra", oder der „doctrina apostolica in scripturis apostolicis non redacta", oder einer speziellen „revelatio vel inspiratio divina".

[50] Näheres bei Lang, Die theologische Prinzipienlehre ... 184—193.

wurde nur jenen veritates catholicae zuerkannt, die als solche mit voller Sicherheit ausgewiesen werden konnten. Die Auslegungen und Ansichten einzelner Väter haben, das wurde nun allgemein hervorgehoben[51], nur probable Gewißheit, auch wenn sie von der Kirche gebilligt sind. Nur der allgemeine consensus und die autoritative Entscheidung des kirchlichen Lehramtes vermag volle Sicherheit zu vermitteln. So trat die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes für die Glaubensvermittlung stärker ins Bewußtsein der Theologen und drängte zu reflexer Prüfung.

IV. Das Verhältnis von Hl. Schrift und kirchlichem Lehramt

Die scholastischen Theologen haben lange Zeit die Hl. Schrift und die Kirche als eine organische, einander zugeordnete Einheit betrachtet, so daß sie kein Bedürfnis empfanden, ihre spezifischen Funktionen zu unterscheiden und näher zu bestimmen. Die Offenbarung wird uns vermittelt, so sagt Thomas von Aquin, „in sacris Scripturis secundum doctrinam ecclesiae intellectis“ [52].

Als aus apologetischem und methodischem Interesse die Frage gestellt wurde, was als die letzte Grundlage des Glaubens, als „ultima resolutio fidei“, zu gelten habe, da wurde von den einen die Hl. Schrift als das „primum ac radicale principium“ (Gottfried von Fontaines), als das „unum principium“ der Theologie (Alfons Vargas von Toledo), als das eigentliche und unentbehrliche Fundament des „discursus theologicus“ (Gregor von Rimini) bezeichnet. Andere verwiesen auf die Kirche: der Glaube an sie sei die „ratio credendi alia“ und die „ultima resolutio credibilium“ (Durandus de s. Porciano), der „primus articulus, in quem tendit fides“ (Landulfus Caracciolo)[53].

[51] Diese Erkenntnis geht bis in die Hochscholastik zurück (vgl. Thomas von Aquin, STh I q. a. 8 ad 2). Nikolaus von Lyra erklärt: „Dicta sanctorum non sunt tantae auctoritatis quin liceat sentire contrarium in his, quae non sunt per sacram Scripturam determinata“ (In Matth. t. V, 35; zitiert nach Vooght, sources 141); Guido Terreni: „Per dicta sanctorum praecise non convincitur opinio esse haeretica“ (Summa de haer., Coloniae 1631, fol. 11). Wilhelm Ockham: „Non omnibus sententiis quae inveniuntur in sanctorum opusculis iam per ecclesiam divulgatis est firmiter adhaerendum“ (Dialogus, pars I lib. 2 c. 4, Lugduni 1494, fol. 7vb). Heinrich Totting hat in seiner concl. 3 diesen Text aus Ockham übernommen, wie auch die Begründung: „Nullus tenetur assentire contrariis; sed sancti in suis opusculis iam per ecclesiam divulgatis inter se inveniuntur contrarii etiam in his, quae ad fidem et doctrinam apostolicam pertinere noscuntur.“ Es ist das Sic et Non der auctoritates, das nun der Lösung entgegenreift. „Dicta maiorum“, so sagt Heinrich Totting (ed. Lang 74), „non ideo censenda sunt esse vera, quia a viris sanctis asserta sunt ... sed potius ... quia ad credendum ea esse vera movet et ligat auctoritas ecclesiae.“ Zur approbatio ecclesiae und ihrer Tragweite äußert er sich ad ultimum, ed. Lang 77.

[52] STh 2 II q. 5 a. 3 ad 2.

[53] Die Belege siehe Lang, Die Entfaltung des apol. Probl. 107 und Die theol. Prinzipienlehre 207.

Diese Antworten dürfen nicht als gegensätzliche Meinungen verstanden werden. Sie unterschieden sich zunächst nur durch den verschiedenen Gesichtspunkt, den sie im Auge hatten. Die einen fragten nach der tragenden Gewißheitsgrundlage, der konstitutiven Quelle der Glaubenswahrheiten, die anderen nach dem zuverlässigsten Ausgangspunkt für die subjektive Aneignung des Glaubens. Dort war die ontologische, hier die logische Schau bestimmend. An die Möglichkeit eines Gegensatzes zwischen der Autorität der Schrift und der Kirche und an die daraus sich ergebende Notwendigkeit einer Entscheidung für die eine oder andere Autorität hat niemand ernstlich gedacht[54].

Die Theologen der Spätscholastik führten die Reflexion über das Verhältnis von Schrift und Kirche weiter. Sie hielten an der Zuordnung und sich ergänzenden Funktion der beiden Autoritäten fest, ohne zu voll ausgeglichenen Lösungen zu kommen[55]. Doch wurde man sich immer klarer bewußt, daß die in der Schrift oder apostolischen Überlieferung enthaltene Offenbarung für die Inhalte des Glaubens und ihre göttliche Bezeugung konstitutiv sei, während die Kirche die Offenbarung irrtumslos zu vermitteln und zu interpretieren habe[56]. Daraus ergab sich, daß die Glaubensinhalte nicht bloß aus der Hl. Schrift und Überlieferung entnommen werden können, sondern auch unmittelbar (vom glaubenden Subjekt her gesehen) aus der Verkündigung der Kirche. Wo es also darum ging, die Erkenntniswege aufzuzeigen, auf denen die Theologie zur sicheren Erfassung der zu glaubenden Wahrheiten gelangen könne, da konnte neben der Schrift und mündlichen Überlieferung auch auf die Entscheidungen des kirch-

[54] Inwieweit Heinrich von Gent eine Ausnahme macht, wird nicht in gleicher Weise beantwortet. Heinrich stellt jedenfalls die Frage: „Utrum magis credendum est auctoritati huius scientiae quam ecclesiae, an e converso" (Summa quaestionum ordinariarum I a. 10, q. 1, Paris 1520, fol. 73). Während P. de Vooght (L'évolution du rapport église-écriture du XIIIe siècle au XVe siècle: EphThL 38 [1962] 71—85) Heinrich von Gent für „un phénomène à part" (85) hält, ja sich zu dem Urteil versteigt: „Il mérite d'être considéré par la théologie catholique comme le théoricien de l'esprit d'hérésie" (83), urteilt G. H. Tavard zurückhaltender (Holy Writ or Holy Church, New York 1959, 23 ff.). Nach J. Beumer (Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, Freiburg 1962, 60) sucht Heinrich „zum ersten Mal in systematischer Reflexion zu unterscheiden", was bisher als Einheit gefaßt wurde, ohne aber die kirchliche Lehrautorität „förmlich der Bibel gegenüberzustellen".

[55] J. Beumer (Die mündliche Überlieferung ... 63) führt Belege aus Aegidius von Rom, Guido Terreni, Petrus von Aquila, Wilhelm Ockham an.

[56] Das bekannte Wort des hl. Augustinus (Epist. 82 n. 3, PL 33, 277) sei, so erklärt Pierre d'Ailly (I Sent. q. 1 a. 3), nicht zu verstehen von der Kirche als dem principium theologicum, „ex quo evangelium theologice probetur esse verum", sondern als der causa movens ipsum ad fidem evangelii". Gerson erklärt: „Diversis respectibus auctoritas utraque mutua se confirmat" (Op. I, 22). Die Auffassung von G. H. Tavard (Holy Writ or Holy Church, New York 1959), daß im Spätmittelalter eine ständig sich erweiternde Kluft zwischen Schrift und Kirche aufgebrochen sei, wird auch von H. A. Oberman (The Harvest of Medieval Theology, Cambridge, Mass. 1963, 363 ff.) mit guten Gründen als unrichtig erwiesen.

lichen Lehramtes verwiesen werden. Dieses Ziel mußte aber von der Theologie und der Seelsorge immer zuerst angestrebt werden. Auf die Frage, was zu glauben sei, zählte man nebeneinander auf: das apostolische Symbolum, die Hl. Schrift, die apostolische Tradition, die Konzilien, die kirchlichen Entscheidungen. Auch die Verstöße gegen den Glauben waren auf diese Weise schnell und sicher aufzufinden. Die Feststellung einer häretischen Meinung kann nach Guido Terreni dann erfolgen, wenn sie der Hl. Schrift oder den daraus notwendig sich ergebenden Folgerungen oder einem der Artikel des Symbolums oder den „generalia concilia per sedem apostolicam approbata et confirmata" widerspricht[57]. Die Wege der theologischen Erkenntnis wollte auch Johann von Basel aufzählen, wenn er als glaubpflichtige Instanzen anführt: 1. die heiligen Schriften, 2. die dicta et facta Apostolorum, 3. allgemeine oder private Eingebungen und Offenbarungen, 4. Eingebungen der Päpste, wenn sie durch Wunder oder Schriftzeugnis oder die Anerkennung der Kirche bestätigt werden, endlich den allgemeinen kirchlichen Konsens[58].

Diese Listen, in denen sich das Suchen nach den theologischen Erkenntniswegen kundtut, wurden im 15. Jahrhundert weiter ausgebaut von Thomas Netter, Johann Torquemada und fanden ihre klassische Form in den „Loci theologici" des Melchior Cano.

Die von Ockham, Heinrich Totting, Johann Gerson aufgestellten Listen der veritates catholicae waren von einem anderen Gesichtspunkt bestimmt. Sie wollten nicht die Wege der subjektiven Zugänglichkeit zu dem Glaubensbereich angeben, sondern den Wahrheitsbereich des Glaubens umgrenzen und aufgliedern. Nicht die verschiedenen vom Subjekt beschreitbaren Wege zur Erkenntnis des Glaubens, sondern die verschiedenen dem Glauben unterliegenden Wahrheitsgebiete wollten sie aufzählen[59]. Sie haben deshalb bewußt die kirchlichen Entscheidungen nicht in ihre Liste aufgenommen, weil sie kein Plus der zu glaubenden Wahrheiten bedeuten, sondern nur ihre irrtumslose Auffindung und Auslegung garantieren. Das wird von Ockham eindeutig zum Ausdruck gebracht. Auf die erstaunte Frage des Discipulus, warum unter den veritates catholicae nicht auch

---

[57] Summa de haer. c. 4 sqq., Coloniae 1631, fol. 7 ff. Er fügt dann eigens bei: „Per dicta sanctorum praecise non convincitur opinio esse haeretica" (c. 7, fol. 9 b), und zwar deshalb, weil ihnen keine „firma auctoritas" und „inviolabilitas" zukomme.

[58] Lang, Die theologische Prinzipienlehre . . . 219 f.

[59] Aufzählungen, welche die Erkenntniswege der Theologie im Auge haben, finden sich aber auch bei diesen Autoren. Im Dialogus des Wilhelm Ockham (pars I lib. 2 c. 12, Lugduni 1494, fol. 10ra/b) findet sich folgende Liste: „Si aliqua veritas est catholica, aut est dicenda catholica, quia a Deo revelata vel quia in Scripturis divinis contenta vel ab universali ecclesia recepta vel sequitur ex illis vel aliquo illorum, quae sunt divinitus revelata et in Scripturis divinis inventa et ab ecclesia universali recepta, vel quia a summo pontifice approbata."

die „determinationes et definitones" der Kirche aufgezählt würden, antwortet er[60]:

„De illis veritatibus mentionem non faciunt specialem, quia putant quod ecclesia rite procedens nullam veritatem determinat aut definit nisi in Scriptura sacra aut traditionibus Apostolorum aut cronicis hystoriis vel revelationibus indubitabilibus fidelium vel his quae sequuntur ex praedictis ... valeant se fundare et ideo omnes veritates quas determinat vel definit ecclesia sub aliquo quinque generum praefatorum comprehendi noscuntur."

Die Lehrentscheidungen der Kirche sind nicht als ein inhaltliches Plus zu den veritates catholicae zu betrachten und als neue Gruppe ihnen anzufügen. Sie legen vielmehr vorgegebene Wahrheiten und Fakten den Gläubigen verpflichtend vor und interpretierend aus. Sie können deshalb nicht zu den veritates catholicae hinzuaddiert werden, sondern ihre Aufgabe ist es, sichere und klare Erkenntnis der schon vorgegebenen Wahrheit zu vermitteln.

Genau die gleiche Ansicht vertritt Heinrich von Oyta. Er rechnet die „concilia generalia ecclesiae et omnes determinationes et sanctiones seu etiam summorum pontificum determinationes per ecclesiam approbatae" zu den veritates catholicae, aber er betrachtet sie nicht als ein eigenes, nicht schon in den fünf Gruppen seiner Liste enthaltenes genus. Die Begründung hierfür lautet: „quia non est credendum ecclesiam universalem aliquid determinasse pro veritate catholica ..., nisi in praedictis quinque veritatum generibus se fundaverit vel in aliquo vel aliquibus eorundem"[61]. Damit ist die rein normierende und interpretierende Funktion des kirchlichen Lehramtes klar ausgesprochen. Es legt vor, was es vorfindet, ohne selbst etwas hinzuzufügen; es gibt aber der Wahrheit, die es vermittelt, Sicherheit und Klarheit und die der Zeit angemessene Formulierung.

Die Kirche vermehrt nicht die Inhalte der veritates catholicae. Sie erleichtert und sichert den Zugang zu ihnen, sie erhöht für uns ihren Gewißheitsgrad, sie gibt ihnen aber keine höhere Gewißheitsqualität. Diese These, die sich schon bei Duns Scotus ausgesprochen findet[62], wurde mit klarer Entschiedenheit von den Anhängern der „opinio secunda" vertreten:

„Non est in potestate ecclesiae quaecunque ad placitum approbare vel etiam reprobare, sed ecclesia rite approbando quaecunque in aliquo praedictorum generum quinque veritatum se fundavit", heißt es bei Ockham[63]. Noch eindeutiger

[60] Dialogus, pars I, lib. 2 c. 5, Lugduni 1494, fol. 8va. [61] Ed. Lang 65 f.

[62] Von der überlieferten Offenbarungswahrheit sagt er: „Non enim in potestate ecclesiae fuit facere istud verum, vel non verum, sed Dei instituentis; sed intellectum a Deo traditum ecclesia explicavit, directa in hoc, ut creditur, Spiritu veritatis" (Ordinatio IV dist. 11 q. 3 n. 15; dazu J. Beumer 61).

[63] Dialogus, pars I libr. 2 c. 5, Lugduni 1494, fol. 8va. Noch treffender ist die normierende und interpretierende Aufgabe der Kirche ausgesprochen in folgendem Satz: „Per approbationem talem nulla veritas catholica potest fieri, sed per talem approbationem aliquam veritatem fuisse et esse catholicam dignoscitur et definitur" (Dialogus pars I lib. 2 c. 12, Lugduni 1494, fol. 10va).

wird diese Überzeugung der „opinio secunda" von Johann Brevi Coxa formuliert: „Quae ad fidem nostram spectant, nequaquam ex voluntate humana pendent: et ideo summus pontifex nec et tota ecclesia non potest facere de assertione non catholica catholicam, sicut nec potest facere de assertione non vera veram nec potest facere de assertione non haeretica haereticam." [64]

Heinrich von Oyta ist genau der gleichen Ansicht. Durch die autoritative und unfehlbare Entscheidung des kirchlichen Lehramtes erhalten die verschiedenen genera der „katholischen Wahrheiten" keine höhere Gewißheitsqualität, sondern sie werden in ihrer vorgegebenen Wahrheit bestätigt. Die Behauptung des Petrus Aureoli, daß Ableitungen aus probablen Prämissen theologischen Charakter dann, und nur dann haben, wenn sie von der Kirche bestätigt sind, weist er zurück:

„Multae namque conclusiones ex praemissis theologicis sunt vere theologice deducibiles, quarum oppositae licite tenentur scolastice. Sicut etiam ista: Spiritus sanctus procedit a patre et filio, antequam esset determinata ab ecclesia, ex eiusdem sacrae Scripturae veritatibus sequebatur, ex quibus nunc, postquam est determinata." [65]

Heinrich Totting von Oyta hat im Anschluß an die damals fast allgemein herrschende Ansicht die Schrift als die maßgebende Grundlage der Glaubenswahrheiten betrachtet [66]. Er hat daneben und zu ihrer Ergänzung auch mündlich tradierte Offenbarungsinhalte anerkannt und vor allem die Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensvermittlung betont. Sein Verdienst ist es, daß er die zum Teil noch verschwommenen und unausgeglichenen Anschauungen präzisiert und geklärt, sich um ihren Ausgleich bemüht [67] und sie in einer großen Synthese zusammengefaßt hat. Gerade durch seine theologische Erkenntnislehre hat er sich großes Ansehen erworben in Paris, Prag und Wien und hat einen lange nachwirkenden und weitreichenden Einfluß ausgeübt [68].

---

[64] Tract. de fide et ecclesia, Romano pontifice et concilio generali, in Joh. Gerson, Op. 1, 834.

[65] Q. 1 a. 2, Clm 18 364, fol. 13va.

[66] „Il est évident que quelque chose a bougé au cours du XIVe siècle sur le terrain de la méthodologie théologique. Mais cela s'est passé avec moins de raideur logique, moins de cassures nettes, moins d'oppositions caractérisées qu'on n'est parfois tente de croire." Dieses Urteil von P. de Vooght (L'évolution du rapport église-écriture du XIIIe au XVe siècle: EphThLov 38 [1962] 84) findet meine volle Zustimmung; nur muß es auch auf Heinrich Totting, ja ihn zuallererst, angewendet werden.

[67] Heinrich von Oyta wurde allgemein als der Vertreter der „via media" gerühmt (Lang, Die Wege der Glaubensbegründung ... 234—240). Das zuständige Urteil Gersons verdient vermerkt zu werden: „Venerabilis magister et venerandus doctor Henricus de Huta, qui pro sui merito veteribus aequari et inter eruditissimos Logicos, Metaphysicos et Theologicos numerari potest, dum hanc materiam tractaret (nämlich die distinctio formalis), ad concordiam conatus est extrema reducere ..." (Op. I, Antwerpen 1706, 100).

[68] Dieser Einfluß hat über Johann Maior und Jakob Almain bis zu Franziskus Vitoria und Melchior Cano gereicht (Lang, Die Entfaltung des apol. Probl. ... 173 f., 206 f.). Von seinen zahlreichen Anhängern auf deutschen Universitäten sei nur Gabriel Biel genannt, der ihn wiederholt und stets mit Achtung zitiert (H. A. Oberman, a. a. O. 85, 204, 313).

Schrifttheologie in Theorie und Praxis

Nach dem Sentenzenkommentar des Durandus a Sancto Porciano O. P.

Von Johannes Beumer S. J.

Die zentrale Stellung der Bibel innerhalb der Glaubenswissenschaft steht wohl für die gesamte mittelalterliche Scholastik so gut wie außer Zweifel. Wenigstens muß man so urteilen, wenn der kritische Blick vorzugsweise oder gar ausschließlich auf die Prinzipienlehre gerichtet ist, die sich meistens zu Anfang der Quästionensammlung oder des Sentenzenkommentars bzw. der Summa vorfindet[1]. Das Bild erscheint indes etwas anders, sobald daneben auch die praktische Durchführung der aufgestellten Grundsätze im Verlauf des ganzen Werkes miteinbezogen wird. Zumal die sogenannte Spätscholastik entfernt sich, vom Nominalismus beherrscht, offenbar von dem prinzipiell noch festgehaltenen Mittelpunkt, indem sie tatsächlich den abgelegenen Fragen allzuviel an Raum und Gewicht zugesteht[2]. Das Ergebnis ist dann nicht Theologie der Hl. Schrift, sondern ein mehr oder weniger systematischer Komplex von Einzeluntersuchungen, die nur noch lose mit der biblischen Grundlage verbunden sind.

Hier sei aus dem Beginn der Spätscholastik der Sentenzenkommentar des Durandus herausgegriffen, um an diesem besonderen Beispiel die Diskrepanz von Theorie und Praxis in der Verwertung der Hl. Schrift zu zeigen. Durandus ist gewiß ein Theologe eigener Prägung; obwohl Dominikaner, verläßt er des öfteren die Doktrin des Lehrers der Schule, des hl. Thomas von Aquin, und obendrein, ohne eigentlich dem Nominalismus zu verfallen, auch die schon gemeinsam gewordene Anschauung der zeitgenössischen Theologie, was zwar gelegentlich durch den Anschluß an Jakob von Metz O. P. und durch den Rückgriff auf den vorher maßgebenden Augustinismus erklärt werden kann, aber doch einen Rest selbständigen und sogar mitunter recht eigenwilligen Denkens offenläßt[3]. Für die auf ihn gefallene Wahl kommt jedoch schließlich noch der Umstand in Betracht, daß sein Name bei der Lösung des heute aktuell gewordenen Problems, das nach dem gegenseitigen Verhältnis von Schrift und Tradition fragt, bisher kaum genannt worden ist[4]. Wir benutzen bei der folgenden Untersuchung eine der vielen Druckausgaben des Sentenzenkommentars, die auf dessen dritte, endgültige Rezension durch Durandus zurückgehen[5].

---

[1] Vgl. u. a.: Y. M.-J. Congar, La Tradition et les traditions, Essai historique, Essai théologique, Paris 1960 und 1963; — J. R. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition (Quaestiones disputatae, 18), Freiburg 1962; — P. de Vooght, Les sources de la doctrine chrétienne, Bruges 1954.

[2] Erst bei Johannes Gerson und vor allem bei Heinrich Totting von Oyta erhält die Tradition einen eigenen Platz in der theologischen Prinzipienlehre.

[3] J. Koch. Durandus de S. Porciano, Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts (BeitrGPhThMA, 26), München 1921.

[4] Eine Ausnahme bildet P. de Vooght (a. a. O. 63—75), der jedoch ausschließlich die Prinzipienlehre heranzieht, wie sie Durandus an den Anfang seines Sentenzenkommentars stellt, und deshalb zu einem ganz einseitigen Resultat gelangt.

[5] D. Durandi a Sancto Porciano, ord. Praed. et Meldensis Episcopi, in Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri IIII, Venetiis 1571, Ex typographia Guerraea. — Die Zahlen bezeichnen hier die Folien, die Buchstaben (a—d) die Spalten (1—4).

Die in der Praefatio in quatuor libros sententiarum und zum Prologus magistri gegebene Erklärung prinzipieller Art ist vollkommen eindeutig: Offenbarung, Glaube, Hl. Schrift und Theologie meinen in unterschiedlicher Hinsicht ein und denselben Sachbestand, und die Schrift allein bietet den Niederschlag der sowohl für den Glauben als auch für die Theologie entscheidenden Gottesoffenbarung. Von der Schrift behauptet Durandus ausdrücklich: „Fidei mensuram exprimit." [6] Die Theologie wird in mehrere habitus eingeteilt [7], aber in bezug auf den, der nach der thomistischen Anschauung die Hauptrolle zu spielen hat, heißt es unmißverständlich: „Theologia accepta pro habitu eorum, quae ex articulis deducuntur, coincidit cum sacra scriptura." [8] Es liegen keinerlei Anzeichen dafür vor, daß das Wort „scriptura" (meistens: „sacra scriptura") in einem weiteren Sinn zu nehmen sei, der etwa, wie es sonst nicht selten in der Theologie der Vorzeit der Fall ist [9], noch die Schriften der Väter oder die kirchlichen Dekrete mitumfaßt; im Gegenteil wird der Begriff mit seinem Umfang und Inhalt durch folgende Worte umrissen: „Quae in tota sacra scriptura a principio Gen. usque ad finem Apocal. habentur." [10] Eine zweite Glaubensquelle daneben erscheint nirgends, ja eine solche ließe sich schwerlich mit der exklusiven Form der Aussage vereinbaren, wie sie z. B. einmal lautet: „Ut dicit Hier. ad Paulinum, Discamus in terris, quorum scientia perseveret nobiscum in coelis. Hoc autem solum est in sacra scriptura." [11] Insbesondere ist nicht im entferntesten die Rede von der mündlichen Überlieferung. Die Lehrautorität der Kirche erwähnt Durandus in diesem Zusammenhang lediglich als die Instanz, der die Deutung der dunklen Stellen in der Schrift obliegt und der dementsprechend auch das Urteil über sein eigenes Werk zusteht [12], und noch mehr ist die Autorität der Väter, der „Doctores sacrae scripturae", der der Hagiographen, die als „sacri Doctores" eingeführt werden, untergeordnet [13]. So ergibt sich klar das Resultat: Durandus stellt in seiner Einleitungslehre ein ziemlich absolutes Schriftprinzip auf.

Die Frage ist für uns nur die, ob dieses auch in den weiteren Darlegungen des Sentenzenkommentars festgehalten wird. Einiges könnte zugunsten einer positiven Antwort beigebracht werden. Durandus spricht z. B. die Überzeugung aus, daß im Apostolischen Symbolum nichts anderes als ein kurzer Inbegriff der Hl. Schrift vor-

[6] Praef. n. 12; ed. cit. 1 d.

[7] „Theologia eccipitur tripliciter: uno modo, quo assentimus his, quae in sacra scriptura traduntur, et modo, quo in ea traduntur ... secundo modo, pro habitu defensivo fidei, tertio modo, pro habitu, quo practice deducuntur aliqua ex articulis fidei, et ex dictis sacrae scripturae" (Prol. q. 4 n. 5; ed. cit. 8 bc).

[8] Prol. q. 5 n. 13; ed. cit. 9 d.

[9] Siehe dazu: Y. M.-J. Congar, Traditio und Sacra doctrina bei Thomas von Aquin, in: Kirche und Überlieferung, hrsg. von J. Betz und H. Fries. Freiburg 1960, 170-210.

[10] Prologus q. 5, n. 10; ed. cit. 9 b.

[11] Praefatio n. 9; ed. cit. 1 b.

[12] „Quia interpretatio dubiorum sacrae scripturae ad sanctam Ecclesiam Romanam et catholicam pertinet, omnia opera nostra huius libri, ac sequentium, eius correctioni totaliter supponimus" (Praefatio n. 12; ed. cit. 1 d).

[13] „Quis enim nisi temerarius existens, audeat dicere, quod magis sit acquiescendum autoritati cuiuscunque Doctoris, quam autoritati sanctorum Doctorum sacrae scripturae, Augustini, Gregorii, Ambrosii et Hieronymi, quos celebritate condigna sancta Romana ecclesia sublimavit? Et tamen Augustinus inter Doctores celeberrimus, dicit de seipso. 3. de Trinita. circa principium: Noli meis literis, quasi scripturis canonicis inservire ... Ex quibus patet, quod compellere seu inducere aliquem, ne doceat vel scribat dissona ab iis, quae determinatus Doctor scripsit, est talem Doctorem praeferre sacris Doctoribus, praecludere viam inquisitioni veritatis" (Praefatio n. 12; ed. cit. 1 d).

liegt: „Supra sacram scripturam nihil addendum est quod sit dissonum sacrae scripturae ipsam in aliquo diminuens, aut corrumpens, sed bene potest addi illud quod per sacram scripturam habet amplius declarari ... Ea enim, quae sparsim continentur in sacra scriptura, et sunt ad credendum magis necessaria, utile est de sacra scriptura excerpere, et in unum colligere ad faciliorem instructionem simplicium et contra versutiam haereticorum, et sic factum est per symbolum.“ [14] Vielleicht läßt sich einigermaßen noch der Umstand verwerten, daß Durandus selbst bei den Gegebenheiten des religiösen Lebens, die nicht unmittelbar in der Hl. Schrift enthalten sind, eine biblische Grundlage aufzudecken sucht. So behauptet er von dem Ritus der Eucharistiefeier: „Quod enim praemittitur quod Jesus elevatis oculis in coelum gratias agens benedixit etc. quamvis non legatur in textu evangelico pro tempore quo Christus hoc sacramentum instituit, tamen ex aliis locis evangelii potest hoc comprobari. Si enim in resuscitatione Lazari Jesus elevatis sursum oculis gratias egit patri, probabilius est quod simile fecerit et dixerit quando panem et vinum in suum corpus et sanguinem transsubstantiavit.“ [15] Oder wenn er ähnlich die Heiligung Mariens im Mutterschoße wenigstens indirekt aus der Schrift beweisen will: „Quamvis sanctificatio beatae Virginis in utero non legatur expresse in novo vel veteri testamento, haberi tamen potest ex his quae ibi leguntur: si enim Hieremias propheta, et Jo. Baptista, qui Christum praenuntiaverant, leguntur in untero sanctificati, fortiori ratione beata Virgo quae genuit Christum.“ [16] Aber die beiden zuletzt herangezogenen Beispiele lassen schon erkennen, daß die Schriftargumente im Sinne des Durandus keineswegs diesen Namen verdienen, wenn den von der heutigen Theologie und Exegese erhobenen Ansprüchen voll und ganz Genüge geschehen soll.

Das Abweichen von der biblischen Grundlage wird noch deutlicher, sobald man den Aufbau des ganzen Sentenzenkommentars und den Inhalt der einzelnen Quästionen betrachtet. Das ist längst nicht mehr Theologie der Hl. Schrift. Einmal wird sogar eine Frage vorgelegt, die bereits nominalistisch klingt und überhaupt nicht an den biblischen Aussagen orientiert zu sein scheint: „Utrum virtute divina corpus gloriosum possit esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso.“ [17] Wie in zahlreichen anderen Fällen bringt das „Sed contra“ (oder: „In contrarium arguitur“) keinen Schrifttext, sondern eine auf sich selbst gestellte spekulative Erwägung. Und selbst wenn ein Bibelwort als Autorität genannt wird, ist es meistens nur der Anknüpfungspunkt für die folgenden „rationes“ und „distinctiones“. Ganz unerwartet begegnet uns nicht gerade selten die Berufung auf ein kirchliches Dekret [18], ja gelegentlich auch auf die „generalis consuetudo et doctrina ecclesiae“ [19] und wenigstens einmal (für die Forma der Taufe): „In contrarium est traditio ecclesiae.“ [20]

Hand in Hand damit gehen ausführlichere Erklärungen, die beinahe prinzipieller Natur sind. Die Bestimmung des Kanons der heiligen Bücher leitet Durandus allein von der Autorität der apostolischen Kirche her: „Credimus Deum esse trinum et unum ... quia scriptura hoc dicit, quam credimus esse a Deo inspiratam et revelatam, ergo credere scripturam esse a Deo inspiratam, est ratio credendi illa quae in scriptura traduntur et sic est per prius creditum: rursus credimus scripturam

[14] III. d. 25 q. 2 ad 1; ed. cit. 259 b.
[15] IV. d. 8 q. 2 n. 17; ed. cit. 310 a.
[16] III. d. 3 q. 2 ad 2; ed. cit. 219 a.
[17] IV. d. 44 q. 6; ed. cit. 399 b—400 a. — Vgl. auch: „Utrum Deus possit convertere quodlibet in quodlibet“ (IV. d. 11 q. 2; ed. cit. 318 d—319 b).
[18] Z. B.: In contrarium est quod dicit Coelestinus Papa, et habetur de conse. dist. 4. cap. Sive parvuli ...: IV. d. 6 q. 4 n. 3; ed. cit. 305 d.
[19] IV. d. 20 q. 3 n. 3; ed. cit. 353 a.
[20] IV. d. 3 q. 1 n. 3; ed. cit. 295 d.

esse a Deo inspiratam, quia ecclesia quae regitur a Spiritu sancto, hoc approbat, quum enim multi scripserint gesta Salvatoris, ut Nicodemus, et Nazaraei, illa sola scriptura recipitur ut canonica, et ei soli fides adhibetur, quam ecclesia approbavit: unde Augu. contra fundamentum Manichaei sic, non crederem Evangelio, nisi crederem ecclesiae approbanti ... Hoc autem quod dictum est de approbatione scripturae intelligitur solum de ecclesia, quae fuit tempore Apostolorum, qui fuerunt repleti Spiritu sancto ... Unde Evangelia, quae per ecclesiam illam approbata sunt non possunt nunc reprobari, quia non subest similis causa, imo tenens contrarium haereticus est cuiuscunque status aut condicionis existat." [21]

Man könnte u. U. dieses Beispiel mit der Bemerkung beiseite schieben, es handle sich bei der Kanonbestimmung um einen Sonderfall, der keinen Analogieschluß zulasse. Aber ähnlich erweitert Durandus auch in anderen Behauptungen den Bereich des in der Kirche Verbindlichen über den der Schrift hinaus. Manchmal sind es — wenigstens nach dem Urteil der späteren Theologie — nur äußere Zeremonien, die dafür angeführt werden, so z. B. die Beimischung von Wasser im Kelch der Eucharistie [22] oder der Gebrauch von Chrisam bei der Firmung durch die Apostel [23], und nicht immer ist es gerade die mündliche Überlieferung von den Aposteln her, die das Fehlen der Schriftautorität ersetzen soll [24]. Indes liefert Durandus auch Aussagen, deren Bedeutung nicht zu unterschätzen ist. Zu der Wirksamkeit der Ablässe äußert er sich also: „In contrarium est generalis consuetudo et doctrina ecclesiae quae contineret falsitatem nisi per indulgentias dimitteretur aliquid de poena peccatori debita." [25] Und in der Sakramentenlehre gibt er eine Erklärung ab, die geradezu einen grundsätzlichen Charakter annimmt: „Sicut dicitur Joan. 20. Multa signa fecit Jesus quae non sunt scripta in libro hoc. Unde esto quod nihil legeretur expresse in sriptura de institutione aliquorum sacramentorum, tamen non sequitur quin ea Christus instituerit, et quia multa fecit quae non scripta sunt, sed derivata ad posteros ex familiari traditione Apostolorum, sicut dicit Apost. 1. Cor. 11. Caetera cum venero disponam." [26] Freilich

---

[21] III. d. 24 q. 1 n. 8—9; ed. cit. 257 a. — Aus der Tatsache, daß der Widerspruch gegen die kirchliche Entscheidung als Häresie bezeichnet wird, darf nicht zu viel gefolgert werden, weil der Begriff, dem Gebrauch der Zeit entsprechend, in einem weiteren Sinn angewandt sein kann. Anderseits verlegt Durandus sonst die Häresie in den Widerspruch zur Schrift, z. B. „Si enim aliquis simplex ex ignorantia scripturae credat Jacob fuisse patrem Abrahae, non propter hoc censendus est haereticus, quia ignorat hoc esse contra scripturam, et haec ignorantia excusat simplices et alios qui non tenentur scire sacram scripturam quousque fuerit eis declaratum illud esse contra fidem et dicta scripturae" (IV. d. 14 q. 5, n. 6; ed. cit. 327 a). Leider fehlt bei unserem Theologen eine eigene quaestio über das Wesen der Häresie.

[22] „Multa fecit Christus quae non sunt expresse scripta in evangeliis: probabile tamen est quod vino ipse apposuerit aquam, vel usus est vino aqua prius apposita" (IV. d. 11 q. 5 ad 9; ed. cit. 320 d).

[23] „Apostoli non confirmabant sine chrismate quamvis non legatur in scriptura canonica ... Sacramentum confirmationis semper davant Apostoli mediante chrismate secundum communmen legem sacramenti" (IV. d. 7 q. 2 ad 1; ed. cit. 307 a).

[24] In den mariologischen Fragen kommt vor allem die ratio zur Anwendung, wie z. B.: „Licet de hoc non loquatur expresse scriptura aliqua canonica, tamen sicut arguit Aug. de assumptione eius in corpore et anima, de qua similiter scriptura non loquitur, ita et nos rationabiliter possumus arguere quod sanctificata fuit ante nativitatem ex utero" (III. d. 3 q. 2 n. 4; ed. cit. 218 a).

[25] IV. d. 20 q. 3 n. 3; ed. cit. 353 a.

[26] IV. d. 2 q. 1 ad 9; ed. cit. 294 a. — Der Beweiskraft des Textes tut es keinen Abbruch, daß Durandus fortfährt, um doch noch die Hl. Schrift zu Wort kommen

wird man zugeben müssen, daß Durandus, verglichen mit anderen Theologen seiner Zeit, recht sparsam die Berufung auf die Tradition anwendet[27].

Der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis bleibt aber, und es fragt sich, wie das auch nur einigermaßen verständlich gemacht werden kann. Der Versuch, die Objekte der Theologie adäquat aufzuteilen, so daß die eigentlichen Glaubenswahrheiten der Schrift und die rein äußerlichen Dinge des Kultes und der Disziplin der Tradition anvertraut würden, muß bei Durandus unbedingt scheitern; denn die vorhin beigebrachten Beispiele erlauben eine solche Unterscheidung nicht, und sie ist ihm, wie wohl ebenso der gesamten Scholastik, durchaus fremd[28]. Eher könnte eine zeitgeschichtliche Betrachtung zum Ziele führen. Durandus übernimmt von seinen Vorgängern die theologische Prinzipienlehre, die nun einmal von jeher den für die Glaubenswissenschaft überragenden Wert der Hl. Schrift stark herausstellte, um sie auf seine eigene Art und Weise zu gestalten und womöglich sogar die biblischen Belange noch mehr zu betonen. Warum er letzteres getan hat, entzieht sich im einzelnen unserer Kenntnis; vielleicht darf man u. a. auch seinem ausgeprägten und gerade in der Theorie maßgeblichen Augustinismus eine Verantwortung hierfür zuschreiben. Bei der konkreten Durchführung der Prinzipien kommt er naturnotwendig dazu, den engen Bereich der Hl. Schrift überschreiten zu müssen, zumal da er die in der Spätscholastik üblichen Fragestellungen, die sich oft allzusehr von der biblischen Grundlage entfernen, kennt und immerfort miteinbezieht[29]. Die so

---

zu lassen: „Posset tamen dici quod Christus sacramentum confirmationis instituit quando manus imposuit pueris. Extremam vero unctionem quando Apostolos misit ad praedicandum qui ungebant oleo infirmos, ut legitur Mar. 6" (ibd.). Bei Thomas von Aquin lautet die Hauptaussage ganz ähnlich: „Ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, sunt ab ipso Christo instituta, qui est Deus et homo. Et licet non omnia sint tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari Apostolorum traditione: sicut Apostolus dicit, I Cor. XI: Cetera cum venero disponam" (S. Th. III. q. 64 a. 2 ad 1; ed. Leonina XII, 43 b).

[27] Andere als die angeführten Beispiele sind mindestens nicht sicher. So lesen wir einmal bei Durandus: „In contrarium arguitur et ostenditur quod sint pauciores ordines quam septem: quia de ritu et numero sacramentorum debemus sequi traditionem apostolorum qui immediate a Christo acceperunt, sed apostolica doctrina solum facit mentionem de tribus ordinibus" (IIII. d. 24 q. 2 n. 3; ed. cit. 361a). Jedoch stellt das nicht die Meinung dar, der er sich selber anschließt; höchstens könnte man sagen, daß er die Berufung auf die apostolische Tradition nicht grundsätzlich verwirft. An einer weiteren Stelle heißt es: „Sed melius dicitur eam (confessionem) institutam a quadam universalis Ecclesiae traditione potius quam ex novi, vel veteris testamenti auctoritate. Traditio autem Ecclesiae obligatoria est ut praeceptum ..." (IV. d. 17 q. 8 n. 9; ed. cit. 342c). Aber Durandus macht diese Ansicht nicht zu der seinigen: „Haec sunt simpliciter verba glosatoris in quibus sunt plures errores periculosi in fide, et mirum est quod in tam solemni libro ecclesia sustinuit, et adhuc sustinet tam perniciosam glosam, ut magis postea patebit" (ibd.).

[28] Wohl hebt er voneinander ab, was zum Wesen eines Sakramentes gehört und was von der Kirche verpflichtend hinzugefügt ist, z. B.: „Dicitur etiam (in canone missae) mysterium fidei, quia aliud exterius visibiliter cernitur, et aliud invisibiliter continetur. Et sic exponitur extra de cele. mis. cap. Cum Marthae. Ista tamen non sunt de essentia formae sicut nec antecedentia. Sed ponuntur ad excitationem devotionis et ad axprimendum fructum dominicae passionis. Quis enim diceret quod illud verbum mysterium fidei sit de essentia formae concrationis sanguinis ... Est tamen de necessitate praecepti ecclesiae" (IV. d. 8 q. 2 n. 17; ed. cit. 310ab).

[29] Vgl. u. a. die Klagen des Franziskaners Roger Bacon: „Quamvis autem principalis occupatio studii theologorum deberet esse circa textum sacrum, sciendum est, ut probatum est multipliciter in priore parte, quod tamen a quinquaginta annis theologi principaliter occupati sunt circa quaestiones; non sic circa

sanctissimum textum Dei. Propter quod quando paratiores sunt theologi ad reci-
entstehende Diskrepanz wird ihm nicht bewußt geworden sein, jedenfalls nicht derart, daß er deswegen eine Abänderung an der gewohnten Prinzipienlehre als vordringlich angesehen hätte. Allerdings läßt sich eine gewisse Unausgeglichenheit nicht wegdisputieren, die übrigens Durandus mit manchen Theologen seiner Zeit gemeinsam hat[30]. Die Überwindung sollte einer späteren Epoche vorbehalten sein.

piendum tractatum de quaestionibus quae sunt de textu, non volo deficere eis primo in his quae magis diligunt ... Quum vero tota difficultas disputationis circa reales veritates dependet ex verbis et propositionibus, et argumentis, et summa prolixitas, et maximi errores hic multiplicantur, et inanitates innumerabiles et indignae theologicis occupationibus, ex quibus per totum corpus quaestionum accidit corruptio in summa prima distinctio huius tractatus circa quaestiones demonstrabit, quid verum, quid falsum, quid dignum vel indignum, quid vanum, quid utile fuerit iudicandum" (Compendium studii theologiae, hier zitiert nach H. Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, Freiburg 1904, 523, Anm. 2).

[30] Sicher ist zu Beginn des 14. Jahrhunderts noch keine ausgebildete Traditionslehre vorhanden. Ein ähnliches Schwanken wie Durandus bekundet Herveus Natalis O. P., wenn dieser von der Firmung erklärt: „Christus instituit hoc sacramentum quando imposuit manus parvulis, vel potest dici, quod ... Christus ... illud tamen sacramentum instituit, et quantum ad materiam, et quantum ad formam. Et si dicatur, quod hoc non invenitur in Evangelio. Dicendum, quod multa facta sunt a Christo, quae non sunt scripta in Evangelio secundum quod dicit Dion. quod forma omnium sacramentorum, exceptis baptismo et Eucharistia, non est scripta a Christo ne scriptura ad infideles veniret et deriderent nos ungentes nos oleo" (Hervei Natalis Britonis In quatuor libros sententiarum commentaria, IV. d. 7 q. 1 ad 1; ed. Paris 1647, 337b).

Verzeichnis der von Heinrich Weisweiler S. J. verfaßten Aufsätze und Bücher

1 Der Jesuitenorden. Sein Werden und Wollen. Berlin 1922.

2 Handschriftliches zur Summa de paenitentia des Magister Paulus von Sankt Nikolaus: Schol 5 (1930) 248—260.

3 Hat Benedikt Stattler die Gottesschau Christi geleugnet? Schol 5 (1930) 573 bis 578.

4 Die Impanationslehre des Johannes Quidort. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des beginnenden 14. Jahrhunderts: Schol 6 (1931) 161—195.

5 Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor. Freiburg i. Br. 1932.

6 Das Sakrament der letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik: Schol 7 (1932) 321—353 524—560.

7 L'École d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. Nouveaux Documents: RechThAncMéd 4 (1932) 237—269 371—391.

8 Die Bußlehre Simons von Tournai: ZKathTh 56 (1932) 190—230.

9 Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik: Schol 8 (1933) 481—523.

10 Le recueil des sentences „Deus de cuius principio et fine tacetur" et son remaniement: RechThAncMéd 5 (1933) 245—274.

11 Jungfräulichkeit und Ehe: ZAM (GeistLeben) 8 (1933) 63—66.

12 La „Summa Sententiarum" source de Pierre Lombard: RechThAncMéd 6 (1934) 143—183.

13 Eine neue Bearbeitung von Abaelards „Introductio" und der Summa sententiarum: Schol 9 (1934) 346—371.

14 Eine frühe Glosse zum vierten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus: Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet, hrsg. von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster/W. 1935, I, 360—400.

15 Eine neue Überlieferung aus der Summa de bono Ulrichs von Straßburg und andere Handschriften in Innsbruck: ZKathTh 59 (1935) 442—446.

16 Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Ein Beitrag zur Geschichte der Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen: BeitrGPhThMA 33, 1—2. Münster/W. 1936.

17 Théologiens de l'entourage d'Hugues de Saint-Cher: RechThAncMéd 8 (1936) 389—407.

18 Zur Frage der Priorität der Summa sententiarum: Schol 11 (1936) 396—401.

19 Die göttliche Tiefe des Menschen: Schol 11 (1936) 499—517.

20 Maître Simon et son Groupe. De Sacramentis. Textes inédits (Spicilegium sacrum Lovaniense, 17). Louvain 1937.

21 Die handschriftlichen Vorlagen zum Erstdruck von Pseudo-Beda, In Psalmorum librum exegesis: Bibl 18 (1937) 197—204.

22 Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar: De veritate corporis et sanguinis domini: Schol 12 (1937) 58—93.

23 Der Weg der Theologie: Schol 12 (1937) 558—565.

24 Liquidation des Mittelalters: StimmZeit 132 (1937) 373—380.

25 Un manuscrit inconnu de Munich sur la querelle des investitures: RevHistEccl 34 (1938) 245—269.

26 Drei unveröffentlichte Briefe aus dem christologischen Streit Gerhohs von Reichersberg. Dogmatische Würdigung und Ausgabe: Schol 13 (1938) 22—48.

27 Das wiedergefundene Gutachten des Magister Petrus über die Verherrlichung des Gottessohnes gegen Gerhoh von Reichersberg. Ein Beitrag auch zur Wesensbestimmung der Scholastik: Schol 13 (1938) 225—246.

28 Theologie der Verkündigung: Schol 13 (1938) 481—489.

29 Das erste systematische Kompendium aus den Werken Anselms von Canterbury: RevBén 50 (1938) 206—221.

30 Rudiger von Klosterneuburg an der Seite seiner Brüder Gerhoh und Arno von Reichersberg im christologischen Streit um die Verherrlichung des Gottessohnes. Die dogmatische Stellung und Ausgabe seines ersten neugefundenen Schrifttums: Schol 14 (1939) 22—49.

31 Natur und Übernatur in Glaube und Theologie: Schol 14 (1939) 346—372.

32 Die Grundfrage der Verkündigungstheologie: Schol 15 (1940) 228—232.

33 Der Katholizismus der Zukunft. Folgerungen aus einer Gesamtschau des Glaubens: Schol 15 (1940) 321—338.

34 Zeitfragen im Licht von Schrift und Dogma: StimmZeit 138 (1941) 163—165.

35 Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux: Schol 16 (1941) 231—254 351—368.

36 Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis: Schol 19, 20—24 (1944—1949) 232—267.

37 Hugos von St. Viktor „Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae" als frühscholastisches Quellenwerk: Miscellanea Giovanni Mercati (Studi e Testi, 122; Città del Vaticano 1946) II 179—219.

38 Abaelard und die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel: Schol 25 (1950) 235—247.

39 Zur Einflußsphäre der „Vorlesungen" Hugos von St. Viktor: Mélanges Joseph de Ghellinck S. J. (Museum Lessianum, 13—14; Gembloux 1951), II, 527—581.

40 Gualterii Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O. F. M. Quaestiones ineditae de assumptione B. V. Mariae, quae ad fidem manuscriptorum edidit A. Deneffe S. J. Editio secunda aucta et emendata quam curavit H. Weisweiler S. J.: Opuscula et Textus, ser. scholast. 9. Münster/W. 1951.

41 Die Wirkursächlichkeit der Sakramente nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen: Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag, hrsg. von H. Ostlender (BeitrGPhThMA, Suppl.-Bd. 4; Münster/W. 1952) 400—419.

42 Die päpstliche Gewalt in den Schriften Bernolds von St. Blasien aus dem Investiturstreit: Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana raccolti da G. B. Borino (Roma 1952) IV, 129—147.

43 Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor: Schol 27 (1952) 321—343.

44 Die Ps.-Dionysiuskommentare „In coelestem Hierarchiam" des Scotus Eriugena und Hugos von St. Viktor: RechThAncMéd 19 (1952) 26—47.

45 Ein Umschwung in der Erforschung der frühchristlichen Bußgeschichte: Schol 28 (1953) 241—246.

46 Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon. I. Die vertiefte Schau der Virgo-mater gloriosa. II. Die verstärkte Einzeichnung des Zuges der zärtlich liebenden Mutter: Schol 28 (1953) 321 bis 360 504—525.

47 Die Auffassung von der Buße in Spanien und Gallien bis zur späteren Merowingerzeit. Forschungsbericht: Schol 30 (1955) 229—233.

48 Aus Geist und Kultur des Frühmittelalters. Neu erschlossene Werke des 9. bis 12. Jahrhunderts: Schol 30 (1955) 402—415.

49 Sacramentum fidei. Augustinische und ps.-dionysische Gedanken in der Glaubensauffassung Hugos von St. Viktor: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern, hrsg. von J. Auer und H. Volk (München 1957) 433—456.

50 Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie: Schol 34 (1959) 190—232.

51 Wie entstanden die frühen Sententiae Berolinenses der Schule Anselms von Laon? Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik: Schol 34 (1959) 321—369.

52 Die frühe Summe Deus de cuius principio et fine tacetur, eine neue Quelle der Sententiae Anselmi. Das Wachsen der scholastischen Angelologie und Anthropologie aus patristischem Denken: Schol 35 (1960) 209—243.

53 Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon: Schol 35 (1960) 363—402 503—536.

54 Die Klagenfurter Sentenzen Deus est sine principio, die erste Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon: Schol 36 (1961) 512—549; 37 (1962) 45—84.

Besprechungen

Gundlach, Gustav, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft.* Hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach. Mit einem Geleitwort von Bischof *Josef Höffner,* Münster. Band 1: 680 S., Band 2: 700 S. Köln 1964, Bachem. Lwd je 45.— DM.

Diese beiden gewichtigen Bände sind ein Denkmal, das die Kathol. Sozialwissenschaftl. Zentralstelle ihrem ersten Leiter gesetzt hat. Aufgabe dieser Beurteilung kann daher nicht sein, das Lebenswerk Gustav Gundlachs zu würdigen, sondern zu prüfen, ob das Denkmal seines Helden würdig ist, insbesondere, ob oder inwieweit es die Gestalt seines Helden zutreffend wiedergibt. Ersteres ist ungeachtet dieser und jener im einzelnen zu erhebenden Ausstellung unbedingt zu bejahen. Was letzteres angeht, sahen die Herausgeber des Gundlachschen Schrifttums sich einer unüberwindlichen Schwierigkeit gegenüber: ein wesentlicher Teil dessen, was G. geschrieben hat, ist nicht unter seinem Namen in die Welt hinausgegangen, sondern — wenn diese Redeweise erlaubt ist — unter dem Pseudonym „Pius XII.". Es ist bekannt — und G. selbst hat niemals den Versuch gemacht, es in Abrede zu stellen —, daß ein sehr großer Teil der Verlautbarungen Pius' XII., darunter seine berühmten Radiobotschaften alljährlich zum Weihnachtsfest, Entwürfe G.s zur Grundlage hatte, die Pius XII. allerdings aus der schwerfälligen Schreibweise des Entwurfsverfassers in seine eigene, den höchsten Ansprüchen sprachlichen Schliffs genügende Diktion umschrieb, wobei Gundlach zu seinem Leidwesen manche gedankliche Feinheiten und Spitzen, die er in seinen Entwurf eingearbeitet hatte, opfern mußte; in seinen im „Gregorianum" und in den „Periodica de re morali canonica liturgica" veröffentlichten Kommentaren, von denen eine Anzahl in diese Auswahl Gundlachscher Werke aufgenommen ist, pflegte er diese verlorengegangenen Gedanken wieder einzuflechten. Unter diesen Umständen geben G.s unter eigenem Namen herausgebrachten Veröffentlichungen, die allein in diesen Bänden Aufnahme finden konnten, kein ganz vollständiges Bild seiner Persönlichkeit und schon gar nicht von seiner kirchengeschichtlichen Wirksamkeit. Unter der hieraus sich ergebenden Einschränkung wird man anerkennen müssen, daß es den Herausgebern gelungen ist, die Gestalt Gustav Gundlachs der Nachwelt getreulich zu überliefern. Der Buchtitel „*Die* Ordnung der menschlichen Gesellschaft" könnte gar nicht treffender gewählt sein, um Sinn und Gehalt des G.schen Lebenswerks auszudrücken. Um eine Redewendung aus ‚Pacem in terris' (n. 159) zu gebrauchen: in diesen beiden Bänden haben wir wirklich die ‚formula disciplinae (sc. Gundlachianae) definite descripta, quae iam non mutatur'; hier steht G.s Lehr- und Gedankengebäude geschlossen so vor uns, wie es in die Wissenschafts- und Geistesgeschichte eingegangen und *klassisch* geworden ist. Bis dahin bestand die Gefahr, daß es, weil in unübersehbaren Aufsätzen, Vorträgen, Buchbesprechungen, Interviews geradezu unauffindbar verstreut, zerflattere; in diesen beiden Bänden hat es seine geschlossene Gestalt angenommen und behält sie. Das ist das wirklich große Verdienst der Herausgeber.

Alle Veröffentlichungen G.s wieder abzudrucken, konnte nicht in Frage kommen; das hätte eine Reihe von Bänden ergeben, die nur von wenigen Bibliotheken angeschafft worden wären und vom Studium nur abgeschreckt hätten. Die Herausgeber mußten also ein Auswahl treffen, und man wird ihnen bescheinigen müssen, daß sie gut ausgewählt haben. Den einen oder anderen Aufsatz wird man vermissen; so wäre z. B. G.s Beitrag „Sozialismus" im Lexikon für Theologie und Kirche sehr erwünscht, um zu veranschaulichen, wie die Kennzeichnung des ‚Socialismus mitigatus' in „Quadragesimo anno" 113—125 geradezu das Bindeglied ist zwischen den beiden G.schen Darstellungen des Sozialismus im Staatslexikon [5]IV (1931, offenbar Pius XI. bei Erlaß der *QA* schon zugänglich) und im Lexikon für Theologie und Kirche IX (1937). — Offenbar übersehen (denn er fehlt auch in der

Bibliographie) ist ein Aufsatz, den G. im Anschluß an eine Verlautbarung des Episkopats zur Frage der sog. Fürstenenteignung (richtig: der vermögensrechtlichen Auseinandersetzung des preußischen Staates mit dem vormaligen Herrscherhaus) als Antwort auf eine Stellungnahme aus Kreisen der deutschen katholischen Jugend veröffentlicht hat (vielleicht ohne Zusammenhang im Berliner Kirchenblatt erschienen).

Die in das Werk aufgenommenen Beiträge, die G. in lateinischer oder italienischer Sprache veröffentlichte, werden in deutscher Übersetzung dargeboten. Da die meisten Benutzer eines Werkes wie dieses der lateinischen bzw. italienischen Sprache hinreichend mächtig sein dürften, wäre es vielleicht vorzuziehen gewesen, sie im Original vorzulegen. Nicht alle Übersetzungen sind gleich gut ausgefallen; Stichproben ließen auch Fehler erkennen, so z. B. II. 405, Z. 1, wo es statt „eigentlich zu unternehmen scheinen", was keinen Sinn ergibt, richtig heißen muß: „scheinbar zum Besten der Arbeiter unternehmen".

Auch einige Unstimmigkeiten haben sich eingeschlichen. Nach der Fußnote auf I. 66 soll das „Vorlesungs-Ms" 1932 entstanden sein; das kann aber auf die endgültige Fassung nicht zutreffen, da darin Ereignisse des Jahres 1934 berücksichtigt sind. In der Fundstellenangabe I. 522 wird Band 121 der „Stimmen der Zeit", aus dem der Artikel „Zur Eigentumsfrage" entnommen ist, mit der Jahreszahl 1930/1 angegeben; richtig muß es heißen 1931, da der Band im April 1931 zu erscheinen begonnen hat. Die Fußnote 1 zu diesem Aufsatz (I. 533) enthält einen nicht kenntlich gemachten Einschub der Herausgeber; als der Aufsatz erschien, lag Band ^{5}IV des Staatslexikons noch nicht vor, so daß Gundlach die Fundstelle darin noch nicht angeben konnte; noch viel weniger konnte er auf seinen i. J. 1932 erschienenen Band ^{5}V gebrachten Nachtrag zum Art. „Religiöser Sozialismus" verweisen. Solche Hinweise der Herausgeber sind gewiß dankenswert, müßten aber auch als solche kenntlich gemacht sein.

Vielleicht wird man einwenden, kleinliche Ausstellungen wie diese wären gegenüber einer *kritischen* Ausgabe der Werke eines in die Geschichte eingegangenen Autors wohl berechtigt; die vorliegenden Bände erhöben aber gar nicht den Anspruch, als kritische Ausgabe gewertet zu werden, sondern wollten nur praktischen Zwecken dienen, indem sie die schwer zugänglichen Veröffentlichungen G.s bequem zugänglich machen. Dem ist in der Tat so. In so kurzer Zeit (18 Monate nach G.s Tod lagen die beiden Bände bereits vor; zweifellos eine respektable Leistung!) hätte eine kritische Ausgabe unmöglich herausgebracht werden können; vielleicht ist das derzeit überhaupt noch nicht möglich. Eine kritische Ausgabe müßte unbedingt neben dem sorgfältig gearbeiteten Personenregister (II. 631—639) noch ein zweites Register derer bringen, die nicht mit Namen genannt und daher nur für den Eingeweihten erkennbar sind. Wie man es zu tun pflegt, habe auch ich im Personenregister meinen Namen aufgesucht und festgestellt, daß dieser in den beiden Bänden dreimal vorkommt (in meinen Veröffentlichungen wird man den Namen Gundlach ebenso selten finden); ungenannt aber bin ich mehrfach „angeschossen", wobei mir einmal (I. 545) die unverdiente Ehre widerfährt, einem Größeren als Schildträger zu dienen: dem damaligen Leiter der Abt. I der Staatssekretarie und gegenwärtig regierenden Papst Paul VI. — Eine kritische Ausgabe der Werke G.s müßte die zahlreichen Verschlüsselungen aufschlüsseln; im Augenblick mag es dafür noch zu früh sein; allzu lang dürfte man damit aber auch wieder nicht warten; es müßte schon geschehen, bevor G.s Zeitgenossen die Schlüssel dazu mit sich ins Grab genommen haben.

Dem Sachregister standen ähnliche Schwierigkeiten wie dem Personenregister nicht entgegen; es ist dankenswert ausführlich und sorgfältig bearbeitet. Natürlich waren auch hier nur Stichproben möglich. In die Augen stach mir unter dem Stichwort „Eigentum" die Angabe (II. 648): „Staat ordnet nicht Eigentumsrecht, sondern Eigentumsgebrauch", wozu als Belegstellen I. 118 300 500 517 532 f., II. 377 angegeben werden. Da es mir ausgeschlossen erschien, daß G. diese in „Quadragesimo anno" zurückgewiesene Fehlinterpretation von „Rerum novarum" vertrete, habe ich sämtliche Stellen eigens noch einmal nachgeprüft; an allen Stellen steht eindeutig klar, daß der Staat nicht nur den Eigentumsgebrauch, sondern die Institution des Eigentums selbst zwar gewiß nicht abzuschaffen, wohl aber, z. B.

was die Eigentumsverteilung angeht, zu ordnen habe; an der letztgenannten Stelle schreibt G., der Gesetzgeber könne „immer nur den Gebrauch des Privateigentumsrechts — unbeschadet seiner Substanz — wegen des Gemeinwohls ordnen". Das ist genau die Ausdrucksweise Leos XIII., der vom usus iuris proprietatis, von der Handhabung oder Anwendung des Eigentumsrechts, d. i. des Eigentums als Institution, spricht (RN 35: ‚ius ... possidendi privatim bona ... non abolere, sed ... *ipsius* [sc. iuris!] usum temperare et cum communi bono componere'; in G.s eigener Übersetzung [Schöninghsche Ausgabe]: „die Institution des Sondereigentumsrechts als solche kann der Staat ... nicht abschaffen; er kann nur ihre Form und Ausgestaltung regeln und mit dem allgemeinen Wohl in Übereinstimmung bringen"). Trotz der ausdrücklichen Klarstellung in *QA* wird das bis heute immer wieder — hier sogar in einem unter der Verantwortung der Kathol. Sozialwissenschaftl. Zentralstelle erscheinenden Werk — mit dem Gebrauch der Eigentumssache (des gegenständlichen Eigentums) durcheinandergeworfen. — Zum Stichwort „Mitbestimmung" scheinen mir die G.schen Äußerungen aus früher Zeit nicht erschöpfend aufgeführt zu sein; die bemerkenswerte Stelle I. 264 „Mitbestimmungsrecht in der Produktionsgestaltung" (aus 1927!) finde ich im Sachregister nicht.

Ungeachtet dieser und anderer möglichen Ausstellungen verdienen die Herausgeber Dank und hohe Anerkennung; sie haben ein Werk von bleibendem Wert geschaffen. Auch dem Verlag ist zu danken für die gute Ausstattung und den nahezu fehlerfreien Druck. O. v. Nell-Breuning S. J.

Kainz, Fr., *Die „Sprache" der Tiere. Tatsachen — Problemschau — Theorie.* 8° (322 S.) Stuttgart 1961, Enke. 29.50 DM.

Das Buch wird im Vorwort als hauptsächlich sprachtheoretische Arbeit bezeichnet. Es ist „insbesondere ein Beitrag zur vergleichend-genetischen Sprachpsychologie" (V). Die Darstellung der Tierkommunikation war ursprünglich ein Kapitel im II. Band der bekannten „Psychologie der Sprache" des Verf.s, wurde aber in der Neuauflage herausgenommen und selbständig dargestellt. Das vorliegende Werk muß als einer der wesentlichsten Beiträge zur vieldiskutierten Problematik der „Sprache" der Tiere gewertet werden und wird deshalb von Tier- und Humanpsychologen dankbar begrüßt werden. „Es geht hier um eine auf breitem zoologischem (ethologisch-ökologischem) Tatsachenfundament errichtete Erörterung gewisser Probleme der Tierpsychologie und vergleichenden Verhaltensforschung, die in unseren Tagen wachsende Bedeutung gewonnen und damit zunehmendes Interesse gefunden haben" (V). Das erste Hauptstück des Werkes bespricht deshalb in umfassender Weise die biologischen Tatsachen (1—156). Im zweiten Teil des Buches wird auf dem Wege einer wechselseitigen Erhellung sowohl die Eigenart der Tierkommunikation als auch die Wesensbesonderheit der menschlichen Sprache neu beleuchtet.

In der Einleitung und Fragestellung zum ersten Hauptteil des Buches wird die Sprache als „Vorrecht und ausschließliches Besitztum des Menschen" bezeichnet: „Sie stellt das Werk und das Korrelat jener Seinsschicht dar, die man als Geist und Vernunft den vorgeordneten ontischen Schichten des anorganisch Stofflichen (der Materie), des belebten und beseelten Seins, überhöhend anreiht. Sie ist das Menschlichste am Menschen; eine Wesensbestimmung des letzteren ist ohne Rekurs auf die elementaren Kulturgüter, an deren Spitze Sprache und Werkzeug stehen, nicht möglich" (1). Damit fällt schon eine erste Entscheidung, die durch das ganze Buch hindurchzieht und eingehend belegt wird: Keine einzige Tiergruppe besitzt — bei unbestrittenem Vorhandensein von Kommunikationsmitteln — ein Verständigungssystem, das als Sprache im vollen und eigentlichen Sinne gelten könnte. „Ja, man beeinträchtigt die adäquate Erfassung der tierischen Kontaktverfahrensweisen, wenn man voreilig und unbesehen den Begriff Sprache auf sie anwendet. Wird von Tier‚sprache' geredet, so kann dies nur unter ständigem Bewußtbleiben der damit gesetzten Metaphorik geschehen, da andernfalls die unkritisch angesetzte Wortidentität leicht zur unhaltbaren Sachidentität verleiten könnte" (2). Im Hinblick auf Sprachentstehung und -entwicklung wird dementsprechend eine lineare Ableitung der Sprache aus den Kontaktmitteln der Tiere als unmöglich erachtet. Man wird dem Verf. auch beistimmen müssen, wenn er sagt, daß „sich der lücken-

lose Nachweis des Erwerbs jener entscheidenden Wesensmomente, die allererst Sprache im vollen Sinn konstituieren, jedenfalls nicht führen" lasse (4). Was soll aber nun unter „Sprache" der Tiere verstanden werden? Es ist ihr Besitz an „symptomhaft aufschlußreichen, sozial brauchbaren Ausdruckslauten und -gesten, Signalen, Appellprozeduren und Symbolansätzen, also die Summe der expressiven und semantischen Einrichtungen im zwischentierischen Kontakt. Sie sind bei geselligen Tiergattungen reichhaltiger und besser ausgebildet als bei den isoliert lebenden Angehörigen asozialer Gattungen, wo sich die kommunikativen Maßnahmen meist auf Anlockung des Sexualpartners beschränken" (6). Obwohl es der Verf. mit Recht ablehnt, in den „Sprachen" der Tiere Vor*stufen* der Vollsprache zu sehen, stellt er nicht in Abrede, daß es sich um Vor*formen* handelt, die mit Gewinn studiert werden können.

Nach diesen grundsätzlichen Bemerkungen untersucht der Verf. die verschiedenen Kommunikationsmittel der Tiere. Zuerst jene der Insekten, wobei vor allem die „Bienensprache" analysiert wird. Es kann ergänzend bemerkt werden, daß inzwischen die vom Verf. vermißte „lautsprachliche" Komponente des Bienentanzes entdeckt worden ist und daß sie auch reiche Informationen birgt. Interessant ist auch, daß die Bienen keine Höhenmitteilung machen können (19). Das hat m. E. aber seinen Grund nicht nur in der Starrheit ihres Systems, sondern hierin drückt sich wohl die Horizontalität der tierischen Körperachse aus, was raumsymbolisch für das tierische Verhalten von Bedeutung ist. Nach den Bienen werden die Kommunikationsmittel der Ameisen und anderer Insekten besprochen. Der S. 34 erwähnte „Hummeltrompeter" ist kein „Ventilator", sondern gibt „Lichtalarm" (vgl. A. Haas, Zeitschr. f. Tierpsychologie, 1961). Nach den Insekten werden Fische, Kriechtiere und Lurche und Vögel besprochen. Mit reich ausgebreitetem Tatsachenmaterial folgen die Kommunikationsmittel der Säuger (86—134). Der Verf. spricht hier eine sehr beachtliche Warnung aus: „Obwohl vergleichende Verhaltensforschung und wissenschaftliche Tierpsychologie inzwischen auch dieses Problem kritisch bearbeitet haben, sind über die ‚Sprache' der Affen und ihr Verhältnis zur Menschensprache nach wie vor phantastische Fehlmeinungen im Gang. Die Versuche, ‚Affen im Hause' aufzuziehen, sie in Gemeinschaft von Kindern heranwachsen zu lassen und der menschlichen Sprache teilhaft zu machen, verbinden mit einem nicht geringen tierpflegerischen Geschick ärgsten tierpsychologischen Dilettantismus; aber auch ernster zu nehmende Experimentaluntersuchungen gehen — gerade in bezug auf das Sprachliche — von derart ungeklärten theoretischen Voraussetzungen aus und bekunden ein solches Maß von methodischer Kritiklosigkeit, daß von diesen Dingen noch immer die Rede sein muß" (86 f.). Bezüglich der Anthropoiden kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß sie weder im expressiv-produktiven noch im impressiv-rezeptiven Sektor Kontakt mit der Sprache gewinnen, „von einer Brücke zur Menschensprache kann bei ihren Leistungen somit nicht die Rede sein" (102).

Im zweiten Hauptteil des Buches rückt der sprachtheoretische und entwicklungspsychologische Gesichtspunkt in den Vordergrund. Der Verf. kommt hier zu dem schon früher immer wieder anklingenden Ergebnis, daß der Ausdruck „Sprache" auf die tierischen Kommunikationsmittel „nur mit weitgehender Uneigentlichkeit" angewandt werden kann, da zur Sprache des Menschen „weitestgehende qualitative und quantitative, struktur-, gebilde- und leistungsmäßige Differenzen bestehen" (251). Sehr skeptisch ist daher der Verf. gegenüber einem genetischen Zusammenhang. Obwohl im Bereich der Kommunikationsformen allerhand Ähnlichkeiten und Analogien systematischer, phänomenaler, funktionaler und finaler Art zugegeben werden, ist damit der genetische Zusammenhang nicht gesichert: „Man darf annehmen, daß der entscheidende Erwerb nicht in Form einer geradlinigen, schrittweise und ununterbrochen erfolgenden Weiterentwicklung gewonnen wurde, sondern daß hier Neu-Einsätze am Werk waren, die allererst das Wesentliche brachten: zwischen der Tierkommunikation und der Sprache bestehen so entscheidende Differenzen, daß ihre genetische Überbrückung mit den uns zur Verfügung stehenden Materialien und Forschungsmitteln nicht gelingt. Definiert man die Sprache als symbolische Repräsentation von begrifflich und urteilsmäßig ausgeformten Bewußtseinsinhalten durch frei verfügbare und produktiv kombinierbare Lautzeichen be-

nennender Art, welche die Mitteilung dieser Bewußtseinsinhalte in Form lautlich-artikulatorischer Darstellungen intentionaler Sinngebilde ermöglichen, so ist damit ein Prärogativ menschlicher Geistigkeit und Vernunft angegeben, das von den kommunikativen Aktionssystemen der Tiere auch nicht annähernd, und zwar gerade im Hinblick auf das Wesentliche nicht erreicht wird ... In diesem Sinne wird gesagt, die Menschensprache sei als einmaliges Phänomen sui generis nicht von den tierischen Kommunikationsprozeduren abzuleiten" (271). Ad. Haas S. J.

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ. *Die Sorge der Philosophie um den Menschen.* Helmut Kuhn zum 65. Geburtstag, hrsg. von Fr. Wiedmann. 8° (397 S.) München 1964, A. Pustet. 28.— DM.

Der Untertitel des Sammelbandes bewahrheitet sich nicht eigentlich auf ausgeprägte Weise in den einzelnen Beiträgen; am ehesten noch bestimmt er die Thematik des mittleren Teiles („Der Mensch in Zeit und Geschichte"), darunter wieder die Aufsätze von *R. Guardini* („Erinnerung und Voraussicht"), *R. Berlinger* („Unus dies par omni?") und *G. Krügers* („Weltverwaltung und Weltgeschichte"). Übrigens erfüllt der Band als Ganzes auch nicht recht das Versprechen, das man aus dem Klappentext herausliest: die Verfasser stünden mit dem Jubilar in der großen Linie einer Philosophie, die „wieder vom Sein selbst her denkt" — ein Denken vom Sein selbst her auch nur einigermaßen im Sinne jener Frage, die Heidegger stellt, wird kaum sichtbar, es sei denn, doch auch nur indirekt, in der Studie von *Fr. Wiedmann* („Wahrheit als Rechtheit").

Nach den eher negativ klingenden Vorbemerkungen einige Hinweise auf manch Lesenswertes und Nachdenkliches in dieser Festgabe für einen Philosophen, dessen besondere Aufmerksamkeit den Themenbereichen gilt, die im 1. Teil des Triptychons („Metaphysik als Auftrag") sowie im 3. Teil („Um die Wahrheit in Kunst und Kult") zu Worte kommen.

Teil 1 bringt neben einem fingierten platonischen „Dialogfragment" über das „Ende der Metaphysik" (in einer nicht eben sehr ernst zu nehmenden dialektischen Argumentation) zunächst eine gedrängte Analyse des Menschen als „fragendes Wesen" von *W. Brugger*. Sie scheint u. a. auch deshalb wertvoll, weil sie der *Genese* menschlichen Fragens nachgeht, also die Bedingungen der Möglichkeit *sinnvoller* Frage streift; die Voraussetzungen sinnvoller Frage (und was „sinnvoll" überhaupt besage) sind ja noch lange nicht geklärt, was sich ja auch, nebenbei bemerkt, im Aufsatz von M. Guérard des Lauriers bezüglich des „sens de la question" zeigt. Nicht einmal das, was „Frage" als Fragesatz unter formallogischem Gesichtspunkt ist, wird verdeutlicht, noch das ganz entscheidende Problem (das übrigens bei *L. Pareyson* anklingt) der *Freiheit* als Bedingung der Möglichkeit sinnvollen Fragens. *Bruggers* Auffassung, die bloße geschichtliche Faktizität der von ihm behandelten Fragen erweise die Gültigkeit ihrer metaphysischen condiciones sine quibus non, darf füglich angezweifelt werden. — *L. Pareyson* (Turin) bietet in einer sehr instruktiven Interpretation des Fichtewortes von der „Wahl der Philosophie" ein Kabinettstück philosophischer Einfühlung; es springt in die Augen, wie sehr Fichtes Problem nicht nur das des Anfangs in der Philosophie ist, sondern zugleich das des Wesens philosophischen Fragens in der Differenz zu allem „wissenschaftlichen" Fragen, daher das Problem der Möglichkeit von Philosophie überhaupt. — *M. Guérard* des Lauriers (Rom/Le Saulchoir) entwickelt in einer leider irgendwie befremdend rhetorischen Sprache gerade das Thema der Unterscheidung und Einheit von Wissenschaft (Einzelwissenschaften) und Metaphysik. Ob man den Wissenschaften tatsächlich im wesentlichen das „comment" als Fragedimension zuordnen dürfe, der Metaphysik das „pourquoi", scheint eine gewisse Vereinfachung zu bedeuten, die vielleicht damit zusammenhängt, daß der Verf. nur die exakten Naturwissenschaften berücksichtigt. Der Sinn der Metaphysik als *Seins*philosophie wird energisch betont; interessant ist dabei die (falls der Rez. nicht mißverstanden hat!) These, es gebe wegen des Reichtums der Aspekte des „esse" eine Vielfalt von Metaphysiken, die sich zueinander komplementär verhalten (123). Die Einheit von Metaphysik und Wissenschaften als „unitas ordinis" zu fassen, verdient eingehende Diskussion von seiten der Naturphilosophen. — Das Aperçu von *K. Rah-*

ner über die „kollektive Findung der Wahrheit" wie auch die übrigen Beiträge des 1. Teils, insbesondere der blendend geschriebene Essai von *H. G. Gadamer* über „Plato und die Vorsokratiker", ein konkretes Beispiel seiner in „Wahrheit und Methode" (1960) in ihrer ganzen Allgemeinheit entfalteten „wirkungsgeschichtlichen" Methode, wecken die so oft geäußerte Befürchtung, es wäre schade, wenn ihr Platz in einer der schon allzu häufigen Festschriften sie praktisch unbeachtet ließe. *H. U. v. Balthasar* greift mit „Christ und offene Vernunft" ein hochaktuelles Thema auf, enttäuscht aber schließlich doch, weil er der Jaspersschen Idee offener „Vernunft" und „Kommunikation" sicherlich nicht gerecht wird; diese schließt z. B. selbstverständlich die unbedingte Liebe zu einem menschlichen Du nicht aus, sondern vielmehr ein, und disqualifizierende Wendungen wie „allenfalls Studenten- oder Junggesellenvernunft" blieben besser aus dem Gespräch.

Der 2. Teil versammelt nach einer sehr persönlich gehaltenen Skizze von *A. Goes* über die „Gelassenheit" (allerdings ohne Bezugnahme auf Heideggers gleichnamige Schrift) die bereits erwähnten phänomenologischen Beobachtungen *R. Guardinis* zur Lebens- und Zeitgestalt des Menschen sowie *R. Berlingers* „zum anthropologischen Sinn von Zeit" und *G. Krügers* zur Geschichtlichkeit, die er gegen Heidegger als weltimmanent und nicht gleichsam „pseudomythisches, oberstes Urgeschehen" begreift. Mit Zeithaftigkeit, Sterblichkeit und Unsterblichkeit (des „Menschen", nicht nur der Seele) beschäftigt sich *Ph. Merlan* (Claremont, USA). Die Forschungen zur sozialen Frage in *Annette Kuhns* Beitrag „Die Sorge um die Armen" fördern reiches und hochinteressantes Material aus der katholischen sozialpolitischen Literatur der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts (bes. Reichensperger) zutage. Der Habilitationsvortrag „Montesquieu und die Tradition" von *H. Maier* behandelt ein sehr spezielles Thema aus der Geschichte der Theorien des Naturrechts.

Teil 3 wird von einer Untersuchung eröffnet, die geradezu fasziniert. *H. Blumenberg* (Gießen) legt einen weitgespannten Ausschnitt aus seinem geplanten Werk über Paul Valéry vor, einen der originellsten philosophierenden Dichter des modernen Frankreichs; die Überschrift „Sokrates und das «objet ambigu»" bezieht sich auf Valérys Dialog „Eupalinos", in dem er Sokrates im Hades mit dem Architekten dieses Namens und später mit dem Schiffsbauer Tridon disputieren läßt. Da es nicht möglich ist, in dieser Rezension den Gedankengang auch nur in seinen Höhepunkten wiederzugeben, sei nur soviel äußerst knapp zusammengefaßt: Es geht um die Erschütterung des platonischen Welt- und Menschenbildes, die der im Hades weilende Sokrates vor einer möglichen neuen Sicht der Dinge erlebt — nicht mehr bestimmen vorgegebene Wesensformen die Wirklichkeit der Dinge und des Denkens, sondern das „Allgemeine" reduziert sich auf das „Gesetz" der „Genese", schließlich auf die „Formel", kraft deren die an sich durch Zufall und Statistik geregelte Natur beherrscht und durch den Menschen „geordnet" wird. Das „objet ambigu" ist ein weißer Gegenstand von einzigartiger Formschönheit, den das Meer an den Strand geworfen hat; er entzieht sich der „Deutbarkeit innerhalb einer platonischen Ontologie", die die „Dualität von Natürlichkeit und Künstlichkeit" impliziert (301); er ist das Produkt einer in unendlichen Zeiten vollzogenen Evolution, ein Zufallstreffer, dem kein vorgegebenes transzendentes Wesensbild entspricht und den auch kein denkender Geist planvoll gefertigt hat. Das „connaître" im platonischen Sinn tritt zurück gegenüber dem „construire" (300), welch letzteres die Natur durch ihr Evolutions-Spiel, der Mensch, als Architekt und Techniker, zumal aber als Künstler, durch geist-volles Entwerfen aus der Kenntnis der statistischen Gesetzlichkeit leistet. Die Zufallsordnung der Natur soll überboten werden durch die humanisierende Ordnung kraft menschlicher Freiheit, zumal der künstlerischen. Kunst hat dann nicht die Aufgabe, die ewigen Wesensideen der Dinge herauszustellen, das also, was in eine metaphysische „Definition" eingeht, sondern gerade das „Undefinierbare", vielleicht muß man interpretierend sagen: das produktive Gesetz der Dinge, die Formel ihres Werdens, nicht das Gewordene, Fertige und insofern „Definierbare". Man sieht, hier setzt sich ein Dichterphilosoph mit der abendländisch-platonischen Tradition auseinander, kontrapunktiert sie durch die neuzeitliche Erfahrung der Wissenschaft von der Evolution und nimmt in gewisser Weise sogar Elemente der Heideggerschen Plato-

Kritik vorweg. Jedenfalls ein höchst seltsames Phänomen, auch wenn man nur die hier angedeuteten Gedankenzüge verfolgt.

Sehr platonisch oder platonisierend mutet demgegenüber die Idee chinesischer Landschaftsmalerei an, wie *E. Preetorius* (München) sie auslegt: Natur als „Widerbild" des Ewigen, als Spiegel des Göttlichen, Kunst als dessen Fühlbarmachen in einem „seltsam traumhaften Entrücktsein und feierlichen Schweigen" (331)! — Das Motiv der „Preisung", das *R. Kuhn* bei Saint-John Perse darstellt, liegt letztlich ebenfalls in dieser Richtung, obschon bereits total säkularisiert. — Vom rein Philosophischen her, welcher Aspekt aber eingeklammert wird, ließe sich das Thema des „religiösen" Platonismus auch in der Deutung der Ikone Rußlands wiedererkennen, die *F. Stepun* (München) unternimmt. — *J. Pieper* beschreibt ein indisches Fest, dessen geheimen Sinn er im schönen Wort Paul Claudels von der „Sehnsucht nach dem Sein durch Wahn und Nichtsein hindurch" wiederfindet. — Die „vorphilosophische" Untersuchung von *W. Weidlé* (Paris) über Zeichen und Symbol (mit Rückverweisen auf Humboldt, de Saussure, Frege u. a.) zeigt wieder einmal, wie wenig Einmütigkeit auf diesem Begriffsfelde herrscht. Wenn er das eigentliche Symbol schließlich in der (falls ein solcher Ausdruck hier erlaubt ist) Funktion des „Vergegenwärtigens" erblickt, in der „Identität" mit dem Symbolisierten und daher in dessen „présence", und dies am Ende sogar am Beispiel der eucharistischen Realpräsenz zu erläutern versucht (in einer Weise, die für russische orthodoxe Theologie tragbar sein mag), dann offenbart sich ihm der *religiöse* Ursprung aller Symbolik (vgl. bes. 344). —

Der Gedankenreichtum der Festschrift überbordet das nur Philosophische, er legt Zeugnis von etwas ab, was Schulmetaphysik doch wohl oft nicht wahrnimmt: Philosophie ist *eine* der menschlichen Möglichkeiten bewußter Aussage von Welt, Mensch und Transzendenz; ihre Erfahrung ist *eine* neben der künstlerischen und religiösen (und es sei diejenige der personalen Liebe noch genannt, deren sich die Metaphysik zu ihrem Schaden wenig oder jedenfalls nicht zentral genug annimmt); ihre originale Intuition (Guérard des Lauriers besteht zu Recht auf der *intuitiven* Basis aller Philosophie) ist eine neben der ebenso originalen künstlerischen und religiösen. Und doch bleibt der Philosophie die Aufgabe und der Auftrag, auch diese anderen Erfahrungen in die geistige Helle der Reflexion zu erheben, freilich ohne den usurpatorischen Anspruch, sie auf sich selbst zurückzuführen, sondern eher in einer Freiheit des Geistes, die gerade den je anderen Ursprung, das eigentümlich Besondere jener anderen Sphären, zum Bewußtsein bringt.

H. Ogiermann S. J.

Pieper, Josef, *Begeisterung und Göttlicher Wahnsinn.* Über den platonischen Dialog „Phaidros". 8° (176 S.) München 1962, Kösel. 10.80 DM.

Jeder Platonkenner weiß, daß der Phaidrosdialog zu den umstrittensten Platonschriften rechnet (1—15). Neben dem Ringen um seine Datierung, um Diktion und Aufbau bietet auch diese Schöpfung platonischen Denkens inhaltlich Schwierigkeiten. Sie läßt sich nicht auf einen Generalnenner bringen. Dafür zeugen die verschiedensten Untertitel, welche ihm seit der Antike bis zur Stunde die gelehrte Platonliteratur gab. Diese Vielstimmigkeit der Thematik läßt nicht nur die Schwierigkeit der Interpretation erahnen, sondern macht diese gleichsam zu einem Wagnis.

Pieper geht in seinen Darlegungen des Dialoges, in dem Platons künstlerische Gestaltungskraft auf ihrer Höhe ist, der Frage nach, welche Auskunft über den Menschen in den Erosreden Platon gibt. Platon greift mit seinem Dialog in eine aktuelle Diskussion ein, deren Gesprächssituation durch den Sophistenschüler Phaidros bestimmt ist (21—39). Er ist ein Repräsentant der avantgardistischen jungen athenischen Intellektuellen mit ihrer aufgeklärten Lebenstechnik und ihrem brutalen Genießertum (26, 27, 70). Phaidros ist begeistert von der formal vollendeten Diktion der Erosrede des Lysias, deren Anliegen eine rationale Lebenstechnik ist, die ein Höchstes von Genuß und ein Minimum von Komplikation zu verknüpfen sucht (39—55; 69). In ihr wird die programmatische Abtrennung von Eros und Sexus vertreten. Diese sophistische Lebenshaltung mit ihrer drastischen Triebbefriedigung und der Abwertung der passio amoris ist nichts anderes als ein Mangel an Hingabefähigkeit (45). In seiner Antwortrede sucht Sokrates die Absurdität

dieser sophistischen Lehre zu erweisen (57—66) und bereitet so eine neue Gesprächsatmosphäre vor (69—80), bevor er die richtige Deutung des Eros aus der ganzen menschlichen Existenz heraus gibt (67). Sein Menschenbild steht gegen das sophistische (81—111), nach dem der Mensch schlechthin autark ist und seine Zwecke selbst souverän bestimmt (82). Zum Wesen des sokratisch-platonischen Menschenbildes gehört Selbstmächtigkeit und gleichzeitig ihre Aufhebung durch Einbruch einer höheren Macht.

Diese Schau des Menschen wird dargelegt durch die Entfaltung des Begriffes der „mania". Sie besagt zunächst Prophetie, offenbarende Inspiration (115). Das gottgeschickte, enthusiastische Außer-sich-sein (90), die prophetische Ekstase verneint eigenmenschliche Genialität (94) und legt gleichzeitig die metaphysische Struktur des Menschen offen (95). Die zweite Form des Außer-sich-seins ist die kathartische mania (98), jene Katharsis, welche die Seele von lastender Bedrängnis heilt (116), wenn der Mensch „sich in das heilende Dunkel seines eigenen göttlichen Ursprungs begibt" (104). Auch wahre Dichtung hat ihren Ursprung in göttlicher Inspiration; die dichterische mania ist die dritte Gestalt gottgewirkten Außer-sich-seins (105). Zur menschlichen Daseinsform gehört endlich der sich an sinnenhafter Schönheit entzündende Eros. Auch er birgt Möglichkeiten des Reichtums, wofern „nur der Mensch selber ihn nicht verdirbt" (150).

Pieper läßt das von Platon Gesagte über das bloß Historische hinaus lebendige geistige Gestalt und aktuellen Bezug gewinnen durch eine ideengeschichtliche Betrachtung und durch Konfrontierung mit dem, was wir für wahr halten. So vergleicht er z. B. die prophetische Ekstase Platons mit dem, was Thomas von Aquin über den Offenbarungsvorgang sagt und bekennt: „Aber dann habe ich, einigermaßen überrascht, etwa bei Thomas von Aquin, dem man nicht gut Mangel an Nüchternheit zum Vorwurf machen kann, ziemlich genau die gleiche Beschreibung des Offenbarungsvorganges angetroffen, wie Platons ‚Phaidros' sie enthält" (96). Zum ähnlichen Ergebnis führt der Vergleich der von Platon beschriebenen dichterischen mania mit Rilke, Novalis, Hölderlin u. a.

Diese Form der von Pieper gebotenen Interpretation, welche im weitesten und besten Sinne des Wortes auf philologischem Fundamente ruht, scheint mir für heutige Platondeutung wegweisend und notwendig zu sein. K. Ennen S. J.

Jalbert, Guy, O. M. I., *Nécessité et Contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses Prédécesseurs.* gr. 8° (256 S.) Ottawa 1961, Éd. de l'Université. 6.50 $.

Der Verf., Professor am Collège de Jonquière, wurde zu seiner ausgezeichneten Studie durch die Kontroverse um die Interpretation der via tertia des heiligen Thomas von Aquin angeregt. Die Auseinandersetzung geht vor allem um die Bedeutung der Ausdrücke „möglich", „kontingent" und „notwendig". Die vorliegende historische Studie will diese Frage klären durch Analyse der Texte und der Quellen, aus denen Thomas schöpfte. Untersucht werden im 1. Teil Aristoteles, Avicenna, Avicebron, Averroes, Maimonides sowie einige Zeugen der großen zeitgenössischen Schulen: Wilhelm von Auvergne, Albert der Große und Bonaventura. Im 2. Teil analysiert der Verf. in chronologischer Reihenfolge zuerst die einschlägigen Stellen der Jugendwerke bis zur Summa contra Gentiles ausschließlich; dann die übrigen Werke.

Der Verf. kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Bei Aristoteles beherrscht eine rationale Notwendigkeit sowohl das Denken wie die Wirklichkeit. Sie hat ihren Gipfel im ersten Beweger, der unverursachten Notwendigkeit. An ihr haben auch die reinen Formen sowie die Himmelskörper mit ihren Kreisbewegungen teil. Diese Notwendigkeit läßt keine Möglichkeit des Nichtseins zu. Eine solche Möglichkeit findet sich erst in der Welt der vergänglichen Körper. Ihre Kontingenz, die zugleich eine blinde Notwendigkeit ist, folgt aus der Materie, da materielle Wesen ihre Form verlieren können. Das Kontingente ist das Vergängliche. Bei Avicenna ändern sich diese Begriffe unter dem Einfluß des Neuplatonismus. Das Notwendige wird zu dem, was seiner Wesenheit nach unabhängig von jedem anderen existiert, das Mögliche zu dem, was seiner Wesenheit nach nur durch ein anderes existiert. Die abstrakte Wesenheit besagt weder das ihr zugehörige Subjekt noch die Existenz. Die Notwendigkeit kommt daher nur dem ersten Wesen zu; alle anderen Wesen sind bloße Empfänglichkeit für die Vollkommenheit des notwendigen Wesens. Die Lehre

Avicebrons liegt mit gewissen Abänderungen (allgemeiner Hylemorphismus) in der Linie Avicennas. Dagegen vertritt Averroes wieder die ursprüngliche Lehre des Aristoteles. Maimonides nimmt eine Mittelstellung ein: Die geistigen Wesen haben in ihrer Wesenheit kein Prinzip der Möglichkeit (keine Materie), wohl aber eine mögliche Existenz, da der Seinsakt sich zur Wesenheit wie ein Akzidens verhält. Wilhelm von Auvergne kehrt zur Auffassung des Avicenna zurück, wobei man aber eine Verschiebung der Terminologie berücksichtigen muß: Das quo est oder esse in participatione entspricht der essentia, das quod est oder die essentia recipiens der possibilitas des Avicenna. Das esse in participatione ist also nicht als Seinsakt zu verstehen. Auch Albert der Große, der Lehrer des hl. Thomas von Aquin, folgt, ohne die Lehre der Emanationen anzunehmen, der Auffassung des Avicenna, indem er das geschaffene Sein durch eine logische Zusammensetzung von Akt und Potenz erklärt, d. h. der abstrakten Wesenheit mit einem Subjekt. Bonaventura geht hierin mit Albert dem Großen zusammen, nur daß er im Sinne des allgemeinen Hylemorphismus auch den reinen Geistern eine Materie zuschreibt.

Thomas von Aquin folgt in seiner ersten Lehrtätigkeit und seinen frühen Schriften seinem Lehrer Albert und der Schule des Avicenna, die damals herrschend war an den Universitäten. Das zeigt die Analyse von De ente et essentia, des Sentenzenkommentars, der Quaestiones de veritate sowie des Kommentars zu De hebdomadibus von Boethius. Die Analyse wird dadurch erschwert, daß schon Avicenna und nach ihm Thomas die Sprechweise des Aristoteles von Akt und Potenz verwenden, um ihre neuplatonischen Ideen auszudrücken. Viele Texte wird man, isoliert betrachtet, unwillkürlich in der herkömmlichen Weise interpretieren. Der neuplatonische Sinn zeigt sich erst, wenn man den ganzen Ideenzusammenhang betrachtet. Nur ganz wenige Texte sprechen so eindeutig, daß man sie nicht im Sinne des späteren Thomas verstehen kann, z. B. In Boetii de hebdom. lect. 2, n. 32: Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter. Denn: forma est principium essendi (n. 27).

Mit der Summa contra Gentiles vollzieht sich ein Umschwung im Denken des hl. Thomas. Von jetzt an nimmt er entschieden Stellung für die Auslegung des Averroes. Jetzt erst erscheint das esse in allen geschaffenen Wesen als ein von der Substanz und der Form real verschiedenes Prinzip: nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem (S. c. Gent. II 54). Damit erhält auch die forma als principium essendi einen neuen Sinn: Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse (II 54). Thomas hat demnach mit dem Beginn der S. c. Gent. eine tiefgreifende Wandlung durchgemacht vom Neuplatonismus des Avicenna zum Realismus des Aristoteles und des Averroes Diese Auffassung hat Thomas dann beibehalten. Das zeigt die Quaestio disputata de potentia, eine Reihe der Opuscula, von denen zumindest einige der Reifezeit angehören, besonders aber die Summa theologica. Die Aristoteleskommentare sind für die anstehende Frage wenig ergiebig, da sie sich eng an den Text halten. Die Frage der Unterscheidung von Form und esse wird hier kaum oder gar nicht berührt. Auf dem Hintergrund dieser Untersuchungen ergibt sich eine wohl endgültige Interpretation der via tertia. Denn die Probleme dieser Interpretation sind daraus entsprungen, daß man die Kontingenz im Sinne des Avicenna verstand. W. Brugger S. J.

Blakeley, Thomas J., *Soviet Theory of Knowledge* (Sovietica), gr. 8° (VIII u. 203 S.) Dordrecht 1964, Reidel. 24.— Fl.

Bl. beginnt die Einleitung zu diesem Buch mit dem Satz: „Dieses Buch bietet einen vollständigen Überblick über die derzeitige sowjetische Erkenntnistheorie." Der Rezensent würde sagen: einen guten Überblick. Mit „derzeitig" ist die Zeit von 1947 bis 1963 gemeint. Bl. schränkt die Vollständigkeit seiner Darstellung selbst ein. Er teilt, hierin *J. M. Bocheński* (in: Studies in Soviet Thought 2 [1962] 7—10) folgend, die sowjetische Theorie in „dogmatische Grundlagen", „systematischen Überbau" und „deklassifizierte Zonen" ein; das Dritte meint Lehren, die als nicht klassengebunden anerkannt werden. Die „dogmatischen Grundlagen" sind nach ihm schon vollständig in dem Werk von J. de Vries, Die Erkenntnistheorie des dialek-

tischen Materialismus (München 1958) behandelt. Er gibt daher nur eine kurze, aber hinreichende Einführung in diese Grundlagen. In der Hauptsache befaßt er sich mit dem, was er zum „systematischen Überbau" rechnet, während er von den „deklassifizierten Zonen" — wohl nicht ganz zu Recht — behauptet, sie seien noch zu gering, um spezielle Beachtung zu verdienen.

Dadurch ergibt sich eine gewisse Selbstbeschränkung, die sich in dem ganzen Buche besonders dadurch spürbar macht, daß vor allem die Lehrbücher und jene Autoren, die mehr oder weniger auf deren Linie liegen, zu Wort kommen. Andere sowjetische Autoren, die sicher in den letzten Jahren nicht unbedeutende Beiträge zu erkenntnistheoretischen Problemen geliefert haben, wie z. B. *G. S. Batiščev, Ė. V. Il'enkov, I. S. Narskij, V. A. Štoff, P. V. Tavanec, A. I. Uemov* u. a., kommen kaum oder gar nicht zu Wort. So ist, um nur ein Beispiel anzuführen, eine Darstellung der „Dialektik des Logischen und des Historischen" und der „Dialektik des Abstrakten und des Konkreten", zweier Kapitel, die für die derzeitige Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus besonders charakteristisch sind, ohne Erörterung dessen, was Ė. V. Il'enkov darüber geschrieben hat, sicher nicht vollständig. Diese Beschränkung aber wird da nicht störend empfunden werden, wo man eine Übersicht über das durchschnittliche Niveau sowjetischer Veröffentlichungen über erkenntnistheoretische Fragen im Berichtszeitraum sucht.

Besonders eingehend gearbeitet sind die Kapitel über die „Kritik der ‚bürgerlichen' Erkenntnistheorien" und über die „sowjetische Historiographie der Erkenntnis", Gegenstände, über die es bisher noch keine Analysen gab. Bl. bringt darin nicht nur eine Einführung in den Katalog der in der Sowjetunion gebräuchlichen philosophischen Schimpfwörter, sondern auch einen eigenen Überblick über die Geschichte erkenntnistheoretischer Ansichten und eine Klassifizierung derselben, die er dann mit der in der Sowjetunion üblichen vergleicht.

Ausgezeichnet ist die fast 50 Seiten starke Bibliographie. Sie dürfte nahezu vollständig sein, wenn sie auch — trotz der einleitenden Bemerkung Bl.s — nicht „alle verfügbaren sowjetischen Quellen, die sich auf den Gegenstand dieses Buches beziehen", umfaßt. So fehlen z. B. die Aufsätze von *B. M. Kedrov, Istoričeskoe i logičeskoe v razvitii naučnogo poznanija* (Das Logische und das Historische in der Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis), Voprosy Filosofii 1960, Heft 12, 62—73 und von *A. I. Uemov,* Analogija i model' (Analogie und Modell), ebd. 1962, 3, 138—145, die dem Verf. sicher zugänglich waren. Der Zeitpunkt des Abschlusses der Bibliographie ist nicht angegeben, er dürfte ungefähr in der Mitte des Jahres 1963 liegen.

Zusammenfassend: Das Buch gibt einen guten Überblick über die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus im Durchschnitt der sowjetischen Veröffentlichungen der Jahre 1947—1963. Ed. Huber S. J.

Kilian, Rudolf, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes* (Bonner Biblische Beiträge, 19). gr. 8° (XVI u. 186 S.) Bonn 1963, Hanstein. 24.— DM.

Diese aus einer Preisarbeit entwickelte Dissertation (Tübingen 1959/60) will „die Grundbestandteile und das traditionsgeschichtliche Wachstum des Heiligkeitsgesetzes" (H) aufzeigen, wobei auf die Schichtung der verschiedenen P-Zusätze weniger Wert gelegt wird (IX; 111). Dafür wird nach ein paar kurzen Seiten über „Apodiktik - Kasuistik" (1—3), die das Ergebnis der neuesten Forschung über atl. Gesetzesformen thesenartig rekapitulieren, im Corpus der Arbeit (Kap. II: Textanalyse und Versuch einer genetischen Erklärung des Heiligkeitsgesetzes, 4—163) der Text von Lev 17—26 Kapitel für Kapitel und fast Vers für Vers literar- und formkritisch untersucht, die sich hieraus ergebende Schichtung aufgezeigt und das Ergebnis in einer knappen Zusammenfassung festgehalten. Den Gesamtertrag dieser sehr übersichtlichen und gradlinigen Einzelanalyse sammelt Kap. III (Die Hauptschichten des Heiligkeitsgesetzes und ihre Datierung, 164—179) in einer Unterscheidung und Beschreibung von Ur-H und H.

Ur-H umfaßt die ältesten Teile von Lev 18—22 und 25, die sich aus dem Gesamttext gut herauslösen lassen, sich von keinen anderen Textstücken abhängig zeigen und ihrerseits die Grundlage für alle weiteren redaktionellen Bearbeitungen

bilden. Dieses Ur-H ist in der Zeit zwischen Dt und 586 v. Chr. von einem Redaktor (Ru) aufgrund älteren Materials geschaffen, das in einzelnen Stücken bis in die nomadische Zeit Israels zurückreicht und z. T. schon zu größeren Einheiten zusammengewachsen war (Dekalogartige Reihen in Lev 18; 19; 20). Ru gab seinem Werk eine klare, wenn auch wegen der Bindung an die Vorlagen etwas lockere Struktur (18—20: Moral; 21 f. und 25: Kult); er hat nicht nur gesammelt, sondern das ältere Material auch ziemlich zurückhaltend kommentiert und mit eigenen Ideen durchsetzt. Ur-H enthält noch keine historischen Reminiszenzen, will kein „juristisches Gesetzbuch" sein, sondern intendiert „eine theologisch fundierte Verhaltensweise, die sich in der rechten Ordnung zum Nächsten und zu Gott bekundet" (166).

Dieses inhaltlich und theologisch recht profilierte Werk hat im Exil die erste und größte Erweiterung erfahren durch einen Redaktor (Rh), der das Ur-H zum H ausbaute. Seine Arbeit, die noch von P unabhängig ist, erstreckt sich auf Lev 18—19; 23—26. Rh hat die Gesetzesmaterialien erweitert, auch ganz neue Stoffe eingefügt (Festkalender), zeigt ein besonderes Interesse am Thema „Land" (Exil!), hat eine viel stärkere paränetische Tendenz und zielt im ganzen darauf, das Exil als Folge der Harthörigkeit Israels gegenüber der Stimme Jahwes in Gesetz und Propheten zu deuten und zu genauer Beobachtung des Gesetzes in dem zu erwartenden neuen Heilszustand (Lev 26, 40 ff.) zu mahnen. Seine wiederholte Formel „Wenn ihr in das Land kommt" ist deshalb nicht bloß literarische Fiktion, sondern meint zugleich ganz realistisch und aktuell die Heimkehr aus dem Exil.

Diese Unterscheidung und Datierung von Ur-H und H findet eine gute Bestätigung darin, daß sie eine gute neue Lösung für das bekannte Problem „H und Ezechiel" (180—186) bietet. Ez selbst ist von Ur-H abhängig; denn alle bei ihm sich findenden inhaltlichen Entsprechungen gesetzlicher Art zu Lev 17—26 stammen praktisch aus Ur-H. Die vielen sprachlichen Parallelen dagegen gehören zu den von Rh stammenden Stücken, der deshalb im Kreis der Tradenten und Schüler des Ez zu suchen ist. Die späteren P-Zusätze in Lev 17—26 zeigen kaum Berührungspunkte mit Ez.

Lev 17, das einige ganz alte Materialien enthält, gehört weder zum Ur-H noch zu H, sondern ist erst vom letzten P-Redaktor angefügt.

Im ganzen ein recht gutes und fundiertes Ergebnis der Studie, zu dem man den Verfasser beglückwünschen kann. Es ist gewiß nicht umwälzend, aber es bringt manche dankenswerte weitere Klärung, die sich auf gründliche und genaue Einzelarbeit stützen kann. Viel mehr läßt sich durch eine recht traditionell gehandhabte literarkritische Methode, selbst wenn sie durch formgeschichtliche Überlegungen ergänzt wird, wohl nicht erreichen. Es ist sogar die Frage, ob sie ausreicht, das dargestellte Ergebnis in allen Punkten zu sichern.

Vielleicht ist hier doch zu ausschließlich und zu rasch an Einzelstücken des Textes sezierend gearbeitet. Man müßte wohl zuvor die größeren Einheiten in ihrem jetzigen Bestand, in ihrer inneren Festigkeit und Verklammerung genau erfassen, ehe man an ihren einzelnen Bausteinen herumklopft und sie zerschlägt. Ob sich ein Text dann noch in wirklich vorliegende alte Grundformen und sekundäre Erweiterungen aufgliedern lassen würde, ist vielfach die Frage. Hier wird allzu oft eine einfache Subtraktionsmethode angewandt, deren Wert zur Feststellung alter Grundformen sehr zweifelhaft ist. Als Beispiel mag Lev 17, 10 dienen, wo die hier in Klammern gesetzten Stücke von K. als P-Zusätze ausgeschieden werden, um zur „Grundschicht" zu gelangen: „Jedermann (vom Hause Israel und von den Fremden, die sich in seiner Mitte aufhalten), der irgendwelches Blut genießt (gegen eine solche Person, die Blut genießt, richte ich mein Antlitz und), ich tilge sie aus der Mitte ihres Volkes." Daß der nach dieser Operation verbleibende Rest chemisch rein ist von „typischen P-Elementen", ist kein Wunder, und ebensowenig, daß überhaupt noch ein sinnvoller einfacher Satz (sinnvoll bis auf das „sie" im letzten Teil) übrigbleibt; denn P redet keineswegs nur in Sonderformeln, sondern hat gerade in den Grundelementen seiner Sätze notwendig allgemeiner übliche Wendungen. Aber ist damit erwiesen, daß dieser einfache Restsatz als selbständige kultische Rechtsformel existierte? Hier mag das mit einigen Zusatzüberlegungen noch deutlich zu machen sein. Schwieriger wird es bei der sich anschließenden

„Urform" Lev 17, 13 f.: „Jedermann (von den Söhnen Israels und von den Fremden, die sich in ihrer Mitte aufhalten), der lebendiges Wild erjagt oder Geflügel (das gegessen werden darf) und ausgießt sein Blut und es mit Erde bedeckt (denn die Seele jedes Lebewesens ist in seinem Blut ... Jeder, der es genießt), soll ausgerottet werden." Hier handelt es sich im jetzigen Text um eine positive Anweisung: „er gieße das Blut aus ..." Dann folgt die Begründung und sodann die Strafbestimmung. K. kann für seine Urform nur eine Strafbestimmung brauchen, zieht deshalb „ausgießen" und „bedecken" zum Vordersatz und postuliert dort ein ausgefallenes „nicht". Zweifellos ist diese wiederum rein von P und in sich sinnvoll. Aber schon hier ist die Frage, ob sie nach der vorausgehenden von 17, 10 sinnvoll ist, die global jeden Blutgenuß scharf verboten hat. Hat die Jagd einen so besonderen Blutdurst erweckt? Kaum! Wirklich sinnvoll wird diese Bestimmung erst, und zwar in der jetzigen Form, durch die auf 17, 10 folgende Erläuterung, daß Jahwe den Israeliten das Blut „(nur) für den Altar überlassen habe". Dann erhob sich allerdings die Frage, wie man sich bei erjagtem Wild verhalten solle, und man erwartet darüber primär eine positive Anweisung, eben das „Ausfließen lassen und Bedecken mit Erde". Die anschließende Strafbestimmung ist als nur ergänzender Hinweis auf bereits Festgelegtes typisch knapp gehalten.

Diese Beispiele zeigen, worum es geht. Nicht um die Widerlegung der Ergebnisse K.s, sondern um die Beweiskraft der angewandten Methode, über die sich K. leider nirgends äußert. Dafür wäre es eine gute Hilfe gewesen, wenn er die positiven formalen Charakteristika von Ur-H, H und den P-Schichten zusammengestellt und ihre Gültigkeit diskutiert hätte. Kann man z. B. den Numeruswechsel noch ohne weiteres als literarkritisches Scheidemittel ansetzen (vgl. dazu N. Lohfink, Das Hauptgebot, 244 ff.)? Eine Überprüfung der traditionellen Kriterien literarischer Schichtungen ist heute immer wieder notwendig. Dafür braucht es allerdings vorgängig ein intensiveres Eindringen in den heutigen Text mit seinen stilistischen und logischen Verknüpfungen, an denen die literarkritische Zerlegung oft ihre Grenze findet.

J. Haspecker S. J.

Wolff, Hans Walter, *Dodekapropheton: Joel* (Biblischer Kommentar, AT, XIV, 5). gr. 8° (104 S.) Neukirchen-Vluyn 1963, Neukirchener Verlag. Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei, 22). 8° (384 S.) München 1964, Kaiser Verlag. 19.— DM.

Der Joelkommentar ist dem Oseekommentar (vgl. Scholastik 38 [1963] 588—590) schnell gefolgt. Er ist ebenso gründlich gearbeitet. Die Prinzipien des „Biblischen Kommentars" werden wieder genau beobachtet. Nur läßt W. die Fußnoten mit Zitaten aus der Auslegungsgeschichte verkümmern. Mit Recht. Die vier noch vorhandenen Fußnoten könnten auch wegfallen (1 6 77 104). Die Herausgeber und Bearbeiter des „Biblischen Kommentars" würden sich nichts vergeben, wenn sie beschlössen, nach Wegfall dieser auslegungsgeschichtlichen Fußnoten in Zukunft die Literaturverweise, Querverweise und Zwischenbemerkungen, die jetzt alle in den Haupttext gepackt sind, als Anmerkungen an den Fuß der Seite zu setzen. Bei den textkritischen Erörterungen, die nur einen Teil der Kommentarbenutzer interessieren, mögen alle Arten von Informationen in einem kompakten Text kunterbunt zusammenstehen. Aber im vorliegenden Kommentar ist selbst die unter der Rubrik „Wort" zu erwartende kontinuierliche Auslegung nicht mehr glatt lesbar und macht eher den Eindruck einer Materialsammlung.

W. setzt Joel — wie üblich — in der ersten Hälfte des 4. Jh. an (4). Die Stellung des Buches im hebräischen Kanon (vor Amos) macht er aus den Berührungen zwischen Jl und Am verständlich: „Die Ordner wollten höchstwahrscheinlich Amos und die nachfolgenden Propheten im Lichte der Verkündigung des Joelbuches gelesen wissen, in dem ein umfassendes Verständnis der Prophetie vorgelegt wird" (2). Das ist ein bemerkenswerter Gedanke. Literarkritisch schließt sich W. der heute zunehmenden Tendenz an, Joel als Einheit zu betrachten (4—7). Sein Hauptargument besteht darin, daß die Doppelheit von zeitgeschichtlicher und eschatologischer Prophetie sich durch beide Hälften des Buches hindurchzieht und daß beide Aspekte in allen Teilen des Buches innerlich aufeinander bezogen sind. In der Einzelauslegung arbeitet W. diesen Sachverhalt gründlich heraus.

Die Untersuchung der von Joel benutzten ursprünglichen Formen und Gattungen (8 f. und in der Auslegung unter der Rubrik „Form") ist sehr detailliert. Manchmal fragt man sich, ob nicht des Guten zuviel getan wird. Denn schließlich kommt W. doch zu dem Ergebnis, das Joelbuch sei ein kunstvolles „literarisches Gebilde" (9). Die ursprünglichen kultischen und prophetischen Formen sind also nur noch als Bauelemente verwendet und oft recht frei in neue Strukturen eingeschmolzen. Daher müßte das Hauptinteresse den von Joel hergestellten literarischen Strukturen gelten. Sie lassen sich nur teilweise aus der Anlehnung an ältere vorliterarische Formen erklären, etwa an den Aufbau einer Klagefeier. Aber bei dieser Untersuchung wendet W. weniger Energie auf. Deshalb ist er wohl unterwegs steckengeblieben. Das sei verdeutlicht an der Struktur der zweiten Hälfte des Buches (2, 18 — 4, 21). Mit Recht charakterisiert W. sie als ein einziges großes Erhörungswort, das Antwort gibt auf die Klageaufrufe der ersten Buchhälfte. W. sieht auch richtig, daß Jl 2, 19a und 2, 19b 20 die beiden Hauptteile dieses Erhörungswortes ankündigen: 2, 19a bezieht sich auf 2, 21—27 (Wende der eingetretenen Wirtschaftsnot) und 2, 19b 20 auf 3, 1 — 4, 21 (Umkehrung der angekündigten eschatologischen Not) (6 f. u. 74). Das ist also die vom Inhalt her naheliegende Untergliederung der zweiten Buchhälfte. Sie wird durch das „darnach" in 3, 1 auch formelmäßig greifbar. Aber W. vergißt diese Einsicht dann wieder. In seiner Auslegung zieht er Jl 3 zu 2, 21—27 und setzt die Unterteilung der zweiten Buchhälfte zwischen 3, 5 und 4, 1 an. Die Begründung dafür steht S. 67. Vor allem meint er, daß „erst ab 4, 1 die fremden Völker in den Vordergrund der Thematik treten, so daß dann der Tag Jahwes als Gerichtstag über die Feinde Jerusalems verkündet wird". Aber gehören denn 3, 5 (Rettung auf dem Zion) und sogar schon 3, 3 f. (Jahwetagsmotive, die durch die unmittelbare anschließende Aussage von der Rettung auf dem Zion davor geschützt sind, als Drohung gegen Israel aufgefaßt zu werden) noch nicht in den Zusammenhang des Gerichtes über die Völker? In 4, 14—17 gehören die gleichen Motive doch auch in diesen Zusammenhang, auch nach W.; 3, 3—5 und 4, 14—17 sind eine Inklusion, die um 4, 1—3 9—13 herumgelegt ist. Dagegen kann 3, 5 „wie Jahwe gesagt hat" kaum als Inklusion zu 2, 19 „Jahwe erhörte und sagte" betrachtet werden (67). Denn 3, 5 „wie Jahwe gesagt hat" verweist nicht auf das 2, 19 eingeführte Erhörungswort (dazu gehört ja 3, 5 noch selbst), sondern auf ältere Prophetenworte (so W. richtig auf S. 81). Auch hat das für 3, 5 entscheidende Stichwort plêṭā in 2, 19 f. keine Entsprechung. Wenn W. dann noch zur Bekräftigung seiner Unterteilung der zweiten Buchhälfte zwischen 3, 5 und 4, 1 auf die Kapiteleinteilung in Vulgata und LXX verweist, dann folgt daraus nur, daß einige Exegeten im Paris des 13. Jh. nach Christus mit seiner Auffassung wohl einverstanden gewesen wären. So werden durchschlagende Gründe für die Unterteilung vor 4, 1 nicht sichtbar. Im Einleitungsparagraphen über die Einheit des Joelbuches, wo W. an sich richtig sieht, daß dem zweiten Teil der ersten Buchhälfte (2, 1—17) in der zweiten Buchhälfte die Texte von 3, 1 bis 4, 17 entsprechen (6 f.), kommt er dann im einzelnen zur These einer chiastischen Entsprechung: 2, 1—11 habe seine Entsprechung in 4, 1—3 9—17 und 2, 12—17 in 3, 1—5. Gründe gibt W. nicht an. Tatsächlich dürfte nicht Chiasmus, sondern ziemlich gleichlaufender Parallelismus vorliegen. Das gilt von der ganzen ersten Buchhälfte in ihrem Verhältnis zur zweiten Buchhälfte. Um die Parallelität zu erkennen, muß man in der zweiten Buchhälfte zunächst einmal von 2, 18—20 und 4, 18—21 absehen: das sind Ankündigung und Zusammenfassung dieser Buchhälfte. Der dann verbleibende Text 2, 21 — 4, 17 läuft parallel zu 1, 4 — 2, 17. Und zwar entspricht dem Klageaufruf für die aktuelle Not (Heuschrecken und Dürre) in 1, 4—20 die Erhörungszusage für die aktuelle Not in 2, 21—27, die abgeschlossen wird durch die erste Erkenntnisaussage (2, 27). Dem Klageaufruf für die eschatologische Not in 2, 1—17 entspricht die Zusage eschatologischer Rettung in 3, 1 — 4, 17 (selbstverständlich ohne 4, 4—8). Sie wird abgeschlossen durch die zweite Erkenntnisaussage (4, 17). Die beiden Verse über die Geistaussendung, die die Zusage der eschatologischen Rettung in 3, 1 f. einleiten, eignen sich gut als Übergangsaussage. Denn die Geistspendung ist in der Tradition sowohl mit dem Motiv der Fruchtbarkeit als auch mit dem Motiv der Befreiung von den Fremdvölkern verbunden, wie W. selbst gezeigt hat (71 u. 79).

3, 3 — 4, 17 sind so gebaut, daß die Jahwetagsmotive (3, 3 f. und 4, 14—16) die eigentliche Darstellung des Gerichts über die Völker einrahmen. Das entspricht dem Aufbau von 2, 1—11, wo die Jahwetagsmotive in 2, 1—3 und 2, 10 f. die Schilderung des Heranrückens und des Angriffs des Völkerheeres einrahmen. Außerdem erhält die Frage der Völker „Wo ist ihr Gott" (2, 17) ihre Antwort in der Aussage von Jahwe, „der auf dem Zion wohnt" (4, 17). Diese Entsprechungen zwischen erster und zweiter Buchhälfte sind teilweise sogar worthaft. Im Kommentar hat W. diese Wortentsprechungen oft angemerkt. Aber er hat dabei ihre Bedeutung für die Erkenntnis der Struktur des außerordentlich durchkonstruierten Joelbuches nicht erfaßt. Und doch dürfte die von Joel selbst intendierte Struktur seines Werkes für die Sachauslegung wichtiger sein als die minutiöse Diskussion der vorliterarischen Formen und Gattungen, an die er sich anlehnt. Man fragt sich, ob hier nicht vielleicht das System des „Biblischen Kommentars" den Blick versperrt hat. Dieses System ist ideal etwa für die Psalmenauslegung. Bei jedem einzelnen Psalm nach der Erörterung der textkritischen Probleme („Text") und vor der Einzelauslegung („Wort") die Frage nach der Gattung („Form") und dem Sitz im Leben („Ort") zu stellen, ist höchst sachgemäß. Aber was soll das bei den aus rein arbeitsökonomischen Gründen unterschiedenen 4 Auslegungsabschnitten einer einheitlichen literarischen Größe, wie sie das Joelbuch nach W. selbst ist? Die Frage nach „Form" und „Ort" ist doch dann nur für das Buch als ganzes sinnvoll. So gewinnt man den Eindruck, daß die Analyse ein wenig unter Systemzwang leidet.

Mit der von Kapelrud vorgelegten kultprophetisch-mythologischen Deutung des Joelbuches setzt sich W. nur ganz am Rande auseinander. Man hätte sich etwas stärkeres Eingehen auf diese Anschauung gewünscht, obwohl ihre Ablehnung zweifellos am Platze ist. Die beste Arbeit leistet W. bei der Bestimmung des Verhältnisses Joels zur vorangehenden Prophetie. Zu jedem Vers notiert und klassifiziert W. die Parallelen. Zugleich versucht er, eine Gesamtschau zu erarbeiten. Joel erscheint dabei in einer schwebenden Mitte zwischen der älteren Schriftprophetie und der erst nach ihm einsetzenden Apokalyptik. Er faßt die prophetische Botschaft zusammen, systematisiert sie und aktualisiert sie für seine Zeit. Aus der Ankündigung des Jahwetags ergibt sich die Forderung der Umkehr. Doch ist der Blick ganz in die Zukunft gerichtet. Es fehlt der Rückblick, und damit fehlt völlig das prophetische Thema „Schuld". Dieses Faktum müßte vielleicht sogar bei der Charakterisierung der Botschaft Joels noch stärker als bei W. unterstrichen werden. Dabei müßte man sich sehr vor der Eintragung von Kategorien hüten, die Joel fremd zu sein scheinen. Läßt man sich nicht etwas zu sehr von der heute üblichen Einschätzung des 4. Jh. v. Chr. oder gar von einem paulinischen Vorverständnis bestimmen, wenn man das Anliegen Joels darin sieht, daß er das Israel seiner Zeit aus der „Thora-Genügsamkeit" (16) oder aus der Befriedigung am „funktionierenden Gottesdienst Jerusalems" (62) aufwecken wolle?

Die „Gesammelten Studien" sind eine passende Beigabe zu den bisher vorliegenden Kommentaren W.s über die Kleinen Propheten. 3 Aufsätze sind Vorarbeiten zum Oseekommentar; auch der hier besprochene Joelkommentar verweist auf Arbeiten dieser Sammlung (z. B. 57 u. 58). 8 der gesammelten Studien behandeln Themen aus dem Bereich der Prophetie Israels, die älteste entstand 1934, die jüngste 1960. Die 4 diesen Rahmen sprengenden Arbeiten behandeln hermeneutische Probleme („Zur Hermeneutik des AT"; „Das AT und das Problem der existentialen Interpretation") oder dienen der Erarbeitung der Botschaft alttestamentlicher Geschichtswerke („Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks"; „Das Kerygma des Jahwisten"). Die beiden letztgenannten Untersuchungen sind Meisterstücke redaktionsgeschichtlicher Arbeit und können allen künftigen Studien dieser Art als Modell dienen. N. Lohfink S. J.

Loretz, Oswald, *Qohelet und der Alte Orient.* Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet. gr. 8° (348 S.) Freiburg 1964, Herder. Ders., *Gotteswort und menschliche Erfahrung.* Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet. gr. 8° (224 S.) Freiburg 1963, Herder. 15.80 DM.

Die Monographie über Qohelet ist eine Habilitationsschrift von hoher Qualität

(Münster). Quellen- und Literaturbeherrschung vereinen sich in ihr mit nüchternem Urteil und gutem Blick für neue Ansätze der literarischen Kritik. Dieses Buch wird für längere Zeit den Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit Qohelet bilden. In der *Einleitung* schildert L. die Hauptprobleme und -lösungen der neueren Qoheletexegese: Entstehungszeit, Gedankenzusammenhang, Inhalt, Umstellungs- und Quellenhypothese, Entstehungsort (17—44). Für die Entstehungszeit erarbeitet L. sofort einen neuen Standpunkt. Die übliche Ansetzung von Qohelet ins 3. Jh. kann im Lichte unserer heutigen Kenntnisse der Geschichte des aramäischen Spracheinflusses nicht mehr als gesichert gelten. Das Buch könnte auch schon aus dem 4. Jh. stammen (22—29).

Im *ersten Kapitel* (45—134) behandelt L. die *Beziehungen Qohelets zur Weisheitsliteratur seiner Umwelt.* Während ein konkreter griechisch-hellenistischer oder ägyptischer Einfluß auf Qohelet nicht nachweisbar ist (L. spricht hier sehr gründlich alle diesbezüglichen Argumente durch), besteht überraschend große strukturelle Parallelität zur keilschriftlich überlieferten Literatur. Besonders hervorzuheben sind: das gemeinsame Problem der Gerechtigkeit Gottes, gemeinsame Spruch-Topik, die gemeinsamen Motive des „Windes" und des „Namens". Auffallend sind die mehrfachen Beziehungen zum Gilgamesch-Epos. So folgert L., „daß Qohelet in einer langen gutbezeugten Tradition steht und dies bisher nur nicht richtig gesehen werden konnte, weil die Erschließung der Keilschriftliteratur hierfür die unumgängliche Voraussetzung war" (134). Man wird als Ergebnis von L. annehmen müssen, selbst wenn man gelegentlich den Eindruck gewinnt, er lege verschieden strenge Maßstäbe an, wenn es um Beziehungen zu Ägypten und wenn es um Beziehungen nach Mesopotamien geht. Es überrascht etwas, daß in einem so weitgespannten und grundsätzlichen Rahmen nicht auch die Beziehungen Qohelets zu den einzelnen Bezeugungen der Weisheit Israels thematisch erörtert werden. Was bedeutet z. B. die größere inhaltliche Nähe Qohelets zu Jesus Sirach als zum alten Spruchbuch? Hier liegt wohl eine Lücke des Buches. Einiges hier Geforderte wird am Ende des Buches besprochen, doch viel zu kurz (304—307).

Im *zweiten Kapitel* behandelt L. den *„stilistischen Aufbau" von Qohelet* (135—217). Mit den Mitteln moderner Stilanalyse versucht er hier dem alten Streit, ob Qohelet einen geordneten Gedankenaufbau habe oder nicht, neue Aspekte abzugewinnen. Und zweifellos führt er ein gutes Stück über die bisherige Literatur zu Qohelet hinaus. Er untersucht die stilistische Funktion der Königsfiktion (145—161) und der Ich-Erzählung (161—166). Denn beides ist nicht biographisch, sondern als Stilmittel zu deuten. Dann behandelt er den für Qohelets Sprache typischen Gebrauch von Lieblingswörtern und formelhaften Wendungen (166—180). Ausführliche Tabellen schlüsseln den Sachverhalt auf. Als tragendes Leitwort erweist sich hbl-„Windhauch" (180). Unter den sprachlichen Formen, mit denen Qohelet arbeitet, ragen Redeformen der Weisheitsliteratur hervor: Mahnung, Aufforderung, „besser als"-Vergleich, Zahlspruch „einer-zwei", Seligpreisung (182—185). Wichtiger als diese Frage nach den Einzelformen ist die Frage nach der Länge der kleineren Einheiten des Buches. L. nennt sie in Anlehnung an den Epilog „Maschale". Er weist nach, daß es neben kürzeren auch recht lange Maschale gibt, etwa 3, 1—8; 11, 9—12, 7; 1, 4—8 (185—196). Daher betrachtet er das ganze Buch Qohelet als „eine Zusammenstellung von Maschalen, von denen ein jeder für sich stehen könnte und nicht mit den vorausgehenden und nachfolgenden in ein logisches Verhältnis zu zwingen ist" (196). Das bedeutet aber nicht, daß das Buch Qohelet in eine Serie selbständiger und in sich stehender Einzelsentenzen aufzulösen wäre. Vielmehr liegt typische Denkbewegung der Topik vor. Von immer neuen Topoi her wird in immer neuen Maschalen eine geheime Mitte des Denkens umkreist. L. stellt die Fülle weisheitlicher Topoi, die das Buch Qohelet enthält, deshalb tabellarisch zusammen (197—208). „Für die Exegese ergibt sich aus dem Dargelegten die Schlußfolgerung, daß jeder Versuch einer logischen Abgrenzung der einzelnen Stellen oder deren In-Beziehung-Setzen zueinander umsonst verschwendete Mühe ist. Die Auslegung hat sich vielmehr um die Frage zu kümmern, wie durch die einzelnen Topoi der Maschale die zentrale Aussage des Buches beleuchtet und erhärtet wird" (212). So läßt sich in einem genauen und definierbaren Sinn von der Einheit des stilistischen Aufbaus des Buches sprechen (212—216). Das gilt — wie L. am Anfang

des Kapitels dargelegt hat — von Qoh 1, 4—12, 7, dem ursprünglichen Werk. 1, 1—3, die Zurückziehung der ursprünglich vor 1, 4 anzunehmenden alten „Einführung" 1, 12 und 12, 8—14 dagegen seien als Werk eines „Herausgebers" zu betrachten (135—145).

Der Rezensent möchte — gerade im Lichte der stilistischen Erhellung des Buches Qohelet durch L. — hier seine Bedenken anmelden. Man kann wohl nur noch die Überschrift 1, 1 und den Epilog 12, 9—14 der Herausgabe des Buches zuordnen. Die angeführten Gründe, 1, 2 und 12, 8 nicht als die ursprüngliche Rahmung des Werkes anzusehen, haben kein Gewicht mehr. Daß 1, 12 als „Selbsteinführung" der ursprüngliche Anfang des Buches gewesen sei, ist nur dann sinnvoll denkbar, wenn man der Meinung ist, die Königsfiktion trage das Buch als ganzes. L. scheint das anzunehmen, obwohl er selbstverständlich darlegt, daß sie nur in 1, 12/16; 2, 4—9 herausgestellt ist: „Das ganze Werk gibt sich als Aussage und Erlebnisbericht dieses Königs" (212). Man kann jedoch fragen, ob L. den vom 4. Kapitel ab vorkommenden „Wechsel der Perspektive", den er S. 213 f. bespricht, in seiner Tragweite voll interpretiert hat. M. E. bedeutet er, daß das „Ich" des Buches mindestens von da ab als das „Ich eines Weisheitslehrers" erscheint. Vermutlich ist das „Ich" des ganzen Buches das eines Weisheitslehrers. Wahrscheinlich genügte das Wort „Qohelet", um dies zu sichern, und zwar von 1, 2 an (vgl. 145—148). Dieses niemals aufgegebene „Ich" des Weisheitslehrers verkleidet sich zur dramatischen Verlebendigung einer bestimmten Argumentation allen sichtbar in 1, 12 in das fiktive Königs-„Ich". Doch diese nur locker vorgehaltene Maske wird nach dem zweiten Kapitel fallengelassen und ist im vierten schon vergessen. Erst die dem Buch als ganzen vorgesetzte Überschrift des Herausgebers in 1, 1 hat diesen Sachverhalt verdunkelt. Ursprünglich führte der Weisheitslehrer Qohelet beim ersten Aufklingenlassen seines Mottos wie aus weiter Ferne kommend sich selbst in dritter Person ein (1, 2), warf eine Frage auf, ohne sie sofort zu beantworten (1, 3), setzte zwei Maschale hin, die eine Grundstimmung schufen und erste Aussagen umrissen (1, 4—8/9—11), und begann dann erst mit Ichrede und Einführung der Königsfiktion in 1, 12 die ersten großen Gedankengänge des Buches. Ein stilistisch subtiler und großartiger Buchanfang zugleich. Man sollte ihn lassen. Er gibt dem Ganzen schon den Atem und den Rhythmus. L. steht bei seiner Abgrenzung des Werkes des „Herausgebers" wohl noch zu sehr im Banne älterer Literarkritik.

Auch sonst kann man zu diesem zweiten Kapitel des Buches — bei aller positiven Wertung des hier schon Erreichten — die Frage stellen, ob der methodische Ansatz der Anwendung moderner stilistischer Analyse nicht noch ein ganzes Stück weiter hätte führen können. Sind z. B. die Tabellen der Vorzugswörter genügend ausgewertet worden? Wären die Häufigkeitstabellen für Lieblingswörter (173—178) nicht ganz anders sprechend geworden, wenn nicht die Kapitelaufteilung zugrunde gelegt worden wäre, sondern eine (leider fehlende) Aufschlüsselung des Gesamttextes nach von der Form her bestimmten Einheiten? Dann hätte man wohl in einigen der häufigen Worte deutlicher gattungsbedingte Vokabeln, in anderen dagegen den Gesamttext durchziehende Schlüsselworte Qohelets erkennen können. Ein Zusammenhang zwischen genereller Worthäufigkeit, häufigen formelhaften Wendungen und bestimmten sprachlichen Formen des Buches hätte sich vielleicht ergeben und wäre aufschlußreich gewesen. Vielleicht hätten sich auch typische Leitwortfolgen und Formenketten gezeigt. Die für das 3. Kapitel entscheidende Schlußfolgerung, das Wort hbl-„Windhauch" sei das Schlüsselwort Qohelets, die auf S. 180 fast unbegründet gebracht wird, erschiene dem Leser plausibler. Oder ließe sich dann diese Schlußfolgerung vielleicht gar nicht mehr aufrechterhalten? Würde etwa das Fehlen der hbl-Aussage in dem wichtigen Text 3, 1—15 beweisen, daß sie dem Buch zwar die Grundmelodie gibt, auf den Gipfeln des Gedankens aber überstiegen und zurückgelassen wird? Was bedeutet es, daß die hbl-Aussage in den ersten beiden Kapiteln oft nicht am Ende eines Gedankenganges steht, sondern mittendrin oder an vorletzter Stelle? Solche Fragen machen deutlich, daß Tabellen zwar den notwendigen Ausgangspunkt einer Sprachanalyse darstellen, daß aber dann noch sehr viel weiterführende und auswertende Arbeit zu leisten ist, ehe man gesicherte Ergebnisse einheimsen kann.

Auch die Analyse der sprachlichen und literarischen Formen scheint nicht syste-

matisch genug durchgeführt zu sein. Vor allem die für Qohelet wohl typischste Form, der Bericht über die eigenen Erfahrungen und Gedanken, wird nicht auf Struktur, typisches Vokabular, Gesetze der Gedankenbewegung und der Verknüpfung von Einheiten untersucht. Wenn man von dem gründlich behandelten einen Aspekt der „Darbietungsform der Ich-Erzählung" absieht, gibt es eigentlich nur noch 4 Zeilen und 1 Anmerkung zu dieser Form (196, oberster Absatz). Die dort angegebenen Belege sind nicht vollständig und werden teilweise überraschend begrenzt. So bedeutsam die Seiten über das „topische Denken" sind und so richtig es ist, daß alle Versuche, einen logischen Aufbau des Buches aufzufinden, scheitern müssen — folgt daraus wirklich, daß die einzelnen Maschale nur noch durch den Bezug auf ein geheimes Zentrum, um das sie kreisen, zusammengehören? Zitiert L. nicht selbst auf S. 212 zustimmend ein Wort von Zimmerli, das mehr besagt? Wäre es dann nicht Aufgabe eines stilistischen Fragens nach der Einheit von Qohelet gewesen, die assoziativen Gesetze, nach denen im Buch von einem Topos zum anderen gesprungen wird, zu erforschen? Vermutlich wäre man nicht überall zu eindeutigen Ergebnissen gekommen — aber einiges hätte sich zweifellos aufzeigen lassen.

Weiter: es ist in den letzten Jahren immer deutlicher geworden, wie sehr die alttestamentliche Literatur mit chiastischen Kompositionen arbeitet und diese durch Stichwortwiederholungen andeutet. Wäre es nicht sinnvoll gewesen, das Buch Qohelet einmal daraufhin abzuhören? Müßte man nicht z. B. in den ersten Kapiteln folgende Stichwortbezüge registrieren: 1, 13 zu 3, 10; 1, 17 zu 2, 12; 2, 1 zu 2, 3'10? Ob diese Phänomene nun zufällig oder stilistisch relevant sind, ist eine zweite Frage, die dann zu erörtern wäre. Sind sie relevant, dann bedeutet das, daß die ungefähr bei 2, 2; 2, 12 und 3, 10 einsetzenden Gedankengänge vorher in den 3 kurzen Einheiten 1, 12—15; 1, 16—18 und 2, 1—2 in umgekehrter Folge angekündigt worden wären. Damit wäre eine bewußte Komposition mindestens des Grundgerüstes von 1, 3 — 3, 15 zu vermuten. Das führte in keiner Weise zu einem Rückfall in die Suche nach einer „logischen" Komposition des Buches Qohelet. Wohl aber erwiese es die Darlegungen über das topische Denken Qohelets als zwar richtig, aber noch zu generell. Vielleicht ist doch mindestens am Anfang des Buches ein echter Strukturwille da. Nachher scheint das Buch allerdings bewußt locker zu werden, erst der große Abschlußmaschal 11, 9 — 12, 7 bildet ein Gegengewicht gegen den kompakten Anfang, und das Motto in 12, 8 bindet das Buch zusammen. Wie diese Fragen und Vorschläge zeigen, bedeutet das zweite Kapitel im Buch von L. noch nicht einen Abschluß, sondern eher erst einen Anfang stilanalytischer Betrachtung des Buches Qohelet. Doch diese Feststellung ist weniger Kritik als ein Hinweis auf die Fruchtbarkeit und Bedeutung der von L. erstmals systematisch verwendeten Methoden.

Das *dritte Kapitel* (218—300) befaßt sich mit dem *Inhalt* des Buches Qohelet. In einem ersten Abschnitt entfaltet L. die Bedeutungssphäre des Wortes hbl-„Windhauch" im Buche Qohelet (218—246). Besonders gut herausgearbeitet ist, daß Qohelet im Gegensatz zur altorientalischen Weisheitstradition die Möglichkeit leugnet, sich wenigstens durch den bleibenden „Namen" = Nachruhm Dauer über den Tod hinaus zu sichern. In einem zweiten Abschnitt setzt sich L. gründlich und erfolgreich mit den modernen Schlagworten auseinander, mit denen man oft versucht hat, Qohelet einzuordnen: Determinismus, Pessimismus, Skepsis und Optimismus (247—277). Alle diese Schlagworte verzeichnen die Aussage Qohelets. Auch die neueste Charakterisierung Qohelets durch G. von Rad in seiner „Theologie des AT" erweist sich als falsch angelegt. In einem dritten Abschnitt zeigt L., daß Qohelet in seiner Lehre vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch durchaus auf der Linie alttestamentlichen Gottesglaubens steht (277—289). Eine „orthodoxe" Korrektur des Buches durch entsprechende Zusätze ist nicht nachweisbar — das Buch hatte das nicht nötig (290—297).

Im *vierten Kapitel* handelt L. von der *Kanonaufnahme* des Buches Qohelet, von seinem Verhältnis zur restlichen alttestamentlichen Weisheit und von seiner Gegenwartsbedeutung. L. lehnt mit Recht ab, das Buch als Zeugnis des Scheiterns menschlichen Denkens ohne Christus hochzuschätzen. Vielmehr beschreibt Qohelet genau das Dilemma des Menschen, dem die Dauer ins Herz gelegt ist und der

doch nur den jeweils ihm geschenkten Augenblick in Händen hat. Dieses Dilemma wird erst überwunden durch die Tat Gottes in Christus, dem Gott nun einen dauernden Namen gegeben hat. Paulus beschreibt in Röm 8 die Überwindung der Nichtigkeit der Welt durch Christus wohl im Hinblick auf das Buch Qohelet. Hier liegt ein weiterführender Kommentar zu Qohelet vor. Das Buch wird abgeschlossen durch ein *Literaturverzeichnis* (317—324), ein *Autoren- und Personenverzeichnis* (325—331) und ein *Verzeichnis der Bibelstellen* (332—348).

Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß L. innerhalb des Buches einen guten Teil des Buches Qohelet in einer philologisch sehr gründlich kommentierten Übersetzung zitiert und manche Stellen recht ausführlich kommentiert. Das Werk enthält also schon die Anfänge eines wissenschaftlichen Kommentars zu Qohelet, den uns L. hoffentlich eines Tages schreiben wird. Er hat sich durch diese Monographie dafür voll qualifiziert. — Das mitangezeigte populäre Kommentarbändchen zu Jona, Rut, Hohemlied und Qohelet zeichnet sich aus durch eine stets beachtenswerte Neuübersetzung der biblischen Texte mit guten philologischen Anmerkungen sowie durch eine vernünftige Behandlung der Gattungsfragen. Der Kommentar selbst ist oft nicht mehr als eine Paraphrase. N. Lohfink S. J.

Jervell, Jakob, *Imago Dei. Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, N. F. 58. Heft). gr. 8° (377 S.) Göttingen 1960, Vandenhoeck und Ruprecht. 35.— DM.

Als eigentliche Aufgabe hat sich diese Arbeit gestellt, den Begriff der Ebenbildlichkeit mit Gott in den paulinischen Briefen zu untersuchen. Nur dort begegnet innerhalb des Neuen Testamentes dieser theologische Sachverhalt unter dem Eikon-Begriff und in Abhängigkeit von Gen 1, 26 f. Weil es sich also um eine Schriftlehre handelt (Gen 1, 26 f.), wird eine Auslegung des paulinischen Verständnisses dieser Lehre nicht vorbeigehen können an der Deutung, welche die Genesisstelle in der geistigen Umwelt des Apostels gefunden hat. Folgerichtig schickt der Verfasser in der ersten Hälfte seines Buches (15—170) eine umfassende, alle verfügbaren Quellen befragende Abhandlung über das zeitgenössische Verständnis von Gen 1, 26 f. voraus, und zwar im vor- und außerrabbinischen Judentum, d. h. in der Weisheitsliteratur und in der Apokalyptik (15—51), in den Schriften Philos (52—70), im rabbinischen Judentum (71—121) und in der Gnosis (122—170). Qumran bietet kein Material. Die Ergebnisse dieser weitläufigen Untersuchung werden jeweils am Schluß eines größeren Abschnittes zusammengefaßt. Hier ein kurzer Überblick:

Das außerrabbinische Schrifttum geht von der traditionellen Auffassung aus, nach der die Ebenbildlichkeit in der Macht und Fähigkeit des Menschen liegt, über die übrige Schöpfung zu herrschen. In neuem Ansatz deutet es dann aber die Imago Dei einerseits anthropologisch (Adam = Mensch) als Befähigung zu sittlichem Leben, wobei die Sittlichkeit als Leben nach dem mosaischen Gesetz verstanden wird; danach ist der Israelit der gottebenbildliche Mensch; anderseits wird in geschichtlicher Betrachtungsweise Adam als der erste Mensch gesehen, der in seiner herrlichen Ausstattung, zu der wesentlich auch die Möglichkeit zur Gerechtigkeit des Gesetzes gehört, als das Ebenbild Gottes sogar die Engel überragt und zur Weltherrschaft berufen ist; durch seine Sünde verliert er zwar die Herrschaft, nicht aber die Ebenbildlichkeit; rechte Adamskindschaft besitzt nur Israel, die sich darin legitimiert, daß allein Israel das Gesetz hat; so ist Israel auch zur Weltherrschaft berufen, und sie wird ihm zuteil in der zukünftigen, erneuerten Welt. Weil es überall, sowohl in der anthropologischen wie in der geschichtlichen Deutung, auf die Möglichkeit zu einem sittlichen Leben nach dem Gesetz ankommt, diese aber durch die Sünde nicht verlorengeht, so kann auch von einem eigentlichen Verlust der Gottebenbildlichkeit nicht die Rede sein. — Eine interessante und radikal neue Interpretation von Gen 1, 26 f. tritt dort auf, wo die Schöpfung mit der hypostasierten Weisheit verbunden wird. Gott schafft den Menschen durch seine Weisheit, die nun als das „Bild Gottes" gesehen wird; der Mensch dagegen ist κατ' εἰκόνα gebildet, und der Plural ποιήσωμεν (Gen 1, 26) wird nun so erklärt, daß die Weisheit bei der Schöpfung des Menschen aktiv behilflich war. Vgl. vor

allem 2 Hen 30, 8; Sap 9, 1 ff.; 10, 2; Sir 17, 3 (der syrische Text gibt „nach seinem Gleichnis" mit „durch seine Weisheit" wieder); Sap 7, 25—26.

Bedeutend akzentuiert wird diese letzte Auffassung bei Philo von Alexandrien. Seine Hauptdeutung von Gen 1, 26 f. geht dahin, daß der Logos (= Weisheit) mit der Imago Dei gleichgesetzt wird, nach der der irdische Mensch gebildet wurde. Gottebenbildlichkeit ist eigentlich nur der innere Mensch, der Nous, dessen göttliche Herkunft und Natur Philo durch Berufung auf Gen 2, 7 zu beweisen sucht. Dieser innere Mensch ist der Logos in uns, wesensgleich mit dem Logos des Weltalls, der, ebenso wie der Logos in uns, von Philo auch der wahre Anthropos genannt wird. Die Verknüpfung von Gen 1, 27 mit Gen 2, 7 dient dazu, die Möglichkeit der Gotteserkenntnis darzulegen; ist also soteriologisch orientiert: Nur durch den Logos-Nous ist der Mensch fähig, den pneumatischen Weg, den „Königsweg" zu wandern. Philo berührt sich hier mit der Gnosis, wenngleich er nicht vollgnostisch denkt. Die Seele sieht in der Selbsterkenntnis doch nur unklar die göttliche Wirklichkeit; immer wieder bricht das Verständnis eines unzulänglichen Abbildes durch. — Eine völlig andere Auslegung von Gen 1, 27 und Gen 2, 7 bietet Philo, wenn er Gen 1, 27 die Schöpfung des übersinnlichen, unvergänglichen Menschen (der platonischen Idee „Mensch") ausgedrückt findet, der mit dem gnostischen Anthropos nichts zu tun hat, die Schöpfung des sinnlichen, irdischen Menschen aber Gen 2, 7 beschrieben findet.

Im rabbinischen Schrifttum unterscheidet Jervell die offizielle, in der Synagogenpredigt und im Unterricht geübte Auslegung der Genesisstelle von der mehr esoterisch, in der gelehrten Diskussion, dargebotenen. In der ersteren verfolgte man apologetisch das Ziel, die Schöpfung trotz der Pluralform in Gen 1, 26 allein auf Gott zurückzuführen und jede Gefährdung des monotheistischen Gedankens fernzuhalten; die Frage der Ebenbildlichkeit trat zurück. In der letzteren dagegen scheute man sich nicht, diesem Problem die Aufmerksamkeit zu widmen. Und zwar wird, ähnlich wie in der außerrabbinischen Erörterung, Gen 1, 26 f. zunächst der anthropologischen Deutung des Menschen nutzbar gemacht. Man unterschied im Menschen seine Ähnlichkeit mit dem Tier und seine Ähnlichkeit mit den Engeln, d. h. praktisch mit Gott. Letztere sah man entscheidend im sittlichen Erkenntnisvermögen und im Leben nach der Tora gegeben. Unter der Eikon von Gen 1, 26 f. verstand man die Engel oder auch die Tora. Mit ihnen geht Gott bei der Schöpfung zu Rate. Gott ähnlich ist und zum Leben kommt, wer die Tora erfüllt. Die durch die Sünde Adams verlorene Gottebenbildlichkeit kehrte mit der Gesetzgebung auf Sinai zurück. Sie ist auf Israel beschränkt, weil Israel allein das Volk der Tora ist. Man sieht, wie sehr das rabbinische Verständnis vom Menschen von ihrer Gesetzestheologie beeinflußt ist. — Phantastische Form nimmt die rabbinische Spekulation an, wenn sie von Gen 1, 26 f. aus die Herrlichkeit des ersten Menschen zu beschreiben sucht. Adam, der erste Mensch, wird hier zum primären Abbild Gottes. Er reicht mit seiner Größe von der Erde zum Himmel; seine moralische Größe zeigt sich in seiner Lichtnatur und ist Teilhabe an der Kabod (Herrlichkeit) Gottes, die vor allem als Gerechtigkeit des Gesetzes verstanden wird; als Abbild Gottes ist Adam auch unsterblich geschaffen. Zur Menschheit hin wird Adam als Urbild gesehen: Jeder Israelit ist mit dem Stempel des ersten Menschen geprägt; oder auch als Kollektivmensch, der die Menschheit ist, weil in ihm sich alle Seelen befinden. Hier werden gnostische Vorstellungen aufgenommen worden sein. Jervell bestreitet aber, daß in dieser jüdischen Spekulation der Ursprung des gnostischen Uranthropos liege. Mit dem Messias-Gedanken ist die Gottebenbildlichkeit im Rabbinismus nicht verbunden worden. — Die Idee des androgynen Urmenschen findet man außer in der Gnosis und bei Philo auch bei rabbinischen Gelehrten. Doch ist die offizielle Lehre: Gott schuf zwei Menschen, den Mann und die Frau. Die Gottebenbildlichkeit der Frau wird bald verneint, bald bejaht.

In den gnostischen Systemen ist der Eikon-Begriff grundlegend, weshalb die Gnostiker auch anfingen, Gen 1, 27 f. sich nutzbar zu machen. Der göttliche Anthropos ist als Eikon die Selbstprojizierung der höchsten Gottheit. Gen 1, 26 f. schildert die himmlische Geburt des Urmenschen. Der irdische Mensch ist als ein Abbild des himmlischen geschaffen. Doch nicht dem Körper oder der Seele nach,

sondern dem Pneuma, dem wahren Ich oder „Selbst" des Menschen nach, in dem der himmlische Anthropos im Menschen wohnt. So hat der Mensch auch die Gnosis, das Wissen um sich selbst, durch das er sich, d. h. sein eigentliches Selbst, zur himmlischen Welt, erlöst.

Nun greift Verf. in der zweiten Hälfte seines Buches (171—336) die Frage der Verwendung von Gen 1, 26 f. in den paulinischen Briefen an. In Betracht kommen die Aussagen über Christus als Ebenbild Gottes (2 Cor 4, 4; Kol 1, 15; Phil 2, 6 — hier wegen des gleichwertigen Begriffs „morphê"), ferner die Stellen, die von der Neuschöpfung des Menschen zu Gottes Ebenbild (Kol 3, 9 f. und Eph 4, 24) und von der Gleichgestaltung mit dem Bilde Christi (Röm 8, 29; 1 Cor 15, 49; 2 Cor 3, 18) sprechen; endlich zwei Stellen mit mehr singulärer Verwendung: 1 Cor 11, 7 und Röm 1, 23. Sorgfältig sucht Jervell in formgeschichtlicher Betrachtungsweise den „Sitz im Leben" der Anwendungsweise von Gen 1, 26 f. bei Paulus festzustellen. Die Vorstellung von Christus als Eikon Gottes war ihm danach in urchristlichen Taufhymnen (Kol 1, 15—20 und Phil 2, 6—11) vorgegeben und von da auch 2 Cor 4, 4 verwandt. Taufparänese liegt vor, wo die Gottebenbildlichkeit mit der in der Taufe geschehenen Neuschöpfung verbunden wird (Kol 3, 9 f.; Eph 4, 24). Die übrigen Stellen, abgesehen von 1 Cor 11, 7 und Röm 1, 23, stehen im Zentrum des paulinischen Kêrygmas.

Im Zusammenhang von 2 Cor 3, 1 — 4, 6 verwendet Paulus Gen 1, 26 f., um die Legitimität und überragende Bedeutung seines Apostolates zu zeigen. Die Wirksamkeit seiner Predigt kommt dadurch zum Ausdruck, daß Christus selbst im Kêrygma hervortritt. Und das bedeutet das Hervortreten Gottes; denn Christus ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Gemeint ist hier der auferstandene und erhöhte Christus. In ihm ist Gottes Doxa; Gottes gnädige Wesens- und Wirkungsart tritt in Christus für die Menschen hervor. Wer das Evangelium gläubig aufnimmt, was von Paulus als ein Schauen der ebenbildlichen Doxa Christi verstanden wird, auf den geht die Doxa Christi über und der wird selbst Abbild Gottes. Das bedeutet, daß der Mensch gerecht wird im Sinne der Gerechtigkeit Gottes, also nicht im Sinne einer reinen Gerechterklärung, sondern im Sinne einer wahren Gerechtmachung und eines Einwohnens des Geistes im Menschen. Gegenüber steht im Zusammenhang das vergebliche Bemühen um die Doxa Gottes und die Ebenbildlichkeit mit Gott durch das mosaische Gesetz (2 Cor 3, 1—17). Im ganzen gewiß eine schöne Auslegung von der schwierigen Stelle des zweiten Korintherbriefes. Nicht unterschreiben möchte ich die volle Gleichsetzung des erhöhten Christus mit dem Geist, wie es hier und auch an anderen Stellen des Buches geschieht. Vgl. Lietzmann-Kümmel zu 2 Cor 3, 17.

Die christologische Verwendung von Gen 1, 26 f. finden wir vor allem in den Hymnen Kol 1, 15—20 und Phil 2, 6—11. Hier wird durch Eikon (und Morphê) zunächst die vorzeitliche, einzigartige Stellung Christi als Schöpfungsmittler und Weltherrscher beschrieben. Die Gottebenbildlichkeit Christi ist so ein Bekenntnis zu seiner Göttlichkeit, zu seinem Einssein mit dem Vater. Das Plêrôma Gottes ist in ihm. So ergibt sich im selben Zusammenhang dieser Hymnen auch seine eschatologische Bedeutung. „In diesen Darstellungen des Christusgeschehens beschreibt die Imagovorstellung sowohl das Verhältnis zwischen Gott und Christus als auch die Bedeutung des Bildseins Christi für die Welt in Schöpfung und Erlösung" (333).

Bedeutungsvoll ist auch die Verwendung von Gen 1, 26 f. für die Taufparänese. Grundlage dafür ist, daß der Mensch in der Taufe zur Gottebenbildlichkeit geschaffen wird. „Vorbild für diese in der Taufe stattfindende neue Erschaffung ist Christus als das primäre Ebenbild Gottes" (333). Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist nicht einfachhin das Humanum, sondern „das von Christus bestimmte Humanum der neuen Welt". In anderer Weise wird das Geschehen der Taufe ausgedrückt durch das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen. Der nicht getaufte Mensch ist nicht gottebenbildlich, sondern vom alten Menschen bestimmt. Das Anziehen des neuen Menschen bedeutet Christus anziehen. — Dieses sakramentale Geschehen, das sich im ethischen Leben zu bewähren hat, findet nach Röm 8, 29 f. und 1 Cor 15, 49 die eschatologische Vollendung durch die volle Angleichung an das Bild Christi in der Auferstehung. „Die Eikon bezeichnet also den Vollkommenheitszustand des Menschen, in welchem er zu Seele und Körper von dem Geist Gottes bestimmt wird" (334). Gegenüber diesem Vollendungsbild

des Menschen steht der psychische Mensch, der nach Jervell 1 Cor 15, 44 ff. ebenso der sündhafte Mensch ist wie auch in Röm 5 und 1 Cor 15, 21—22. Darüber kann man vielleicht geteilter Meinung sein.

In einem gewissen Gegensatz zu der bisher behandelten christologischen, soteriologischen und eschatologischen Verwendung von Gen 1, 26 f. bei Paulus, die eigentlich als Gesamtgut der urchristlichen Gemeinde anzusehen ist, stehen zwei Stellen, die nach Auffassung des Verfassers „eine rein epistoläre Funktion" haben, weil sie weder zum Kerygma noch zur Tauflehre oder Paränese gehören. Gemeint ist erstens 1 Cor 11, 7, wo der Mann als „Abbild und Abglanz Gottes" erscheint, gegenüber der Frau, die von Paulus als „Abglanz (und Abbild?) des Mannes" bezeichnet wird. „Von einer schöpfungsgegebenen Gottebenbildlichkeit, die nicht verlorengegangen ist und die deshalb auch nichts mit der Erlösung zu tun hat, ist hier die Rede... Die Neuschöpfung zur Gottebenbildlichkeit, die auch die Gleichstellung und -wertigkeit der Geschlechter bedeutet, ist sakramental und eschatologisch zu verstehen. Daraus ist keine ‚soziale' Konsequenz zu ziehen; denn vielmehr hat die Schöpfungsordnung volle Gültigkeit bis zu dem Jüngsten Tage." Eine bemerkenswerte Deutung dieser anerkannt schwierigen Stelle in den Paulusbriefen, wenn sie wohl auch noch nicht alle Fragen zum Schweigen bringt. Besteht nicht doch ein innerer Zusammenhang von 1 Cor 11, 7—9 mit 1 Cor 11, 3? — Eine zweite singuläre Anwendung von Gen 1, 26 f. bringt Paulus Röm 1, 23. Nach Jervell soll dort vom Verlust der ursprünglichen Doxa-Eikon die Rede sein. Die Stelle steht in einem Zusammenhang (Röm 1, 18 — 3, 20), den man als Prolegomenon zur Ebenbildlichkeitstheologie (Röm 3, 21 — 8, 39) ansehen kann. Jedoch vermag ich mich nicht zu überzeugen, daß durch Röm 1, 23 direkt dies Thema (Verlust der Ebenbildlichkeit mit Gott) ausgesprochen wird. Es geht doch dort um die Vertauschung des Gegenstandes der religiösen Verehrung: An die Stelle der Verehrung des wahren Gottes tritt der abgöttische Bilderdienst.

Verf. hat dankenswerterweise viel Material aus der geistigen Umwelt des NT zusammengetragen, das die neutestamentlichen Aussagen von Gottebenbildlichkeit zu beleuchten vermag. Dunkel bleibt das Verhältnis von Gnosis und jüdischer Spekulation. Neuerdings rechnet man eher damit, daß die Gnosis durch jüdische Auslegung von Gen 1, 26 f. angeregt wurde, das höchste Gottwesen „Anthrôpos" zu nennen. Vgl. *H. M. Schenke*, Der Gott „Mensch" in der Gnosis (Göttingen 1962).

K. Wennemer S. J.

Gaechter, Paul, *Das Matthäusevangelium.* Ein Kommentar. gr. 8° (978 S.) Innsbruck 1964, Tyrolia. 65.— DM.

G. versucht den Eigenwert des Mt herauszuarbeiten. In diesem gediegenen Kommentar werden den Fachmann vor allem die Untersuchungen über Aufbau, Rhythmik und Strophik sowie die selbständigen Erklärungen interessieren, den Prediger und den gebildeten Laien das reiche Material aus Rabbinen, Josephus und Volksleben des Orients, auch aus eigenen Beobachtungen. G. gibt keine Geschichte der Exegese; andere Auslegungen berücksichtigt er indirekt, da Polemik leicht veraltet. Die synoptischen Unterschiede erklärt er durch mündliche griechische Tradition. Matthäus, einer der Zwölf, schrieb für gebildete Juden in Hebräisch. Der Übersetzer hat die Spruchsammlung stichwortartig angereichert aus griechischer Tradition; das lebendige Wort galt damals noch viel; so hat er manches gerettet, aber die Ordnung gestört; die Erzählungsgruppen dagegen sind intakt (18 ff.). Die „Form" ist für G. ein Hauptpunkt, aber er geht nicht von den griechischen Formen der Apophthegmata u. ä. aus, sondern von den semitischen Rhythmen, Parallelismen, Strophen, deren Aufdeckung in Psalmen, Propheten und neuerdings auch in juristischen und erzählenden Texten des AT soviel beitrug zur Erkenntnis der Urgestalt, der Entwicklung und des Inhalts. So steht jeweils zuerst der griechische Text strophisch-stichisch, dann die Übersetzung und Erklärung. Beispiele mögen das zeigen.

A. Zur *Form* des Mt. S. 5—12 gibt G. den Gesamtaufbau des Ev, S. 139 ff. den der Bergpredigt; die Lk-Form des Vater-Unser sei wohl die ursprüngliche (210). G. zeigt die Struktur des Jubelrufs (374 f.) und vieler anderer Stellen. Die 7 Parabeln in Kap. 13 vergleicht er im Aufbau mit den 7 Schalen Apk 16 (429).

Die rhythmisch-strophische Form der Verheißung an Petrus 16, 17 ff. stellt er eingehend dar (521 ff. 534 f.), auch den Aufbau von 16, 21—20, 16 (547) und die Entstehung von 18, 1 bis 35, wobei 18, 16 b 17 („Gemeinde") sekundär sei (585 ff.); in 18, 10—14 zeigt er den Chiasmus (594). Den Aufbau von Kap. 21—28 analysiert G. vielerorts.

B. Aus der *Sach*erklärung. I. Teil: Die *Anfänge* (1, 1 — 4, 25). Der Stammbaum bei Mt, derjenige der Verheißungsträger und Rechtsnachfolger (1, 16 nach syrsin), wird eingehend gewürdigt (S. 26—43). Mt enthält viele Beziehungen zu Recht und Sitte der Juden damals; den Formern des Berichts fehlten die späteren theologischen Gedanken und Ausdrücke; Mt fügte sie nicht hinzu (55). Der Stern war vielleicht Jupiter, der im Jahre 7 vor Chr. dreimal in Konjunktion stand zu Saturn und Mars (61). Ein göttliches Traumgesicht war 1, 20 am Platz, aber Mt 2 ist es Erzählungsform: Gott gab den Weisen bzw. dem Joseph die Gedanken ein (70); Mt 1, 18 — 2, 23 sind geschichtlich, wenn auch einzelne Züge volkstümlich, andere literarische Form sind (56 f., 79). — Der Täufer (81 ff.) war wohl in Qumran erzogen; er predigte: „Ändert euren Sinn!", vermied „Messias" als national; „Das Himmelreich ist da" ist ihm wohl aus Jesu Predigt 4, 17 von Mt in den Mund gelegt. Is 40, 3 wird schon 1 QS VIII 14 zitiert, aber Johannes tauft andere zum Ausdruck und zur Vertiefung der Sinnesänderung. Bei Jesu Taufe ist das Symbolisierte (3, 17) entscheidend: Stimme = Mitteilung Gottes, Taube = Hl. Geist; sie deutet an, daß das neue Gottesvolk jetzt in Jesus ist (Ps 74 hb, 19); Jesus hat Gottes Wohlgefallen, weil er bereit war für den göttlichen Erlösungsplan bis zur Hingabe im Tod; die Bedeutung für Jesus war psychologisch: der Vater nahm seine Sohnesliebe an; der Geist (ruach) ergriff ihn und führte ihn zur Prüfung 4, 1; dem Täufer gab er Jesus zu erkennen: Jo 1, 33; Is 11, 2; die theologische Bedeutung: Worte und Taten Jesu sind die des Gottessohnes; nach der Himmelfahrt wird man ihn endgültig als solchen erkennen. — Die Versuchung hat Jesus selbst den Zwölf erzählt; sie ist messianisch: Dt 8, 2; Ex 17, 2; Dt 6, 14; der Satan beeinflußt Jesu Phantasie (108—119). — 4, 17: „Das Himmelreich ist da!": gegenwärtig (Sämann- und andere Gleichnisse) und eschatologisch (123—128).

II. Teil: *Jesus der Messias und seine Botschaft* (5, 1 — 9, 34). Wir heben Typisches heraus: In die Bergpredigt, die Mt nach einfachen Zahlenverhältnissen oder chiastisch geordnet hatte, fügt der Übersetzer Traditionsstoff ein (139). Die 8 Seligkeiten sind im Grunde identisch, Menschenklassen wie Verheißungen (144). — 5, 17 (161): „nicht abzuschaffen, sondern zur Vollendung zu bringen" = den ursprünglichen, auf das Sittliche gehenden Willen Gottes zu betonen, aber auch jede Weisung, jeden Typos selbst zu erfüllen und so sein Ende vorzubereiten. — 5, 21 (170): „daß *von* den Altvordern" (Überlieferung, Lamed auctoris); „ich aber": Jesus stellt sich weder neben Gott noch spielt er den zweiten Moses, aber er stützt sich auch nicht auf Autoritäten wie die Rabbinen (171—199). — 5, 32 (183 f.): „ausgenommen im Fall der Unzucht" ist Zusatz (nicht von Jesus), im Zusammenhang mit Apg 15, 20 29 eingetragen. — 5, 40 f.: Vollendeter Altruismus, sittliches Ideal, doch von Heiligen erreicht. — 8, 32 (284): Dämonen wurden sonst durch Beschwörung ausgetrieben, Jesus befiehlt. — 8, 20; 9, 6; 10, 32 (S. 274 288 338): „Menschensohn" = „er, dieser Mensch" weist auf das Geheimnis in seiner Menschheit und Messianität hin, die ganz anders ist als erwartet. — 9, 15 (297) „Bräutigam": das Targum sieht in Ps 45 die Heilszeit geschildert; Jesus spielt an auf Is 62, 4 f. (vermählt); 61, 1—3. — S. 307 f.: Das Jesusbild Mt 8—9: Er besitzt souveräne Lebensmacht, vergibt Sünden, ist Messias in unendlich höherem Sinn, der Glauben und Hingabe verlangt; er müht sich um alle und hilft aus reiner, weiter Liebe. — S. 308 f.: Zweck der Wunder Jesu: In den Dämonenaustreibungen als Höhepunkt ist das Gottesreich gekommen (12, 25 ff.) als Reich des Lebens; aber die Rabbinen waren dagegen, das Volk meist oberflächlich.

III. Teil: *Jesus als Messias vom Volke abgelehnt* (9, 35 — 12, 50). — 10, 2—4 (317 f.): „Die Namen der zwölf Apostel" ist Zusatz zum hebr. Mt. Um 40 n. Chr. zogen, wie es scheint, alle bis auf Petrus und die Zebedäiden in fremde Länder. Die sich von Antiochia aus entwickelnde Heidenmission brachte den Ausdruck „Apostel" auf . . .; als diese dem Blickfeld entschwanden, übertrug man A. auf die Zwölf (Lk; Apg). — Verfolgungen (10, 16; S. 329 f.): wohl nach Kreuz und Auf-

erstehung gesprochen. Die Worte des Auferstandenen hatten den gleichen Klang; 10, 18 b (331): „ihnen zum Zeugnis und den Heiden" sind zwei Zusätze. Auch 10, 26 (342): „Fürchtet euch nicht!" sind Worte des Auferstandenen. — 10, 23 b (S. 336—339): die Aussendung 28, 19 werden sie in Israel nicht erfolgreich beenden können, bis er, dieser Mensch, zum Gericht über Israel kommt (wie Am 5, 17; Is 3, 14; Dan 9, 4—16; Mt 23, 38: „Haus verödet"). Dieses Ende im Jahre 70 konnte Jesus auch als weiser Mann voraussehen. „Dieser Mensch" war auch im Munde des Auferstandenen am Platze; denn die Einsetzung „zum Herrn" wurde erst durch die Himmelfahrt und durch Pfingsten deutlich (Apg 2, 36). — 10, 23 als „Nähe der Parusie" wäre ein fast pathologischer Irrtum; auch ist nicht die Rede von Herrlichkeit, Engeln, Wolken. — 10, 32: „Wenn einer sich für mich erklärt" (hodij' be): Jesus hat anfangs das Gericht so geschildert, daß er Zeuge ist; nachdem er sich als den künftigen Kyrios geoffenbart hatte, konnte er sich selbst als Richter bezeichnen, als Organ des Vaters (345). — 353 f. Jesus im Lichte der Aussendungsrede: An seiner Person entscheidet sich eines jeden ewiges Geschick; er sieht Schweres voraus für die Seinen, aber ist (nach der Auferstehung) Herr über Leid und Tod. — 11, 3 (359) Täuferfrage: nicht aus Zweifel, Ungeduld, sondern für die Jünger; 11, 12 (365): „leidet Gewalt". Jesus nimmt ein Wort der Gegner auf: die Pharisäer sollten den Mut der Anhänger Jesu („Gewalttätigen") nachahmen. — Jubelruf 11, 27 (378—387): Sprachschatz anders als bei Jo; 11, 27 ist echt in der kanonischen Form (mit Jeremias gegen Harnack und Winter); auch Jesus selbst ist Gegenstand seiner Offenbarung; 27 a: „alles übergeben" durch göttlichen Akt nach Analogie zur Weitergabe menschlichen Wissens; bei seiner menschlichen Niedrigkeit wäre seinen Jüngern eine Gegenwartsaussage wie 27a kaum verständlich, also hat Mt 28, 18 vorweggenommen und verdoppelt; 27 bc ist verschieden: überzeitliche Gleichheit der Erkenntnis; (382): „Wem der Sohn es offenbaren will": Jesus, dieser Mensch, der an dem göttlichen Wissen auch als Mensch in irgendeinem Sinn teilhat. — 12, 8 (392) ist ideenassoziativ angeschlossen: „trotz menschlicher Niedrigkeit habe ich die Vollmacht, das Sabbatgesetz im Namen Gottes zu interpretieren (nicht aufzuheben)"; Jesus drang bis zum Grund seiner ihn von den Gegnern trennenden Gesetzesauffassung vor.

IV. Teil: *Jesus trennt sich von seinem Volk* (13, 1 — 16, 20). Kap. 13 (429—432): Die Parabeln. — 14, 13—21 (479 f.): Die Brotvermehrung ist messianisch und hat Beziehung zur Eucharistie; (506 f.): Es waren zwei Brotvermehrungen. — 16, 13—20 (512—542): Petrusbekenntnis. „Sohn des lebendigen Gottes": ist wörtlich nicht von Petrus gesagt, vielmehr theologisch. „19 ab (Schlüssel) und c-f (Binden) wurde wohl bei einer anderen Gelegenheit (von Jesus) behandelt und von der Tradition angereiht, ... als die Zwölf 38—40 n. Chr. bis auf Petrus und die Zebedäiden Palästina verlassen hatten. Nun konnte Petrus nicht mehr wie bisher in engster Verbindung mit dem Zwölferkolleg seines Amtes walten. Diese Verbindung war so eng gewesen, daß er im Zwölferkolleg bisweilen geradezu verschwand (Apg 6, 2—6; 8, 14) ... (Nun) stellte man seine hauptsächlichsten Prärogativen zusammen ... und adaptierte das zu allen Zwölfen gesagte Wort vom Binden und Lösen eigens auf seine Person" (535). Bedeutung von 16, 13—19 (541 f.): Jesus brach nicht mit dem AT als Heilsordnung, auch nicht mit dem Tempelkult und Priestertum, sondern setzte an die Stelle der leiblichen Abstammung von Abraham den Anschluß an Simon den Felsen. Wenn Israel geglaubt hätte, hätte Jesus seine Erlösungsaufsgabe wohl erfüllt ohne das Todesleiden.

Die übrigen Teile seien kurz angegeben: Der V. Teil (545—642) behandelt Mt 16, 13 — 20, 16 (Der Geist des Himmelreiches); der VI. (643—822) die letzten Kämpfe in Jerusalem (20, 17 — 25, 46); der VII. (823—973) die Leidens- und Auferstehungsberichte. Es sei hier hingewiesen auf die Ausführungen zum Messiasbekenntnis Jesu (876—888).

Diese stichwortartige Übersicht kennzeichnet Methode und exegetische Position des Verfassers. Die moderne Synoptiker-Exegese geht gewiß heute weithin andere Wege als er. Bei ihm steht die Analyse der Strophik und Metrik, die Erklärung aus zeitgeschichtlichen Quellen stark im Vordergrund. Gewiß berührt er damit öfters auch Fragen und Lösungen, wie sie sich von der heute schon so sehr diffe-

renzierten „formgeschichtlichen" Methode her ergeben. G. nimmt nicht deren Prinzipien als Ausgangspunkt, sondern versucht eine Synthese von historischer Kritik und theologischer Deutung. Die „theol. Grundstruktur" des Mt mit der für ihn so wichtigen Idee der Kirche, die vielleicht mancher gern in einem „Exkurs" dargestellt sähe, läßt G. vielmehr in den Einzelabschnitten und -erklärungen sichtbar werden. Es wäre aber falsch, darob das viele Wertvolle zu übersehen, das der Verf. als Frucht langer Beschäftigung mit dem 1. Evangelium erarbeitet hat.

Die Sprache ist verständlich und lebendig, der Druck (im Unterschied von manchen Kommentaren mit durchlaufenden Zeilen, ja Seiten) vorbildlich übersichtlich. Ein Register erschlösse doch manches leichter, denn „Exkurse" gibt es (trotz der Leugnung auf der Umschlagklappe) zum Glück doch, wie gezeigt; eigentlich ist jeder Abschnitt, entsprechend der Systematik des Mt, trotz vieler Einzelheiten, eine geschlossene exegetische Einheit. W. Koester S. J.

Vanhoye, Albert, S. J., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux.* Préface du *R. P. Stanislas Lyonnet S. J.* (Studia Neotestamentica. Studia, 1). gr. 8° (285 S.) Paris-Bruges 1963, Desclée de Brouwer. 360.— bFr.

Die von A. Descamps und B. Rigaux im Verlag Desclée de Brouwer herausgegebenen „Studia Neotestamentica" erscheinen in zwei Reihen. Die eine umfaßt „Subsidia", d. h. Arbeiten, die über den Stand einer bestimmten Frage unterrichten, und die andere „Studia", d. h. selbständige Arbeiten über ein bestimmtes Thema. In dem vorliegenden 1. Bd. der zweiten Reihe behandelt der Verf. den literarischen Aufbau des Hebräerbriefes in der berechtigten Überzeugung, daß das richtige Verständnis des Inhaltes eines Werkes weithin von seinem literarischen Aufbau abhängt. Nun ist es nicht so, daß man diese Bedeutung des literarischen Aufbaus beim Hebr bisher nicht erkannt hätte; die meisten Kommentare berücksichtigen auch ihn, legen aber gewöhnlich für die Gliederung mehr den Inhalt als die literarische Struktur zugrunde und geraten dadurch nach dem Verf. in die Gefahr, etwas in den Text hineinzulesen, was der Verfasser nicht hat sagen wollen. Daher kommen dann notwendig die verschiedenen Auslegungen. So ist der Hebr. auch heute noch in mancher Beziehung ein Rätsel. Wer ist der Verfasser? — An wen ist er gerichtet? — Ist er ein Brief oder eine Homilie? — Bildet er eine literarische Einheit oder ist er eine schriftlich übersandte Homilie, der ein kurzes Begleitschreiben (Hebr 13, 22—25) angefügt ist? Die letzte Auffassung, die schon seit dem 18. Jahrhundert bekannt ist und in neuerer Zeit u. a. von Fr. J. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung, München 1955, vertreten wird, findet durch die vorliegende Arbeit eine neue Stütze (219 Anm. 1 d).

Das 1. Kapitel unterrichtet über den Stand der Frage. Hier wird der Leser bekannt gemacht mit den verschiedenen Versuchen, den vom Verfasser des Hebr gewollten Aufbau herauszustellen. Die meisten suchen, wie schon gesagt, eine Gliederung dem Inhalt nach; so schon Thomas und Hugo von St. Cher und im Anschluß an diese wohl die meisten heutigen Kommentatoren, wie P. Feine, A. Lohmeyer, O. Michel, O. Kuß, J. S. Javet, E. Riggenbach, H. Stratmann, B. F. Westcott, R. C. H. Lenski, F. J. Schierse, aber in der Zahl der Hauptteile und ihrer Untergliederungen stimmen sie nicht überein. Sie rekonstruieren nach V. den Aufbau des Briefes nach einem *subjektiven* Gesichtspunkt vom Inhalt her, anstatt auf der Grundlage des *objektiven* Aufbaues zum Inhalt vorzudringen.

Darum haben andere Autoren sich bemüht, den *literarischen* Aufbau des Briefes in den Griff zu bekommen. Die einen wollen im Hebr, wie in vielen Paulusbriefen, einen dogmatischen und einen moralischen Teil unterscheiden; so Hoepfl-Gut, J. Coppens und viele andere, die bei C. Spicq, L'Épître aux Hébreux, I, 28 n. 3 angeführt werden. H. von Soden glaubt im Hebr eine klassische Disposition entdeckt zu haben, und Th. Haering stimmt ihm bei (16 ff.). Fr. Blass findet im Hebr einen Rhythmus (18), und auch H. Cladder hat den Text von Hebr 1—11 in Strophen aufgeteilt (18 f.). Fr. Büchsel und nach ihm R. Gyllenberg gliedern den Brief auf in Darlegung und Paränese (19 ff.). F. Thien findet mit Recht in Hebr 1—12 die Ankündigung von drei Teilen durch den Verfasser selbst, die in chiastischer Form, d. h. in umgekehrter Reihenfolge, behandelt werden, aber er berücksichtigt für die Gliederung auch inhaltliche Gesichtspunkte (22 ff.). Seine

Theorie hat, wohl unabhängig von ihm, L. Vaganay weiterentwickelt, der die einzelnen Abschnitte durch bestimmte Worte verklammert findet (mots-crochets). Solche Klammer- oder Bindeworte sind z. B. ἀγγέλων (Hebr 1, 4 5); πιστὸς ἀρχιερεύς (2, 17; 3, 1 f.; 4, 14 ff.; 5, 1 f.) (24—30). V. hält die Hypothese von Vaganay durchaus für begründet, aber sie sei zu beschränkt, da sie sich nur an die durch Bindeworte verklammerten Abschnitte hält und sich nicht um die großen Textabschnitte kümmert. Darum müsse sie durch eine weitere Untersuchung auf der literarischen Ebene ergänzt werden (29). Spicq, der sich sehr anerkennend über die Theorie Vaganays äußert, hält sich aber selbst nicht daran, da er sich mehr von inhaltlichen Gesichtspunkten leiten läßt (30 f.). A. Descamps findet das Prinzip der Einteilung des Hebr in „thematischen" Worten (31), aber seine Darlegungen sind zu kurz, um alle Fragen berühren zu können. Der Beitrag von W. Nauck in der Festschrift für Joachim Jeremias, die auch den literarischen Aufbau betont, ist zu summarisch. So stand bisher eine vollständige Untersuchung der Gliederung des Hebr unter literarischen Gesichtspunkten noch aus. Die will nun der Verf. in dem vorliegenden Bande bieten.

Im 2. Kapitel zeigt V. die Hauptteile des Briefes nach literarischen Kriterien auf (33—63). Gegen Vaganay macht er zunächst geltend, daß die Verklammerung durch bestimmte Worte sich nicht den ganzen Brief hindurch feststellen läßt (34) und auch nicht immer die Hauptidee unterstreicht (35). Wichtiger scheint ihm die Ankündigung des zu behandelnden Gegenstandes (constatation), die durch solche Klammerworte (mots-crochets) geschehen kann, aber nicht muß (36). Auf sie hatte auch schon F. Thien aufmerksam gemacht.

Der Verf. untersucht dann im einzelnen: 1. die Ankündigung des im Folgenden zu behandelnden Gegenstandes; 2. die Klammerworte (oder Bindeworte), die die Naht bilden zwischen zwei Darlegungen; 3. die literarische Art (Darlegung oder Paränese); 4. charakteristische Ausdrücke; 5. die Einschlüsse oder Inklusionen, d. h. die Wiederholung eines Ausdrucks am Ende eines Abschnittes, der an seinem Anfang gebraucht worden war (37). Als Beispiel diene der 1. Teil des Briefes 1, 2 — 2, 16. Hebr 1, 1—4 wird der zu behandelnde Gegenstand angekündigt: Oberhoheit Christi über die Engel, der im Folgenden ausgeführt wird: er ist „der Sohn", „Gott", „Herr", „er sitzt zur Rechten Gottes", ist „Hoherpriester" (1, 5 — 2, 17). Das Wort, durch das die Ausführung mit der Einleitung verklammert wird, ist das Wort „Engel" (1, 4 5). Dieses Wort kehrt als charakteristischer Ausdruck auch in der Ausführung ständig wieder (Hebr 1, 5 6 7 7 13; 2, 2 5 7 9 16). Mittels dieses Wortes liegt ein umfangreicher Einschluß (Inklusion) vor von 1, 5 — 2, 16. Außer einer kurzen Paränese (2, 1—4) haben wir in diesem Teil die literarische Art einer lehrmäßigen Darlegung.

Hebr. 2, 17 f. ist die Ankündigung des 2. Teiles (3, 1 — 5, 10): Christus ist ein *barmherziger* und *getreuer Hohepriester*. Durch diese Worte ist dieser Teil gleichzeitig mit dem vorhergehenden verklammert. In der Ausführung wird in umgekehrter Reihenfolge — der Verf. möchte den Ausdruck Chiasmus vermieden wissen — zuerst Christus als der *getreue* Hohepriester behandelt (3, 1 — 4, 14), wo 3, 1 wiederum mit 3, 14 eindeutig verklammert ist, und dann erst „wir haben einen Hohenpriester, der mit unseren Schwachheiten Mitleid haben kann", also einen *barmherzigen* Hohenpriester. Die charakteristischen Ausdrücke in dem zuerst behandelten Abschnitt (3, 1 — 4, 14) sind: „Der *himmlischen* Berufung teilhaftig, betrachtet den Gesandten (ἀπόστολον) und *Hohenpriester* unseres *Bekenntnisses, Jesus,* der dem *treu* ist, der ihn bestellt hat" (3, 1) — „Da wir einen *Hohenpriester* haben, der die *Himmel* durchschritten hat, *Jesus,* den Sohn Gottes, halten wir uns an das *Bekenntnis*" (4, 14). Als literarische Art überwiegt hier die Ermahnung.

Dieser Abschnitt ist mit dem folgenden nicht durch ein eigenes Bindewort, sondern durch die Wendung verklammert: „Wir haben einen Hohenpriester" (4, 14) und „Wir haben nicht einen Hohenpriester, der mit unseren Schwachheiten nicht Mitleid haben könnte" (4, 15). In diesem 2. Abschnitt des zweiten Teiles ist die Zentralidee „ein *mitleidiger* Hoherpriester", und die charakteristischen Ausdrücke sind: „Hoherpriester", „opfern", „Mitleid haben". Ein Einschluß (Inklusion) im weiteren Sinne besteht zwischen 4, 15 und 5, 8—10. Die literarische Art ist, mit Ausnahme von 4, 16, die Darlegung.

In ähnlicher Weise gliedert der Verf. den Rest des Briefes auf: 3. Teil: 5, 11—10, 39; 4. Teil: 11, 1 — 12, 13; 5. Teil: 12, 14 — 13, 18; Abschluß des Briefes 13, 20 f. und ein Begleitwort 13, 19 22—25.

Im 3. Kapitel analysiert V. im einzelnen die von ihm herausgearbeiteten Hauptteile des Hebr (65—224), um zu zeigen, daß wir hier nicht nur ein Beispiel für einen konzentrischen Aufbau, sondern geradezu ein Hauptwerk dieser Art vor uns haben (63). Wir können hier im einzelnen nicht weiter darauf eingehen. V. faßt das Ergebnis dieses Kapitels folgendermaßen zusammen: „Die Einzelheit des Aufbaus bestätigt in allen Punkten die großen Abschnitte des Briefes, wie wir sie im 2. Kapitel herausgestellt haben" (222). Mit Recht betont er, er habe nicht vorgehabt, einen vollständigen Kommentar zu schreiben, aber aus dem wenigen, was wir gesehen haben, lasse sich schon vermuten, welchen Dienst das Studium des Aufbaus normalerweise für die Auslegung des Briefes leisten müsse (224).

Nachdem der Verf. dann im 4. Kapitel die Beziehungen zwischen den großen Abschnitten des Briefes behandelt hat (225—235), geht er im Schlußkapitel auf die Beziehungen zwischen dem literarischen Aufbau und dem gedanklichen Gerüst ein (237—258). Er zeigt, wie der literarische Aufbau klarer ersichtlich macht, welche aus der Fülle der behandelten Gedanken die grundlegenden theologischen Themen sind. Der Struktur wie dem Inhalt nach bildet der 3. Teil (5, 11 — 10, 39) das Mittelstück des Briefes, und hier wieder das Wort „Christus" (9, 11) den Zentralpunkt, d. h., der Hebr ist im strengsten Sinne des Wortes christozentrisch (237). Dieser Zentralbegriff des ganzen Briefes wird im 3. Hauptteil konzentrisch in drei Themen behandelt, dem zentralen Thema „Opfer" (Christi) und den beiden diesem zugeordneten Themen des himmlischen oder eschatologischen (9, 24—28) und des ekklesiologischen oder neuen Bundesopfers Christi (8, 7—13; 9, 15—23) (238 f.).

Der Verf. hat eine mühsame, aber für das Verständnis des Hebr wertvolle Arbeit geleistet, von der kein Kommentator mehr absehen kann. Ob es allerdings möglich ist, vom Inhalt ganz abgesehen, nur auf Grund der literarischen Struktur die Gliederung des Briefes festzustellen, scheint mir noch nicht so ganz sicher zu sein. Der Verf. gibt selbst zu, daß sich z. B. zwischen 4, 14 und 4, 15 ein bezeichnendes Klammerwort findet, so daß er mit 4, 15 den neuen Abschnitt beginnt, während Vaganay den neuen Abschnitt aus inhaltlichen Gründen erst mit 5, 1 beginnen läßt. Etwas Ähnliches gilt von anderen Stellen, wo zwei Abschnitte nicht durch eigentliche Klammerworte verbunden sind, sondern sich vom Vorhergehenden durch den Gegensatz, also inhaltlich abheben (vgl. 34). Für jeden, der den Brief aufmerksam liest, heben sich die großen Gedankeneinheiten unmittelbar ab. Würde man deshalb nicht besser sagen, daß nicht die literarische Struktur des Briefes für sich allein, sondern nur in Verbindung mit inhaltlichen Gesichtspunkten ein sicheres Kriterium für den Aufbau des Briefes bildet, das zugleich dazu dienen kann, die inhaltlich unterschiedenen Teile und Unterteile genauer voneinander abzuheben? Wir erwarten mit Spannung den ausführlichen Kommentar des Verfassers zum Hebr, der im Vorwort in Aussicht gestellt wird. B. Brinkmann S. J.

Tetz, Martin, *Eine Antilogie des Eutherios von Tyana.* (Patristische Texte und Studien, 1). gr. 8° (90 S.) Berlin 1964, Walter de Gruyter & Co. 36.— DM.

Die neue Reihe (eine Parallele zu der bekannten anderen: „Texte und Untersuchungen"), welche im Auftrag der Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, Mainz und München von *K. Aland* und *W. Schneemelcher* herausgegeben wird, findet eine würdige Eröffnung durch vorliegende Edition. Sie ist ein Ergebnis der Athanasius-Forschungen des Herausgebers. Unter dem Namen des großen Alexandriners ist eine Schrift erhalten, welche ihrem Inhalt nach in die Zeit der nestorianischen Wirren gehört. Gewiß kannte man schon vor 1908 das Einführungsschreiben und 17 Kapitel dieser titellos überlieferten Streitschrift; *G. Ficker* konnte damals mit seiner Arbeit über Eutherios von Tyana den ursprünglichen Umfang, wenn auch noch nicht den lückenlosen Text derselben wiedergewinnen (Einführungsschreiben und 21 Kapitel). Durch *H.-G. Opitz* waren darnach zwei Athoshandschriften mit einem vollständigeren und zuverlässigeren Text, als er Ficker (Escorial-Handschrift) vorlag, namhaft gemacht worden. Damit war nun, nach Klärung der handschriftlichen Überlieferungen, sei es der Kurz-

form, sei es der Vollform des Urtextes, oder auch von Fragmenten und Übersetzungen, eine Ausgabe eines Werkes möglich, das zwar nicht zu den großen theologischen Leistungen der ephesinischen Zeit gehört, aber einen großen Zeugniswert für die durch Verluste so stark betroffene nestorianische Seite der damaligen christologischen Kontroverse hat. Was T. zur handschriftlichen Überlieferung (X bis XXVI) und hierin insbesondere zu den Überlieferungszusammenhängen der „Antilogie" im Rahmen der Athanasios-Korpora sagt, erinnert an die große Kunst von Ed. Schwartz, Textgeschichte als Geschichte von Sammlungen zu betreiben, und dies im großen Rahmen der Dogmen- und Kirchengeschichte. Interessant ist vor allem die Feststellung, daß „Handschriften und Testimonien [für die Schrift des Eutherios] ... auffallend oft auf Konstantinopel als Heimat der Antilogie-Tradition verwiesen" (XXXIX), näherhin auf das Akoimetenkloster und seine Bibliothek. „Es liegt darum die Vermutung nahe, daß auch die Antilogie des Eutherios in der *Akoimetenbibliothek* ein Plätzchen zur ‚Überwinterung' fand und von dort aus dann den Weg nahm, den uns Handschriften und Testimonien noch in einigen Stadien erkennen lassen" (XXXIX—XL). Freilich ist dadurch die Textüberlieferung der „Antilogie" (was nicht der eigentliche Titel der Schrift, sondern nur ein ihrem Zweck entsprechender, vom Text her gerechtfertigter Arbeitstitel ist) nicht so kompliziert gemacht wie etwa bei den Athanasius-Texten oder den großen Sammlungen der Konzilstexte, welche Schwartz herausgegeben hat (vgl. XLIV). In dankenswerter Weise hat der Herausgeber auch die Eutherios-Schreiben der Collectio Cassinensis nach Ed. Schwartz mitabgedruckt, so daß nun nach den „Nestoriana" von Loofs auch die „Eutheriana" als wichtiges Quellenwerk in vorzüglicher Edition zur Erforschung des Nestorianismus zur Verfügung stehen. Damit wird wohl auch die theologiegeschichtliche Auswertung dieser „Antilogie" und der Briefe des Eutherios einen neuen Anstoß erfahren. Denn trotz der Arbeit von G. Ficker ist diese bisher nur in ungenügendem Maße geschehen. Theodoret und Andreas von Samosata fanden für die Erforschung der Zeit zwischen Ephesus und Chalkedon mehr Berücksichtigung als Eutherios. Das Studium seines Schrifttums kann aber einen guten Beitrag leisten zur Vervollständigung des Bildes von der antiochenischen Theologengruppe zwischen den zwei großen christologischen Konzilien. Eutherios, als unbeirrter Anhänger des Nestorius verurteilt und verbannt, ist damit für viele als klassischer Nestorianer (im Sinne einer ausgesprochenen Zweipersonenlehre und der Leugnung der Gottheit Christi) gebrandmarkt. In Wirklichkeit steht er ebenso auf dem Boden der kirchlichen Christologie wie Theodoret, wie überhaupt der „Nestorianismus" des Nestorius und der zeitgenössischen Generation der Antiochener heute viel positiver beurteilt werden kann, als dies das klassische Schema der Häresien glauben machte. Eutherios wehrt sich nicht gegen eine kirchlich anerkannte Tradition, sondern nur gegen eine — freilich letztlich nicht verstandene — einseitige Interpretation derselben. Er steht in der Phase der Christologie, in der noch keine genügende spekulative Möglichkeit gegeben war, Einheit und Verschiedenheit in Christus unter je verschiedenem Gesichtspunkt voll zu wahren. Wo dieser neuralgische Punkt nicht berührt zu werden brauchte, hat er wie Theodoret völlig orthodoxe Aussagen über Christus. Diesen beiden fehlt noch die Unterscheidung zwischen Person und Natur, zwischen dem principium quod und quo, wie es später ausgedrückt wurde. Ein klares Beispiel bei Eutherios: Wenn er die sogenannte theopaschitische Formel seiner Gegner: „der Logos hat gelitten", angreift, dann darum, weil er diesen Satz nicht vom letzten „Subjekt" der Attribution, der Person, dem Logos als principium quod versteht, sondern von dem Logos als „Natur", als principium quo: εἰ ὁ λόγος ἔπαθεν, ἑαυτῷ ἔπαθεν (nr. 12, ed. Tetz p. 22, 19—20). Hierin liegt also der eigentliche Grund der Ablehnung dessen, was die Theologie Idiomenkommunikation nennt. Daß Eutherios das damit Gemeinte, den einen Christus bekennen will, ergibt sich ganz deutlich aus nr. 8 (ed. Tetz, p. 16, 24—31). Man könnte zahlreiche Formeln anführen, die dies belegen. Die volle Auswertung dieser Texte muß anderwärts geschehen. Hier sei nur noch auf einige Einzelheiten aufmerksam gemacht, die die Christologie des Eutherios kennzeichnen: ihren heilsökonomischen Ausgangspunkt und Gesamtrahmen (vgl. nr. 7). Man kann darum die „Antilogie" nicht bezeichnen als „eine den rationalisierenden Zug des Nestorianismus deutlich verratende Schrift" (so *B. Altaner*, Patrologie ⁶1960, 303).

Interessant sind noch andere Einzelheiten: So der Vergleich der gottmenschlichen Einheit in Christus mit der Leib-Seele-Einheit des Menschen und die einschränkenden Bemerkungen dazu, die es einerseits erlauben, den Vergleich als Beweis für die Erhaltung der Verschiedenheit in der Einheit von Gottheit und Menschheit Christi auszunützen und andererseits ihn den Vertretern der Mia-physis-Lehre zu entziehen. Denn Gottheit und Menschheit verhalten sich in Christus nicht wie „Teile" in einem Ganzen, wie Leib und Seele im Menschen; sie bleiben aber doch echte Zweiheit in wahrer Einheit (vgl. nr. 6 u. 22, ed. Tetz p. 12, 21—26 u. p. 43 bis 46). Theologische Analogien der gottmenschlichen Einheit Christi findet Eutherios sodann in der Eucharistie — ein Topos der Antiochener — und in der Taufe, die sonst selten herangezogen wird (vgl. nr. 6, ed. Tetz, p. 12, 29—13, 12). Die Formel von den zwei physeis ergibt sich für ihn notwendig, und zwar spekulativ wie von der Überlieferung her. Beide sind eins im einen prosopon. Zu einer Vertiefung des hypostasis-Begriffes kommt Eutherios, und dies im Gegensatz zu Andreas von Samosata, und schließlich auch Theodoret (vgl. dazu die interessante Lesart p. 44, 3 im Apparat). Gegenüber Nestorius fällt bei ihm die schöne Sprache und der klare Beweisgang auf (er verrennt sich nicht in unmögliche Spekulationen und ergeht sich nicht in endlosen Wiederholungen, wie sein Freund; er bleibt innerhalb des typischen Antiochenismus der Zeit zwischen den zwei christologischen Konzilien, der sich ziemlich leicht in die chalkedonische Christologie hineinführen ließ; dieser wollte sich übrigens auch Nestorius nicht verschließen, ohne sie freilich voll zu verstehen). Im Rhythmus der Sprache und zuweilen auch in der Formel erinnert Eutherios an Melito von Sardes, letzteres wenn er Christus nennt: τὸν υἱὸν φύσει θεὸν καὶ φύσει ἄνθρωπον (nr. 20, ed. Tetz p. 39, 31; Melito, Peri Pascha 8, ed. Bonner 89, 168; Testuz 33 f.). — Der Apparat der Edition könnte auch unter theologiegeschichtlicher Hinsicht gewürdigt werden, da sich darin manche „Interpretation" des Urtextes verbirgt, besonders wenn wichtige Formeln zur Frage stehen. Diese Aufgabe — dem Editor wichtiger als obige Bemerkungen — muß für jetzt leider zurückgestellt werden.

A. Grillmeier S. J.

Malmberg, Felix, *Über den Gottmenschen* (Quaest. disp. 9). 8° (122 S.) Basel - Freiburg - Wien 1960, Herder. 7.20 DM.

Die vorliegende Quaestio disputata will keine vollständige Christologie sein. In ihr sind nur einige Kernprobleme behandelt, wobei der Akzent auf der spekulativ-theologischen Erörterung liegt. Der Verf. charakterisiert nicht nur den heutigen Stand der behandelten Fragen, sondern er gibt darüber hinaus seinen eigenen, selbständigen Lösungsversuch.

I. *Warum ist Gott Mensch geworden? — das erste behandelte Problem* (9—26). Nach einer kurzen Darstellung der thomistischen und skotistischen Lehre vom Motiv der Menschwerdung und nach einer kritischen Bemerkung zur heutigen Problemstellung entwickelt der Verf. seine eigene Ansicht, wobei er jenseits jeder Possibilien- und Futuribilientheologie die ganze Aufmerksamkeit auf die innere Struktur der faktischen christlichen Ordnung richtet. Für ihn ist Jesus Christus das Ziel der Schöpfung als Erlöser des gefallenen Menschengeschlechtes. Weil für Paulus und Johannes der Mensch Jesus Christus wirklich derjenige sei, durch den und für den alles geschaffen sei, und weil dieser selbe Jesus Christus für sie wesentlich Erlöser sei, so sei der Erlöser und damit die Erlösung wirklich Ziel der Schöpfung (13 f.). M. macht sich dann selbst den Einwand: Erlösung schließt doch begrifflich Sünde mit ein. Wie aber kann die Sünde die Zielrichtung der von Gott bestimmten Schöpfungsordnung wesentlich mitbestimmen? Und seine Antwort: die durch den Gott-Menschen Jesus Christus vollzogene Erlösung von der Sünde ist ein größeres Gut und somit ein höheres Schöpfungsziel, als es die ursprüngliche Gerechtigkeit war, in der Adam geschaffen wurde (14 f.). „Gott wollte nicht die Sünde, wohl aber die Erlösung aus der Sünde; Gott ließ die Sünde Adams und der Kinder Adams zu, auf daß sich seine Liebe in Jesus Christus herrlicher offenbaren konnte als im schuldlosen Adam" (17). Für ihn ist der noch schuldlose Adam, als Geschöpf und Begnadeter, in seinem ganzen Wesen auf Christus den Erlöser hingeordnet. „Schon als der erste Mensch noch im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit war, begann Christi Erlösungswerk seinen Anfang zu nehmen,

war Christus als Erlöser schon wirklich am Kommen, begann bereits die erlösende Menschwerdung des Wortes. Die Gnade des schuldlosen Adam war somit schon formell ‚participatio gratiae Christi Redemptoris generis humani lapsi' " (19). Der Verf. gebraucht die Worte aus der Bulle „Ineffabilis": „Intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis", um auszudrücken, daß Adams Sünde von innen her durch Gottes Barmherzigkeit begrenzt sei, so daß sie sich in den Erlösungsplan einfüge. Von diesem Ziel her, nämlich der Erlösung des gefallenen Menschengeschlechts, geht er dann zum Verständnis der Unio hypostatica weiter, weil ja jedes geschaffene Seiende von seinem Ziel her zu bestimmen sei. Er weist darauf hin, daß die menschliche Natur Christi nicht als animal rationale in sich voll bestimmt sei, sondern daß zu ihr die Heilsgeschichte gehöre. „Das Mysterium, das im Schoße Mariens sich vollzieht, hat seine gott-menschliche Geschichte von Grundlegung der Welt her, es hat dieselbe gott-menschliche Geschichte und Vollendung wie Jesus Christus selbst und wird dann erst in jeder Hinsicht vollendet sein, wenn Jesu Erlösungswerk seine endzeitliche Vollendung voll und ganz gefunden haben und Gott ‚alles in allem' sein wird" (26).

Dieses erste vom Verf. behandelte Problem ist an sich sehr interessant angegangen, wirft aber noch manche Fragen auf. Es ist sehr lehrreich, daß Schöpfungs- und Erlösungsordnung in innigster Einheit gesehen sind. Sicher ist richtig, daß die Begnadung Adams vor dem Fall und die Begnadung durch Erlösung in Einheit stehen. Aber es erhebt sich doch die Frage, ob M. dieser Einheit dadurch gerecht wird, daß er die Begnadung Adams vor dem Fall von Christus dem *Erlöser* her sieht. Muß nicht vielmehr die Erlösungsgnade von der ursprünglichen Erhebung her gesehen werden? Diese und jene ist Christusgnade, und zwar so, daß die Erlösungsgnade eine modifizierte Weise der ursprünglichen Erhebung ist. Dieser Gedanke führte dann weiter, nämlich zur Annahme, daß es Menschwerdung gäbe auch ohne Sünde, vorausgesetzt nur, daß Gott die übernatürliche Erhebung des Menschengeschlechts wollte. Als Ziel der Schöpfung erschiene somit nicht die Erlösung, sondern die übernatürliche Erhebung, und zwar: übernatürliche Erhebung durch und im menschgewordenen Wort. Das Ziel der Schöpfung ist nicht Erlösung — auch wenn durch die Erlösung die Liebe Gottes am greifbarsten wird —, sondern Gottes Selbstmitteilung an sein Geschöpf in freier Ungeschuldetheit. Die Gnade Adams vor seinem Fall war Christusgnade. Dies gilt zwar auch für die Ausführung M.'s, aber dafür — wenigstens explizit — doch nur in dem Sinn, daß die Gnade Adams vor seinem Fall schon Gnade Christi des *Erlösers* des gefallenen Menschengeschlechtes war (19). Implizit scheint M. manche Aussagen zu haben, die diesen seinen expliziten Gedankengang übersteigen, so wenn er sagt, daß der paradiesische Zustand ohne den konkreten Christus, den Erlöser, gedacht werden kann (16); oder: daß Adam — ungeachtet seiner Sünde — in der übernatürlichen Ordnung blieb, in der er geschaffen war (21). Somit ist doch nach ihm die übernatürliche Ordnung der Sünde und wohl auch der Erlösung vorgeordnet! — Wie bei dieser Darstellung aus der Hl. Schrift begründet wird, daß Christus als Erlöser und die Erlösung das Ziel der Schöpfung sind (13 f.), ist nicht überzeugend.

II. *Wie müssen wir uns die hypostatische Vereinigung des Wortes mit der Menschennatur Christi spekulativ-theologisch denken?* (27—70). M. bringt zuerst verschiedene Versuche der Erklärung der hypostatischen Union: die Existenztheorie, die Aktuationstheorie, die Erklärung Déodats de Basly, Diepens, Xibertas und Lonergans, und macht dazu seine Bemerkungen. Dann entwickelt er seine eigene Meinung, ausgedrückt in den bekannten Worten des hl. Augustinus: Der Mensch in Christus „ist nicht zuerst geschaffen und dann aufgenommen worden, sondern wurde durch die Aufnahme (durch das Wort) zugleich geschaffen" (38). In dieser Aussage „ipsa assumptione creatur" sieht er die Lösung der schwierigen Probleme der Christologie. Sie bedeutet für ihn, daß von der konkreten, individuellen, existierenden menschlichen Natur Christi gesagt werden muß: „sie ist ganz und durchaus, nach ihrer gesamten Wirklichkeit, *geschaffen* ... Darüber hinaus aber: sie ist ganz nach ihrer gesamten Wirklichkeit *aufgenommen:* aus dem Nichts heraus hypostatisch vereinigt mit dem Wort, durch die sich als unmittelbar aktuierende Ursache mitteilende, persönliche Seinsvollkommenheit des Logos" (38). Verf. bringt Menschwerdung und Schöpfung im allgemeinen in Zusammenhang und sieht in

der creatio assumptiva den Sonderfall jeder Creatio. Er weist darauf hin, daß bei jeder Schöpfung Selbstmitteilung Gottes gegeben sei, „daß Gott selbst mindestens insofern sich selbst *mitteilt*, als er (frei und in sich unverändert) in aller Wahrheit an sich als Schöpfer existiert" (40). Bei der Menschwerdung sei das Besondere, daß Gottes „schaffende" Ursächlichkeit zugleich „unmittelbar aktuierende" Ursächlichkeit sei (ebd.). Nach M. darf man diese unmittelbar aktuierende Ursächlichkeit — und zwar des Wortes — nicht so verstehen, daß Christi Menschheit dadurch einseitig „versachlicht" wird; diese Menschheit ist „personal". Es wird selbstverständlich betont, daß Christus nur *eine* Person ist, die göttliche Person des Logos. Aber der Verf. möchte noch weitergehen: was bedeutet es, wenn wir sagen, daß es in Christus nur eine Person gibt? Er möchte mit einer Unterscheidung größere Klarheit bringen: einerseits sei im Gottmenschen ein primäres Ich, ein „Ich" schlechthin, nämlich die göttliche Person des Logos, die Christi menschliches Sein besitze als ihr eigenes menschliches Sein; die Christi menschliche Handlungen als ihre eigenen menschlichen Handlungen setze; der Christi menschliche Natur vollkommen und ohne Einschränkung zugehöre als ihre eigene menschliche Natur. „In diesem Sinn ist in Christus, auch was seine menschliche Natur und sein menschliches Tun und Lassen betrifft, nur *ein* ‚Ich', *ein* letztes und allumfassendes ‚principium quod', *ein* letztes und allumfassendes Seins-Subjekt, *ein* schließlich und letztlich Verantwortlicher" (59). Andererseits sei im Gottmenschen auch ein sekundäres Ich, ein „Ich" secundum quid, ein menschliches Ich: „in seinem ‚Ich-sein' völlig umfangen vom göttlichen ‚Ich' (dessen menschliches ‚Ich' es ja ist), das aber in einem gewissen wirklichen Sinn ein *menschliches* ‚Ich' genannt werden darf, da es (gerade wegen seiner innigsten Vereinigung mit Gott) sich auch selber besitzt, auch selber bei-sich-selbst ist, auch selbst alle seine menschlichen Handlungen in voller Freiheit setzt und auch selber für diese seine eigenen Handlungen verantwortlich ist" (60).

Verf. muß in dieser seiner Aussage richtig verstanden werden. Aber es erhebt sich doch die Frage, wie weit diese Aussage von einem zweifachen „Ich", von zwei „Personen" in Christus (61) treffend ist. Außerdem: ist es wirklich richtig, daß ein menschliches „Ich" Christi für seine Handlungen verantwortlich ist? — Dabei bleibt bestehen, daß diese Erklärung der hypostatischen Union durch Wirk- und Formursächlichkeit der Transzendenz Gottes und der Wirklichkeit der Inkarnation voll Rechnung trägt.

III. *„Gnade der Vereinigung" und „habituelle Gnade" in Christus* (71—88). Zuerst ist kurz dargestellt, wie die thomistische Theologie die übernatürlichen Realitäten, die sie mit den Ausdrücken „gratia unionis" und „gratia habitualis" bezeichnet, versteht, und es werden die sich dagegen erhebenden Bedenken vorgebracht. Dann gibt Verf. in Auswertung des augustinischen „ipsa assumptione creatur" seine eigene Meinung: die geschaffene Vereinigungsgnade sei selber die heiligmachende Gnade von Christi Menschheit. Über diese geschaffene Vereinigungsgnade hinaus sei keine besondere „instrumentale Kraft" mehr nötig, um Christi Menschheit zum „instrumentum coniunctum divinitatis" zu machen. Unsere heiligmachende Gnade müsse von dieser Gnade Christi her gesehen werden. Dabei würde dann auch der spezifische „Sohnes-Charakter" unserer Gnade als Teilnahme an der Sohnschaft Christi und somit als eine eigentliche Beziehung zum Vater deutlicher.

In dieser Darstellung ist sicher sehr gut, daß unsere Gnade von der Gnade Christi her zu verstehen ist; daß darauf hingewiesen wird, daß wir die Heiligkeit Christi nicht einfach von unserer Heiligkeit aufsteigend sehen dürfen. Es ist auch gut, daß die gängige Lehre von der Heiligkeit Christi in Frage gestellt, ja abgelehnt wird. Doch es scheint für den sehr schwierigen Komplex der Heiligkeit Christi mit diesen Seiten noch nicht das letzte Wort gesprochen zu sein. Das Augustinuswort „ipsa assumptione creatur" könnte vielleicht in diesem Zusammenhang noch mehr ausgewertet werden.

IV. *Die sogenannte Logos-Hegemonie und Christi menschliches Ich-Bewußtsein* (89—114). Mit dieser Überschrift ist ein ganzer Fragenkomplex zusammengefaßt. Der Lösung der einzelnen Fragen liegt das „ipsa assumptione creatur" jeweils zugrunde. Der Verf. hat gegen den Ausdruck „Logos-Hegemonie" nichts einzuwenden.

Nach ihm können alle menschlichen Handlungen Christi gottmenschlich genannt werden. Auf die Frage: hat Christus ein menschliches Bewußtsein seines göttlichen Ich, gibt er die Antwort, daß sich Christus in einem „menschlichen" Bewußtsein seines göttlichen „Ich" als des Trägers seiner menschlichen Natur und des Setzers seiner menschlichen Handlungen bewußt ist. Christi menschliche Natur hat ein menschliches Bewußtsein ihres göttlichen „Ich". Sie erfährt sich in genau demselben Grade, in dem sich Christi menschliche Natur in ihrem Bewußtsein selbst erfährt, auch im Vereintsein mit dem Logos und somit auch des Logos als der mit ihr vereinigten, als der göttlichen Person, in der und durch die sie menschlich „ist" und „handelt" und „sich bewußt ist". — Die nächste Frage ist: hat Christi menschliche Natur ein menschliches Bewußtsein eines menschlichen „psychologischen" Ich? — M. hält daran fest, daß überall, wo Christus in der Hl. Schrift von sich spricht als „Ich", „mir", „mein", simpliciter die Rede sei von Christi menschlichem Bewußtsein seines göttlichen „Ich". Er will nichts wegnehmen von der psychologischen Vollkommenheit, von der psychologischen „Autonomie", ja von dem psychologischen „personenhaften" Charakter des formell menschlichen Aktzentrums Christi. Er hält nur daran fest, „daß dieses formell menschliche Aktzentrum nicht *simpliciter* ein psychologisches ‚Ich' genannt werden dürfe. Denn es erhält ganz und gar sein ‚Bewußtsein' von seinem psychologischen Bezogensein auf das ‚Ich' Gottes des Sohnes, ebenso wie es sein ‚Sein' (seine formell menschliche Existenz, sein menschliches Autonomsein, sein menschliches Personenhaft-sein) ganz und gar von seiner ontologischen Bezogenheit auf das ‚Ich' des Logos erhält" (111). — Und die letzte Frage: wie verhält sich in Christus das menschliche Bewußtsein seines göttlichen „Ich" zu seiner menschlichen beseligenden Gottesschau kraft des „lumen gloriae"? Antwort: wir haben kein „Gewußtsein" kraft der Gottesschau nötig, das sozusagen Jesus wissen ließe, daß derjenige, dessen er sich in seiner menschlichen Aktivität bewußt ist, der Logos selber ist. „Ebensowenig geht Jesu menschliches ‚Bewußtsein' seines göttlichen ‚Ich', wie auch immer, seiner menschlichen beseligenden Schau *voran*. Beide sind völlig einander proportional und decken einander ‚materialiter' vollkommen, mit nur dem ‚formellen' Unterschied, daß die ‚Schau' formell *objekt*-bezogen und das ‚Bewußtsein' formell *subjekt*-bezogen ist" (114).

V. Das letzte Problem: *Christi menschliche Freiheit und der Auftrag des Vaters* (115—122). Wie sind die Unsündlichkeit Christi, das Gebot des Vaters und die Freiheit Christi miteinander zu vereinen? Wie nach vielen Theologen muß auch nach Malmberg die Freiheit Christi einer näheren Untersuchung unterzogen werden. Er weist zunächst darauf hin, daß Christus gar nicht anders kann als tun, was der Vater will, weil er das göttliche Wort des Vaters ist und seine menschliche Natur „die menschliche Gestalt dieses Wortes". Wenn dem so ist, war dann aber Christi Gehorsam bis zum Tode noch wirklich eine freie und verdienstvolle Menschentat? Malmberg antwortet mit einem vollen ‚Ja'. „Gerade dadurch steht die Vollkommenheit seiner menschlichen Freiheit als ‚viator' unvergleichlich hoch über der unsrigen" (118). Die menschliche Natur Christi als „viator" sei eine sich in Freiheit nach ihrem Endziel entfaltende menschliche Natur, die jedoch gleichzeitig — im Unterschied zu den anderen Pilgern — schon in ihrem Endziel ruhte. „Sein menschlicher Wille, auch sein menschlicher Wille als der des Pilgers, war konstitutiv verbunden mit dem heiligen Willen Gottes: verbunden durch das denkbar höchste Gnaden-Band, die Gnade der hypostatischen Vereinigung. Sein menschlicher Wille als eines Pilgers konnte nichts anderes als Gottes Willen vollziehen, und zwar in höchst vollkommener Liebe als ‚caritas viatoris', da er ja nichts anderes *war* als der menschliche Wille Gottes des Sohnes. Bei ihm konnte darum keine Rede sein von einer Wahl zwischen Gehorsam und Ungehorsam" (119). Aber dann erst recht die Frage: War dieser Gehorsam dann auch wirklich noch eine freie menschliche Tat? War er noch ein verdienstvoller Gehorsam? „Wenn auch ein Sich-versagen gegenüber dem Willen des Vaters für Christus als Viator keinen ‚Aspekt des Guten' hatte", antwortet Malmberg, „so ist darum sein Gehorsam dennoch nicht minder eine wirklich freie menschliche Tat. Wir stehen hier sogar vor der denkbar höchsten Verwirklichung irdischer menschlicher Freiheit im formellsten und striktesten Sinn des Wortes. ‚Deo servire regnare est — Gott dienen heißt herrschen.' Nie wurde hier auf Erden ein so vollkommenes ‚dominium sui actus' in einem

menschlichen Willen angetroffen als in diesem Gehorsam Christi. ‚Freiheit' ist eine Kraft zum Guten" (119 f.). Wenn auch der Gehorsam gegen den Befehl des Vaters von Christus als das höchste Opfer empfunden worden sei, so habe doch der Ungehorsam für ihn nicht die geringste Spur des Guten an sich gehabt. — Diese Erklärung kann wohl voll akzeptiert werden.

Als Gesamturteil dieser Quaestio disputata darf gelten: wenn auch bei einzelnen Ausführungen manches fraglich bleibt — dies ist nicht verwunderlich, da es sich doch um eine disputierte Frage handelt — und wenn auch manche Ausdrücke ungewohnt und vielleicht sogar nur aus dem Zusammenhang verständlich sind, wie „Personbegriff-in-Person" (67), so muß doch gesagt werden, daß mit Hilfe des Augustinuswortes „ipsa assumptione creatur" die schwierigen Fragen der Einheit der beiden Naturen in Christus, der Gnade, des Bewußtseins und der Freiheit Christi von einem einheitlichen Prinzip her gesehen und einem tiefen Verständnis zugeführt werden. R. Lachenschmid S. J.

Breuning, Wilhelm, *Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona* (Trierer Theologische Studien 14). gr. 8° (XXVIII u. 476 S.) Trier 1962, Paulinus. 54.— DM.

Das vorliegende Werk ist eine Habilitationsschrift. Es bringt im 1. Teil die spekulative Inkarnationslehre Wilhelms von Auxerre; im 2. Teil die Hugos von St. Cher; und im 3. Teil die Rolands von Cremona. Daran ist ein Textteil angefügt (285—476). Dem Verf. erschien es unbefriedigend, in Anmerkungen nur kurze Textstücke zu geben. Darum entschloß er sich — da ja die Summe Rolands und der Sentenzenkommentar Hugos nur handschriftlich vorliegen und die Summe Wilhelms auch nicht leicht erreichbar ist —, die wichtigsten Texte im Zusammenhang in einem eigenen Teil zu bieten. Bei Wilhelm handelt es sich um Auszüge aus dem 3. Buch der Summa Aurea. Durch Vergleich mit verschiedenen Handschriften konnte der Verf. einen für seine Untersuchung gesicherten Text finden. Er zieht die Fassung vor, hinter welcher die breitere handschriftliche Tradition steht und welche in sich einheitlicher ist, ohne aber eine kritische Edition machen zu wollen. Bei Hugo von St. Cher handelt es sich um den Kommentar zum 3. Buch der Sentenzen des Lombarden; bei Roland von Cremona um das 3. Buch seiner Summe. Von allen drei Autoren wurden aus der Trinitätslehre Texte zum Personbegriff beigefügt.

Der Verf. ging in der Darstellung der Lehre Wilhelms und Rolands erfreulicherweise deren Gedankengängen nach und trug nicht unsere Systematik an sie heran. Die Lehre Hugos gab er nur in einigen Punkten wieder, da es sich bei Hugo schon um einen Kommentar handelt, der wenig systematisch vorgeht. — Der Verf. untersuchte die Inkarnationslehre gerade dieser drei Theologen, weil sie eine relative Zusammengehörigkeit bilden: die beiden ersten Dominikanertheologen von Paris, Roland von Cremona und Hugo von St. Caro, die ihrerseits wieder von Wilhelm von Auxerre abhängen — der erste mehr in der äußeren Konzeption, der zweite mehr inhaltlich. — Ihre wichtigsten Lebensdaten und eine Einführung in ihr literarisches Werk werden zu Beginn der einzelnen Teile gegeben. In die Darstellung der Lehre Wilhelms wurde ein Gesamtüberblick über die Christologie von der Mitte des 12. Jh. ab eingearbeitet, um den richtigen geschichtlichen Zusammenhang zu schaffen. Dieser erschwert das Verständnis der Lehre Wilhelms selbst nicht unerheblich. Der Verf. sah diese Schwierigkeit; doch er glaubte, diesen Nachteil der Darstellungsweise nicht gut umgehen zu können. Vielleicht hätte aber doch ein Einführungskapitel mit einer kurzen Gesamtdarstellung der Christologie von der Mitte des 12. Jh. ab das Verständnis der Lehre Wilhelms erleichtert und wäre somit dem ganzen Werke förderlich gewesen. — Der Verf. stellte nicht die ganze Christologie der genannten Autoren dar, sondern vornehmlich die spekulative Inkarnationslehre. Wilhelms Lehre umfaßt: Warum wurde gerade der Sohn Mensch? — Kurze Charakterisierung der drei christologischen Lösungsversuche des Lombarden. — Hat der Sohn Gottes einen Menschen angenommen? — Gibt es in Christus zweimal „Sein"? — Kann man auch von der göttlichen Natur sagen, sie sei Fleisch geworden? — Wäre der Sohn Gottes ein Mensch geblieben, wenn er noch weitere Menschennaturen angenommen hätte, oder wäre er dann eine Mehrzahl von Menschen? — Wie viele Menschen wären es, wenn der Vater dieselbe Menschen-

natur angenommen hätte, die dem Sohne zu eigen ist? — Wenn die hypostatische Union aufhörte, bestünde dann nachher noch derselbe Mensch, wie er zur Zeit der Union existierte? — Ist Jesus als Mensch auch Person? — Prädestination Christi. — War Christus in den Tagen der Grabesruhe Mensch? — In diesen Fragen baut Wilhelm, wie der Verf. feststellt, auf der vorliegenden Tradition auf. Er kam zu keinen neuen Lösungen. Der Einfluß Stefan Langtons läßt sich dabei am sichersten herausschälen. Die bei Wilhelm charakteristische Fassung der Subsistenztheorie, das Verhältnis des Sohnes Gottes zur menschlichen Natur unter der Analogie des Substanz-Akzidens-Verhältnisses zu sehen, ist zwar bei Wilhelm nicht originell, aber doch nirgends so konsequent durchgeführt wie bei ihm. In seiner Lehre zeigt sich auch ein Zug zum Konstruktiven und zur theologischen Systematik. Sie ist aber eingebettet in den Geist des frommen Glaubens. Die Frage nach der Personalität der Menschennatur in Christus ist von den Abschnitten getrennt, die von der Union handeln. In dieser Frage ist eine gewisse Unausgeglichenheit festzustellen: einerseits betont Wilhelm sehr stark die menschliche Individualität Christi, die bisweilen als Subjekt neben dem Sohn Gottes besteht; anderseits sagt er aber von dieser menschlichen Natur auch, daß sie nichts von sich aus tut, sondern daß sie in allem unter dem Einfluß der Gottheit steht. — In Hugos Christologie sieht der Verf. einen gewissen zur Ruhe gekommenen Zustand. Wilhelm von Auxerre wirke stark nach, dennoch sei Hugo schon über ihn hinausgekommen. Verhaftung und Fortschritt Wilhelm gegenüber zeigen sich in der Art, wie Hugo Wilhelms Grundschema — den Vergleich der menschlichen Natur Christi mit einem Akzidens — anwende. Er braucht ihn zwar noch sehr häufig, doch nicht mehr mit der Ausschließlichkeit wie Wilhelm. Hugo denkt zwar nicht an eine Kritik, aber er stellt bisweilen eine andere Erklärung daneben. Hugo entfaltete seine Themen reicher als Wilhelm, was zum großen Teil von seiner Abhängigkeit vom Lombarden herrührt. Der Blick für zusammenhängende Entwicklung fehlt ihm. Er überschaut nur die jüngste Vergangenheit. Von der Entwicklung und den Fragen, welche die griechische Christologie der alten Kirche bewegten, ist bei ihm auch nicht ein nur schematisches Bild vorhanden. In Hugos Lehre ist Aristoteles in einem durchaus positiven Sinn zitiert. Bedeutsamer ist, daß sich bei ihm die Fragestellung findet: Was ist denn überhaupt das, was wir menschliche Natur nennen? — Nach Breuning hat auf Rolands Christologie den einzig wirklich nachweisbaren Einfluß von den Theologen der Scholastik Wilhelm von Auxerre ausgeübt. Dieser Einfluß sei für den äußeren Aufbau von Rolands Summe entscheidend; im Gehalt sei aber der Unterschied beträchtlich. In der Theologie Rolands ist ein stärkerer metaphysischer Einschlag vernehmbar. Die Hinneigung zum Avicennismus und darüber hinaus zu Aristoteles ist unverkennbar. Allem Anschein nach hatte Roland eine beachtliche Eigenständigkeit. Die Väterkenntnis war bei ihm nicht groß; die Griechen spielten in seiner Theologie keine Rolle, auch nicht Johannes Damascenus. Inhaltlich besteht die Leistung Rolands darin, daß er mit einem einheitlichen, eindeutigen und metaphysisch fundierten Personbegriff arbeitet. Er entwickelt seine Inkarnationslehre von seinem Personbegriff her. Wenn er auch die Unmitteilbarkeit als entscheidendes Merkmal des personalen Seins als solche nicht entdeckte, so ist doch bedeutsam, daß er diese Einsicht in seiner Christologie anwendete.

Der Wert dieser Untersuchung liegt darin, daß aufgezeigt wurde, daß sich die Christologie in der Zeit der beginnenden Hochscholastik zu einem verhältnismäßig einheitlichen Typ entwickelte. Es wird deutlich, daß die drei Theorien der hypostatischen Union: Habitus-, Assumptus- und Subsistenztheorie, wie wir sie gewöhnlich nennen, zwischen dem Lombarden und Thomas eine Entwicklung durchgemacht hat und wie es zur Vorherrschaft der Subsistenzthorie kam. Dabei handelt es sich um eine nicht unbeträchtliche Weiterbildung dessen, was der Lombarde unter seiner „zweiten" Theorie verstand. Es wird weiterhin sichtbar, daß die logische Methode noch immer ein starkes Übergewicht in dieser Christologie hat; es wird aber auch offenbar, daß Wege gesucht werden, die von einer metaphysischen Betrachtung des Seins ausgehen. Die Untersuchung weist darüber hinaus auf, daß ein noch nicht bewältigter Punkt die Frage nach dem Wesen der Person ist. Die Darstellung der Lehre Rolands zeigt, daß sich bei ihm ein neuer Typ innerhalb dessen, was sich zur Subsistenztheorie bekennt, gebildet hat, der in einem Span-

nungsverhältnis zu dem bei Wilhelm und Hugo sich findenden „Normaltyp" steht. Der Rolandsche Typ ist einheitlicher durchgeprägt, metaphysisch stärker unterbaut. Nach ihm ist der Personbegriff ein Seinsbegriff. Das Problem der Seinseinheit und der Personaleinheit in Christus sind miteinander verschmolzen. — Mag auch bis jetzt kein nachweisbarer literarischer Einfluß von der Summe Rolands ausgegangen sein, so ist doch unverkennbar, daß eine starke Verbindung der Christologie des hl. Thomas mit diesem Typ gegeben ist. Von dieser von Roland gebotenen Christologie her wird die Richtung sichtbar, in welcher sich bei Thomas die Christologie entfaltet. — Es darf noch auf einige Schönheitsfehler hingewiesen werden: S. XIV: Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Longton: BB 37, 1. München 1962. Soll das heißen: Münster 1952? — S. 42 Zeile 10 von unten: Seins (nicht: Seines); S. 62 Zeile 12 von unten: Wilhelm unterscheidet sich (d. h. entscheidet sich); S. 187 Zeile 20 von unten: Mit Wilhelm rechtfertigt Hugo sein (d. h. seine) Deutung; S. 201 Zeile 9 von unten: Hugo wendet ... aus (soll wohl heißen: er wertet aus!); S. 206 Zeile 14 von unten: statt „aufgebaute" — „aufgebauten". — In Anmerkungen sind manchmal Texte zitiert, deren Quelle nicht unmittelbar angegeben ist.

R. Lachenschmid S. J.

Reuter, Karl, *Das Grundverständnis der Theologie Calvins*, I. Teil (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Band XV). 8° (264 S.) Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH. 1963. Lw 35.— DM/brosch. 30.— DM.

Der Verfasser zeigt in diesem I. Teil — der II. wird später erscheinen — die Verbundenheit der Theologie Calvins mit den spätmittelalterlichen Traditionen und dem Humanismus. Auf diesem Hintergrund läßt er die Eigenart des Denkens Calvins sichtbar werden. — Das erste Kapitel befaßt sich mit den geistesgeschichtlichen Zusammenhängen. Calvin wird im Collège Montaigu in Paris mit der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux bekannt. Sie vermittelt ihm den bipolaren Ansatz seiner Theologie, die bei der Selbsterkenntnis des Menschen ihren Ausgang nimmt, dann aber zu der ungleich bedeutsameren Gotteserkenntnis vorstößt. Diese Bipolarität verbindet sich mit der Scotus eigenen Personlehre, die „den Menschen nicht als Spezifizierung seiner Gattung" meint, sondern ihn „aus der göttlichen Kontingenz heraus als nur durch Wahrnehmung zu ermittelnde Individualität" versteht (S. 23). Nach *Major*, der Calvin diese Ideen vermittelt, schafft nur Gottes Selbstbekundung Theologie (24). — In Paris wird Calvin auch mit der Devotio moderna bekannt, die in ihm eine antiintellektualistische Note hinterlassen hat (35). „Es gibt keinen wesentlichen Zug der Imitatiofrömmigkeit, den Calvin nicht verarbeitet hätte" (37). In Montaigu hört der spätere Reformator eine am ockhamistischen Terminismus orientierte Logik und eine durch den Nominalismus eigenständig gewordene Theologie, die unter dem Einfluß der Devotio moderna in einen theoretischen und einen praktischen Teil aufgegliedert ist. Theologie ist für Calvin „Realwissenschaft von einmaliger Einzigartigkeit und handelt von Gott und Mensch samt dem entsprechenden Tun" und von den „Beziehungen, die zwischen beiden durch jenes Tun entstehen" (46). Diese Theologie hat aber ihre empfindlichen Stellen. „Der philosophische Sturz Gottes aus seiner weltentrückten Unerkennbarkeit in menschliche Vertrautheit zehrt bei Calvin an dem theologischen Gehalt der heiligen Herabneigung Gottes zum Sünder" (48). Calvin widmet sich eingehend humanistischen Studien. Voll verschrieben hat er sich dieser Richtung nicht, übernimmt aber von ihr eine Hinwendung zur Welt, ein aristokratisches Lebensgefühl und eine Umgestaltung der Schulbildung. — Calvins Bekehrung steht unter dem Einfluß Luthers. Aber er ist „zu einer Gelehrigkeit erwacht, die die neue Heils- und Kirchenlehre nicht an sich, sondern im unzertrennbaren Zusammenhang mit einer von ihm nach der Heiligen Schrift als legitim erachteten Gottesverehrung und christlich-reformatorischen Frömmigkeit sieht" (74).

Das zweite Kapitel befaßt sich mit der Verarbeitung anthropologischer Urgegebenheiten in der Theologie. Nach Calvin hat der Mensch einen unveräußerlichen Sinn für das Dasein Gottes und einen Urtrieb zu seiner Verehrung. Sie umfaßt in der Kirche das öffentliche Gebet, das Hören der Heilslehre und die

Teilnahme an den Sakramenten. Dabei wird in Calvins Schriften Religion und Frömmigkeit bald gleichgesetzt, bald leicht unterschieden. Dieser Beziehung des Menschen zu Gott steht eine andere, die des Menschen zum Mitmenschen, zur Seite. „Das formal richtige religiöse Grundverhalten des gefallenen Menschen heute verfehlt das legitime Ziel; das sozial-ethische Grundverhalten desselben Menschen setzt sich, göttlich sanktioniert, immer wieder durch; denn jenes ist nicht mehr dem einen wahren Gott, dieses aber wohl dem Mitmenschen heute gemäß" (123 f.).

Das dritte Kapitel handelt von der Bezeugung Gottes. Gott gibt sich dem Menschen durch das Gottesbewußtsein im menschlichen Bewußtsein zu erkennen, ferner — das ist die einzig legitime Form — durch die Schrift. Beide Weisen der Gotteserkenntnis stehen nicht in Abhängigkeit voneinander, bilden aber wohl in Gott und dem Offenbarungsmittler eine Einheit. Gott selbst ist vor allem geistig und jenseitig. Die wirkliche Unendlichkeit ist eine seiner hervorragendsten Eigenschaften, die die Ewigkeit zurücktreten läßt, ähnlich wie die Majestät die Heiligkeit zurückdrängt. Dieser machtvolle Gott handelt nie willkürlich, sondern immer sittlich unanfechtbar. Er erwählt den Menschen umsonst zum ewigen Leben, nimmt ihn an, rechtfertigt ihn und erneuert den Sünder, der sich im Glauben Christus anschließt, in einer Wiedergeburt. Unter den Tugenden Gottes steht die Allmacht an erster Stelle. Ihr folgen Güte, Weisheit und Gerechtigkeit. Sie alle haben es wesentlich mit dem Bereich der Schöpfung zu tun. In diesen Bereich gehört auch die Vorsehung, auf deren Entscheidung alles, auch das freie Handeln des Menschen zurückgeht, die aber die Verantwortlichkeit des Geschöpfes nicht aufhebt. Unter diesem Paradox steht auch die Lehre Calvins von der Sünde. Nach der Darstellung des Verf. entsteht der Eindruck, daß Calvin die Mitwirkung Gottes an der Sünde des Menschen in der Erbsünde sieht; bisweilen aber scheint die unmittelbare Mitwirkung am freien Akt selbst, bisweilen der Einsatz der menschlichen Sünde für Gottes Ziele von ihr (d. h. der Erbsünde) abgehoben zu sein. Calvin schildert die Sündigkeit des gefallenen Menschen in den dunkelsten Farben. „Er stößt bis hinter die seelische Struktur des Menschen in die Disqualifiziertheit seines unauslöschlichen Personseins vor und schätzt sie so schwerwiegend ein, daß er den Menschen für nahe daran hält, eine neue Natur anlegen zu müssen" (192).

Der Verf. mißt der spätmittelalterlichen Scholastik in ihrem Einfluß auf Calvin große Bedeutung bei. Eine Zentralfigur in diesem Vermittlungsprozeß ist Johannes *Major*, der schottische Nominalist, der mehrere Jahre hindurch in Montaigu lehrte. Der Verf. sieht ihn als den theologischen Lehrer Calvins an. Hier müßte man genauer zusehen. Calvin, 1509 geboren, begann 1524 das Studium der artes in Montaigu. „Mit größter Wahrscheinlichkeit im Frühjahr 1528 verließ Calvin das Gymnasium montis acuti als Lizentiat der Künste, zu denen damals in Paris Physik, Mathematik, Astronomie, Psychologie, Ethik und Metaphysik gehörten ..." (59). Da der Kurs der artes dreieinhalb Jahre zu umfassen pflegte, an deren Ende erst das Lizenziat verliehen wurde, dürfte Calvin also nur die artes gehört haben oder höchstens einige Monate noch Theologie. Calvin begann damals sein Rechtsstudium in Orleans und Bourges; noch vor dessen Abschluß war aber Major im Jahre 1531 nach Schottland zurückgekehrt. Bei Major also kann Calvin keine oder kaum Theologie gehört haben, bei einem anderen wohl auch kaum, wenn man um 1533 sein Doktorat der Rechte, etwa um diese Zeit auch seine Loslösung vom Katholizismus ansetzt.

Müßte man darum nicht, wenn man den Einfluß scholastischer Theologie auf Calvin feststellen will, anders vorangehen? Dabei mag es sein, daß Calvin in seinem persönlichen Studium katholischer Theologen Major, den er von Montaigu her kannte, bevorzugte. Man müßte dann aber nicht nur die ersten Auflagen seiner theologischen Werke heranziehen (nur diese sind, nicht als erste Auflage gekennzeichnet, bei den Quellen genannt), sondern auch die anderen. Es liegen sachliche Verschiedenheiten vor. Im Einzelfall müßte untersucht werden, ob und wieweit. Leider kann man auch jetzt die Zitate der Anmerkungen nicht als erwünschte Hilfe benutzen, weil der Verf. nach Folien und Kolumnen zitiert, nicht, wie üblich, nach Distinktionen und Quästionen, um so auch dem Benützer einer anderen Ausgabe das Auffinden des Zitates zu ermöglichen. — Diese Hinweise sollen aber nicht von den wertvollen Feststellungen des Buches ablenken, daß z. B. in dem Jahrzehnt,

in dem Melanchthon das Denken der Scholastiker als πελαγιανίζειν ansah, in Paris ein antipelagianischer Theologe unter den Nominalisten tonangebend war. Solche allgemein gehaltenen Kennzeichnungen wie etwa ‚antipelagianisch' könnten dann gleich genauer präzisiert werden. Wenn z. B. *Major* und *Gregor von Rimini* als Antipelagianer genannt werden und diese Richtung „die alleinige und persönliche Ursächlichkeit Gottes in allem Geschehen ausspricht" (172), dann könnte man fragen, wieweit hier die von den genannten Theologen verschieden beurteilten Begriffe der influentia generalis oder des auxilium speciale gemeint sind. Was meint ‚Scholastik', wenn sie sich mit „Wortspalterei" (43), mit „Redereien" abgibt (50) und einem Calvin die Begriffsmittel gibt, durch die oftmals „bei ihm theologische Aussagen ihre hervorragende Eindeutigkeit" gewinnen (47)? Eine solche Tendenz zur Präzisierung wäre wohl kaum an einem Satz wie dem folgenden vorbeigegangen: „In Übereinstimmung mit dem Antipelagianismus Gregors wehrt er (= Calvin) sowohl die allgemein katholische Lehre des Duns ab, es sei in den freien Willen des Menschen gestellt, sich den Gebrauch der sakramentalen Gnade für ein heiligmäßiges Leben zunutze zu machen, als auch die unter den ockhamistischen Modernen umgehende Auffassung, daß ein Mensch ‚aus rein natürlichen Kräften' zu einem solchen Leben kommen könne" (177). Ein Leser, der nicht wie der Verfasser diese Theologen selbst studiert hat, ist kaum in der Lage, die richtigen Elemente aus diesen Sätzen herauszulösen. — Wertvoll erscheint aber bei der hier besprochenen Frage des scholastischen Einflusses auf Calvin ein Grundeindruck, der bei der Lektüre des Werkes bleibt: Calvin scheint den schon seit dem Ende des 15. Jahrhunderts mehr und mehr wiederauflebenden Thomismus nicht gekannt zu haben. Das wäre für das Bild, das er von der katholischen Theologie hatte, von großer Wichtigkeit. Die Darstellung R.s hat das Verdienst, neben vielen anderen Ergebnissen auch dieses Problem zu zeigen, das einer weiteren Untersuchung wert ist.

K. J. Becker S. J.

Alberigo, Giuseppe, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo* (Testi e ricerche di scienze religiose, Pubblicati a cura dell'Istituto per le Scienze Religiose Bologna, 1). 8° (VIII u. 464 S.) Roma 1964, Herder. 33.60 DM.

Die kollegiale Gewalt der Bischöfe gegenüber der Gesamtkirche bleibt immer noch ein aktuelles, aber auch recht schwieriges Thema in historischer und theologischer Hinsicht. Nach vielen Versuchen, die von verschiedenen Seiten aus unternommen worden sind, legt nun der Verf. (Dozent für Kirchengeschichte an der Universität zu Florenz) eine weitreichende Übersicht vor, die mit den Verhandlungen des Konzils von Trient beginnt und bei denen des Ersten Vatikanischen Konzils ihren Abschluß findet. Jedoch ist die gesamte Lehrentwicklung irgendwie darin eingeschlossen, weil auf die vorhergehenden Epochen wenigstens summarisch zurückgegriffen wird und selbst die allerneuesten Ergebnisse durch die äußerst reichhaltigen Literaturberichte angedeutet sind.

Nach der Einleitung (1—10) bringt das 1. Kapitel (11—101) die Ansichten der Konzilsväter zu Trient über die Vollmachten der Bischöfe zur Darstellung; ein besonderer Nachdruck ist auf einen Brief des Papstes Pius IV. gelegt, der als allgemeine Überzeugung den Bischöfen kraft ihrer Konsekration einen solidarischen Anteil an der Leitung der Gesamtkirche zuschreibt. Im 2. Kapitel (103—178) kommt die Weiterführung der bis dahin aufgeworfenen Fragen zwischen dem 16. und dem 18. Jahrh. zu ihrem Recht; neben den Darlegungen des Trienter Konzils betreffs der Titularbischöfe werden die Auffassungen der Kanonisten und Theologen während des genannten Zeitraumes berücksichtigt (vor allem Jacobazzi, Vielmi, Riciullo, Andreucci). Das 3. Kapitel (179—220) bespricht anschließend die in derselben Zeit zu beobachtenden Lehrdifferenzen und Schwankungen *(Suárez, Petavius, Aurelius, Manenti)*. Von größerer Bedeutung ist wohl das folgende 4. Kapitel (221—348), das sich eingehend mit der Episkopatstheologie des 18. Jahrh. befaßt; als positive Stimmen für die kollegiale Gewalt der Bischöfe werden — und das mit vollem Recht — die mehrerer Theologen angeführt *(Gerbert von St. Blasien, Ballerini, Cristianopulo, Mamachi, Zaccaria* und *Bolgeni)*. Im 5. Kapitel bildet die dem Ersten Vatikanischen Konzil unmittelbar vorausgehende Epoche den

Gegenstand der Untersuchung (349—413); nacheinander werden vorgestellt: *Politi, Cappellari, Muzzarelli, Devoti, Phillips, Bouix* (als Gegner) und *Maupied.* Das 6. Kapitel (415—454) bringt endlich mit den Verhandlungen des Ersten Vatikanischen Konzils einen vorläufigen Abschluß der Entwicklung; die Bischöfe *Gasser* und *Zinelli* sowie der Theologe *Kleutgen* verteidigen die Belange der Kollegialität, während nach dem Konzil *Wernz* und *Palmieri* auf der Gegenseite erscheinen.

Alles das wird von dem Verf. mit einer Fülle von Texten belegt, so daß kein Zweifel an der soliden und sozusagen erschöpfenden Beweisführung aufkommen kann. Selbstverständlich wäre es möglich gewesen, die Äußerungen um die zu vermehren, in denen entweder die kollegiale Gewalt des Episkopates direkt abgelehnt oder mindestens nicht positiv vertreten wird (so vor allem aus der Schultheologie). Aber für den angestrebten Zweck ist die hier getroffene Auswahl hinreichend. Leider wird das Ergebnis nicht in einem eigenen Kapitel zusammengefaßt, indes klingt bei allen Darlegungen vom Anfang bis zum Ende immer wieder das eine heraus, daß zwischen dem Trienter und dem Ersten Vatikanischen Konzil eine deutliche und ununterbrochene Tradition für das Bestehen der Kollegialität und ihre Berechtigung vorliegt. Vielleicht hätte an einigen Stellen die Redeweise vorsichtiger bestimmt werden müssen, da das Wort „Tradition", theologisch betrachtet, eine einmütige Lehrüberlieferung zum Inhalt hat; für die Theorie von der kollegialen Gewalt der Bischöfe läßt sich zwar vom 16. bis zum 19. Jahrh. eine imponierende Zahl von Namen anführen, aber sie ergibt keine „sententia communis", weil die genannten teilweise keinen größeren Einfluß ausgeübt haben und andere ihnen in Abwehr oder Indifferenz gegenüberstehen. Insbesondere ist ja *Bolgeni* auf Widerstand gestoßen, wie auch A. zu berichten weiß *(D. Bouix, D. Palmieri, F. X. Wernz).* Dagegen gefällt ungemein, wie jedes Mal die historischen Verbindungslinien gezogen und die einzelnen Persönlichkeiten in ihrer Eigenart und zugleich mit ihrer geistigen Grundlage gezeichnet werden, wozu nur gründliche Kenntnisse befähigen.

Die im eigentlichen Sinne theologischen Fragen scheinen den Verf. weniger zu interessieren; deshalb seien hier die wichtigsten, die zu dem ganzen Komplex notwendig gehören, hervorgehoben. Eine erste Frage betrifft den Ursprung der kollegialen Gewalt. Die allermeisten der von A. beigebrachten Texte leiten diese direkt aus der bischöflichen Weihe als solcher ab. Soll das nun besagen, daß jeder sakramental-gültig geweihte Bischof unwiderruflich (trotz Apostasie, Häresie, Schisma, Exkommunikation oder Suspension) dem Kollegium beigesellt bleibt und dementsprechend an dessen Vollmachten teilnimmt? Das würde zu gefährlichen Konsequenzen führen. Einige Texte lassen sich leicht dahin interpretieren, daß an eine legitime Weihe gedacht ist, die auch durch eine legitime Verbindung mit der Gesamtkirche (und wenigstens virtuell mit deren Haupt) aufrechtgehalten wird. Eine zweite Frage bezieht sich auf die Rechtsakte, die dem Episkopat als Kollegium zukommen. Es wären wohl die ordentlichen und notwendigen von den außerordentlichen und privilegsmäßigen zu unterscheiden. Zu den ersten rechnet sicher die Beteiligung an dem magisterium ordinarium der Gesamtkirche, wie sie kraft göttlichen Rechtes vorhanden ist. Außerordentliche Aufgaben (wie z. B. die Einrichtung eines Bischofsrates für die zentrale Leitung der Kirche durch den Papst) können hingegen allein auf dem Wege einer dazu autorisierenden Bevollmächtigung des Hauptes übertragen werden. Eine dritte Frage, die für gewöhnlich mit der nach der kollegialen Gewalt verquickt erscheint, aber u. E. eine gesonderte Antwort beansprucht, untersucht die Stellung der Titularbischöfe. Wenn man diese als gleichberechtigte Glieder des Bischofskollegiums betrachtet, insofern es sich um die Gesamtkirche handelt, müssen sie auch dasselbe unverkürzte Recht auf Sitz und Stimme bei den allgemeinen Konzilien erhalten wie die Diözesanbischöfe. Indes wird es schwerfallen, diese Forderung mit der kirchlichen Praxis, die übrigens auch durch den Codex Iuris Canonici festgelegt ist, in Einklang zu bringen; mindestens müßte dazu eine exakte Durchforschung der alten Geschichtsquellen nach der Einrichtung und Rechtsstellung der Titularbischöfe verbunden mit einer Sichtung aller einschlägigen Aspekte systematischer Art vorgenommen werden.

Jedoch wäre es gewiß unbillig, von dem Historiker, zumal wenn er sich zudem auf den kurzen Zeitraum zwischen dem Trienter und dem Ersten Vatikanischen

Konzil beschränkt, das zu verlangen, was eben nur ein allseitig versierter Theologe zu leisten vermag. Anders darf und muß wohl auch das Urteil über die Kritik lauten, die sich der Verf. einige Male an seinen Vorläufern in den letzten Jahren erlaubt. Sie ist vielfach der Sprache nach äußerst scharf und wenigstens teilweise sogar ungerecht. Am meisten wird davon mein Aufsatz „Die kollegiale Gewalt der Bischöfe für die Gesamtkirche nach der Theologie des 18. Jahrhunderts" (Greg 45 [1964] 280—305) betroffen. A. sieht darin „un'elencazione estrinseca e meccanica degli assertori e degli avversari del potere collegiale ... *di* modo che lo studio risulta privo ogni attendibilità scientifica" (224, Anm. 3). Man braucht wirklich den Wert einer derartigen Zusammenstellung des Materials aus der Aufklärungstheologie nicht allzu hoch anzuschlagen, und etwaige Lücken müssen selbstverständlich ergänzt werden (bedauerlicherweise war mir die Schrift Gerberts von St. Blasien De communione potestatis ecclesiasticae inter summos ecclesiae principes pontificem et episcopos unbekannt), aber sie kann doch eine größer angelegte Übersicht vorbereiten. Die Febronianer unter den Vertretern einer kollegialen Bischofsgewalt aufzuzählen, halte ich dagegen auch jetzt nicht für einen Fehler; denn obschon sie zur Übertreibung neigen, bleibt doch die grundlegende These von dem Episkopat als Körperschaft in Verbindung mit der wie immer auch eingeschränkten Vollmacht des Papstes in Kraft. Deshalb werden keinesfalls sämtliche Verteidiger der kollegialen Gewalt im 18. Jahrh. zu Febronianern gestempelt (Dobmayer war es sicher nicht, noch viel weniger der von mir schon angeführte Bolgeni). Ein direktes Mißverständnis bedeutet es aber, wenn A. meint, ich hätte *N. von Hontheim* und *Gerbert von St. Blasien* auf ein und dieselbe Stufe gestellt („Equivoco infatti risulta annoverare Febronio tra i sostenitori del potere collegiale e metterlo accanto al Gerbert"); im Gegenteil ist die Trennungslinie sehr deutlich gezogen (a. a. O., 282). Alles das mußte um der Wahrheit willen gesagt werden; anderseits soll mich die unannehmbare Kritik des Verf. nicht davon abhalten, die überlegene Bedeutung seines verdienstvollen Werkes restlos anzuerkennen. J. Beumer S. J.

Bultot, Robert, *La Doctrine du Mépris du Monde.* Tome IV: Le XIe Siècle. Volume 1: *Pierre Damien.* Volume 2: *Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caën, Anselme de Canterbury* (Christianisme et Valeurs Humaines. A. — *La doctrine du Mépris du monde, en Occident, de S. Ambroise à Innocent III.)* kl. 8° (141 u. 148 S.) Louvain-Paris 1964, Nauwelaerts. 100.— u. 120.— FB.

Vom ersten Augenblick der Konzilsankündigung an ist die Öffnung zur „Welt" hin eines der die Diskussion innerhalb und außerhalb des Konzils am meisten beschäftigenden Themen. In früher nie geahntem Ausmaß ist man sich bewußt geworden, daß das Auseinanderklaffen von Kirche und Welt, der „Säkularismus", nicht nur zu Lasten der außerkirchlichen Menschheit geht und zu deren Schaden ist, sondern daß auch die Kirche selbst darunter zu leiden und dafür mitzuverantworten hat. So bemüht man sich von vielen Seiten, das Problem „Welt" mit neuen Augen zu sehen, um zu einer sachgerechteren Beurteilung der Phänomene und geschichtlichen Prozesse zu gelangen. Das geht nicht ohne eine intensive Selbstkritik. Denn es läßt sich nicht länger verheimlichen, daß sowohl die Exegeten und Dogmatiker wie die Historiker und aszetischen Autoren in der Deskription dessen, was in den Quellen des Glaubens und religiösen Lebens unter „Welt" verstanden ist, von einer gefährlichen Einseitigkeit waren. In diesen Zusammenhang gehören die beiden hier zu besprechenden Studien von *Bultot.* Zur formalen Anlage dieser Studien ist zu bemerken, daß sie Bausteine eines weitgespannten Werkes über das Thema „Christentum und menschliche Werte" darstellen, das in zwei Abteilungen zunächst (in zwölf Bänden) über die *„Lehre von der Weltverachtung im Abendland von Ambrosius bis zu Innozenz III."*, und sodann in einer noch nicht festgelegten Zahl von Bänden über das Thema von der *„Würde des Menschen im Mittelalter und in der Renaissance"* handeln soll. Durch irgendwelche redaktionelle Schwierigkeiten erscheint der 4. Band mit seinen zwei Heften zuerst. Das ist keineswegs günstig, weil der 1. Band die für das Verständnis des Gesamtwerkes notwendige Einführung in die Thematik vermitteln sollte. Verf. trägt dieser Schwierigkeit dadurch Rechnung, daß er an den Anfang des 4. Bandes eine ausführlichere Ein-

leitung setzt. Hier haben wir also die das ganze Unternehmen tragende Leitidee zu erheben.

Worum es B. geht, ist dies: er will die hinter den Aussagen der Autoren der altkirchlichen und mittelalterlichen Frömmigkeit stehenden und ihr religiöses Denken mittragenden Auffassungen von den natürlichen Werten sichtbar machen. Wie beurteilen sie die Realitäten des menschlichen Lebens wie „Körper, Fleisch und Lust, Sexualität, profane Aktivität, Zeitlichkeit, Struktur und Sinn der Welt als ganzer, Stellung des Menschen in der Welt usf." (8)? Was für eine Philosophie, näherhin: Anthropologie, steht dahinter? Läßt sie Raum für einen gesunden Humanismus, oder ist sie mehr oder minder „angelistisch" orientiert, so daß der eigentliche Maßstab des Menschen „der reine Geist" wäre? Falls letzteres der Fall sein sollte, soll geklärt werden, wo die Wurzeln liegen — ob in einer einseitigen Deutung biblischer Aussagen oder in außerchristlichen Philosophien, etwa dem hellenistischen Pseudospiritualismus?

Es läßt sich nicht bestreiten, daß die aszetisch-mystischen Schriftsteller der Vergangenheit so sehr der „übernatürlichen Welt" zugewandt sind, daß sie für diese „bloß" natürlichen Dinge kaum ein Auge haben. Gerade weil uns — zumal im Bemühen um eine Spiritualität des Laien oder des Seelsorgepriesters — die gefährlichen Folgen einer solchen „gutgemeinten" Abstraktion aufgegangen sind, ist es dringend erforderlich, daß man nun darangeht, diese Einseitigkeiten aufzudecken. Denn nur so besteht Aussicht, daß der fällige Neuentwurf einer „weltoffenen Frömmigkeit" sich vor den Fehlern der Vergangenheit absichert. Somit steht das Werk von B. durchaus unter einem positiven und konstruktiven Vorzeichen.

Wie der Titel zeigt, geht es in dem hier vorliegenden 4. Band um die Spiritualität der großen Autoren des 11. Jahrhunderts: Petrus Damiani, Johannes von Fécamp, Hermann der Lahme von Reichenau, Roger von Caën und Anselm von Canterbury. Wir beschränken uns aus Raumgründen auf die (auch umfangmäßig) bedeutendste Studie über Petrus Damiani (1007—1072). Tatsächlich nimmt in dem reichen Schrifttum des Eremiten von Fonte Avellana und späteren Kardinals das Thema von der Weltverachtung einen breiten Raum ein. In 10 Kapiteln trägt B. zusammen, was sich dort unter den Stichworten „Körper und Fleisch", „Irdische Tätigkeiten", „Welt und weltlich", „die äußere Natur", „die profane Kultur", „Ehe und Sexualleben" usf. an Einschätzung und Abschätzung der „Welt" bietet. So sehr sich der strenge Bußprediger auch in den Dingen der „Welt" bewandert zeigt, so liegt ihm jeder „Humanismus" fern. Was er bietet, ist ein dezidierter und in seiner Art konsequenter „Angelismus": Die Menschen sind geschaffen, um die leergewordenen Plätze der Engel aufzufüllen. Das Ziel des Menschen ist der status angelicus, der in seiner Vollendung natürlich erst nach dem Tode erreichbar ist, auf den aber der wahre Christ, also vor allem der Mönch, schon jetzt hinstrebt. Wenn der Mensch nach Gen 1 Gottes Ebenbild ist, dann bezieht sich das nur auf des Menschen Geist und Verstand. Das Gesetz, unter dem der Mensch steht, wird auf der Grabinschrift des großen Reformers in die Worte gefaßt: ... ‚Spiritus alta petat, quo prodit fonte recurrat. Sub se despiciat, quidquid in ima gravat.' Auch die Fleischwerdung des Logos hat nur den einen Sinn: den Menschen zum Mitbürger der Engel zu machen — nicht aber, wie es in östlicher Theologie gesehen wird, das Fleisch zu verklären (vgl. O. *Rousseau,* Incarnation et Anthropologie en Orient et en Occident: Irénikon 26 [1953] 363—375). Es ist verständlich, daß Damiani, wo er vom menschlichen Körper und Fleisch spricht, mit groben Pejorativen nicht spart: „obscena carnis meae putredo", „spurcissimae carnis meae leges". Alles, was dem „Fleisch" schmeichelt, wird in kräftigen Tönen herabgesetzt. Lust und Freude scheinen als solche bereits der Tugend feindlich zu sein. Alles, was sich auf die spezifisch irdische Aktivität des Menschen bezieht, steht unter dem Verdikt der „Eitelkeit". Nur wenn der Mensch sich vom Trug der Sinne löst, kann er nach dem kontemplativen Leben streben. Es gibt kein Drittes zwischen weltabgewandter Gottseligkeit und sündiger Weltzugewandtheit. Alles steht auf einem schroffen ethisch-religiösen Dualismus.

Vor allem ist zu beachten, wie das Verständnis der äußeren Natur dadurch modifiziert ist. Es gibt eigentlich keine in der Verfassung der Schöpfungswirklichkeit angelegte Natur. Ein eigentümlicher Supranaturalismus nimmt den Dingen ihre

innere Konsistenz und erklärt sie einzig aus ihrer Beziehung zum Willen Gottes. Eine naturwissenschaftliche Betrachtung wird so von der Wurzel her illusorisch; statt dessen wimmelt es von Wundern und Wunderglauben, der überall mit dem „Außergewöhnlichen" rechnet. B. verweist zum Beweis vor allem auf die Schrift des P. Damiani: De brevitate vitae Pontificum Romanorum et divina providentia (= Op. 23) und wehrt sich von daher gegen die Interpretation, welche *J. Leclercq* (S. Pierre Damien, ermite et homme de l'Église [Rome 1960]) vorlegt. — Konsequentermaßen hat Damiani kein Verhältnis zur profanen Kultur; dafür steht bei ihm alles zu sehr auf der schroffen Alternative: entweder aszetisch-mystische Weltentsagung und Kontemplation oder verdammenswerte Kulturvergötzung. Was dann aus Ehe und Geschlechtlichkeit wird, ist vorauszusehen. Sexualität ist wesentlich Sache des „Fleisches", der ungezügelten Leidenschaft und der verdorbenen Sinnlichkeit. Sie ist an sich verabscheuenswert und ist nur im Hinblick auf die Kinderzeugung zu dulden. Das Verlangen nach der Ehe ist für ihn identisch mit dem Haschen nach sinnlichen Vergnügungen. Die Geburtswehen sind die naturgemäße Sanktion und Strafe für die in der Ehe gesuchte „libido" und „luxuria". Das Jungfräulichkeitsideal wird demgemäß vom Verzicht auf die „Lust" der Ehe her verstanden. Auch was in der legitimen Ehe geschieht, ist „corruptio carnis", „dispendium castitatis". Der Ehevollzug ist eine „violatio virginis". Darum preist Damiani den Geier und die Biene, „cum se per coitum non corrumpant". Solche und ähnliche Abstrusitäten finden sich bei ihm in Menge (vgl. die Erzählung vom „schamhaften Elephanten": Opusc. 52 PL 145, 783 B, bei Bultot 107 f.). Man versteht, wenn bei Damiani die Keuschheit gewissermaßen zur Grundtugend des religiösen Lebens wird. Die Schriften des Damiani gegen den Sittenzerfall des Klerus (übrigens erschütternde Zeitdokumente!) zeugen nach B. von der „Verständnislosigkeit gegenüber dem Geschlechtlichen und von der erbitterten Feindseligkeit, die er ihm gegenüber hegt" (109). Angesichts all dieser Fakten mag Damiani noch so sehr beteuern, daß alle Dinge, weil von Gott stammend, gut sind — diese Gutheit scheint bei ihm auf die Schöpfungsabsicht Gottes beschränkt zu sein und nicht den Dingen selbst hinreichend innezuwohnen. Faktisch erliegt diese Spiritualität doch einem ethischen Dualismus. Und so ist die radikale „Weltverachtung" und „Weltflucht" die einzig gegebene Konsequenz für jeden, der sicher zu Gott gelangen will. Ein Platz für eine positive Wertung der welthaften Dinge, für das, was man heute „théologie des réalités terrestres" nennt, bleibt nicht! Statt sich um die weltlichen Dinge und Werte zu bemühen, schaue man auf ihre Nichtigkeit und Vergänglichkeit: alle Schönheit ist nur das Äußere innerer Häßlichkeit, alles Leben hat seinen Tod, und alles Fleisch endet in der Verwesung. Wer das begriffen hat, entzieht sich der Faszination der Welt und flieht in die „Wüste", wird Mönch. Gewiß anerkennt Damiani, daß es in der Christenheit verschiedene „ordines" gibt und zahlreiche Wege, die zu Gott führen (Opusc. 15, 1: PL 145, 337 BC) — aber man fragt sich, ob diese der christlichen Tradition entstammende Lehre bei ihm die notwendige Verankerung hat, wenn man so, wie er es tut, den ordo spiritualis (der Mönche) dem ordo carnalis (der Weltmenschen) gegenübersteilt.

Ähnliche Aspekte weist B. bei den im 2. Heft des 4. Bandes besprochenen Autoren nach. Grundsätzlich Neues ist dort nicht zu erwarten. Immerhin muß eine solche Bestandsaufnahme in aller Geduld gemacht werden, um die Überlieferungszusammenhänge zu verdeutlichen. Statt in der Deskription fortzufahren, scheint es uns geratener, einige sachkritische Bemerkungen zu dem ganzen Werk anzufügen.

Schon kurz nach dem Erscheinen des Heftes über Petrus Damiani hat *F. Lazzari* in RAM 40 (1964) 184—196 einige kritische Vorbehalte gegen die Methode angemeldet, mit der B. sein Thema behandelt. Er wirft ihm Mangel an Geschichtssinn vor, wenn er bei einem Autor des 11. Jahrhunderts Lösungen für ein Problem sucht, die erst in jahrhundertelangem Bemühen reifen konnten. Statt Damiani aus seiner Zeitsituation zu verstehen, messe er ihn an dem uns Heutigen erst eigentlich aufgegangenen Sinn und Gespür für die „weltlichen Werte". Hinzu komme, daß B. seinen Autor zu sehr „von außen her" betrachte, statt innerhalb der Schriften Damianis die Auflösung scheinbarer Widersinnigkeiten und Widersprüche zu suchen. Sonst würde B. beispielsweise mehr Verständnis für den Topos der „meditatio mortis" als Motivs für die Weltverachtung finden: Es gehe Damiani gar nicht darum,

eine systematische Hierarchie der Werte aufzurichten, sondern die Welt-Verfallenen und Welt-Süchtigen durch den Hinweis auf die Unbeständigkeit der Dinge zur Besinnung zu rufen. B. versäume es, darauf hinzuweisen, wie alle diese überscharfen Töne der „miseria mundi" nur die Folie bilden, um desto stärker die dignitas naturae humanae hervorzuheben. Ebenso wehrt Lazzari sich dagegen, daß B. (im Gegensatz zu den neueren Arbeiten über P. Damiani von Dressler, Gossette, Mari, Poletti und vor allem J. Leclercq) seinem Autor jedes Gespür für die „profane Kultur" abspricht. Wie könne man von einer intensiven Feindseligkeit gegen die spezifisch weltliche Kultur sprechen, wo Damiani doch anerkanntermaßen eine hervorragende Bildung und Vertrautheit mit der profanen Literatur besaß?

Soweit es sich bei diesen Vorbehalten Lazzaris um Aufdeckung konkreter Versäumnisse handelt (etwa einer unzulänglichen Auswertung dieser oder jener Schrift des Damiani), wird man ihm zustimmen müssen. Aber der grundlegende Einwand, B. überfordere seinen Autor, wenn er ihn an modernen Maßstäben messe, verlangt eine kritische Korrektur. Ich glaube nicht, daß B. über Damiani zu Gericht sitzen will, sondern es geht ihm darum, ihn als Repräsentanten einer Spiritualität darzutun, die möglicherweise zu ihrer Zeit nicht vermeidbar war und dennoch als ganze kritisch gesehen werden muß. Diese Notwendigkeit ist um so größer, als es manchen Kreisen bis heute noch nicht gelingen will, sich von dem Druck dieses Schemas zu lösen. Übrigens steht auch Lazzari nicht an, die eminente Wichtigkeit einer derartigen Arbeit anzuerkennen (S. 195 f.).

Uns scheint ein anderer Punkt in der Studie von B. mehr Kritik zu verdienen, nämlich die Weise, wie er die „anthropologie angélique", die hinter der ganzen „De contemptu mundi"-Literatur steht, fast vollständig auf den Einfluß des hellenistischen und orientalischen Pseudospiritualismus zurückführt und die biblischen Wurzeln bagatellisiert. Muß man nicht redlicherweise sagen, daß man auch von der Bibel her, sobald man ihre polyvalenten Weltaussagen einseitig isoliert, zu dieser Einstellung zur Welt kommen konnte? Damit soll nicht bestritten werden, daß der Einfluß des Hellenismus auch im Spiel war — das ist beispielsweise in dem Frömmigkeits-System des Evagrius Pontikus, der bekanntlich solch entscheidende Bedeutung für die ganze christliche Spiritualität gehabt hat, nur zu deutlich: vgl. *H. Bacht, Zur Typologie des koptischen Mönchtums. Pachomius und Evagrius* (Christentum am Nil, Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung „Koptische Kunst". Essen, Villa Hügel, 23.—25. Juli 1963. Hrsg. von Klaus Wessel, Recklinghausen 1964, Aurel Bongers, S. 142—157). Aber dieser Einfluß war es nicht allein — und vermutlich ist er auch schon in den biblischen Aussagen am Werk. Auf diese Frage sollte m. E. künftig ein größeres Augenmerk gerichtet werden. H. Bacht S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

Kolping, Adolf, Katholische Theologie gestern und heute, Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart. 8° (431 S.) Bremen 1964, Schünemann. 19.80 DM. — Titel und Untertitel zusammen zeigen treffend den Inhalt des aktuellen Buches an. Im einzelnen erhält der Leser — alle theologisch Interessierten, Studenten, Hochschullehrer, Geistliche, Journalisten, Rundfunkleute, auch ökumenisch Tätige sind angesprochen — zuerst Aufschluß über die grundlegende Frage „Was ist katholische Theologie ihrem Sachverständnis nach?" (13—30) und dann einen gedrängten Überblick der Entwicklung bis heute: Vom Vaticanum I zum Ersten Weltkrieg (31—61), Zwischen zwei Weltkriegen, Die Wende zum dogmatisch Echten (62—126), Katholische Theologie zwischen 1933 und 1945 (127—191), Katholische Theologie heute (192—306), Gegenwärtige Gemeinschaftsarbeit katholischer Theologen deutscher Zunge (307—330). Den Abschluß bilden zwei Kapitel, die nicht auf ungeteilten Beifall rechnen können: Katholische Theologie — gestern und heute — in Dokumenten (331—370); Bedeutende Theologen in Kurzbiographie und Literaturangaben (K. Adam, B. Altaner, Fr. X. Arnold, H. U. von Balthasar, H. Fries, J. R. Geiselmann, B. Geyer, M. Grabmann, R. Guardini, B. Häring, J. Hessen, J. Höffner, H. Jedin, J. A. Jungmann, O. Karrer, A. M. Landgraf, A. Lang, J. Lortz, J. Messner, K. Mörsdorf, F. Nötscher, Th. Ohm, J. Pascher, M. Pfliegler, E. Przywara, H. Rahner, K. Rahner, H. Schlier, M. Schmaus, J. Schmid, R. Schnackenburg, W. Schöllgen, G. Söhngen, F. Stegmüller, H. Volk: 373—404). Der Verf. bemüht sich zwar allenthalben um ein sachgerechtes Urteil, aber der Gegenstand bringt es mit sich, daß er subjektiv auswählen und entscheiden muß. Z. B. sind die Bestrebungen, die Theologie von dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff zu lösen und dadurch lebensnaher zu gestalten (vgl. *J. Beumer*, Theologie als Glaubensverständnis, Würzburg 1953), unvollständig gezeichnet, und die Sparte der Religionsgeschichte erfährt nur eine beschränkte Würdigung (der Name von *K. Prümm* ist nirgendwo erwähnt). Bedauerlicherweise fehlt auch *F. Pelster* unter den Bahnbrechern einer aus den Quellen zu erschließenden scholastischen Theologie. Überhaupt wäre es vorsichtiger, wenigstens bei den jetzt lebenden Theologen noch nicht endgültig bestimmen zu wollen, ob „deren Werk eine bleibende Leistung innerhalb der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts darzustellen scheint" (373). Berechtigt ist die Kritik an der Sprache *K. Rahners* (258). Dagegen gibt die Zusammenfassung des Problems „Schrift — Tradition" nur die Ansicht von *J. R. Geiselmann* wieder (274). Indes lassen sich diese und ähnliche Mängel oder Einseitigkeiten wohl nicht völlig vermeiden, wenn das Thema einmal in der angegebenen Weise formuliert wird und knapp abgehandelt werden soll, und als erste Einführung mag die Schrift von K. ihrem Zweck dienlich sein. J. Beumer S. J.

Kruse, Heinz, S. J., Die Heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre. Grundfragen des katholischen Schriftverständnisses (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 5). gr. 8° (115 S.) Paderborn 1964, Bonifacius-Druckerei. 7.80 DM. — Der Verf. dieses Leitfadens einer theologischen Erkenntnislehre in biblischer Sicht ist ordentlicher Professor für die Exegese des AT an der Theologischen Fakultät der Sophia Universität in Tokyo (Japan). Mehr als ein Leitfaden kann und will das Werk bei dem geringen Umfang und der Fülle der behandelten Gesichtspunkte nicht sein. Der Verf. selbst nennt als seine Absicht, „das Knochengerüst des katholischen Schriftverständnisses darzustellen" (7). Die Arbeit, die gleichzeitig japanisch erschienen ist, war wohl in erster Linie als Orien-

tierung für japanische Leser gedacht, kann aber auch für das Gespräch unter den Konfessionen in Europa gute Dienste leisten, da der Verf. das katholische Schriftverständnis möglichst umfassend skizziert, auf offene Fragen, z. B. schon bezüglich des Begriffs der Offenbarung und ihr Verhältnis zur Schriftinspiration, verweist, ohne sie endgültig lösen zu wollen. Wenn er hier sagt, daß der natürliche Begriff der Offenbarung nur fordert, daß das Geoffenbarte ohne Offenbarung dem Menschen unbekannt ist, könnte man sogar jede Dogmendefinition Offenbarung nennen (10, Anm. 4): er sagt damit nichts gegen den Grundsatz, daß die öffentliche Offenbarung mit den Aposteln abgeschlossen ist; denn er fügt hinzu: „wenn das auch nicht üblich ist". Nach einer Einleitung über die Stellung der Heiligen Schrift in der theologischen Erkenntnislehre, wo schon manche Fragen berührt werden, die später ausführlicher zur Sprache kommen, befaßt sich K. im 1. Teil etwas sehr summarisch mit der fundamentaltheologischen Erkenntnis (18—25). Mit Recht betont er, daß der Fundamentaltheologe sich „nicht auf eine isolierte Betrachtung der logisch belangvollen Daten und ihre Verknüpfung mit dürren Syllogismen" beschränken darf, sondern „die ganze Persönlichkeit Jesu, ihre Vorgeschichte und ihre Auswirkung auf einem breiten historischen Hintergrund verständlich" machen muß (24). — Der 2. Teil handelt ausführlicher von der dogmatischen Erkenntnis (26 bis 70). Hier kommen die Fragen über die Schriftinspiration und das kirchliche Lehramt und ihr Verhältnis zueinander sowie über das Verhältnis von Schrift und „ungeschriebenen Überlieferungen" zur Sprache. Der Verf. vertritt die Ansicht, daß das Tridentinum die materielle Insuffizienz der Schrift gegen die „Scriptura sola-Lehre" der Protestanten habe betonen wollen. Die dafür vorgebrachten Gründe überzeugen allerdings nicht. Da das Tridentinum weder sagt „partim" — „partim" noch „et" — „et", sondern nur „et", wird man annehmen müssen, daß es die Frage nach der „materiellen" Suffizienz der Schrift offengelassen hat. Die Dogmatisationsbulle Pius' XII. „Munificentissimus Deus" spricht davon, daß die Beweise der Väter und Theologen für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ihr letztes „Fundament" in der Schrift haben (D-Sch 3900). Auf den Vorwurf O. Cullmanns, wir Katholiken stellten das kirchliche Lehramt über Gottes Wort in der Schrift (52), ließe sich überzeugender antworten, wenn Ernst gemacht würde mit der Auffassung des Urchristentums, daß die Schrift in der selben Weise inspiriert und infolgedessen Gottes Wort ist wie die authentische mündliche prophetische bzw. apostolische Verkündigung; denn dann hat die nachapostolische Verkündigung des kirchlichen Lehramtes in beiden Fällen nur die Aufgabe, die (schriftliche und mündliche) apostolische Verkündigung unter dem Beistande des Hl. Geistes treu zu bewahren und unverfälscht zum Reden zu bringen. Ob die starke Unterscheidung neuerer Autoren zwischen prophetischer Inspiration und Schriftinspiration im Gegensatz zu Thomas (28 Anm. 38) der Sache gerecht wird, scheint mir sehr fraglich. Man wird sagen müssen, daß die traditio constitutiva, d. h. die mündliche oder schriftliche apostolische Predigt, in gleicher Weise inspiriert waren, daß aber die traditio continuitiva unter der Leitung des kirchlichen Lehramtes durch den Beistand des Heiligen Geistes die Aufgabe hatte, die schriftliche apostolische Verkündigung, d. h. die Heilige Schrift des NT, unfehlbar zu deuten und die mündliche ihrem Inhalt nach unverfälscht zu bewahren und weiterzugeben. Das NT hat also als inspiriertes Gotteswort nicht eine von der apostolischen Verkündigung oder dem apostolischen Lehramt verschiedene Autorität, sondern ist als geschriebene apostolische Verkündigung inspiriertes Gotteswort, und als solche ist sie, wie die mündliche apostolische Predigt, dem späteren kirchlichen Lehramt vorgegeben. Vgl. dazu meine Ausführungen: Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche: Schol 33 (1958) 208—233. — Im 3. Teil befaßt sich K. mit der exegetischen Erkentnnis, d. h. praktisch mit der Frage nach der biblischen Hermeneutik (71—105). Richtig wird die Aussageabsicht des Hagiographen betont und dazu bemerkt, daß er nicht etwas mit absoluter Sicherheit sagen will, was er nicht durch Offenbarung weiß (81). Damit ist nicht gesagt, daß er nichts anderes mit physischer oder moralischer Sicherheit sagen will. Weiterhin wird die Beachtung der literarischen Arten verlangt. In der Unterscheidung der verschiedenen Sinne der Schrift geht der Verf. offenbar z. T. eigene Wege, wenn er z. B. den „geistlichen Sinn" gleichzusetzen scheint mit dem „sensus plenior" (89 92),

andererseits einen „sensus plenior", der von Gott allein mit den Worten des Hagiographen verbunden worden wäre, ohne daß dieser ihn irgendwie verstanden hätte, ablehnt. Kann man wirklich sagen, daß die Theologen sich im allgemeinen einig sind, daß der typische Sinn kein eigentlicher Schriftsinn ist (98)? Das kann man vom „angewandten Sinn" sagen. Thomas sieht im typischen oder realen Sinn den geistlichen Sinn. Mit Recht betont der Verf. die Bedeutung der „analogia fidei" als negative Norm für den Exegeten (88 102). Aber kann man dann noch sagen, daß der katholische Theologe als bloßer „Geschichtsforscher" dem Gotteswort gegenüberzustehen hat (100)? Ja, kann nicht die „analogia fidei" für den katholischen Theologen gelegentlich sogar eine positive Hilfe für das richtige Verständnis einer Schriftstelle leisten? Wenn z. B. aus Joh und der Lehre der Kirche die natürliche Gottessohnschaft Jesu feststeht, kann ich dann nicht im Lichte dieser Tatsache auch die Selbstbezeichnung Jesu als Sohn Gottes (Mt 11, 25 ff.) oder das Petrusbekenntnis (Mt 16, 16) und dgl. bei den Synoptikern in diesem Sinne verstehen, selbst wenn dieser Sinn aus den Synoptikern allein sich nicht mit Sicherheit beweisen läßt? — Mag man auch die Ansichten des Verf.s im einzelnen nicht immer teilen können, so bleiben doch seine Ausführungen anregend und zwingen den Leser, sich mit ihnen und den skizzierten Fragen weiter auseinanderzusetzen.

B. Brinkmann S. J.

Rusch, Paulus, Die kollegiale Struktur des Bischofsamtes: ZKathTh 86 (1964) 257—285. — Die im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil aufgeworfene aktuelle Frage erfährt hier durch den Verf. (Bischof von Innsbruck) eine theologische Klärung, und zwar sowohl von der historischen als auch von der systematischen Seite her. Nacheinander kommen zu Wort: die Gegebenheiten der neutestamentlichen Zeitgeschichte, der neutestamentliche Textbefund, die Zeugnisse der ersten Jahrhunderte, die theologische Bedeutung und Abgrenzung. Das Ergebnis gipfelt in der Feststellung: „Unsere Untersuchung bezeugt aus den Offenbarungsquellen, aus der alten Tradition und aus der Liturgie eindeutig das Kollegium der Bischöfe, und zwar iure divino. Die Bischöfe bilden im Sinne des ursprünglichen Begriffes ein Kollegium im strengen Sinn. Der allgemeine Kollegiumsbegriff wird nicht analog, sondern univok angewendet. Auch das Wort Kollegium kommt in der alten Tradition vor: bei Cyprian von Karthago und bei Papst Coelestin ... Es handelt sich nicht um ein egalitäres Kollegium, das von unten aufgebaut wäre, sondern ein von oben aufgebautes autoritäres Kollegium, das mit einer Führungsspitze ausgestattet ist" (285). Das meiste ist gut gesagt, wenn auch vielleicht noch nicht in seiner endgültigen Form. Die Kritik an W. Bertrams, der zwar die göttliche Einsetzung der Kollegialität bejaht, aber deren Ausübung allzu stark vom kirchlich-positiven Recht abhängig macht (La Collegialitá episcopale, CivCatt 115 [1964] 436—455, insbesondere 445 f.), scheint berechtigt (284, Anm. 5a). Dagegen gefällt weniger, daß mit *K. Rahner* die Theorie der zwei inadäquat unterschiedenen Subjekte der obersten Lehrgewalt abgelehnt wird (284, Anm. 6); denn eine bessere Erklärung ist bis jetzt noch nicht gefunden. Auch sollte der bekannte Cypriantext (Episcopatus unus est ...) nicht so ohne weiteres als Beleg genannt werden, weil sich darin eine heute absolut nicht mehr vertretbare Ansicht eines antiprimatialen Episkopalismus ausspricht. J. Beumer S. J.

Congar, Yves (Hrsg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche. 8° (864 S.) Stuttgart 1964, Schwabenverlag. 42.— DM. — Das französische Original erschien 1962 (Paris, Les Éditions du Cerf) unter dem Titel: L'Épiscopat et L'Église Universelle. Die Übertragung ins Deutsche besorgte *Käthe Friederike Kraus* in Zusammenarbeit mit *Peter Müller*, und zwar in guter sachlicher und sprachlicher Einfühlungsgabe. Nur hätten die Angaben aus der deutschen Literatur passend vermehrt werden können (so fehlen z. B. die Arbeiten von W. Bertrams); das Personenregister durfte nicht H. U. von Balthasar unter dem Buchstaben „U" registrieren, und W. de Vries mußte seinen richtigen Vornamen (nicht: G.) erhalten. Das ganze Werk, an dem über 20 Autoren beteiligt sind, bringt fast vollständig die einschlägigen Fragen von aktueller Bedeutung und erreicht durch die kundige Leitung von Y. Congar eine in sich abgerundete Form. Wenn man etwas vermissen sollte,

wäre es am ehesten ein näheres Eingehen auf die Frage, welche Stellung den Titularbischöfen in der Gesamtkirche zukommt. Von den einzelnen Beiträgen seien hier hervorgehoben: *Jean Colson*, Der apostolische Dienst in der frühchristlichen Literatur — Apostel und Bischöfe: „Heiligmacher der Völker" (147—183); *A.-M. Javierre*, Das Thema von der Nachfolge der Apostel in der christlichen Literatur der Urkirche (185—239); *Orest Kéramé*. Die Apostelsitze und die Rolle der Patriarchate in der Kirche (283—301), *Fr. Houtart*, Die modernen Formen der bischöflichen Kollegialität (537—576; „Die derzeitigen Formen der bischöflichen Kollegialität sind schon zahlreich. Sie werden nach sehr verschiedenen Mustern ausgeübt, die auf eine Übergangsperiode schließen lassen; sie werden in der Zukunft nur noch wachsen"); *Georges Dejaifve S. J.*, Primat und Kollegialität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (665—688); *O. Rousseau O.S.B.*, Der wahre Wert des Bischofsamtes in der Kirche nach wichtigen Dokumenten von 1875 (739—764; in einem Anhang werden von *Pius IX.* im Wortlaut angeführt die Litterae Apostolicae ad Germaniae Archiepiscopos, Episcopos etc. [siehe aber jetzt Denzinger-Schönmetzer 3117] und ein Auszug aus seiner Ansprache vor dem Konsistorium am 15. März 1875); *J. Lécuyer C. S. Sp.*, Derzeitige Orientierungen der Theologie vom Bischofsamt (811—843). Einige Aufsätze lassen auch deutlich die in mehreren Einzelpunkten noch offene Problematik hervortreten, was besonders bei dem zuletzt genannten geschieht. Mit vollem Recht bezweifelt L., daß die Gläubigen nur deshalb ihren Bischöfen unterstellt seien, weil sie eben der Papst ihrer Autorität unterstellt habe. Wenn er dann weiter meint, ein Eingreifen des Papstes komme für die Verwaltung der Diözesen während der Geschichte der Kirche bis ins Mittelalter nicht in Betracht („Etwa zwölf Jahrhunderte lang hatte er keinerlei Anteil an der Erwählung oder Einsetzung neuer Bischöfe": 839), so ist das gewiß im allgemeinen zutreffend, müßte aber vielleicht dahin eingeschränkt werden, daß immer ein direkter Anschluß der Bischöfe an die Gesamtkirche und damit virtuell an deren Haupt erforderlich war, und die These von einer unmittelbar seitens Gottes (durch die Weihe in sich) verliehenen Jurisdiktionsgewalt scheint auf diesem Wege noch nicht erwiesen, weil sie u. U. durch den legitimen Eintritt in das Bischofskollegium (an und für sich mit der Weihe physisch verbunden) zustande kam. Hingegen ist die kurz vorher gewählte Ausdrucksweise besser: „Durch die Bischofsweihe empfängt der Bischof darüber hinaus (über die eigentliche Weihegewalt hinaus), wenn nicht die Jurisdiktion, so doch mindestens eine fundamentale Befähigung, das Gottesvolk zu regieren, das, was man mit den alten Dokumenten ein Führungs-Charisma oder eine Führungs-Gnade nennen kann" (823). Jedenfalls besagt es für die Theologie einen Vorteil, wenn sie sich dessen bewußt bleibt, daß noch nicht sämtliche Fragen um das Bischofsamt und seine Beziehung zur Weltkirche entschieden sind, obschon das vorliegende Werk viel zu ihrer Präzisierung und endgültigen Beantwortung beitragen wird. J. Beumer S. J.

Ratzinger, Joseph, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Ein Rückblick. — Ders., Das Konzil auf dem Weg, Rückblick auf die zweite Konzilsperiode. kl. 8° (63 und 81 S.) Köln 1963 u. 1964. Bachem. — Soweit das überhaupt schon vor dem Erlaß der entscheidenden Konzilsdekrete und ihrer Bekanntgabe möglich ist, geben die zwei kleinen Schriften einen gedrängten Überblick der Verhandlungen und ihrer Hintergründe. Einige der vorgebrachten theologischen Fragen werden von verschiedenen Seiten her beleuchtet, um das innere Geschehen des Konzils und seine Bedeutung für die Zukunft der Kirche und der gesamten Christenheit hervortreten zu lassen. Die Überschriften des ersten Bandes lauten: Eröffnung des Konzils, Wahl der Kommissionen, Die Beratung über das Liturgie-Schema, Die Debatte über das Offenbarungsschema, Die letzte Phase der ersten Konzilsperiode. Das zweite Bändchen bringt mehr: Vorspiel (Kurienreform. Neuauflage der Geschäftsordnung, Eröffnungsrede des Papstes), Die Arbeit beginnt, Debatte über die Kirche, Praktische Fragen (Bischofskonferenz, Bischofsrat), Kurienreform, Zwischenspiel (Die Frage der Mariologie), Die ökumenische Frage, Das Erreichte (Die Konstitution über die Hl. Liturgie, Das Dekret über die Massenmedien, Die Bestätigungsformel). Alles das wird mit ausgereiftem Urteil und in klarer Sprache vorgelegt. Nur in einem einzigen Punkte könnte man allenfalls

anderer Meinung sein. Der Verf. behauptet nämlich von dem ersten Schema über die Quellen der Offenbarung: „Der Text war, wenn man ein Etikett wagen darf, ganz und gar bestimmt von der antimodernistischen Geistesart, die sich um die Jahrhundertwende ausgeprägt hatte, also von einem ‚Anti', von einer Negation, die neben dem großen positiven Aufbruch des Liturgieschemas frostig, ja schockierend wirken mußte ... Als letztes Wetterleuchten der antimodernistischen Krise ist endlich die Enzyklika Humani generis ... zu nennen, die noch einmal die Linie aufgriff, welche durch die Namen Pius' IX. und Pius' X. markiert ist" (I, 38 ff.). Hier wird offensichtlich aus einer vorgefaßten Meinung simplifiziert; höchstens läßt sich vertreten, daß der Entwurf noch allzu sehr von einer kontroverstheologischen Tendenz abhängig war, die heute nicht mehr ausschließlich maßgebend sein sollte. J. Beumer S. J.

Grotz, Hans, S. J., Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325) (Orientalia Christiana Analecta, 169). 8° (IX u. 259 S.) Roma 1964, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae. 3500 Lire. 6.50 $. — Diese von der kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregoriana als Dissertation angenommene Arbeit will von einer Einzelfrage aus in den innersten Kern der frühen Kirchengeschichte hineinführen und leistet zugleich — ganz ungewollt — einen wichtigen Beitrag zum heutigen ökumenischen Gespräch, zumal mit der Ostkirche. Wir bedenken zuwenig, daß der uns heute so selbstverständliche Vorrang Roms und des christlichen Westens in solcher Isolierung keineswegs von Anfang bestanden hat, daß vielmehr durch Jahrhunderte hindurch die Kirchen von Jerusalem, Antiochien und Alexandrien ein weitreichendes Schwergewicht hatten, das sich in entscheidenden Phasen der frühen Kirchengeschichte — etwa auf den Ökumenischen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts — bemerkbar machte. — Die naheliegende Frage ist: Worauf gründete sich der Vorrang der genannten Sitze, wie entwickelte er sich im Lauf der Zeit, worin manifestierte er sich, welche Konflikssituationen führte er herauf? Die Frage nach der Verankerung des genannten Vorrangs läßt sich nicht so leicht lösen, wie es wohl scheinen möchte: Er gründet weder in einem Herrenwort noch in einem Dekret der Gesamtkirche bzw. der Apostel. Man kann auch nicht die betonte Beziehung zu den Aposteln und zumal zu Petrus als adäquate Erklärung geltend machen; das gleiche ist zu dem Hinweis auf die besondere missionarische Aktivität und Leistung dieser Kirchen zu sagen; denn diese ist (mindestens teilweise) gerade in dem schon bestehenden Vorrang begründet. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß das Gebiet, wo diese Kirchen besonders aktiv wurden, nicht notwendig auch den Bereich bildet, wo sie nachher in besonderem Maße ihren Vorrang behaupteten. Man kann die Frage auch nicht durch den Hinweis befriedigend lösen, daß diese Gemeinden besonders qualifizierte Oberhirten besaßen. Endlich bestreitet Verf., daß man allein aus dem Hinweis auf die politische Stellung der drei Kirchen das anstehende Problem lösen kann, wie vor allem das Beispiel Jerusalems beweist. Es kann also nur das Fall für Fall variable Zusammenspiel aller dieser Gründe als Erklärung für den faktisch sich herausbildenden Vorrang geltend gemacht werden. Im Maße wie die junge Kirche wuchs und sich ausbreitete, entwickelte sich auch das Bedürfnis nach wachsender Gliederung und Verklammerung der einzelnen Teilgebiete; das Ergebnis war im Zusammenspiel der erwähnten Faktoren die besondere Hervorhebung der drei Hauptkirchen. — Es ist also nicht richtig, wenn man immer wieder die Vorrangstellung der alten Patriarchate mit der von der Kirche übernommenen Provinzeinteilung des römischen Imperiums in Verbindung bringt; denn dieser Vorgang der kirchenpolitischen Angleichung an die Reichsverwaltung kam erst später, als Jerusalem, Alexandrien und Antiochien schon längst „in possessione" waren. — Im Rahmen dieser hier nur kurz skizzierten Ideenführung kommen viele für das Verständnis der frühen Kirchengeschichte wichtige Einzelfragen zur Behandlung: die Herkunft der Bezeichnung „Metropolis" und die Bedeutung des Metropolitansystems, die Herkunft der Konzilien, die Einflußbereiche der einzelnen „Patriarchate", die Rechte und Pflichten der kirchlichen „Vororte", die Entwicklung des Papsttitels. — Die Lektüre der an neuen Sacheinsichten reichen Untersuchung ist nicht ganz angenehm; das liegt an der Häufung der Zitate, an der Beiziehung

überalterter Zweitliteratur und an der mangelnden Straffheit der Gedankenführung. Eine nochmalige Durcharbeit vor der Drucklegung hätte hier großen Nutzen gebracht. Daß dieses oder jenes Werk in der Bibliographie fehlt, ist bei der Fülle des Erschienenen begreiflich; immerhin hätte ein so wichtiges Buch wie das von *Fr. Heiler*, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus ... (München 1941) nicht fehlen sollen, da sein Gegenstand sich mit dem Thema des Buches überschneidet. H. Bacht S. J.

Saraiva Martins, José, C. M. F., Escritura e Tradição segundo o Concílio de Trento: DivThom 67 (1964) 183—277. — Dieser lange Aufsatz bringt wohl die bisher ausführlichste Abhandlung über die vom Trienter Konzil eingenommene Stellung zu dem Problem „Schrift und Tradition". Die meisten neueren Studien (nicht gerade alle deutschen) sind einbezogen, ebenso beinahe alles, was als Vorbereitung oder nachfolgende Interpretation des Trienter Dekrets irgendwie dienlich sein könnte. Eine absolute Vollständigkeit ist natürlich in dieser Hinsicht schwer zu erreichen; vielleicht werden auch die Zeugnisse, die nicht direkt die Frage von heute entscheiden wollen, allzu schnell nach den Aussagen der „Zweiquellentheorie" gedeutet. Aber die vom Verf. eingeschlagene Grundrichtung befriedigt durchaus: Er vermeidet geschickt die Extreme, die an die Namen von J. R. Geiselmann einerseits und von H. Lennerz anderseits geknüpft sind, und bemüht sich um eine Vermittlung und Verständigung. Danach hat das Konzil nichts über das Verhältnis der beiden Glaubensquellen — der Plural wird beibehalten — definiert; eine Suffizienz der Hl. Schrift lasse sich jedoch in dem Sinne verteidigen, daß alle Offenbarungswahrheiten „aliquo modo" auf diese zurückzuführen seien: „Todas as verdades reveladas, mesmo as transmitidas só oralmente na Igreja, têm um nexo, uma relãçao com a S. Escritura" (276). Das dürfte ungefähr mit der von mir aufgestellten „Vermittlungstheorie" übereinstimmen und könnte eine gute Ausgangsbasis für die weitere Diskussion abgeben. — Daß in der Wiedergabe der deutschsprachigen Texte dem Drucker oder dem Verf. einige Fehler unterlaufen sind, soll nicht verübelt werden; schlimmer ist, daß sich die Verschreibungen zum Teil auch auf die Titel der Bücher erstrecken und sogar auf die Namen der Verfasser (so muß es immer statt Kühn „Kuhn" heißen; der zweite Vorname von Geiselmann ist Rupert und nicht Robert; und der holländische Theologe nennt sich van Noort und nicht: Van Noorth). J. Beumer S. J.

Pro Veritate. Ein Theologischer Dialog. Festgabe für *Erzbischof Dr. h. c. Lorenz Jaeger* und *Bischof Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin DD.* Hrsg. von *Prof. D. Dr. Edmund Schlink DD* und *Bischof Prof. D. Dr. Hermann Volk. gr. 8°* (395 S.) Münster 1963, Aschendorff. 40.— DM. — Als vor gut fünf Jahren die Diskussionen über das angekündigte II. Vatikanum anliefen, wurde immer wieder betont, das Konzil werde kein Unionskonzil sein, die Annäherung der getrennten christlichen Gemeinschaften könne noch nicht in ausdrücklicher Form zum Thema der konziliaren Bemühungen gemacht werden, weil die Zeit dazu noch nicht reif sei. Niemand konnte damals ahnen, daß der Wille, dem ökumenischen Anliegen wirksamen Ausdruck zu verleihen, mit solcher Macht sich durchsetzen würde, und zwar bei der überwältigenden Mehrheit der Bischöfe, gleich welcher Herkunft und Mentalität. Angesichts der Wucht und Universalität der neuen Orientierung stehen wir in Gefahr zu vergessen, daß das, was wir dankbar als pfingstliche Erneuerung der Kirche empfinden, eine lange, mühsame Vorgeschichte hatte; daß schon seit Jahrzehnten verantwortungsbewußte Theologen und Kirchenmänner in vielen Ländern in oft mühseligen und zähen Gesprächen und Diskussionen Stück um Stück das Geröll im Vorfeld der Begegnung der Kirchen beiseite geräumt haben, um so das Terrain für eine künftige Begegnung vorzubereiten. Die hier vorliegende Festschrift, die zwei führenden Bischöfen der evangelischen und katholischen Kirche gewidmet ist, gibt beredtes Zeugnis von solcher Bemühung. Seit dem Jahre 1945 hat ein fester Kreis von Theologen beider Bekenntnisse unter der Verantwortung der beiden Jubilare Jahr um Jahr in redlichem und sachlichem Gespräch sich darum bemüht, Brücken zu schlagen und Wege zu ebnen, die in irgendeiner, von Gottes gnädiger Fügung verwalteten Zukunft der Überwindung

der skandalösen Zerspaltenheit der Kirche dienen könnten. Von den rund 90 Referaten, die auf 23 Tagungen gehalten und durchdiskutiert wurden, sind 16 in den vorliegenden Band aufgenommen worden, wobei jeweils das gleiche Thema von einem evangelischen und von einem katholischen Referenten behandelt ist. Dankenswerterweise ist den Referaten ihr ursprünglicher Wortlaut erhalten geblieben, auch wenn mehr als einer der Verfasser in der Vorbemerkung betont, daß sich ihm heute, nachdem 10 oder 20 Jahre verstrichen sind, manches anders darstelle. Gerade so aber vermag der Leser von 1965 den zurückgelegten Weg zu erkennen und im Vergleich von Heute und Einst die erreichten Erfolge abzuschätzen. Sicher wäre es darüber hinaus noch außerordentlich reizvoll gewesen, wenn auch die Protokolle der anschließenden Aussprachen hätten mitveröffentlicht werden können. Aber man versteht auch, daß schwerwiegende Gründe der Diskretion die Erfüllung eines solchen Desiderates verboten. Wenn wir auch nicht den Raum haben, zu den einzelnen Beiträgen Stellung zu nehmen, so soll doch wenigstens die Thematik genannt werden; schon die Aufzählung der Titel zeigt, daß die Gespräche sich wahrhaftig nicht im Peripheren bewegten oder sich mit dem Austausch unverbindlicher Komplimente abgaben. Behandelt wurden: „Gottes Ebenbild" *(E. Schlink - G. Söhngen)*; „Rechtfertigung des Sünders" *(P. Brunner - H. Volk)*; „Wirken des Heiligen Geistes" *(H. D. Wendland - V. Warnach)*; „Recht der Kirche" *(H. Dombois - Kl. Mörsdorf)*; „Tod und Unsterblichkeit" *(W. Anz - J. Pieper)*; „Tod und Auferstehung" *(H. v. Campenhausen - M. Schmaus)*; „Das Problem der dogmatischen Aussage" *(W. Pannenberg - K. Rahner)*. — Am Schluß des Bandes ist dankenswerterweise eine Chronologie der Tagungen mit Themen und Referenten beigefügt (387—382), desgleichen ein Verzeichnis der im Druck erschienenen Referate.

H. Bacht S. J.

Bläser, Peter, M. S. C., Die Frage nach der Kirche in ökumenischer Sicht: Lebendiges Zeugnis (November 1964) 9—40. — Die vorgelegte Untersuchung befaßt sich einerseits mit dem Kirchenverständnis der nicht römisch-katholischen Gemeinschaften (Orthodoxe, Anglikaner, Reformierte, der Ökumenische Rat der Kirchen) und dann auch mit der Lehre von der Kirche in katholischer Auffassung und insbesondere mit dem sich daraus ergebenden Verhältnis der katholischen Kirche zu den von ihr getrennten Kirchengemeinschaften. Alles das wird zwar recht kurz, indes klar und übersichtlich behandelt, und vor allem kommt der ökumenische Standpunkt in der katholischen Ekklesiologie mit seiner Problematik gut zum Ausdruck. Nur bei der Begriffsbestimmung des Häretikers könnte man einige Unebenheiten entdecken. Sicher trifft es zu, „daß heutzutage der Ausdruck Häretiker in bezug auf Glieder anderer Kirchengemeinschaften nicht mehr üblich ist" und durch den milderen „getrennte Brüder" (gemeint sind: im Glauben getrennt) ersetzt wird. Jedoch folgt noch eine weitere Polemik gegen den Ausdruck „Häretiker": „Schon nach dem Codex iuris canonici (c. 1325 § 2) hatte solch ein Sprachgebrauch keine Berechtigung; denn danach ist ein Häretiker ein Christ, der die offenbarten und von der Kirche bewahrten Offenbarungswahrheiten hartnäckig leugnet. Eben dieses wird heute von der katholischen Kirche den anderen Christen nicht unterstellt. Nach katholischer Auffassung fehlt der Vorsatz, die Intention, die Hartnäckigkeit. Die katholische Kirche unterstellt heute ohne weiteres allen Christen das, was wir als bona fides bezeichnen. Sie weiß, daß die meisten Nichtkatholiken in die betreffende Gemeinschaft bereits hineingeboren und -getauft worden sind und den Abfall, die Leugnung der Glaubenswahrheiten, nicht bewußt vollzogen haben" (34). Richtig ist hieran, daß gegen früher die Tendenz überwiegt, nicht einfach formelle Häresie anstatt materieller vorauszusetzen und das Urteil Gott anheimzustellen; aber zum Begriff des Häretikers (oder des im Glauben getrennten Bruders) gehört nach wie vor die festgehaltene Überzeugung (pertinacia) im Gegensatz zu dem einfachen Irrtum dessen, der bloß von Unwissenheit befangen war und sich leicht belehren läßt. Mit anderen Worten: Der Häretiker (ob man das Wort beibehält oder nicht, spielt eine nebensächliche Rolle) stellt nur eine soziale Klassifizierung dar und keineswegs eine persönliche (moralische) Bewertung, die erst bei dem haereticus formalis wegen seiner Schuld vor Gott gegeben wäre.

J. Beumer S. J.

Mayr, Johann, Die Ekklesiologie Honoré Tournelys (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 6). gr. 8° (XVIII u. 169 S.) Essen 1964, Ludgerus-Verlag, 23.80 DM. — Die Einleitung behandelt die Voraussetzungen: Leben und Leistung Tournelys, Sein Traktat über die Kirche im Rahmen seines Lehrwerkes, Der historisch-theologische Ort der Ekklesiologie Tournelys (1—14); hier dürften vor allem die Angaben in dem letzten Abschnitt interessieren: Ekklesiologische Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Gallikanismus und „Ultramontanismus", Zwei Synthesen des Gallikanismus, Der Jansenismus, vielleicht noch die begründete Kritik an *J. Ranft* (Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System, Aschaffenburg 1927, 103): „Das Urteil Josef Ranfts, daß Tournelys Traktat über die Kirche mit denen Regniers und de La Hogues ‚vom Jansenismus noch stark imprägniert' sei, ist für Tournely dahingehend zu berichtigen, daß man ‚Gallikanismus' statt ‚Jansenismus' liest und das Adverb ‚stark' mit Vorbehalt aufnimmt" (14). Dann folgen die einzelnen Kapitel in sachgemäßer Anordnung: 1. Name, Definition und Ursprung der Kirche (15—31); 2. Seele und Leib der Kirche als die Elemente ihrer zweischichtigen Wirklichkeit auf Erden (33—43); 3. Die Kennzeichen der Kirche (45—65); 4. Die Kirchengliedschaft (67—83); 5. Regierungsform und verfassungsmäßige Struktur der Kirche (85—108); 6. Die Gewalt der Kirche (109—124); 7. Die Unfehlbarkeit in Entscheidungen über Glaubensfragen (125—152). Den Abschluß bilden kurze, aber recht brauchbare Informationen über die Nachwirkungen der Ekklesiologie Tournelys bis zum I. Vatikanischen Konzil (153—156); an dieser Stelle ist, wie sich gut verstehen läßt, keine absolute Vollständigkeit angestrebt, immerhin würde das Bild einen abgerundeten Eindruck hinterlassen, wenn die Linie über Perrone hinaus bis auf Franzelin weitergeführt worden wäre. — Der Hauptwert der Untersuchung liegt auf dem Nachweis der theologiegeschichtlichen Zusammenhänge. Zumal die Auseinandersetzung Tournelys mit dem protestantischen Theologen *Pierre Jurieu* nimmt dabei einen ziemlich breiten Raum ein. Aufschlußreich ist das Gesamturteil: „Obwohl unser Autor den reformierten Kontroversisten als einen Hauptgegner seiner Kirchenauffassung betrachtet, verfaßte er keine einzige Streitschrift gegen ihn; vielleicht hielt er die Argumente der Polemik für bereits erschöpft. Aber selbst im Traktat über die Kirche vermeidet er jedes wörtliche Zitat, obwohl er sich öfters ausdrücklich auf die ... Werke Jurieus beruft, und unterläßt, ganz entgegen seinem sonstigen Brauch, jeden Quellennachweis am Rande ... Diese Tatsachen lassen sich am besten damit erklären, daß Tournely ganz einfach auf Jacques-Bénigne Bossuet zurückgreift" (10). Auch die innerkatholischen Kontroversen werden eingehend und objektiv behandelt. Nur eine einzige Lücke macht sich unangenehm bemerkbar: Thomassin fehlt unter den Vorgängern Tournelys, und doch hätte er manche Parallelen und einige Gegensätze zu bieten. Dieses Versäumnis ist wohl nicht wesentlich, indes einigermaßen auffällig, da *P. Nordhues* vor wenigen Jahren eine übersichtliche Monographie zu diesem Thema geliefert hat (Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung [Erfurter Theologische Studien 4], Leipzig 1958). Dagegen ist die Rückbeziehung der Ekklesiologie Tournelys auf die Bellarmins vortrefflich dargestellt, und man muß den Mut bewundern, mit dem der Verf. sich gegen den Zug der modernen Theologie für die positiven Werte in der Ekklesiologie Bellarmins einzusetzen pflegt (33—35, 38—40, 67—79 usw.). — Wenn noch mehr Einzelheiten angeführt werden sollen, sei die Beurteilung der Seele-Leib-Theorie Tournelys und dessen Position zur päpstlichen Unfehlbarkeit hervorgehoben. In der ersten Frage deckt M. die Grundlagen bei Augustinus und Bellarmin auf und erklärt abschließend: „Tournely nennt den Heiligen Geist nicht mehr die Seele der Kirche. Damit ist die Doppelsinnigkeit von anima Ecclesiae vermieden, die bei Bellarmin stört. Damit hat aber auch die Seele-Leib-Theorie eine beherrschende Stellung erobert. Tournely erkennt die in dieser Theorie liegenden Möglichkeiten und schöpft sie aus. Sie kommen ihm in der Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche zugute und besonders in der Lehre über die Kirchengliedschaft, in der er keine Gelegenheit versäumt, die Seele-Leib-Theorie anzuwenden. Mit dem Stand, auf dem die Seele-Leib-Theorie bei Tournely erscheint, hat sie die ihr von Bellarmin zugewiesene Hauptaufgabe, die Kirchendefinition zu ergänzen,

verlassen und eine gewisse Selbständigkeit erreicht. In dieser Form wird sie das ganze 19. Jahrhundert hindurch bis zum 1. Vaticanum, ja noch im 20. Jahrhundert bis zur Enzyklika Mystici corporis eine bedeutende Rolle spielen" (42). Das gibt ein klares Bild der geschichtlichen Entwicklung. In der Frage nach der päpstlichen Unfehlbarkeit geht Tournely, wie der Verf. überzeugend darlegt (139—146), einen mittleren Weg. — So vermittelt die Untersuchung nicht nur einen guten Einblick in die Ekklesiologie Tournelys, sondern auch in die des 18. Jahrhunderts und der vorausgehenden und nachfolgenden Epoche. Ihr Studium vermag überdies noch viele Anregungen zu geben, die sich vor allem auf die zwischen den einzelnen Schulen bestehenden Unterschiede und Verbindungslinien beziehen. Die Geschichte der neueren Theologie wird immer mit Nutzen auf die Arbeit des Verf. zurückgreifen. J. Beumer S. J.

2. Geschichte der Theologie

Schenke, Hans Martin, Der Gott „Mensch" in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi. gr. 8° (VIII u. 176 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck u. Ruprecht. 19.80 DM. — Wie der Titel des vorliegenden Werkes anzeigt, ist dessen Ausgangspunkt das paulinische Thema vom „Leibe Christi". In der Bultmann-Schule hat es durch H. Schlier und E. Käsemann auf Grund der Thesen Reitzensteins diese Lösung gefunden: der paulinischen Anschauung vom Leibe Christi liegt ein vorchristlicher, gnostischer Anthropos-Mythos zugrunde, der von einem Gottwesen mit dem Namen „Mensch" handelt, der in einem gestuften Prozeß der Erlösung schließlich den „Menschen" in seiner Ganzheit wiederhergestellt hat. Erlöser und Erlöste bilden gewissermaßen einen Leib; von daher sei die paulinische Leib-Christi-Idee zu begreifen. Sch. möchte nun nach jahrzehntelanger Diskussion dieser Deutung den Ausgangspunkt dieser Auseinandersetzung überprüfen, und zwar von der Religionsgeschichte her. Es geht um die Frage: Hat es einen gnostischen Anthropos-Mythos, wie ihn Schlier und Käsemann voraussetzen, wirklich gegeben? Beide Forscher bauen auf die These Reitzensteins vom erlösten Erlöser, die aber in neuerer Zeit großer Skepsis begegnet. Reitzenstein selber geht aus von der Deutung bestimmter gnostischer Texte, die von einem Gotte „Mensch" reden. Dank der neuen Funde gnostischer Werke hat Sch. einen besseren Ausgangspunkt als Reitzenstein, wenn er ihn auch nur zum Teil auswerten kann, da die Edition noch Jahrzehnte beanspruchen wird. Im 1. Kap. (6—15) wird die Bezeugung der Gottesbezeichnung „Mensch" untersucht. Als Quellen werden herangezogen das Apokryphon Joannis mit seinen drei Versionen, das Thomas-Evangelium, die koptische titellose Schrift über den Ursprung der Welt, die Schrift „Das Wesen der Archonten", v. a. die Sophia Jesu Christi, ferner die Schrift „Eugnostos der Selige". In verschiedener Häufigkeit ist vom göttlichen Wesen „Mensch" die Rede. „Mensch" ist eine Bezeichnung des höchsten Gottes. Auch bei den Valentinianern begegnen verschiedene Gottwesen, die den Namen Mensch tragen. Dabei wird auch das koptisch-gnostische Philippus-Evangelium als valentinianische Schöpfung (Florilegium) betrachtet. Als letzte Gruppe koptisch-gnostischen Schrifttums werden dann noch die Pistis Sophia, das 2. Buch Jeû und das sog. „Unbekannte altgnostische Werk" herangezogen, zur Ergänzung auch andere Texte (Naassener Predigt; Hippolyt, Elenchus V 19—22). Schließlich werden über das christlich-gnostische Schrifttum hinaus die heidnische Gnosis (Corp. Hermet. I 12—19), Mandäismus und Manichäismus sowie der weitere Einflußbereich der Gnosis im christlichen und heidnischen Raum berücksichtigt. Andere, noch nicht edierte Nag-Hamadi-Funde lassen weitere Belege dafür erwarten, daß ein Himmelwesen den Namen „Mensch" trug. Diese Bestandsaufnahme über die Bezeugung der Idee vom Gotte „Mensch" wird im 2. Kap. (16—33) weitergeführt durch eine Untersuchung über die bisherige Erforschung dieser Gestalt. Dieser forschungsgeschichtliche Überblick ist sehr lehrreich. Zur Sprache kommen vor allem Bousset, Reitzenstein, Bultmann und seine Schule, aber auch eine Reihe anderer Namen.

Die Theorie Bousset-Reitzensteins (der Mythus vom Urriesen ist die Wurzel der gnostischen Vorstellung vom Gotte „Mensch"; von Reitzenstein wurde dabei die iranische Urmenschlehre in den Vordergrund gerückt) beherrschte weitgehend das Feld und machte ihren Einfluß auch auf andersdenkende Forscher geltend. Für E. Seeberg, z. B., diente sie (in der Reitzensteinschen Form) zur Deutung des Christentums und besonders der Gestalt Jesu. Auch neuere Theorien, wie die Quispels, z. B., der „die Boussetsche Theorie mitsamt ihren Fehlern umgedreht" hat (33), kommen praktisch nicht über den von Bousset und Reitzenstein geschaffenen Ansatz hinaus. Darum muß die Untersuchung über die rätselhafte Gestalt des Gottes „Mensch" neu gemacht werden, und zwar von den Texten her, welche ausführlicher darüber reden (vgl. die genaue Fragestellung S. 37). Dieser Aufgabe unterzieht sich Verf. in den Kap. 3—9 (34—63). Dabei werden das Apokryphon Joannis, der Poimandres, die titellose Schrift über den Ursprung der Welt (Nag-Hamadi), Zosismus, die Naassenerpredigt, das „Wesen der Archonten" herangezogen. Das Ergebnis ist, daß die Lehre vom Gotte „Mensch" ursprünglich in der Lehre von der Menschenschöpfung und näherhin in den Motiven der Genesis und vor allem im Motiv der Gottesebenbildlichkeit (Gen 1, 26 f.) beheimatet ist. Die Gestalt des Gottes „Mensch" wie die Lehre vom Gotte „Mensch" haben darum wohl ihren Ursprung in den gnostischen Spekulationen zur jüdischen Theologie von Gen 1, 26 f. Bei Zosimus findet sich sogar die ausdrückliche Berufung auf die Hebräer (56). Nun sind zwei Typen dieser Lehre vom Gotte „Mensch" erkennbar: 1. Es werden zwei Urmenschen angenommen (Apokryphon Joannis); 2. es gibt drei Urmenschen: Gott als Urmensch, einen himmlischen und einen irdischen Urmenschen (so Poimandres, Zosimus, Naassenerpredigt, Wesen der Archonten) (10. Kap., 64—68). Das 11. Kap. (69—71) vertieft die Vermutung vom jüdischen Ursprung der genannten Spekulation. Denn der gnostischen Weltansicht von der Wesensgleichheit zwischen Gott und dem innersten Kern des Menschen kam die Lehre von der Gottebenbildlichkeit in Gen 1, 26 f. durchaus entgegen. Daß damit auch ein Beitrag zur Lösung der Frage vom Ursprung der Gnosis überhaupt geleistet wird, und dies auf Grund sorgfältiger Analysen, gibt der Studie Sch.s einen besonderen Wert. Um diese Verbindung deutlicher in ihrer Möglichkeit und Eigenart sichtbar zu machen, zeigt Verf., wie exegetische Theorien oder auch Allegorien zum Mythus werden können (Kap. 12, 73—93). Dieser Übergang wird an drei Beispielen gezeigt, und Verf. glaubt folgern zu können, daß seine These vom Ursprung des gnostischen Mythologems vom Gotte „Mensch" aus einer Allegorie zu Gen 1, 26 f. gesichert und gegen mögliche Einwände verteidigt werden könnte. Daß ein Zusammenhang besteht, darf als erwiesen gelten. Doch könnte die Fragestellung hier vertieft werden. Man vermißt nicht nur eine nähere Bestimmung des Begriffes Mythus, die einfach vorausgesetzt wird, sondern auch eine prinzipielle Darlegung über die Stellung des Mythus in der Gnosis überhaupt. Ist die Gnosis ein schon vorgängig zu den Einflüssen der judaisierenden Allegorese von Gen 1, 26 f. mythisiertes Daseinsverständnis? Wenn ja, dann hätte Gen 1, 26 f. nur einen Einfluß auf die Konkretisierung dieses Mythus. Oder ist durch diese Bezugnahme auf die Schöpfungslehre von Gen 1 die Mythisierung der Gnosis überhaupt gefördert oder in Gang gesetzt worden? Wenn sich solche Fragen überhaupt beantworten lassen, würde sich der Beitrag der vorliegenden Untersuchung zum Problem des Ursprungs der Gnosis noch verstärken. Daß sie einen Zugang zu einer weiteren Erhellung dieser Frage erschlossen hat, ist sicher. Im 13. Kap. (94—107) geht Verf. auf die Verbreitung der beiden Typen der Lehre vom Gotte „Mensch" ein. Dabei betont er, daß sich keine Stelle aufweisen läßt, welche den an den Haupttexten aufgewiesenen Ursprüngen dieser Lehre widerspricht. Im 14. Kap. (108—119) überprüft er das Verhältnis dieser Idee zum Manichäismus. Da auch sonst gnostische Einflüsse bei Mani nachweisbar sind, hält Sch. sie auch für die Lehre vom Gotte „Mensch" für wahrscheinlich. Im 15. Kap. (120—143) untersucht er die Spekulation über Gen 1, 26 f. bei Gnostikern, Juden und Christen. Hier wäre die neuere Forschung zum Problem der Gottebenbildlichkeit besser zu verwerten. Von besonderer Bedeutung für die Themenstellung des Verf.s wäre die stärkere Beachtung der Frage, wie weit die verschiedenen theologischen Gruppen die Leiblichkeit des Menschen in die Idee der Gottebenbildlichkeit miteinbeziehen oder

nicht. Verf. sieht ihre Bedeutung (vgl. 135 f.). Die Belege dafür könnten wohl vermehrt werden. Gut ist der Hinweis auf Irenäus, Adv. haer. V 16, 2 (S. 138). Darin wird der Mensch insofern als imago Dei bezeichnet, als er die vorausgenommene Kopie des „fleischgewordenen Wortes" ist. Man könnte hier hinweisen auf: E. Peterson, L'homme, image de Dieu chez saint Irénée, in: Vie spirituelle 100 (1959) 584—594. Mit den (S. 136, Anm. 64) für Melito von Sardes angegebenen Belegen ist nicht viel gedient. Gutes ist jetzt zu finden bei R. Cantalamessa, Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du IIe siècle, in: RevScRel 37 (1963) 1—26. Für Gregor v. Nyssa (136) würde man einen Hinweis auf H. Merki O. S. B., Ὁμοίωσις θεῷ (Freiburg/Schw. 1952) erwarten. Die Untersuchung wird schließlich abgerundet im 16. Kap. (144—154), worin die Idee vom Gotte „Mensch" in der Gnosis in Beziehung gesetzt wird zur jüdisch-apokalyptischen Lehre vom Menschensohn. Auch hier klärt Verf. in etwa die bisherigen Problemstellungen und Lösungen. Zur Feststellung des Verf.s, daß der Menschensohntitel in der kirchlichen Theologie kaum eine Rolle gespielt habe, könnte manche Präzisierung angebracht werden, wie L. Bouyer auf der Second International Conference on Patristic Studies von Oxford (1955) ausgeführt hat. (Has the Son of Man Christology disappeared or survived in the Greek-thinking Church?) Daß dieser Titel in der Väterzeit in die kirchliche Zweinaturenlehre hineingenommen wurde, und zwar in der Gegenüberstellung: Gottessohn zur Bezeichnung der Gottheit, Menschensohn zur Bezeichnung der Menschheit Christi, belegt freilich nur die Behauptung des Verf.s, daß der Titel nicht mehr richtig verstanden wurde. Im ganzen hat Verf. durch seine vorsichtige Methodik in sehr schwierigen religionsgeschichtlichen Fragen zu einem gut fundierten Ergebnis geführt, das am Schluß (155 f.) zusammengefaßt wird. „Damit heißt es Abschied zu nehmen von den so interessanten Theorien Schliers und Käsemanns" (155), die den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bilden.

A. Grillmeier S. J.

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, zusammengestellt und hrsg. von *Alfons Heilmann* unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Heinrich Kraft. kl. 8° (4. Bd. 638 S.) München 1964, Kösel. 29,50 DM; Subskr. 25.— DM. — Dieser vorliegende 4. Bd. bietet Texte über die Kirche; die Sakramente; die Hl. Schrift; die Letzten Dinge. Auch für ihn gilt, was bei der Besprechung der ersten drei Bände (Schol 39 [1964] 595 f.) im allgemeinen gesagt wurde. Im besonderen ist zu diesem Band festzustellen, daß manche Texte nicht treffend eingeordnet sind. So findet sich ein Text über das allgemeine Priestertum beim Abschnitt „Vom Priestertum", in dem sonst nur vom Weihepriestertum gesprochen wird (Kap. I, V, 1, S. 176). Kap II / Von den Sakramenten / bringt nur Texte über Taufe und Eucharistie. Die Überschrift dieses Kapitels ist also nicht exakt. Außerdem ist die Lehre von den Sakramenten bei den Vätern in sich nicht ausgewogen wiedergegeben: die Buße als Sakrament ist nur ganz kurz berührt (in Bd. II, Kap. III/II Bekehrung und Vergebung); Aussagen über Firmung und Krankensalbung fehlen. — Im Herbst 1965 soll der das Gesamtwerk abschließende 5. Bd. erscheinen. Er soll neben ausführlichen Registern zu den vier vorangegangenen Bänden ein aus der neuesten Forschung erwachsenes Kirchenväterlexikon enthalten, das der Kieler Patrologe Prof. D. Heinrich Kraft bearbeiten wird.

R. Lachenschmid S. J.

Dehnhard, Hans, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu Sancto (Patristische Texte und Studien, 3). gr. 8° (100 S.) Berlin 1964, Walter de Gruyter. 28.— DM. — In der Einleitung gibt D. einen kurzen Überblick über die bisherige Erforschung des Problems „Basilius — Plotin". Er behandelt dann in zwei Teilen das gestellte Thema: 1. Die Schrift De Spiritu (DS), die sich am Schluß von „Contra Eunomium" V (das zusammen mit B. IV Didymus zugeschrieben wird) findet (Verf. tritt mit neuen Gründen, über P. Henry hinaus, für die Autorschaft von Basilius ein). 2. Die Schrift De Spiritu Sancto (DSS), worin das 9. Kap. eine Sonderstellung einnimmt. Basilius gibt darin als Thema „die κοιναὶ ἔννοιαι über das Pneuma aus der Schrift und der ungeschriebenen Tradition der Väter" an (2). Damit ergibt sich als Aufgabe,

festzustellen, „wo sich in der christlichen Literatur vor Basilius die in ihm enthaltenen nichtbiblischen Gedanken und Begriffe finden" (2 f.), was auch für DS zu leisten sei, deren patristische Quellen (neben den biblischen und plotinischen) bisher noch ebensowenig untersucht sind wie auch deren Theologie. Für DS wird zunächst der Text mit den Parallelen aus Plotin Enn. V, 1, 1—5 geboten. Über die Untersuchung von *P. Henry*, Les états du texte de Plotin (Museum Lessianum 1938, 185 ff.) hinaus weist Verf. besonders auf Origenes, Der Brief an Gregor Thaumaturgos, hin, ferner auf das Symbolum Gregorii Thaumaturgi sowie auf Eusebs Psalmenkommentar. Für die Frage der Zuweisung dieser Schrift an Basilius geht D. in zwei Schritten voran: a) Zunächst wird DS für sich untersucht, und dies vor allem unter der Rücksicht der dem Verfasser eigenen Quellenbenutzung (16 bis 32). Dann wird das Verhältnis von DS zu den übrigen Schriften des Basilius erforscht (32—67). Diese beiden Abschnitte, die methodisch vorbildlich gearbeitet sind, führen zur Bestätigung der Vermutung P. Henrys, daß Basilius in seiner pneumatologischen Hauptschrift DSS und in der etwa zu gleicher Zeit entstandenen Homilie De fide die andere Schrift DS verwertet hat. Klar ergibt sich, daß DS nicht von DSS und De fide abhängig sein kann. Damit kann D. nun auch eindeutig DS als eine Frühschrift des Basilius erweisen und ihren Ort in der Entwicklung der Pneumatologie des Kappadokiers bestimmen. S. 25 wäre die gute Studie von *G. Gruber*, ZΩH, Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes (München 1962), dem Verf. sehr zustatten gekommen. Auch für Kap. IX DSS wird die Quellenuntersuchung musterhaft durchgeführt und dabei auf die besondere Bedeutung des Symbols von Gregor Thaumaturgos hingewiesen. Der Origenismus des Kappadokiers wird quellenmäßig deutlicher sichtbar. Plotin hat nur über DS einen „ganz bescheidenen" ... Beitrag zu Kap. IX von DSS geleistet.

Den Wert der Studie wird man wohl nicht zuletzt darin finden dürfen, daß durch deren Ergebnisse die Arbeitsweise des hl. Basilius als solche beleuchtet wird. Wir haben wohl ein kleines, aber wichtiges Stück des patristisch-theologischen Beweisganges vor uns, charakteristisch durch die besondere Verarbeitung der theologischen und philosophischen Quellen. Basilius hat sich in seiner Schrift DS zum ersten Mal an einer Darstellung der κοιναὶ ἔννοιαι versucht. Die Quellen sind nicht nur die Schrift und die kirchliche Überlieferung, sondern auch die Philosophie. Die κοιναὶ ἔννοιαι sind also etwas mehr als die „kirchliche Gemeinüberzeugung" (gegen *H. Dörries*) (vgl. 86). Freilich ist damit noch nichts über das innere Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Basilius gesagt — eine Frage, die noch intensiver Arbeit bedarf. Verf. sagt selbst, daß trotz der Verwendung plotinischer Begriffe von einem „Einfluß" Plotins auf Basilius kaum gesprochen werden kann. Wenn Basilius Plotin benutzt, dann deshalb, weil er in ihm gewisse Verwandtschaft mit Gregor Thaumaturgos und Origenes entdeckt (87). Die Frage nach der Stellung der Philosophie bei Basilius könnte weiterhin besonders von seiner trinitätstheologischen Spekulation aus weiter vorangetrieben werden, wobei aber auch die Echtheitsfrage für die Ep. 38 zu klären wäre. Vielleicht ergäbe sich hier auch eine stärkere Beziehung zwischen Basilius und Porphyrius, als Verf. von seiner Untersuchung her annimmt. Wenn er sagt: „Abhängigkeit von ihm (= Porphyrius) an einer bestimmten Stelle ist jedenfalls noch nirgends erwiesen" (88), so sei ein kleiner Hinweis erlaubt, der sich aus Seminarübungen zum Hypostasebegriff bei Basilius ergab: Basilius kennt die Kategoriai des Aristoteles (vgl. Adv. Eunom. I [PG 29, 532A]). Ein Vergleich zwischen Adv. Eunom. 2, 28 (PG 29, 637C) mit Aristoteles, Categ. 1 b, 18—20, und Porphyrii in Categorias, ed. Busse, p. 85, 23—28, scheint aber zu ergeben, daß Basilius nicht unmittelbar Aristoteles benutzt hat, sondern Porphyrius, dessen Problemstellung unmittelbar an die des Basilius heranführt. Vgl. auch Basilius, DSS 17 (PG 32, 144BC), wo offensichtlich die arbor Porphyriana vor Augen steht, mit Porphyrius, Isagoge, p. 4, 21—25. Gewiß braucht keine unmittelbare literarische Benutzung dieser letzteren Stelle angenommen zu werden. Porphyrius kann wohl allgemein als Ausgangspunkt für Überlegungen solcher Art gelten, wie sie Basilius anstellt. Interessant ist übrigens, wie die bei Porphyrius angegebenen Beispiele für Individuen, Sokrates und Plato, bei Basilius zu Petrus, Paulus und Johannes werden — auch ein Zug in dem allgemeinen Bestreben, die heidnische Philosophie „zu taufen". Dieselbe Weise der Verwendung nicht-christ-

licher Autoren ließe sich auch für das aszetische Corpus des hl. Basilius zeigen, besonders für die von der Schrift ausgehenden Moralia. Vgl. hierzu die entsprechenden Forschungen von *D. Amand* und *J. Gribomont*. A. Grillmeier S. J.

Schipperges, Heinrich, Das Menschenbild Hildegards von Bingen. Die anthropologische Bedeutung von „Opus" in ihrem Weltbild (Erfurter theologische Schriften, 5). kl. 8° (42 S.) Leipzig 1962, St. Benno-Verlag. — An Hand der Kosmos-Schrift Hildegards, des „Liber Divinorum Operum", zeigt Sch., wie ihr Menschenbild auf der Anschauung vom Menschen als „opus Dei" gründet. Menschsein heißt aktives Abbild Gottes in seiner permanenten Zeugung sein. So werden Hildegards Visionen zu einem wirklichen Bildgeschehen und Bildgefälle im wahrsten Sinne des Wortes, in dessen Mittelpunkt der Mensch in seinem Tun, der „homo operans", als imago Dei steht. Der Menschenleib befindet sich mitten in der Gestaltung des Alls. Er ist zwar klein von Gestalt, aber durch das seelische Vermögen so groß, daß er die höheren wie die niederen Elemente und kosmischen Prinzipien in Bewegung zu setzen vermag (14). In der Hildegard eigenen Art ihrer Visionen, die so ganz verschieden sind von der übrigen Mystik der Zeit, der Mystik ohne Symbole, etwa Ruperts von Deutz und Bernhards, werden die Grundgedanken vielfach am menschlichen Körper exemplifiziert. „Symbol dieses Kosmos-Menschen ist Johannes der Täufer mit seiner besonderen Mission zu den Elementen des Makrokosmos. Er wird im Mikrokosmos seltsamerweise mit dem Magen identifiziert" mit der Begründung: „Venter enim vires creaturarum quas recipit, et emittit postulat, ut de succo earum sicut Deus constituit pascatur" (PL 197, 893; Sch. 15, Anm. 15). So steht also die Welt im Dienste des Menschen, und aus ihren Kräften wirkt er in den Kosmos zurück: „Opera nostra tangunt elementa" (16). Daher kommt nun der enge gegenseitige Bildcharakter: „Die Erde gleicht dem Menschen. Er trägt ihre Formen auf seinen Leib geschrieben" (16). Die Monate mit ihren Qualitäten werden in eine Entsprechung zu den Lebensaltern gesetzt und diese wieder auf die Körperteile bezogen, endlich die Produkte der Erde mit den Werken der Seele in Analogie gebracht. So heißt es z. B. bei der Deutung des Monats Mai: „Die Fruchtbarkeit dieses Monats gleicht wirklich dem Geschmacksvermögen des Mundes, durch das der Mensch alles erfaßt, was ihm zur leiblichen Erquickung dienlich ist" (PL 197, 879 A—B; Sch. 17). Der Mensch hat bezüglich seiner Aufgabe im Sündenfall versagt. Es wurde Gott ein Mensch, und in seinem Dienst hat der Mensch die noch größere Aufgabe, mitzubauen „an den Gliedern des schönen Leibes des fleischgewordenen Logos": „Verbum Dei clarescit in forma hominis, et ideo fulgemus cum illo, aedificantes membra sui pulchri corporis" (19). Leib und Seele wirken dabei zusammen, so daß auch der Leib echten Anteil am gemeinsamen „opus" hat bis hin zum gemeinsamen „opus" von Mann und Frau in der Zeugung. Dabei wundert es nicht, daß auch Krankheit und Versagen verklärt erscheinen durch das Leiden des menschgewordenen Gottessohnes: „... dum adhuc in saeculo viverent facientes vexillum passionis Christi portabant" (PL 197, 845 C; Sch. 30). — Das Büchlein, die Wiedergabe einer 1961 im Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt gehaltene Gastvorlesung, ist eine gute Einführung in den noch so wenig bekannten Gedankenkreis der Seherin.

H. Weisweiler S. J. (†)

Hiß, Wilhelm, Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie VII). gr. 8° (IV u. 148 S.) Berlin 1964, Walter de Gruyter & Co. 22.— DM. — Das Anliegen des Verf., die mehr philosophischen Elemente im Menschenbild des hl. Bernhard herauszuarbeiten, ist zweifellos berechtigt, obgleich sich, allgemein gesehen, für die Literatur des 12. Jahrhunderts eine Loslösung der Philosophie von der Theologie kaum empfiehlt. Das 1. Kapitel stellt die grundsätzliche Frage: „Philosophische Anthropologie bei Bernhard?" (1—30); die Antwort unterscheidet gut die verschiedenen Gesichtspunkte. Im 2. Kapitel wird das Thema besprochen „Der Sokratismus Bernhards" (31—41); der von *Gilson* stammende Ausdruck soll die Selbsterfahrung, Selbstprüfung und Selbstgewißheit der Seele bezeichnen und zugleich den Angelpunkt im System des hl. Bernhard angeben. Das 3. Kapitel erscheint unter der Überschrift: „Copula

rationis et mortis" (42—65); erst die Untertitel „Cohaerentia rerum discohaerentium" und „Una substantia oder Dualismus von Leib und Seele?" machen deutlich, daß es hier um die Leib-Seele-Konstitution des Menschen geht, aber es überzeugt nicht ganz, wenn dem hl. Bernhard uneingeschränkt die These von einem Dualismus im Menschen, nicht nur zwischen Geist und Fleisch, sondern auch zwischen Sein und Nichts, zugeschrieben wird. Im 4. Kapitel kommt endlich der vorgesehene Gegenstand zur Sprache: „Die Seele" (66—140); im einzelnen wird zunächst die Gottesebenbildlichkeit der Seele behandelt, dann ihre Aufgliederung in Teile oder Funktionen (vivificare, sensificare, intelligere; anima rationalis, concupiscibilis, irascibilis; ratio, voluntas, memoria). Das Schlußwort (138—140) sammelt die positiven Ergebnisse und betont mit Recht die Eigenart des bernhardischen Denkens, das keine systematische Strenge kennt und ganz auf die religiöse Praxis eingestellt ist. — Im Vorwort bemerkt der Verf., daß er das Werk von *J. Leclercq* „Wissenschaft und Gottverlangen, Zur Mönchstheologie des Mittelalters" (Düsseldorf 1963) erst nach Vollendung des Manuskripts einsehen konnte; aber das französische Original „L'amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge" (Paris 1957) ist doch bereits geraume Zeit vorher erschienen, und auch sonst wird von dem Schrifttum des besten Kenners der Gegenwart auf diesem Gebiet nichts erwähnt. Im großen und ganzen wäre allerdings kaum eine Feststellung des Verf. wesentlich verändert worden. J. Beumer S. J.

Principe, Walter Henry, C. S. B., William of Auxerre's Theology of the Hypostatic Union (Studies and Texts 7). gr. 8° (332 S.) Toronto 1963, Pontifical Institute of mediaeval Studies. — Das vorliegende Werk ist der 1. Band einer Theologie der hypostatischen Union im frühen 13. Jh. In Vorbereitung sind noch (vom selben Verf.): Bd. 2: Alexander of Hales's Theology of the Hypostatic Union; — Bd. 3: Hugh of Saint-Cher's Theology of the Hypostatic Union; — Bd. 4: Philip the Chancellor's Theology of the Hypostatic Union. — Nach der Einführung wird im 1. Teil Wilhelms Lehre von der hypostatischen Union dargelegt; im 2. Teil werden Wilhelms Texte selbst gebracht. Dabei gibt der Verf. zuerst noch eine Einleitung zu seiner Edition, in welcher er auf die von ihm benutzten Quellen hinweist; auf die verschiedenen Redaktionen der Summa Aurea; auf das Problem des 9. Kapitels von „De Incarnatione" — der Verf. gibt es im Textteil wieder, geht aber in der Darstellung von Wilhelms Lehre nicht darauf ein, weil dieser Abschnitt zum größten Teil von Gottfried v. Poitiers übernommen ist und die Frage besteht, ob Wilhelm selbst diesen Teil in seine Summe aufgenommen hat. Der veröffentlichte Text ist dem 1. Traktat des 3. Buches der Summa Aurea entnommen: Exordium. Quaestio 1: De Incarnatione. — Quaestio 10: De Statu Christi in Triduo. Es handelt sich dabei letztlich nicht um eine kritische Ausgabe. — Am Schluß folgen Bibliographie und Index. — Zum äußeren Rahmen ist zu bemerken, daß es ungünstig ist, daß die Anmerkungen erst am Ende des 1. Teiles gebracht sind. Es ist bedauerlich, daß der Verf. bei seiner Veröffentlichung noch nicht kannte: *W. Breuning*, Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona (Trierer Theol. Studien 14), Trier 1962, Paulinus. — Im 1. Teil gibt der Verf. zuerst den philosophischen Hintergrund, indem er die Begriffe untersucht, die Wilhelm gebraucht: esse, ens, existere, essentia, Natur, Form, Zusammensetzung geschaffener Seiender, Substanz, Hypostase, Person, Individuum. Dann behandelt er die Theologie von der hypostatischen Union. Er weist darauf hin, daß Wilhelm die Lehre von der hypostatischen Union als ein Glaubensgeheimnis sieht. Es folgt die Darstellung der Entwicklung der drei Erklärungsweisen der hypostatischen Union, der sogenannten Habitus-, Assumptus- und Subsistenztheorie; schließlich, wie Wilhelm zu diesen drei Weisen steht. — Der Verf. kommt zum Ergebnis, daß Wilhelms Theologie von der hypostatischen Union das ihm von seinen Vorgängern überkommene Material sauber zu ordnen sucht. Wilhelm sei von seinen Vorgängern abhängig, folge ihnen aber nicht einfachhin, sondern habe sein eigenes Urteil. Er vertrete die Subsistenztheorie. — Der Verf. hat sich bei seiner Untersuchung auf die Darstellung der hypostatischen Union beschränkt. Sein Ergebnis ist richtig.

Doch scheint er den philosophischen Charakter dieser Inkarnationslehre etwas zu stark hervorgehoben zu haben. R. Lachenschmid S. J.

Gössmann, Elisabeth, Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales) (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, Sonderband). 8° (424 S.) München 1964, Hueber. 48.— DM. — Von vornherein könnten zwei Bedenken gegen die gezeigte Arbeit erhoben werden. Das erste geht auf den Haupttitel „Metaphysik und Heilsgeschichte", der moderne Kategorien bei einem mittelalterlichen Werk anwendet. Am Schluß erklärt die Verfasserin: „Wenn man dem vielschichtigen Gefüge von metaphysischem und heilsgeschichtlichem Denken in der Summa Halensis nachgegangen ist, so bleibt vielleicht in systematischer Hinsicht ein nicht ganz aufzuarbeitender Rest" (405). Heißt das nicht, daß es unmöglich war, die Kategorien durchzuführen, und wäre dann nicht die Bezeichnung „theologische Anthropologie" sachgerechter gewesen? Das zweite Bedenken betrifft die Textgrundlage, die Summa Halensis. Selbstredend kennt die Verfasserin die verschiedenen Quellen und gibt sie auch in den meisten Kapiteln nach dem heutigen Forschungsstand eigens an, aber sie behauptet: „Hatte man seit der Entdeckung der vielschichtigen Quellenlage die Summa Halensis weniger als ein einheitliches Werk gesehen, sondern unter dem Stichwort Kompilation begriffen, so zeigt sich doch bei der inhaltlichen Zusammenschau der verschiedenen Themen dieses Summenwerkes eine viel größere Einheitlichkeit, als man bisher annahm" (3). Das mag richtig sein, indes bleibt so die Gefahr, daß die relative Gegensätzlichkeit der von diesem oder von jenem herrührenden Stücke nicht mehr ernst genommen wird. Abgesehen von diesen Bedenken, geht die Untersuchung solide voran. Der 1. Teil bringt die theologische Wissenschaftslehre, wobei u. a. mit Recht betont wird, daß die einseitig angewandte Konklusionsmethode (auf thomistischer Grundlage) den Frömmigkeitsbereich weitgehend aus der theologischen Wissenschaft herausfallen läßt (31). Der 2. Teil (68—175) wendet sich der Lehre von Jesus Christus zu und verläßt damit die Anordnung der Summa Halensis, die zuerst von Gott dem Einen und dem Dreieinen handelt. „Eine solche durch die moderne Fragestellung von Metaphysik und Heilsgeschichte inspirierte Verschiebung der vorgegebenen Ordnung ergibt sozusagen einen Blickpunkt vom schiefen Winkel, führt aber dadurch unmittelbar in das Zentrum der heilsgeschichtlichen Erörterungen" (68). Dem könnte man allenfalls zustimmen, wenn nicht zu befürchten wäre, daß damit die Wiedergabe der Halensischen Theologie an Objektivität einbüßt. Im 3. Teil wird die Heilslehre besprochen (178—321), recht ausführlich, erst dann befaßt sich der 4. Teil kürzer mit dem Gottesbild (324—390). Der Sakramententraktat der Summa, der Wilhelm von Melitona zugeschrieben wird, fehlt, begreiflicherweise, weil die kritische Quaracchi-Edition noch nicht so weit gediehen ist; würde jedoch dann nicht eher das „metaphysische" (oder: statische) Denken zum Durchbruch gelangen, und zwar auf Kosten des heilsgeschichtlichen? So tauchen bei der Lektüre immer wieder neue Fragen auf, sie seien aber nicht gestellt, um den Wert der gesamten Leistung wesentlich herabzusetzen. Besonders anzuerkennen ist der Aufweis der dogmengeschichtlichen Zusammenhänge, der sich überall zeigt, außerdem noch der geschärfte Blick für die moderne Problematik. J. Beumer S. J.

Seckler, Max, Das Heil in der Geschichte, Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. 8° (268 S.) München 1964, Kösel. 28.— DM. — Erst der Untertitel zeigt das intendierte Thema des Buches an: Der Verf. will mit dem „weitverbreiteten Vorurteil über das ungeschichtliche Denken des Thomas von Aquin" aufräumen, allerdings zugleich auch die modernen Fragen nach Sinn und Ziel des Weltgeschehens und dessen Verhältnis zum Heil des Menschen beantworten. Die Untersuchung ist in drei Teile gegliedert. Die Kapitel 1—3 behandeln das Vorfeld, insbesondere die Geschichts- und Weltformel im Zusammenhang mit dem Aufbauplan der Summa Theologica des hl. Thomas. In den Kapiteln 4—6 werden seine Thesen zur Struktur des geschichtlichen Werdens entwickelt, wobei der Nachdruck auf eine Art von Typologie der religiösen und theologischen Bewertungen von Zeit und Geschichte gelegt ist (Zyklik und Linearität, Typen des Wirklichkeits-

verständnisses, Der archaische Typus, Der griechische Typus, Der gnostische Typus, Die Problematik des „biblischen" Typus, Der christliche Typus aus der Sicht des Thomas: 151—182). Die Kapitel 7—8 erörtern dann das Problem der theologischen Deutbarkeit des Geschichtsverlaufs und der Geschichtszeiten, und hier nimmt die Darstellung der Gegensätze zwischen Thomas und Joachim von Fiore, in denen zwei typische Gestaltungen eines christlichen Verstehens der Geschichte zusammenstoßen, das meiste Interesse in Anspruch (189—195), wogegen die angeschlossene Durchsicht einiger Thesen der Ekklesiologie und Eschatologie mehr schon das Resultat hervorhebt. — Wenn die ganze Arbeit nichts anderes als eine nach den heutigen Kategorien aufgebaute Theologie der Geschichte mit Illustrationen anhand von Thomastexten sein wollte, würde ihr die Anerkennung kaum versagt bleiben. Aber sie gibt sich als getreue Interpretation des Aquinaten aus, und so regt sich des öfteren Zweifel oder gar Widerspruch. Zwar behauptet der Verf., „daß keineswegs versucht wurde, moderne Fragestellungen in das Werk dieses mittelalterlichen Denkers hineinzutragen, sondern seine Texte wurden in Kenntnis des heutigen Fragens aufmerksam gelesen. Wo diese Texte stumm blieben, wurde nichts unternommen, was sie gewaltsam oder auf Umwegen ins Moderne hätte auffrischen können" (13). Gut und schön — ist indes dieses Programm auch wirklich durchgeführt? Es möchte scheinen, als ob die durch den Verf. allenthalben angewandte Terminologie, die ganz von der gängigen Philosophie her geprägt ist, eher dazu diente, die bei Thomas vorliegenden Ansätze zu einer Theologie der Geschichte zu verhüllen als aufzudecken. Noch weitere Bedenken melden sich an. Mehr äußerlich gesehen, dürfte eine von Thomas ausgebildete Geschichtstheologie unwahrscheinlich sein, weil er weder über Vorarbeiten verfügte (Augustins Gottesstaat liegt zu weit zurück, Rupert von Deutz ist ihm unbekannt, Joachim von Fiore wird abgelehnt, Bonaventura hat sich erst später dem Thema zugewandt) noch in der thomistischen Tradition ein hörbares Echo fand. Ferner sind die von Thomas benutzten Begriffe und Einteilungen, die allenfalls im Sinne des Verf. gedeutet werden könnten (circulatio; exitus und reditus; ante legem, sub lege, sub gratia u. ä.), wohl nicht viel mehr als überkommene Schemata, die eine statische Betrachtung kaum aufheben und höchstens einen geschichtstheologischen Aspekt implizieren. Nur eine unvoreingenommene, sorgfältige Exegese der einschlägigen Thomastexte, auch im Lichte der vorausgegangenen Scholastik, wäre imstande, ein allgemein überzeugendes Ergebnis zu liefern. Einstweilen bleiben wir bei dem „Vorurteil", daß Thomas kein Historiker (was der Verf. zugibt) und auch kein Geschichtstheologe war. Trotzdem bestehen manche Einzelbeobachtungen des Buches zu Recht, und zudem soll der Wert einer anregenden und geistreichen Konzeption nicht verkannt werden. — Wenigstens bei den schwer auffindbaren Thomastexten (aus den Kommentaren zu Dionysius, Aristoteles usw.) wäre die Angabe des Fundortes nach einer bekannten Edition willkommen gewesen. J. Beumer S. J.

3. Theologie der Heiligen Schrift

Marlé, René, S. J., Le problème théologique de l'hermeneutique. Les grands axes de la recherche contemporaine (Orientations). kl. 8° (143 S.) Paris 1963, Éditions d'Orante. — Die Frage, wie die verschiedenen Aussagen der Bibel zu verstehen sind, steht gerade in unseren Tagen im Mittelpunkt der Diskussion. Es ist die Frage nach der biblischen Hermeneutik, die der Verf. definiert als „Untersuchung der Natur und der Grundsätze einer richtigen Deutung von Gegebenheiten, deren Sinn nicht unmittelbar einleuchtend ist" (10). M. macht nicht den Anspruch, irgendwie das gesamte Ergebnis aller Überlegungen und Kontroversen in dieser Frage darzulegen, sondern er möchte den Leser nur mit den größeren Beiträgen bekannt machen, ihm eine Handhabe bieten, sich inmitten der Auseinandersetzungen zurechtzufinden, und ihn so einführen in eine Welt von Untersuchungen, die gerade für unsere Zeit charakteristisch ist (7). Daß er dabei als Vertreter der protestantischen Theologie vor allem deutsche Autoren zu Worte kommen läßt, hat seinen Grund darin, daß von ihnen das Problem viel häufiger aufgeworfen und in Angriff genommen ist als anderswo. — Im 1. Kapitel zeigt der

Verf., daß es sich bei der biblischen Hermeneutik nicht um eine völlig neue Sache handelt, sondern um die moderne Wiederaufnahme eines alten Problems, das in verschiedenen Formen schon immer da war, sich mit der Entwicklung der historisch-kritischen Methode im 18. und 19. Jahrhundert schon klarer abzeichnete und sich erst in den allerletzten Jahren als Zentralproblem der Theologie aufgedrängt hat (9). Es handelt sich nicht um ein spezifisch theologisches Problem, sondern das Problem bestand schon im griechischen Altertum bezüglich des Sinnes der Mythen und hat im Judentum in den halakischen und haggadischen Midraschim Anwendung gefunden (10 f.). Spezifisch christlich ist die christologische Interpretation des AT durch Christus und die Apostel. Hierher gehört auch die Untersuchung der verschiedenen Sinne der Schrift schon im christlichen Altertum, besonders bei Origenes, in der alexandrinischen und antiochenischen Katechetenschule, bei Hieronymus, Ambrosius, Hilarius und Augustinus und bei den Theologen des hohen Mittelalters; denn vom 13. Jahrhundert an stehen die philosophischen Spekulationen im Vordergrund (12—18). Die Reformatoren mit ihrem Grundsatz „Scriptura sola" stellen als hermeneutisches Prinzip auf, daß die Schrift sich selbst erkläre. Demgegenüber betont das Konzil von Trient, daß der Sinn der Schrift nicht unabhängig von der Kirche und der Tradition feststeht (19 ff.). Durch die weitere Entwicklung der historisch-kritischen Methode in der Zeit der Aufklärung war eine relativ neue Stellung des modernen Menschen zur Heiligen Schrift bedingt, in der die Unterscheidung zwischen heiliger und profaner Hermeneutik beseitigt wurde. — Im 2. Kapitel spricht M. von den Anfängen des zeitgenössischen Problems der Hermeneutik in ihren verschiedenen Formen; und zwar von der prophetischen Hermeneutik bei Karl Barth (26—34), dem die Anerkennung der absoluten Priorität des Wortes Gottes in bezug auf den menschlichen Geist, der es vernimmt, am Herzen liegt (31). Dann geht der Verf. auf die kritischen Forderungen und die Begegnung mit der Geschichte bei Rudolf Bultmann ein, der sich von der Auffassung seines Marburger Kollegen (Karl Barth) distanziert (34—51) und sich in einer Auseinandersetzung mit ihm zu dem Grundsatz einer existenzialen Interpretation mit der Forderung nach Entmythologisierung bekennt, wie im 3. Kapitel gezeigt wird (53—78). — Im 4. Kapitel befaßt sich M. mit neueren Untersuchungen über die Frage nach der biblischen Hermeneutik, vor allem mit der Auffassung von G. Ebeling. Nach ihm ist das Ziel der Hermeneutik, das vergangene, in einem Dokument festgehaltene Wort in einer Weise so zu erfassen, daß es zu einem aktuellen, auf die Zukunft ausrichtenden Wort wird, d. h., daß es von neuem wirklich Wort wird und so seinen ganzen Sinn wiederfindet (90). Der Verf. spricht dann von den konfessionellen Unterschieden im Lichte des hermeneutischen Problems (97—102), um im letzten Kapitel das hermeneutische Problem in der katholischen Theologie etwas ausführlicher zu behandeln (103—136). Hier kommt die Krise des Modernismus (104—116), Hermeneutik und Tradition (117—125) und das Verhältnis von Exegese und Dogmatik zur Sprache (125—136). Ein kurzes zusammenfassendes Nachwort bildet den Abschluß (137 ff.). Aus dem Gesagten mag der Leser ersehen, daß es sich um eine wertvolle Einführung in den heutigen Stand der Frage nach der biblischen Hermeneutik handelt. Der Verf. war um so mehr dazu berufen, sie uns zu bieten, da er sich in seinem Schrifttum als einen der besten Kenner der Theologie Bultmanns auf katholischer Seite ausgewiesen hat, wie Bultmann selbst gesteht. B. Brinkmann S. J.

Eißfeld, Otto, Einleitung in das Alte Testament, unter Einschluß der Apokryphen und Pseudoepigraphen sowie der apokryphen- und pseudoepigraphenartigen Qumran-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments. 3., neubearbeitete Auflage. 8° (XVI u. 1129 S.) Tübingen 1964, Mohr. 54.— DM; geb. 59.— DM. — Zur Gesamtbeurteilung kann auf das verwiesen werden, was Schol 33 (1958) 293 f. zur 2. Auflage (1956) dieses Standardwerkes gesagt wurde. Es gilt in uneingeschränktem Maß auch von der vorliegenden Neubearbeitung. Ihr ganzes Streben geht dahin, die Forschung der dazwischenliegenden Jahre genauestens einzuarbeiten. Das geschieht durchweg in zahllosen kleineren Umgestaltungen und Erweiterungen des Textes, die sich gleichmäßig über das ganze Buch hin erstrecken. Eigene neue Abschnitte oder Absätze sind ziemlich selten und betreffen nur Einzel-

punkte, z. B. S. 18 f. Monologe und Dialoge; S. 23 Urkunden in Israel bzw. im AT; S. 108 kultisch-liturgische Formeln bei den Propheten; S. 604 das höhere Alter mancher Psalmen; S. 965 f. die Mercati-Fragmente, ferner alle Stellen, an denen die Qumrantexte in die Darstellung einzubeziehen waren, über die recht detailliert gehandelt wird. Die auffälligste Änderung der neuen Auflage ist gewiß die Umstellung der Literaturangaben von chronologischer auf alphabetische Ordnung. Das wird wegen seiner praktischen Vorteile sicher viel Beifall finden, doch hatte die alte Anordnung als eine Art virtueller Forschungsbericht auch ihre Vorzüge. Den Literaturangaben scheint bei dieser Neubearbeitung überhaupt die größte Mühe gewidmet zu sein. Sie sind stellenweise auf das Doppelte angewachsen, wobei auch ältere Autoren nachgetragen sind, und bilden geradezu einen neuen Schwerpunkt des Werkes. Der wie bisher am Schluß des Buches angefügte Paragraph „Literaturnachträge", auf den jeweils an Ort und Stelle verwiesen wird, umfaßt allein 51 Seiten statt der 13 in der vorausgehenden Auflage. Diese Nachträge reichen bis 1963 einschließlich, so daß dieses große Werk der atl. Einleitungswissenschaft wieder ganz „up to date" ist. Mit seinem neuen Zuwachs von gut 170 Seiten hat es nun allerdings einen Umfang erreicht, der die Bezeichnung „Grundriß" (es gehört zur Reihe: Neue theologische Grundrisse, hrsg. von R. Bultmann) kaum noch als angemessen erscheinen läßt. Es ist eher ein Nachschlagewerk, das man unter verschiedenstem Aspekt mit vollem Erfolg zu Rate ziehen kann.

J. Haspecker S. J.

Haase, Richard, Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung. 8° (123 S.). Wiesbaden 1963, Harrassowitz. 22.— DM. — Das schmale Bändchen bringt nicht nur die etwas umfänglicheren Rechtssammlungen (Ešnunna, Lipit-Ištar, Hammurabi, hethitisches und mittelassyrisches Recht, Edikt Ammiṣaduqas), sondern auch kleinste Fragmente. Es ist so mit seinen 12 Titeln wohl die vollständigste Zusammenstellung keilschriftlicher Rechtsdenkmäler in einer handlichen Ausgabe. Der Herausgeber denkt anscheinend in erster Linie an Juristen als Interessenten, doch wird seine Arbeit auch dem am altorientalischen Recht interessierten Bibelwissenschaftler sehr willkommen sein, da er hier teilweise Material findet, das weder Gressmann noch ANET bieten. Die Übersetzung hält sich sehr streng an das Original in Wortwahl und Satzbau und ist unter Benützung der wichtigsten Literatur, die zusammen mit einer Inhaltsübersicht jedem Kapitel vorangestellt ist, selbständig gestaltet. Abweichende Auffassungen anderer Autoren und Varianten der Textüberlieferung sind in Fußnoten angegeben. Die Übersetzung bringt nur die reinen Gesetzestexte, nicht die Prologe und Epiloge der Sammlungen. Das wird man bedauern, da gerade diese Rahmentexte tieferen Einblick in das Rechts- und Gesetzesverständnis des Alten Orients geben können. Besonders hingewiesen sei auf die am Schluß beigegebene tabellarische „Zusammenstellung der wichtigsten Rechtsmaterialien" (120—123). Sie läßt mit einem Blick erkennen, welche Kodizes sich zu einer bestimmten Rechtsmaterie äußern und an welcher Stelle. Rechtsvergleichende und rechtsgeschichtliche Studien werden dadurch sehr erleichtert.

J. Haspecker S. J.

Ringgren, Helmer, Israelitische Religion (Die Religionen der Menschheit, 26). gr. 8° (XII u. 326 S.) Stuttgart 1963, Kohlhammer. 34.— DM. — Gegenüber den zahlreichen bibeltheologischen Arbeiten sind umfassende religionsgeschichtliche Darstellungen der Glaubens- und Frömmigkeitswelt Israels selten geworden. Das vorliegende Werk ist deshalb besonders willkommen. Daß man mit seiner Abfassung einen Gelehrten betraut hat, der sich der besonders intensiv religionshistorisch arbeitenden „sog. Uppsala-Schule befreundet weiß" (Vorwort), entspricht der Sache. Da R. sich von aller schulmäßigen Einseitigkeit fernhält, seine methodischen Prinzizien am Anfang des Buches und bei vielen Einzelabschnitten klar entwickelt, sich nüchtern an die Tatsachen hält und die verschiedenen Möglichkeiten ihrer Deutung loyal zu Worte kommen läßt, bietet er ohne Zweifel, aufs Ganze gesehen, eine ausgezeichnete und die zur Zeit beste Gesamtinformation über den augenblicklichen Stand der Forschung und wird breite Anerkennung finden. — Die Anlage des Buches ist mit der Sache und der Quellenlage fast notwendig gegeben. Ein erster Teil behandelt die drei Etappen der „vordavidischen Zeit" (15—49).

Aus den Patriarchenerzählungen wird eine „Zusammenschmelzung oder Identifizierung des Vätergottes und des kanaanäischen Hochgottes" (El-Komposita) abgelesen (20); bei den heiligen Bäumen und Steinen der Erzväter hätte man wohl mit gutem Grund zwischen dem Abraham- und Jakobkreis unterscheiden können. „Daß Mose als Anfangsgestalt der israelitischen Religion eine außerordentlich wichtige Rolle gespielt hat", steht für R. fest (34). Das Fremdgötter- und Bilderverbot sind ursprüngliche und aus anderen Religionen nicht ableitbare Gegebenheiten; aber sonst wissen wir wenig wirklich Sicheres und Konkretes aus dieser Frühzeit. In der Richterzeit wächst der israelitischen Religion vieles aus der kanaanäischen zu (durchweg wohl ziemlich friedlich), doch fügt sich das Ganze noch nicht zu einem einheitlichen Gesamtbild. Dafür werden erst mit Beginn der Königszeit die konkreten Voraussetzungen geschaffen. — Nach diesem mehr chronologisch angelegten Teil wird die „Religion der Königszeit" (50—271) und „das exilische und nachexilische Zeitalter" (272—318) in thematischer Stoffanordnung behandelt: Gott — Welt — Mensch — Kult — Königtum — Schriftpropheten, mit entsprechenden Änderungen oder Einschüben für die neuen Elemente der nachexilischen Religion. Alles wird naturgemäß sehr kurz behandelt, aber bei der souveränen Beherrschung des Stoffes und der Probleme durch den Autor dürfte es kaum ein nennenswertes Phänomen der israelitischen Religion geben, das nicht zur Sprache kommt. Einzelheiten, die man anders akzentuiert wünschte, hier zu erörtern, hat wenig Sinn. Im ganzen hat man den Eindruck, daß die nachexilische Zeit gegenüber der Königszeit etwas zu kurz kommt. Auch Dinge, die sich in dieser Periode neu entwickeln, werden eher skizzenhaft dargestellt. Gewiß fließen die Quellen sparsamer, aber sie sind doch ergiebiger, als es hier den Anschein hat. Sodann beschränkt sich R. durchweg auf eine deskriptive Behandlung der Einzelzüge. Eine zusammenfassende Überschau der wesentlichen Linien und der großen Entwicklungen hätte die Eigenart der israelitischen Religion gewiß deutlicher zeichnen können. Doch vielleicht hat der vorgesehene Umfang des Bandes solche vertiefende Betrachtungen und Analysen nicht zugelassen.

J. Haspecker S. J.

Fenz, Augustinus Kurt, S. O. Cist., Auf Jahwes Stimme hören. Eine biblische Begriffsuntersuchung (Wiener Beiträge zur Theologie, 6). 8° (132 S.) Wien 1964, Herder. — Der Ausdruck „Auf Jahwes Stimme hören" ist im AT 75 mal belegt, dazu kommen 11 Parallelen aus dem NT. Der Verdacht liegt nahe, daß er im AT eine ähnliche theologische Bedeutung besitzt wie im NT das Wort „Glauben". Deshalb ist die vorliegende Monographie sehr zu begrüßen. F. erarbeitet sich zunächst eine solide wortstatistische und lexikalische Grundlage (25—43). Im Unterschied zu anderen Begriffsuntersuchungen gibt er sich aber damit nicht zufrieden, sondern fragt nun nach dem Ursprungsraum des Ausdrucks. Es zeigt sich, daß der Ausdruck sich trotz seiner Häufung im deuteronomistischen Schrifttum nicht eindeutig auf eine der literarkritisch im Pentateuch unterscheidbaren Schichten festlegen läßt (44—48). Dagegen ist fast überall, wo er auftritt, der Einfluß des Bundesdenkens, und zwar speziell der Gattung des „Bundesformulars", spürbar (49—69). „Die meisten Stellen stehen in Fluch- und Segensstücken" (69). In einem eigenen Kapitel weist F. auch in gattungsmäßig verwandten außerbiblischen Texten entsprechende Formulierungen auf (70—80). Der genauere Begriffsinhalt und -umfang wird aus den Parallelformulierungen im AT und NT erarbeitet (81—95). Im AT meint „Auf die Stimme Jahwes hören" die „im Bund begründete Rechtsforderung, sämtliche göttliche Satzungen zu erfüllen und Gott aus ungeteiltem Herzen und ganzer Seele zu dienen" (94). Der Rückverweis des Begriffs auf den Bund bleibt bestehen bis ins NT hinein. Ein letztes Kapitel „Die theologischen Grundzüge des Begriffes" (96—115) zeigt, daß gerade dieser Ausdruck Zentrales der biblischen Botschaft aufklingen läßt: die Offenbarung Gottes in seinem in der Geschichte ergangenen Wort, die Hingabe des Menschen an dieses Wort der Gnade in der gehorsamen Beobachtung des göttlichen Bundeswillens. Dem Buch ist ein Abkürzungsverzeichnis, ein Literaturverzeichnis, ein Autoren- und ein Bibelstellenregister, schließlich — wohl im Hinblick auf die behandelten außerbiblischen Texte — eine Karte des Vorderen Orients beigegeben. — Die Untersuchung war seit langem fällig, und die wesentlichen Ergebnisse von F. sind zweifellos richtig.

Es wäre für den Fortgang der Diskussion um das „Bundesformular" sicher wichtig, wenn auch über andere mit der Gattung typisch verknüpften Ausdrücke ähnliche Studien gemacht würden. Im einzelnen könnte man der Arbeit von F. gegenüber vielleicht wünschen, daß der Einfluß des „Bundesformulars" etwas zurückhaltender beurteilt worden wäre. So scheint es z. B. kaum glaubhaft, daß in Jer 3,6—4,4 dem redaktionellen Prozeß das „Bundesformular" vor Augen stand (58), und es dürfte dem NT nicht entsprechen, wenn man seine Aussagen unter die verschiedenen Gesichtspunkte des „Bundesformulars" aufreiht (108—113). Das ist auch von der gut begründeten Hauptthese des Verfassers her gar nicht notwendig. Das sehr fleißig gearbeitete Buch ist nicht immer leicht zu lesen, es ist in Diktion und Stofforganisation noch etwas unbeholfen. Auch in vielen Einzelheiten wird etwas zu sehr aus der älteren Literatur gesammelt, während ein sicheres eigenes Urteil nicht immer zutage tritt. Aber da es sich um eine erste Veröffentlichung handelt, wird man dem nicht zu viel Gewicht beilegen. N. Lohfink S. J.

Bauer, Johannes Baptist, Die biblische Urgeschichte. Vorgeschichte des Heils, Genesis 1—11. Ein Handbüchlein für die alttestamentliche Katechese (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, 7). 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. 8° (90 S.) Paderborn 1964, Schöningh. — Die Unausgeglichenheiten und Mängel der ersten Auflage (vgl. Schol 32 [1957] 300) sind weithin behoben. Das Buch hat eine ganz neue Materialfülle erhalten. Es vermittelt nun wirklich einen breiten Überblick über die heutige Auslegung der biblischen Urgeschichte. Zu einzelnen Stellen, etwa zu Gn 1,1—3 und Gn 4,7, bietet B. gutbegründete eigene Ansichten. Sonst greift er gründlich auf die neueren wissenschaftlichen Einzelveröffentlichungen zurück. Vielleicht liegt gerade in der Zusammenfassung und Erschließung der dem Religionslehrer und Katecheten nicht zugänglichen Einzelforschung der besondere Wert dieser Darstellung. B. sollte das Buch wohl in den kommenden Auflagen in diesem Sinne weiterentwickeln. In der vorliegenden Auflage ist seine Literaturverwertung allerdings noch lückenhaft. So ist z. B. ein Aufsatz aus dieser Zeitschrift zu Gn 3,15 übersehen (Schol 36 [1961] 357—372), ferner die wichtige Arbeit von R. Rendtorff, Genesis 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten (KerDogm 7 [1961] 69—78). Diese Arbeit von Rendtorff und einiges andere, was erst in jüngster Zeit erschienen ist (z. B. H. W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten, EvTh 24 [1964] 73—98), könnten B. helfen, seinem Buch einen methodisch noch durchsichtigeren und damit überzeugenderen Charakter zu geben. B. arbeitet zu sehr punktuell. Er bespricht Vers um Vers, Problem um Problem, Abschnitt um Abschnitt. Die wichtigsten Fragen zur Urgeschichte stellen sich aber vor jeder Einzelexegese, sie betreffen das Ganze. Das gilt vor allem für die Gattungsbestimmung und die Erarbeitung der tragenden Aussageabsicht. Da muß von der ganzen Urgeschichte her, ja von den umfassenderen Größen Jahwist, Priesterschrift, Gesamtpentateuch her vor allem mit Hilfe der redaktionsgeschichtlichen Methode ein Koordinatennetz der Deutung erarbeitet werden, ehe man sich an die Einzelauslegung begibt. Das gilt mindestens für eine zusammenfassende Darstellung (— beim Forschungsprozeß selbst gibt es natürlich ein ständiges Hin und Her zwischen Einzeluntersuchung und Gesamtschau). B. stellt zwar seinem Buch eine Einleitung voran (7—20), aber sie erfüllt zu wenig die hier aufgestellten Postulate. Die Folgen zeigen sich etwa bei der Behandlung der Sintflut (69—73). B. tut zunächst so, als handle es sich um einen historischen Text. Deshalb muß er die Frage nach der geographischen und anthropologischen Universalität der Sintflut stellen. Ergebnis: die Flut war unter beiden Rücksichten nur eine partikuläre Flut. Dann diskutiert er die außerbiblischen Parallelen. Das führt ihn endlich zur Frage nach der Gattung derartiger Texte, und da stellt er fest, daß solche Texte vielleicht gar nicht historisch gemeint sind. Seine Folgerung: „Wenn dem aber so ist, dann sind im Grunde alle drei Fragen, die wir eben des Herkommens wegen an den Text gestellt haben, gegenstandslos" (73). Hätte man es überhaupt dahin kommen lassen dürfen, daß diese Fragen gestellt wurden? Hätte man nicht zuerst einmal genau definieren müssen, was die Bibel beschreibt? Das hätte ergeben: eine universale Flut, den Einbruch des Chaos ins Weltgebäude. Hätte man dann nicht sofort die Frage nach Gattung und Aussageabsicht stellen müssen? Dann hätte sich etwas von der Art ergeben wie der

Satz, den B. dem soeben zitierten Satz ohne eine innere Begründung einfach folgen läßt: „Der einzige Gegenstand, dem alles in diesem Bericht dient, ist die Tatsache, daß Gott dem Gerechten das Leben und dem Ungerechten den Tod gibt, daß er die Frömmigkeit lohnt und den Abfall ahndet, Er, der das Chaos zurückhält und die Ordnung bewahrt" (73). Vielleicht hätte sich noch etwas mehr ergeben — aber darauf kommt es hier jetzt nicht an. Jedenfalls hätte man nur noch festzustellen brauchen, daß eine historisierend gemeinte Frage, ob die Flut vielleicht nur einen Teil der Erdoberfläche bedeckt und einen Teil der Völker verschlungen habe, völlig fehl am Platze ist. Die Flut ist unbedingt universal, aber das ist nicht als historische Aussage gemeint. Auch im folgenden, etwas zu knapp geratenen Kapitel über den Turmbau zu Babel (74—77) verrät sich diese methodische Unsicherheit des Ansatzpunktes. Zur methodischen Unklarheit gehört es wohl auch, wenn B. bei der Bestimmung des ursprünglichen Sinns einer Genesis-Aussage plötzlich neutestamentliche Stellen, ja den hl. Thomas von Aquin anführen kann (z. B. 65 f.). Dem Rezensenten scheint es gerade in einem Handbüchlein für Katecheten wichtig zu sein, den methodischen Ausgangspunkt klarzustellen, von dem aus wir zu den im einzelnen (besonders der älteren Generation) dann oft neuen und ungewohnten Einzelergebnissen kommen. Erst das macht unsere Exegese einsichtig. Dies also als Hinweis auf eine wünschenswerte Weiterentwicklung des Buches. Auch in seiner jetzigen Form ist es aber durchaus empfehlenswert. Druckfehler: 15 19 46 59 88. Auf S. 33, Z. 19, ist „nicht" zu streichen. Der verirrte Abschnitt „Literatur" auf S. 89 bietet Angaben zu den Anmerkungen auf S. 87. N. Lohfink S. J.

Schmid, Rudolf, Das Bundesopfer in Israel. Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamim (Studien zum Alten und Neuen Testament, 9). gr. 8° (140 S.) München 1964, Kösel. 18.— DM. — Das Ritual Israels ist uns fast ohne Deutung überliefert. Diese in der École Biblique von R. de Vaux angeregte und in Tübingen ausgearbeitete Dissertation versucht, den Sinngehalt einer bestimmten Opferart, der šᵉlāmīm-Opfer, näher zu erfassen. Sie liest sich wie die wissenschaftliche Grundlegung der entsprechenden Ausführungen im 2. Band von de Vaux, Das AT und seine Lebensordnungen. Das šᵉlāmīm-Opfer läßt sich umschreiben als ein „Mahlopfer, bei dem ein Tier geschlachtet und dargebracht wird" (44). Ein Teil des Tiers wird als Gottesanteil verbrannt; ein Blutritus findet statt. Aber gerade das Mahl unterscheidet das šᵉlāmīm-Opfer von Brand- und Speiseopfern, während sich dann die verschiedenen Mahlopfer, wenn man von geringfügigen Kleinigkeiten absieht, nur durch Veranlassung und Absicht des Opfernden voneinander abheben (44). Der Vergleich mit den Opfern der Nachbarvölker zeigt, daß das israelitische šᵉlāmīm-Opfer im gesamten Vorderen Orient einzig dasteht, daß aber im Mahlopfer mit Blutritus Verbindungen zu den arabischen Nomaden, im Mahlopfer mit Verbrennung des Götteranteils Verbindungen zu den Kanaanitern und Griechen (θυσία) vorliegen (75). Man kann folgern, daß bei den Israeliten das šᵉlāmīm-Opfer zunächst aus einem Mahl bestand, dem Schlachtung und Blutritus voranging. Bei der Landnahme übernahm man dann das Mahlopfer in der Form der θυσία, behielt aber auch den alten Blutritus bei. Der Ritus wurde im Laufe der Zeit immer detaillierter (99). Entscheidend ist die Frage nach der Bedeutung der šᵉlāmīm-Opfer. S. zeigt auf, daß die biblischen šᵉlāmīm-Opfer fast durchgehend auf den Kontext des Sinai-Bundes und des Bundeskultes verweisen. Deshalb auch die vorgeschlagene deutsche Übersetzung „Bundesopfer". Man wird diese Übersetzung als bleibendes Ergebnis der Untersuchung festhalten können, auch wenn sie sich wirklich voll erst aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk und dessen Abwandlung in der Chronik rechtfertigen läßt. Das Buch ist eine wichtige Ergänzung zu den Forschungen der letzten Jahre über die Bundesinstitution in Israel. N. Lohfink S. J.

Sauer, Georg, Die Sprüche Agurs. Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter besonderer Berücksichtigung von Proverbia c. 30 (BWANT, V, 4). gr. 8° (144 S.) Stuttgart 1963, Kohlhammer. 19.— DM. — Die „biblische Stilform", um die es hier geht, ist die literarische Verwendung der Zahl als „einfache Zahl", die weniger arithmetisch als in einem

bestimmten Symbolwert gemeint ist, als „Zahlenreihe", vor allem zur gemächlichen Ausmalung und zur dramatischen Spannung eines Vorgangs auf ein Ziel hin, als „Zahlenspruch", bei dem meist zwei aufeinanderfolgende Ziffern vorweg die Anzahl der Dinge nennt, auf die eine thematisch vorangestellte Charakterisierung zutreffen soll. Die Beispiele dieser dreifachen literarischen Verwendung der Zahl in ugaritischen Texten (24—65) und im AT (70—91) geordnet zu sammeln und kurz zu erläutern, macht den Hauptteil dieser Habilitationsschrift der evang.-theol. Fakultät Erlangen aus. Erst danach wendet sie sich Prov 30 zu (92—112), wo der Verfasser eine besondere Verwandtschaft mit Ugarit in Form, Vokabular und teilweise auch im Inhalt feststellen zu können glaubt. Der „zusammenfassende Rückblick" (113—124) hält als Ergebnis fest, daß „die Stilform der Zahlenreihe und des Zahlenanspruchs in der Literatur des nordkanaanäischen Raumes beheimatet gewesen ist. Das Alte Testament hatte daran Anteil, soweit es dieser Literatur nahestand" (120). Das dürfte für niemanden eine überraschende Neuigkeit sein, der in der altorientalischen Literatur einigermaßen zu Hause ist; doch nimmt man den konkreten Nachweis durch Zusammenstellung und kritische Sichtung des einschlägigen Materials mit reichlicher Literaturverwertung dankbar zur Kenntnis. Freilich sollte man sich da strikt an das vorgegebene Material halten und es nicht durch fragwürdige Textmanipulationen aufzubessern suchen. S. schiebt Prov 30, 7 b ein „drei" ein, um zu einem stilechten Zahlenspruch zu kommen, und erweitert Job 13, 20 f. ebenso zu einem Spruch der Form „zwei — drei". Während symbolhaltige Zahl und Zahlenreihe zum erzählenden Stil gehören, hat der Zahlenspruch von Haus aus ein „lehrhaftes Element" (35). Ob man ihn daher als „Weiterentwicklung" der Zahlenreihe ansprechen darf (64; 118), ist sehr fraglich. Sicher hat der Zahlenspruch in der Form der aufeinanderfolgenden Ziffern, die übrigens ganz mit dem Parallelismus membrorum verkoppelt ist (worauf S. nicht eingeht), ganz original den Akzent eines didaktischen Spiels und ist schon von daher ganz unpassend für die harte Not und die forensische Präzision der Worte in Job 13, 20 ff.

J. Haspecker S. J.

Feuillet, André, L'Apocalypse. État de la question (Studia Neotestamentica. Subsidia, 3). gr. 8° (122 S.) Paris-Bruges 1963, Desclée de Brouwer. 135.— bFr. — Bei der Fülle der Veröffentlichungen in den Bibelwissenschaften ist es für den einzelnen Exegeten kaum noch möglich, die gesamte Literatur auch nur einigermaßen zu übersehen. Da sind die „Studia Neotestamentica. Subsidia" eine willkommene Hilfe, insofern sie unter Berücksichtigung vor allem des neueren Schrifttums über den Stand der betreffenden Frage unterrichten und auch selbst kritisch dazu Stellung nehmen. Das galt in vorbildlicher Weise von dem 1. Bd. der Sammlung: Rudolf Schnackenburg, La Théologie du Nouveau Testament. État de la question (vgl. Schol 39 [1964] 261 ff.); das gilt auch von dem vorliegenden 3. Bd. Nach einer kurzen Einleitung über das Verhältnis der Apk zur atl. Prophetie und jüdischen Apokalyptik gibt der Verf. im 1. Kapitel einen allgemeinen Überblick über die neueren Kommentare zur Apk seit 1920 und die verschiedenen Deutungsmethoden (9—17), behandelt dann im 2. Kapitel die Frage nach der Einheit der Komposition und nach dem literarischen Aufbau (19—30), im 3. Kapitel entsprechend die Frage nach der Auslegung der Apk als Ganzes (31—52). F. selbst tritt mit der Mehrzahl der neueren Exegeten dafür ein, daß wir es nicht mit einer formlosen Kompilation verschiedener Quellen zu tun haben, sondern mit einem einheitlich konzipierten Werk, das wahrscheinlich in verschiedenen Redaktionsstufen entstanden ist und dessen Verfasser sich von den zeitgenössischen Apokalypsen hat inspirieren lassen (26 f.). Nach F. haben die Briefe an die 7 Gemeinden (Apk 2 u. 3) wahrscheinlich niemals unabhängig bestanden. Sie seien nicht bloße Fiktionen, da sie sich mit konkreten Umständen der Lage in den Kirchen Kleinasiens befassen und einen Augenzeugen verraten. Nicht Johannes ist es eigentlich, der in ihnen zu den Kirchen spricht, sondern Christus, der sie mit seinem durchdringenden Blick durchschaut, und der Geist Christi, der sie ermahnt (40). Unter den „Engeln" der Gemeinden sind nach dem Verf. nicht die Vorsteher oder Bischöfe, sondern Engel zu verstehen in dem Sinne, den dieses Wort in der Apk durchweg hat (41). Ob diesen Briefen ein prophetischer Sinn zukomme, sei nicht bewiesen. Indessen vertreten die

7 Gemeinden in den Augen des inspirierten Verfassers nach F. zweifellos die gesamte Kirche (41 f.). In Apk 4—22 wird, ähnlich wie Dan 7—12, die endgültige Aufrichtung der Gottesherrschaft geschildert, und zwar in Bildern, die der Zeitgeschichte entnommen sind. Dabei wird die Zukunft nicht in ihren Einzelheiten beschrieben, sondern nur vorausgesagt, daß die Verfolgung völlig scheitern und Gott das letzte Wort haben wird (42 f.). Der Verf. weist darauf hin, daß die Apk reichlichen Gebrauch macht von symbolischen Zahlen: 3 = Gott; 4 = Welt; die Summe davon 7 = das vollkommene Wirken der Gottheit im All. Die gottfeindlichen Mächte, die schließlich scheitern müssen, werden durch halbierte Zahlen bezeichnet; 3½ die Hälfte von 7; 6 die Hälfte von 12 oder 7 weniger 1. Wenn auch das Tier 7 Köpfe hat, dann soll das heißen, daß es sich göttliche Macht anmaßt (44 f.). Für die zwei prophetischen Abschnitte Apk 4—11 und 12—21, 8 lehnt F. die vielfach angenommene „recapitulatio" ab, da es sich bei der Schalenvision nicht genau um dieselben Ereignisse handle wie bei der Trompetenvision (46 f.); er gibt aber zu, daß ganze Anschnitte der Apk für uns noch sehr dunkel bleiben (51 f.). — Das 4. Kapitel befaßt sich mit der *Lehre* der Apk. Auch hier findet der Leser eine reiche Literatur aufgeführt. Der Verf. betont, daß die Apk schon deshalb für uns von großem Interesse ist, weil sie die Prophezeiungen des AT wieder aufnimmt und ihr eine christliche Bedeutung gibt und weil sie die tröstliche Botschaft immer wieder einprägt: Die Kirche ist des Triumphes sicher; denn ihr Haupt, Christus, ist der absolute König der Welt und hat über alle feindlichen Mächte den Sieg davongetragen (62 f.). Die Apk ist nicht ein mehr jüdisches, sondern ein echt christliches Buch, allerdings einseitig, weil es in einer Krisenzeit geschrieben und bestimmt ist, eine schwer geprüfte Gemeinde zu trösten (63). Ihr Verhältnis zum AT möchte F. mit den Worten ausdrücken: „eine neue Lesung des AT im Lichte des christlichen Ereignisses" (65). Nach ihm ist sie von großer Bedeutung für die Lösung des Problems von „der Verzögerung der Parusie" (67). Erleuchtet vom Heiligen Geiste und belehrt durch das tägliche Leben der Kirche, habe der Verfasser der Apk besser begriffen als die anderen Verfasser des NT, daß das Ende der Welt nicht mit dem Untergang Jerusalems verwechselt werden dürfe und daß die Nähe des Endes eine theologische Gegebenheit und nicht die Festsetzung eines Zeitpunktes sei (69). F. macht sich das Wort Boussets zu eigen, daß die Christologie der Apk vielleicht die reichhaltigste des ganzen NT ist und daß sie sowohl an die Lehren des hl. Paulus, vor allem in den Gefangenschaftsbriefen, wie auch an die des 4. Evangeliums erinnert (69). Was den liturgischen Charakter der Apk angeht, bemerkt F., daß man sie, nicht ohne jede Übertreibung, „eine liturgische Eschatologie" genannt hat (73). — Im 5. und 6. Kapitel ist die Rede von Zeit und Ort der Abfassung bzw. vom Verfasser der Apk (75—80; 81—90). Sie ist nach F., wie die Tradition annimmt, wohl unter Domitian verfaßt; eine Vordatierung käme höchstens in Frage, wenn man zeigen könnte, daß der Verfasser für die letzte Redaktion schon früher geschriebene Texte, z. B. die Briefe an die 7 Gemeinden, benutzt habe, aber das scheint F. nicht wahrscheinlich (40). Verfasser der Apk ist nach F. höchstwahrscheinlich der Apostel Johannes, da er einstimmig schon von Justin an als solcher bezeugt ist, mag auch das letzte Wort in dieser Frage noch nicht gesprochen sein (90). — Im letzten Kapitel befaßt sich F. noch kurz mit zwei Fragen: Wer ist die Frau in Apk 12 — und was ist unter dem 1000jährigen Reich zu verstehen? Mit Recht sieht er in der Frau zunächst das ideale Sion der Propheten, das dadurch, daß es (metaphorisch) den Messias zur Welt bringt, die Kirche wird (96). Trotzdem sei in zweiter Linie auch Maria gemeint; denn es sei Tatsache, daß der Übergang von der alten Heilsordnung zur Heilsordnung der Gnade, oder der Übergang von der Synagoge zur Kirche, der Apk 11, 1 f. symbolisch ausgedrückt wird, durch Maria verwirklicht worden ist: „Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren aus einer Frau" (Gal 4, 4) (97). — Die von Allo übernommene Erklärung Augustins, das 1000jährige Reich sei die ganze Dauer der Kirche, scheint dem Verf. mit einer objektiven Exegese der Apk schwer vereinbar zu sein, da das 1000jährige Reich in der Apk einen gewissen Platz in der Beschreibung des eschatologischen Dramas einnimmt. Nach ihm fällt das 1000jährige Reich wohl zusammen mit der Erneuerung der Kirche nach der Periode der blutigen Verfolgungen und endet mit dem letzten eschatologischen

Kampf zwischen Gog und Magog (100). — Es folgt eine ausführliche Literaturübersicht zum Text der Apk, zu ihrer Auslegung, ferner über Untersuchungen allgemeinerer Art und über verschiedene Monographien (101—107). Den Abschluß bildet eine allgemeine Zusammenfassung (109—112). — Dieser Überblick mag dem Leser einen Eindruck vermitteln von der Fülle der verarbeiteten Literatur und ihn mit dem abwägenden, besonnenen Urteil des Verf. in den verschiedenen Fragen bekannt machen. Alle, die sich mit dem geheimnisvollsten Buch des NT zu befassen haben, werden dem Verf. für seine Arbeit dankbar sein. Natürlich konnten im Rahmen dieses Werkes die verschiedenen Autoren nur nach ihrer allgemeinen Auffassung summarisch gewürdigt werden, ohne auf die feineren Unterschiede, durch die sie sich voneinander abheben, einzugehen. Darum bleibt es dem Fachmann für ein wissenschaftliches Arbeiten nicht erspart, sich mit ihnen im einzelnen vertraut zu machen. B. Brinkmann S. J.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte. Liturgik

Kleineidam, Erich, Die Bedeutung der Kategorienlehre für die Theologie: Theologisches Jahrbuch (Erfurt). Leipzig 1963, St. Benno-Verlag, S. 186—204. — Dieser verhältnismäßig kurze Artikel ist eine Rektoratsrede, gehalten im Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt. Wenn er hier eigens angezeigt wird, hat das seinen Grund darin, daß er geeignet ist, zum Nachdenken anzuregen. Aus dem Gesamtproblem des Verhältnisses von Theologie und Philosophie greift K. die Teilfrage heraus: Welche Bedeutung hat die Kategorienlehre speziell für die Theologie? Drei Systeme werden besprochen. Das aristotelische Kategoriensystem mit der Grundlage von Substanz und Akzidenz läßt das Ontologische wohl gut erfassen und kann viele neue Einsichten in das Offenbarungsgut bringen. Aber nicht alle Lehren, auch nicht alle Grundlehren, wie die von der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen, von der Einwohnung Christi in uns, von der Kirche, von der Gnadengegenwart und dgl., lassen sich in diesem System so recht erfassen. — Hier brachte die Kategorienlehre *Hegels* viel Neues, wie sie von seiten der katholischen Theologie vor allem von Drey und Möhler ausgewertet wurde. Die im unaufhörlich fortbestimmenden Prozeß des inneren Widerspruches und seines Ausgleiches liegenden Kategorien lassen neben der neu eingeführten Kategorie des objektiven Geistes das geschichtliche Handeln Gottes besser erkennen. So konnte Möhler das ganze christliche Sein im Heiligen Geiste und in der Kirche ebenso wie die Frage der theologischen Entwicklung weiterdeuten. Sehr gut weist K. darauf hin, daß bereits A. Günther 1834 auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht hat, daß der eine Pol den anderen entwerte. Darunter leide auch Möhlers Auffassung, die das Dasein des Menschen zu sehr naturalisiere und zu sehr zum passiven Organ des Geistes mache. Zeitlebens hat Möhler um einen echten Ausgleich gerungen. — Von ganz anderer Voraussetzung geht dann *Heideggers* Existentialienlehre aus. Er glaubt, daß sich nur durch eine Analyse des menschlichen Daseins ein adäquates aprioristisches Selbstverständnis erarbeiten lasse. Der Mensch ist nach ihm keine adäquate Größe, zu der die Geschichtlichkeit hinzukommt, sondern die Geschichtlichkeit ist eine Grundbestimmung. Sein Wesen als Mensch ist nicht einfach vorhanden, sondern es ist ihm vorgegeben; er muß es selbst einholen, indem er im Jetzt seiner Entscheidung sich die ihm überantwortete Welt zu eigen macht. So kommt er zur eigenen Existenz. So werden auch Sinn, Wahrheit, Seinsexistenziale, denen gegenüber es „Seinskategorien" nur im nichtmenschlichen Seinsbereich gibt. Für die katholische Theologie habe *Karl Rahner* den Versuch einer Erklärung unternommen. Vor allem gebe diese Auffassung der Eschatologie eine neue, nicht nur auf das Ende zielende Bedeutung. Das Eschaton gehört zur Grundverfassung des ganzen menschlichen Daseins. Eine rein ontische Erörterung, wie man sie bisher angestellt hat, erscheint ganz sekundär. Ferner wird die Gnade so ein „übernatürliches Existenzial" (Rahner). Das wesentliche „Risiko" der Übernahme eines Kategoriensystems liegt, wie K. mit Recht betont, darin, daß jedes dieser Systeme *seine* Fragestellung durchsetzen möchte, während die Offenbarung größer und

weiter ist (203 f.). Wir empfehlen die anregenden Ausführungen des Verfassers der Beachtung der Fachleute. H. Weisweiler S. J. (†)

Maria, Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'*Hubert du Manoir S. J.*, Tome VII (Nouvelles Études sur la Sainte Vierge). gr. 8° (XIII u. 457 S.) Paris 1964, Beauchesne. 35.— Fr. — Das nach Umfang und Inhalt von Beginn an vielversprechende französische Marienwerk ist nunmehr mit diesem 7. Band vollendet. Die Vorrede schrieb Kardinal *A. Bea S. J.*, der geschickt die ökumenischen Belange der katholischen Mariologie herausstellt. Es folgen mehrere Beiträge, die den beiden großen Themen „De L'Immaculée Conception à la glorieuse Assomption" und „Sponsa et Spiritus" zugeteilt sind. Obschon damit die ursprünglich eingehaltene Ordnung einigermaßen gestört wird, handelt es sich doch um offensichtlich wertvolle, ja sogar unentbehrliche Ergänzungen. Die Titel lauten im einzelnen: *J. Galot S. J.*, L'Immaculée Conception (9—116); *J. A. de Aldama S. J.*, La Maternité virginale de Notre Dame (117—152); *J. Galot S. J.*, Le Mystère de L'Assomption (153—237); *D. Stiernon A. A.*, Théologie mariale dans l'Orthodoxie russe (239—338); *M.-J. Nicolas O. P.*, La doctrine mariale et la théologie chrétienne de la femme (341—362); *G. Philips*, Marie et l'Église, un thème théologique renouvelé (363—419); *M.-J. Nicolas O. P.*, Marie et la Sainte Trinité (421—430). Zum Abschluß läßt noch der Hrsg. selbst das gesamte Werk in seinem Plan und in seinen Einzelabschnitten vor uns abrollen (431—456). Besonders in den Arbeiten von Stiernon und Philips ist auch die neueste Literatur angegeben und ausgewertet, was naturgemäß jetzt nicht mehr von den zuerst erschienenen Bänden (seit 1949) gesagt werden kann. Überhaupt zeigt sich in den „Nouvelles Études" ein stärkerer Zug zu einer theologischen Zusammenschau, die bislang durch die teilweise allzu sehr ins einzelne gehenden Themen verdeckt war; so bekunden es vor allem die neuen Arbeiten von Aldama und Galot, während bei Philips noch der treffliche Blick für die historische Entwicklung hinzukommt. Man kann nur die Hoffnung hegen, daß die bereits angekündigten „Tables" nicht allein durch ausführliche Register (für Sachen und Personen) den reichen Inhalt des Gesamtwerkes aufschließen, sondern auch die bibliographischen Notizen zusammenstellen und nötigenfalls vervollständigen. Letzteres dürfte gleichfalls ein Anliegen für den in Vorbereitung befindlichen Neudruck des ersten Bandes sein.
J. Beumer S. J.

Neunheuser, Burkhard, O. S. B., Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit. (Handbuch der Dogmengeschichte, Band IV: Sakramentenlehre, Faszikel 4 b). gr. 8° (69 S.) Freiburg 1963, Herder. 13.80 DM, Subskr. 11.80 DM. — Über Mittelalter und Neuzeit handeln müssen, bevor der von einem andern Autor zu besorgende Teil „Altertum" vorlag, hat gewiß manche Schwierigkeit mit sich gebracht. Da im Altertum so ziemlich alle großen Probleme schon angeschlagen sind, ist ständiger Rückbezug von der Sache her unerläßlich; er ist es noch einmal auf den Titel hin, da der Raum — 70 Seiten für einen solchen Zeitraum! — sehr knapp bemessen ist. Das ist nicht von ungefähr, sondern ein Urteil über die Gewichtigkeit der zur Behandlung anstehenden Jahrhunderte. Wie schon gesagt: so sehr viel Neues kommt ja nicht. Die Probleme sind nicht nur angeschlagen, auch die Lösungslinien sind bereits vorgegeben, die Gefährdungen erweisen sich als zählebig, ohne viel Veränderung (um nur an dem Stichwort „Symbolismus, Spiritualisierung der Opferauffassung" zu verdeutlichen). Dieser Befund verlängert sich in eine sehr unterschiedliche wissenschaftliche Aufarbeitung: die Forschungskarte weist eine große Zahl weißer Flecken auf, die man als unergiebig beiseite liegen ließ. Vom Standpunkt der Forscher allenfalls noch verständlich, für den dogmengeschichtlichen Aufarbeiter aber eine nicht geringe zusätzliche Schwierigkeit. Die sollte man sich bewußt halten, wenn einem manchmal die Proportionen etwas willkürlich gesetzt scheinen. So etwa sind drei Seiten über Hugo v. St. Viktor sicher zu reichlich angesetzt, denn auch die gute Arbeit von H. R. Schlette ändert nichts daran, daß hier nicht eigentlich eine Schaltstelle vorliegt. Und umgekehrt: das Werturteil, das hinter der Zubilligung von nur zwei Seiten an die nachtridentinischen Meßopfertheorien steht, wird heute nicht leicht jemand anfechten wollen; gerade aber die

Tatsache, daß diese Konstruktionen heute bereits museal geworden sind, hätte vielleicht eine nähere Information über die Hauptmodelle gerechtfertigt. — Der Stoff wird in sechs Kapiteln dargeboten. Das erste davon ist der mittelalterlichen Ostkirche gewidmet. Von da ab steht dann die abendländische Kirche im Blickpunkt: frühes Mittelalter mit den beiden Abendmahlsstreiten und den Anfängen der Transsubstantiationslehre — Früh- und Hochscholastik mit der Vollendung der Transsubstantiationslehre — spätes Mittelalter, mit heraufziehender Kritik und Unsicherheit, ja Häresie — Reformation und Trient — Nachtrient bis Gegenwart. Die maßgeblichen Forschernamen seien noch eben genannt: *Geiselmann, de Ghellinck, Iserloh;* daß (für die neue Zeit) *Vonier* und *Casel* auf den ihnen zustehenden Leuchter gestellt werden, ist nur recht. — Empfehlungen erübrigen sich. Man kennt die Anlage dieser Dogmengeschichte. Man kennt von nämlichen Band „Sakramentenlehre" her B. Neunheuser: der Faszikel „Taufe und Firmung" machte bereits mit seiner geschickten Darstellungsweise bekannt. Da man in diesem Werk hinsichtlich Akribie ziemlich verwöhnt ist, hier noch einige Hinweise für Verbesserungen in kommenden Auflagen. Der spätere Papst Alexander III. braucht drei Anläufe, um schließlich schlicht und recht Roland Bandinelli zu heißen; vorher heißt er (25) Robert B. und (26) Roland von B. Einige Druckfehler noch: S. 11 Mitte muß es heißen Bertetto; S. 57 Cervini, und S. 53 A. 10 ist die Jahreszahl 1928 fehl am Platze. A. Stenzel S. J.

Martimort, Aimé-G., Handbuch der Liturgiewissenschaft. Bd. I: Allgemeine Einleitung. Die Grundelemente der Liturgie. Die Theologie der liturgischen Feier. 8° (XXIV u. 493 S.) Freiburg 1963, Herder. 34.50 DM. — Über die französische Originalausgabe dieses Gemeinschaftswerkes wurde schon gesprochen (s. Schol 38 [1963] 318 f.). Hier ist nun die deutsche Ausgabe anzuzeigen, die das Trierer Liturgische Institut herausgibt. Gesehen auf den Hintergrund von Liturgiekonstitution und -instruktion, gesehen auf die Zukunft ungemein wachsenden Interesses und Bedürfnisses, kann man das nur mit großer Freude tun. Zumal die Übersetzung (die Frau *Mirjam Prager O. S. B.* ausgezeichnet gelungen ist) sich zu einer deutschen Bearbeitung ausgewachsen hat (wofür Prof. Lengeling zu danken ist). Das heißt vor allem: die deutsche Literatur ist eingearbeitet worden. Nicht nur, daß damit die Breite der Information und ihre Erreichbarkeit gewonnen haben; wichtiger noch scheint, daß dadurch der pastoralen Zielsetzung des Werkes ein großer Dienst erwiesen wird: es wird an Literatur herangeführt, die auf hiesiger Situation aufbaut, hiesige Erfahrungen vermittelt und dadurch Handreichung von praktischem Wert wird. — Mit der Aufteilung auf zwei Bände ist aus dem Handbuch auch rein äußerlich ein handlicheres Buch geworden. Nicht nur wegen der noch ausstehenden Sachgebiete (dieser Band schließt mit Messe und Verehrung der Eucharistie) wartet man dringlich auf den zweiten Band — auch deswegen, weil die Zeit im Augenblick liturgisch so schnellebig ist, daß im vorgelegten Teil weder Konstitution noch Instruktion berücksichtigt werden konnten. Das heißt ja unter anderem: auch für diesen ersten Band werden Ergänzungen nachgereicht werden müssen. A. Stenzel S. J.

Pflieger, André, Liturgicae orationis concordantia verbalia. Prima pars: Missale Romanum. 8° (XI u. 740 S.) Rom, Freiburg, Basel 1964, Herder. 68.— DM. — Über Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit von Konkordanzen ist kein Wort zu verlieren. Die vorliegende bringt die in den euchologischen (d. h. nichtbiblischen, denn dafür gibt es bereits Hilfsmittel) Texten des Missale Romanum enthaltenen Begriffe; nicht berücksichtigt sind lediglich Pronomina, Interjektionen und ähnlich unbedeutende Worte. Auf diese Weise sind etwa 23 000 Stellennachweise verarbeitet worden. Die Darbietung geschieht in alphabetischer Reihenfolge; innerhalb der einzelnen Stichworte dann in der bewährten Ordnung gemäß der grammatikalischen Form (Deklination bzw. Konjugation). Der Kontext ist jeweils so reichlich mitgegeben, daß hier schon eine gute Orientierung ermöglicht wird und ein Nachschlagen sich oft erübrigt. Die Fundstellen sind in Klammern beigefügt. — Das Werk tritt in eine Lücke ein. Die weitere Planung sieht die gleiche Behandlung von Brevier, Rituale und Pontifikale vor. Bisher gab es nur die zwei Bände von

P. Bruylants „Les Oraisons du Missel Romain". Über Oration, Stillgebet, Postcommunio hinaus geschieht also hier die Einbeziehung von Ordo und Canon Missae, Präfationen, Weihen, Gebeten vor und nach der Messe. Was darin an Arbeit steckt (und erstaunlich: geleistet neben den Anforderungen des Pfarramtes!), sollte dankbar angenommen werden. Dazu gehört ganz konkret, daß man von der vorliegenden Konkordanz ungleich umfänglicheren Ansatzes nicht auch gleich alles das verlangt, was Bruylants für einen beschränkten Stoff geleistet hat, die Einordnung nämlich in die Quellen. Gewiß wäre die Angabe des Raum-Zeitpunktes der Erstprägung des Wortes bzw. der Formel für alle hier verarbeiteten Materialien wünschenswert, denn sie ermöglicht unersetzliche Hinweise auf das Bedeutungsfeld. Aber unter solchen Anforderungen hätten wir diese Konkordanz sicher noch nicht, und ob wir sie überhaupt bekämen, ist auch nicht über allen Zweifel erhaben: so sehr es bedauert werden muß, so unleugbar ist es, daß das Interesse am Latein in Zukunft nicht gerade wachsen wird ... Es sollte nicht übersehen werden, daß bei der Erstellung dieser Konkordanz nicht nur an den Wissenschaftler gedacht wurde, sondern auch an die Arbeiter im Weinberg. Daß ihnen auch so ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für die homiletische und katechetische Arbeit in die Hand gegeben worden ist, wird man gern und dankbar bescheinigen.

A. Stenzel S. J.

Lengeling, Emil Joseph, Die Konstitution des zweiten vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar. 8° (98* u. 287 S.) Münster 1964, Regensberg. 13.80 DM. — Die anzuzeigende Ausgabe der Liturgiekonstitution ist ausgezeichnet. Schon die Darbietung: rot der Text der Konstitution, in nebeneinanderstehenden Kolonnen lateinisch und deutsch, schwarz der Text des Kommentars. Von der Übersetzung, die im Auftrag der deutschen, schweizerischen und österreichischen Bischöfe herausgegeben worden ist, konnte nicht abgegangen werden; es ist aber Hilfe, daß anmerkungsweise auf Unebenheiten aufmerksam gemacht wird. Der Kommentar ist in Ausführlichkeit, Verläßlichkeit und Zusammenschau beispielhaft. Aber besonders dankbar ist man für die reichen Beigaben. Sie reichen von der Papstrede zum Abschluß der 2. Sitzungsperiode über die Pastoralschreiben bzw. Hirtenbriefe der deutschen, österreichischen, schweizerischen Bischöfe an Klerus und Volk bis zu 60 sehr dichten Seiten „Werden und Bedeutung der Konstitution". Sie sind ein außerordentlich wertvoller Beitrag. Hier wird gehandelt von den vielen Anläufen, deren endliche Krone und Ernte die Konstitution ist; von Studien und Wünschen zur Reform; von den angeldhaften Reformen unter den letzten Päpsten. Hier wird Einblick in die Werkstatt vermittelt: die weitere Vorbereitung seit der Konzilsankündigung — der Weg vom Schema zur Konstitution — die ersten Schritte zu deren Durchführung. Dabei wird die Konstitution sowohl auf ihre theologischen Grundsätze wie auch auf ihre praktischen Reformprinzipien durchsichtig gemacht. — Nun wird für geraume Zeit die Praxis der Reform die Bühne beherrschen. Eben darum kann gesagt werden: eine außerordentlich hilfreiche Ausgabe und eine, die nicht bald überholt werden wird.

A. Stenzel S. J.

Bouyer, Louis, Mensch und Ritus. 8° (265 S.) Mainz 1964, Matthias-Grünewald-Verlag. 17.80 DM. — Es gilt von diesem Buch, was ja wohl immer schon eine Empfehlung ist: es tritt in eine kaum vermutete Lücke ein. Das ist in diesem Fall um so erstaunlicher, als man doch im Zug der Fundamentierung liturgischer Erneuerung weit auszuschauen willens war: zurück auf den jüdischen Mutterboden — bewußt die Fülle christlicher Verwirklichung einbeziehend, die uns im Alltag leidigerweise nur allzu oft verstellt wird (etwa durch die Linie Ost/West oder durch die Trennung des 16. Jahrhunderts). Was aber vergleichende Religionsgeschichte und Tiefenpsychologie in ihren Erträgen für das tiefere Verständnis christlicher Liturgie bereitgestellt haben, ist bisher in einem nicht leicht verständlichen Ausmaß ungenutzt geblieben. Hier nun Fenster aufzustoßen ist die Absicht des Verf. Niemand weiß besser als er, daß die Hinweise und Anstöße sehr weitmaschig bleiben und nach weiterer Ausarbeitung rufen. Wie soll es auch anders sein, wenn man (nach einleitenden Referaten über die neue Entwicklung sowohl der Religionsgeschichte wie der Psychologie) den Bogen der Kapitel abschreitet: Wort und Ritus

— Das Wort in der Religion — Heidnische Mysterien und christliche Sakramente — Sakramente, Sakramentalien mit ihren natürlichen Analogien — Opferriten und ihre Ambivalenz — Der sakrale Raum — Die heilige Zeit. Es sind nicht nur die Kapitel, für die „Wort" thematisch ist, die mitten in die Aktualität heutiger liturgischer Erneuerung hineinweisen. Auch das Kapitel über die Opferriten vermittelt Einsichten, die durchaus nicht Gemeinbesitz sind: über das Verhältnis von sakral und profan z. B. (und damit über die Tragweite — oder sagen wir gleich genauer: Gefährlichkeit eines unbesonnen verwandten Schlagwortes von der „consecratio mundi"). — Das Buch wäre nicht genügend vorgestellt, wenn man nicht darauf hinwiese, daß es durchaus nicht etwa in luftigen „wesentlichen" Betrachtungen bleibt. Da sind etwa die Ausführungen über den Altar und die Zelebration ‚versus populum'. Daß auf dem Hintergrund einer bisher sehr engen Disziplin diese nun aufgetane Möglichkeit befreiend wirkt, ist nur zu verständlich und recht. Man geht daher kaum fehl, wenn man in den einschlägigen Stellen von Liturgiekonstitution bzw. -instruktion über die reine Ermächtigung hinaus auch Ermutigung heraushören zu können meint. Ganz gewiß aber soll damit das ‚versus populum' nicht zum allein liturgiegerechten Vollzug gestempelt werden; diese Tendenz und die Neigung, flugs ein neues entsprechendes „Gesetz" aufzurichten, werden durch diese Dokumente sicher nicht gedeckt. Die darauf bezüglichen, wohlfundierten Seiten dieses Buches können manche gutgemeinte, aber weniger gut unterrichtete Einseitigkeit zurechtrücken. Sie tun es vornehmlich durch Hinweis auf die Geschichte. Man könnte dazu noch darauf aufmerksam machen, daß diese neu anheimgestellte Gestalt durchaus nicht dagegen gefeit ist, fehlerhaft ausgelegt zu werden: in Richtung nämlich eines fälschlich vermuteten Gegenübers von Christus/Priester und Gemeinde, auf Kosten des „mit und durch Christus zum Vater". Der Hinweis auf die in Kauf zu nehmende Ambivalenz der liturgischen Gestalt will nicht die Berechtigung solcher Praxis bestreiten, sondern nur zur wünschenswerten Distanz gegenüber einer möglichen „Mode" verhelfen. — Der um die liturgische Bewegung in Frankreich verdiente Verf. registriert Irrwege sehr empfindsam; das ist verständlich. Es entbehrt nicht der Pikanterie, daß es der frühere reformierte Theologe ist, der sich in diesem Buche nachdrücklich der hier fälligen Funktion von „gratia supponit naturam" annimmt. Es ist wirklich zu hoffen, daß mit weniger Leichtherzigkeit so getan werde, als wären „Religion" und ihre Kategorien für die Erfassung des Christlichen und seiner Liturgie nicht nur entbehrlich, sondern geradezu gefährdend. — Man sieht: durchaus ein Buch, das ins Lebendige trifft. Manchmal wünschte man beinahe, dem wäre nicht so (oder wenigstens in dem Maße nicht). Z. B. wenn man sich wieder hat sagen lassen, was Symbol ist, wieviel „Ersatz" heute — aus gutem Willen, aufgrund scheinbar unverdächtigen sozialen Kontextes und der entsprechenden Marktforschung — angepriesen (und vielleicht sogar praktiziert) wird! Wenn dieses Buch auch nur hier reinigend wirkte, wäre ihm seine Nützlichkeit in der heutigen Stunde liturgischer Arbeit freigebig zu bescheinigen.

A. Stenzel S. J.

5. Moral- und Pastoraltheologie. Aszetik

Hamel, Édouard, S. J., Loi Naturelle et Loi du Christ (Studia, Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les facultés S. J. de Montréal, Nr. 17). 8° (164 S.) Bruges/Paris 1964, Desclée de Brouwer. 135.— FB. — *E. Hamel*, Professor der Moraltheologie an der Gregoriana in Rom, legt uns hier vier wichtige Kapitel zur Allgemeinen Moraltheologie vor: Loi Naturelle et Loi du Christ (11 bis 43), Valeur et Limites de la Casuistique (44—77), La Vertu d'Epikie (78—106), Le Sens Chrétien du Décalogue (107—163). Die drei ersten Kapitel hat er zwischen 1958 und 1963 bereits als Artikel in der kanadischen philosophisch-theologischen Zeitschrift „Sciences ecclésiastiques" veröffentlicht. Es ist während der letzten Jahrzehnte in der Moraltheologie gearbeitet worden, und zwar mit ermutigenden Ergebnissen. Davon kann man sich beim Lesen dieses Buches überzeugen. H. hat die für seine Themen einschlägige Literatur ziemlich vollständig verarbeitet, vor allem

auch die exegetische und die evangelische Literatur, und zwar aus dem englischen, französischen, italienischen und deutschen Sprachgebiet. Er will weniger durch neue Fragestellungen die Diskussion beleben, sondern eher Überblicke und Zusammenfassungen des bisher Erarbeiteten geben. Was die Einschätzung der Kasuistik und Epikie anbelangt, dürfte die Diskussion wohl auch abgeschlossen sein. H. macht sich hier jene Auffassungen zu eigen, die sich seit den Arbeiten von R. Egenter, J. Fuchs, B. Häring u. a. zumindest unter den deutschsprachigen Theologen ziemlich allgemein durchgesetzt haben. Bei der Verhältnisbestimmung von lex naturae und lex Christi geht H. ähnliche Wege wie *J. Fuchs* in seinem bekannten Buch „Lex Naturae". Die Bedeutung des Dekalogs für den Christen versucht H. aufzuzeigen, indem er das Verhältnis zwischen lex vetus und lex nova klärt. Dabei hält er sich vorwiegend an die paulinische Gesetzestheologie, wie Augustinus (De spiritu et littera) und Thomas von Aquin (S. Th. I—II, q. 98 — q. 108) sie auslegen. — Man könnte fragen, ob die theologische Interpretation der lex naturae nicht manches gewinnen könnte, wenn sie sich einer Art transzendentaler Methode bediente, d. h., wenn sie aufzuzeigen suchte, inwiefern der Glaube an die lex Christi immer schon ein Betroffensein des Glaubenden von der lex naturae voraussetzt. Des Menschen Einsicht in die lex naturae erschiene dann als seine „potentia oboedientialis" für das gläubige Hören und Verstehen der sittlichen Botschaft Christi. Auf diese Weise ließe sich auch zeigen, daß die evangelische theologische Ethik, auch wenn sie ausdrücklich eine lex naturae verneint, im Grunde doch immer von der schon erkannten lex naturae her die lex Christi interpretiert. — Noch eine zweite Bemerkung sei uns gestattet. Die Art und Weise, wie Augustinus und Thomas von Aquin die paulinische Gesetzestheologie auslegen, scheint uns nicht ganz unproblematisch zu sein. Nach ihnen ist das AT durch die Vorordnung des Gesetzes vor die Gnade (Gesetz — Evangelium), das NT durch die Vorordnung der Gnade vor das Gesetz (Evangelium — Gesetz) gekennzeichnet. Wenn sie recht hätten, dann wäre die alttestamentliche Heilsgemeinde ihrem Wesen nach Gemeinde der auf die verheißene Rechtfertigung hin zusammengeschlossenen *Sünder*. Ist damit das AT wirklich sachgemäß charakterisiert? Muß man nach Röm 4 und Gal 3 nicht eher sagen, der Alte Bund sei primär durch die „Verheißung" konstituiert, an die glaubend die Israeliten die Gnade der Rechtfertigung empfingen? Die „Verheißung" ist aber nach Paulus früher als das „Gesetz". Also scheint auch im AT an sich die Gnade dem Gesetz vorgeordnet zu sein. So versteht sicher das AT selbst das Sinaigesetz. Die gnadenhafte Erwählung des Volkes durch Jahwe geht der Gesetzgebung voraus, wie übrigens H. selbst ausführlich darstellt (S. 110 ff.). In dieser Erwählung empfängt aber das Volk offensichtlich das Heil, also die Gnade der Rechtfertigung. Dann ist aber auch das alttestamentliche Gesetz primär nicht „Buchstabe", sondern „Geist", nicht „lex externa", sondern „lex interna". Diese Auffassung über das alttestamentliche Gesetz ist, soweit wir sehen, eher für die reformierte Theologie kennzeichnend. Sie wird neuerdings, wie es scheint, von *H. Schlier* vertreten (Die Zeit der Kirche, 2. Aufl., S. 232 ff.; ders., Der Brief an die Galater, 12. Aufl., S. 176—188). Es liegt auf der Hand, daß bei dieser Interpretation lex vetus und lex nova sich anders zueinander verhalten als nach der Auffassung von Augustinus und Thomas von Aquin. Jedenfalls will uns scheinen, das auch für die Moraltheologie wichtige Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund sei noch nicht theologisch befriedigend geklärt. B. Schüller S. J.

Klomps, Heinrich, Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus. gr. 8° (227 S.) Köln 1964, Bachem. 28.— DM. — Klomps hat mit seiner Habilitationsschrift eine Lücke in der Erforschung der Geschichte christlicher Ehemoral geschlossen. Wir wissen nun mit Gewißheit, was sich allerdings von vornherein vermuten ließ, daß auch den Theologen, die dem Jansenismus zuzuzählen sind, das eigentlich Humane menschlicher Geschlechtlichkeit verborgen geblieben ist, daß auch sie nur etwas von einem lustgewährenden Zeugungstrieb wußten, nichts aber von Geschlechtlichkeit als dem Medium, in dem sich eine qualitativ einzigartige Gemeinschaft der Liebe zwischen Mann und Frau herstellt und entfaltet. Da sie mit Augustinus die sog. „delectatio venerea" eindeutig negativ bewerteten, konnten sie konsequenterweise nur zwei sittlich ein-

wandfreie Motive für den ehelichen Umgang anerkennen: die „procreatio prolis" und die „redditio debiti". Es kam ihnen gar nicht in den Sinn, was an sich doch so naheliegt, daß nämlich Mann und Frau in der Ehe die leibliche Gemeinschaft auch deshalb suchen, weil sie einander lieben. — Um die Sexualethik des Jansenismus problemgeschichtlich richtig einordnen zu können, gibt Kl. im ersten Kapitel einen Überblick über die Entwicklung der Ehemoral von Clemens von Alexandrien über Augustinus bis zum Hochmittelalter. Dabei kann er sich auf die wichtigen Arbeiten von Lindner, Müller, Fuchs, Brandl und Ziegler stützen. Er findet nirgends klar ausgesprochen, was uns in den letzten Jahrzehnten zur Selbstverständlichkeit geworden ist: der eheliche Akt hat nicht nur den Zweck, neues Leben zu wecken, sondern ebenso ursprünglich auch den Sinn, Verleiblichung ehelicher Liebe zu sein. Der Befund ändert sich auch nicht wesentlich im 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Um diese Zeit bricht sich die Auffassung Bahn, der eheliche Akt sei erlaubt nicht nur als „redditio debiti", sondern auch als „petitio debiti ad vitandam propriam incontinentiam". Kl. widmet diesem Wandel in der sittlichen Beurteilung der „subjektiven Ehevollzugsnormen" das zweite Kapitel seiner Arbeit. Die prinzipielle Einschätzung menschlicher Geschlechtlichkeit bleibt dieselbe, nur tritt jetzt ihr naturalistischer Grundzug deutlicher hervor: die biologische Integrität des Aktes wird zur sittlichen Norm erhoben, während die subjektiven Beweggründe auf seiten der Ehegatten mehr in den Hintergrund rücken. Die jansenistischen Theologen verwerfen diese Entwicklung und greifen wieder auf Augustinus zurück. Diesen Vorgang stellt Kl. in den reich dokumentierten Kapiteln 3—8 dar, dem Hauptteil seiner Arbeit. Im einzelnen behandelt er: die Ehemoral in der theologischen Anthropologie des Michael Bajus, im „Augustinus" des Cornelius Jansenius, im Schrifttum des Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne, Antoine Arnauld, Pierre Nicole und Paschasius Quesnel, schließlich bei einigen vom Jansenismus beeinflußten Moraltheologen: L. Neesen, Heinrich von St. Ignatius, L. Habert, N. Alexander und F. Genet. — Kl. will mit seiner historischen Studie auch einen Beitrag leisten zur Lösung heute anstehender Eheprobleme. In zwei Schlußkapiteln legt er die Gründe dar für den im Jansenismus vertretenen „sexualethischen Rigorismus". Er hat zweifellos recht, wenn er feststellt, daß es die Einengung menschlicher Geschlechtlichkeit auf die Erzeugung von Nachkommenschaft war, was zu diesem Rigorismus geführt hat. Er hat ebenfalls recht, wenn er darauf hinweist, wieviel die Moraltheologie für die Erfassung des eigentlich Humanen an menschlicher Geschlechtlichkeit lernen kann von der modernen Anthropologie. Daß sich das auch auswirken muß auf die sittliche Normierung des intimen ehelichen Lebens, versteht sich von selbst. — Sicher werden alle Moraltheologen die Arbeit von Kl. mit Gewinn lesen. Aber sie geht auch die Fundamentaltheologen an. Denn angesichts der Geschichte christlicher Sexualethik stellt sich unvermeidlich die Frage: werden die theologischen Argumente „ex traditione" oder „ex consensu theologorum" nicht zu unkritisch geführt? Hätte die Wahrheit in Fragen der Sexualethik sich nicht viel schneller durchgesetzt, wenn die Theologen derartigen Argumenten eine geringere Überzeugungskraft zugeschrieben hätten, als sie es tatsächlich getan haben? Eines hat jedenfalls die bisherige Erforschung der christlichen Ehemoral sehr deutlich gemacht: so unbeschwert und leicht, wie es bisher vielfach üblich war, kann und darf nicht mehr aus der Tradition oder dem Konsens der Theologen argumentiert werden. B. Schüller S. J.

May, Georg, Die kanonische Formpflicht beim Abschluß von Mischehen. 8° (VIII/69 S.) Paderborn 1963, Schöningh. 7.20 DM. — Verf. behandelt eine Teilfrage aus dem Fragenkomplex um die Mischehen, nämlich die Verpflichtung zur Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform, ein Problem also, das von nicht wenigen Protestanten heute zu einem Testfall des guten Willens der römisch-katholischen Kirche in bezug auf die Wiedervereinigung gemacht wird. — Rechtsgeschichtliche Überlegungen spielen in der Argumentation auf beiden Seiten eine nicht geringe Rolle. Daher ist es konsequent, wenn M., angefangen vom Caput „Tametsi" des Konzils von Trient über die „Declaratio Benedictina" (1741), Sonderregelungen im 19. Jahrhundert für deutsche Diözesen, Lambruschinis Instruktion zum Breve Gregors XVI. vom 30. 4. 1841 für Ungarn und ihre Aus-

dehnung auf andere Gebiete, die Konstitution „Provida" Leos XIII. mit Rechtskraft vom 15. 4. 1906, das Dekret „Ne Temere" der S. C. Concilii vom 2. 8. 1907, schließlich zum geltenden Recht des CIC kommt. Die rechtsgeschichtlichen Zusammenhänge sind exakt dargestellt, werden aber dann jeweils schon so interpretiert, daß man über die zusammenfassende „Würdigung" (68) nicht mehr überrascht sein kann: „Die Herausnahme der Mischehen aus der kanonischen Formpflicht ist daher *weder notwendig noch möglich, noch opportun.* Das geltende kirchliche Eheschließungsrecht wird der Aufgabe der Kirche, Hort der Wahrheit und Stätte des Heils zu sein, die Welt zu heiligen auch durch das Ehesakrament, am besten gerecht." — Die für diese apodiktische Aussage vorgebrachten Argumente vermögen allerdings nicht zu überzeugen. Es überrascht etwas, daß eine so polemische Publikation gerade in den Tagen des Vaticanum II erfolgte.

J. Schroll S. J.

Hoefnagels, Harry, Kirche in veränderter Welt. Religionssoziologische Gedanken. kl. 8° (111 S.) Essen 1964, Driewer. Als hochbegabter und glänzend geschulter Soziologe untersucht H., wie Religion und Gesellschaft, genauer gesprochen Religiosität und Sozialität des Menschen, miteinander verflochten sind und was demzufolge eine „veränderte Welt" für die Religion bedeutet, in welchem Maß und Grad ein Wandel der gesellschaftlichen Zustände und Ordnungen auch die Kirche in diese Veränderungen hineinzieht. Rein individualistische Religiosität ist letzten Endes deswegen nicht möglich, weil der Mensch kein atomisiertes Individuum, sondern wesenhaft ens sociale ist. In unvergleichlich höherem Grade aber als in der früheren traditionsbestimmten Gesellschaft steht der Mensch heute, wo nach H. Gesellschaft und Religion sich gegeneinander verselbständigen, vor der Notwendigkeit, gerade was die Religion angeht, sich selbständig zu entscheiden. Nichtsdestoweniger bedarf die Religiosität mindestens des Durchschnitts der heutigen Menschen immer noch der Stützung durch die gesellschaftliche Umwelt. Im Interesse der Seelsorge kann darum die Kirche auch heute nicht darauf verzichten, ihren Einfluß geltend zu machen, um die Umweltbedingungen dem religiösen Leben förderlich oder mindestens nicht abträglich zu gestalten. Anderseits aber muß die Kirche sich in ganz anderer Weise als früher an die eigene Urteilskraft der Menschen wenden. — Ein Kabinettstück ist das Kapitel über die *Toleranz* mit der Stufenfolge von der negativen über die positive Toleranz zum *Ökumenismus,* den H. in sehr beachtlicher Weise theologisch zu vertiefen weiß. In der Art, wie er an heikle Fragen herangeht, beweist H. viel Mut, weiß dabei aber sehr wohl nicht nur die von der Wahrheit und der Gerechtigkeit, sondern ebenso auch die von der Klugheit gezogenen Grenzen zu wahren. Ein Büchlein, an dem man nur Freude haben kann.

O. v. Nell-Breuning S. J.

de Weijer, Martin, Katholisches Christsein. Handreichung für das Gespräch mit Konvertiten. 8° (170 S.) Essen 1964, Ludgerus-Verlag. — Nur selten kommt dem Theologen und Seelsorger ein so erfreuliches Buch in die Hand wie das vorliegende. Es „möchte keine Streitgespräche führen, nichts mit Gewalt zu ‚beweisen' suchen, sondern, von der Schrift ausgehend und in einer Sprache, die der evangelische Christ ... auf weite Strecken als die seine erkennen wird, ruhig darlegen, wie die katholische Kirche sich selbst versteht und was sie lehrt" (Einleitung). Daß dabei die Ergebnisse der modernen Theologie verwertet werden, mag einen besonderen Vorteil der trotzdem leicht verständlichen Darlegungen abgeben. Einige Kapitelüberschriften sollen einen ersten Eindruck und zugleich eine Übersicht des Inhalts vermitteln: Daß wir ohne Christus verloren sind, Daß uns um Jesu willen Rettung wird, Wie Gott uns anspricht im Wort, Wie Gott uns anspricht im Zeichen, Daß wir in Christus alle Brüder und Schwestern sind, Wie die Kirche das Abendmahl Jesu feiert, Wie die Gnade das Alltagsleben durchdringt, Daß uns auch in der Sünde um Jesu willen Rettung wird, Daß wir einander zum Heile dienen, Daß wir mit Jesus leiden und sterben sollen, Wie wir die Pilgerschaft vollenden. Nicht allein der eigentliche Konvertitenunterricht, sondern überhaupt das seelsorgliche Gespräch mit Akatholiken wird den Nutzen aus dem Buche schöpfen, zumal da die Kontroversfragen im engeren Sinne (päpstliche Unfehlbarkeit, Marienverehrung, Ablaß usw.) in einer unaufdringlichen Form miteinbezogen sind. —

Nur eine kleine kritische Bemerkung. Die Struktur der alten Kirche wird folgendermaßen beschrieben: „Bald orden sich um die alten ‚Apostelsitze' ... größere Gruppen zu Kirchenprovinzen, unter denen Rom, obwohl Apostelsitz des Petrus, nicht von Anfang an die größte Rolle gespielt hat" (43); sollte man das nicht etwas abmildern, etwa in: nicht die entscheidende Rolle wie später gespielt hat?

J. Beumer S. J.

Jahrbuch für mystische Theologie IX, Vorkämpfer kontemplativen und apostolischen Lebens. gr. 8° (200 S.) Wien 1963, Heiler. 90.— S; 18.— DM. — Der vorliegende Band vereinigt unter dem genannten Titel die folgenden Aufsätze: *Hildegard Waach,* Ein Heiliger der Gegensätze (9—42); *Friedrich Wessely,* Die geistige Welt des heiligen Ludwig Maria von Montfort (45 bis 89); *André Combes,* Die heilige Theresia von Lisieux als Vorbild kontemplativen Lebens (93—137); *Friedrich Wessely,* Katharina von Siena als Vorbild apostolischen Lebens (141—161); *Hildegard Waach,* Die Idee des Ordens von der Heimsuchung Mariä (165—190). — Die beiden ersten Aufsätze lenken vor allem die Aufmerksamkeit auf sich, weil von verschiedenen Seiten her das gleiche Thema behandelt wird, die Persönlichkeit und das Lebenswerk des hl. Ludwig Maria von Montfort. Der darin enthaltene Versuch, das Absonderliche und Eigenwillige dieses Mannes psychologisch und theologisch begreiflich zu machen, muß als durchaus geglückt bezeichnet werden. Nur kommt dabei nicht zum Ausdruck, daß man für gewöhnlich (mindestens in Deutschland) weniger an der Person des Heiligen, die kaum eingehend bekannt ist, Anstoß nimmt als vielmehr an seinen Schriften (namentlich: „Die wahre Andacht zu Maria") oder, besser gesagt, an der intoleranten Art und Weise, wie er dadurch seine eigene Marienverehrung propagiert und in schroffster Form sich gegen alle Andersdenkenden wendet, die für ihn nur die „Verworfenen" sind (vgl. die Zusammenstellung der Einwände und Bedenken neuestens bei: *H. Graef,* Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung. Freiburg 1964, 366—371). Die übrigen Studien befriedigen hingegen vollkommen; die über Katharina von Siena folgt eng der Darstellung von *J. M. Perrin* (Catherine de Sienne, contemplative dans l'action, Marseille 1961). J. Beumer S. J.

Marxer, Fridolin, Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik. 8° (208 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder. 19.80 DM. — Die Überzeugung von der Existenz innerer, „pneumatischer" Sinne, welche analog zu den fünf äußeren Akten der Wahrnehmung den Menschen zu einer Art unmittelbarer Erfassung der Glaubenswirklichkeit fähig machen, bildete in der mystischen Theologie der Väterzeit und des Hochmittelalters mit ihren Auswirkungen bis auf die Frömmigkeitsrichtung der Devotio moderna im Spätmittelalter eine wichtige Grundlage theologischer Spekulation und des praktisch-aszetischen Unterrichts in der Kirche. Um so mehr überrascht deshalb die fast völlige Außerachtlassung dieser traditionellen Lehre von den geistlichen Sinnen im theologischen Denken und in der Gebetsliteratur der vergangenen drei Jahrhunderte. Erst in neuester Zeit werden Versuche unternommen, an diese Tradition wieder anzuknüpfen, um sie für die Lösung aktueller Fragen der Theologie, insbesondere der Eschatologie und des Problems der Erfahrbarkeit der Gnade, fruchtbar zu machen. Einen großangelegten Versuch in dieser Richtung unternimmt vor allem *Hans Urs von Balthasar* in seinem auf drei Bände geplanten Werk „Herrlichkeit". Eine theologische Ästhetik (erschienen bis jetzt zwei Bände: Schau der Gestalt [Einsiedeln 1961]. Fächer der Stile [Einsiedeln 1963]). Die vorliegende Studie von *Fridolin Marxer* dient dem gleichen Anliegen. Wie ihr Verfasser ausdrücklich hervorhebt, möchte sie in ihrer Deutung der geistlichen Lehre und Erfahrung des hl. Ignatius einen „konkreten Ansatzpunkt" bieten „für eine fruchtbare Reflexion über einen Fragepunkt, der zwar in der Theologie beachtet, aber noch nicht genügend durchdacht worden ist" (S. 41). — Beginnend mit einer eingehenden Analyse jener Stellen des Exerzitienbuches, die von der Betrachtungsmethode der „Anwendung der Sinne" sprechen, vom „inneren Kosten und Fühlen der Dinge" (Ex 2), das sie erreichen will, führt das 1. Kapitel zu der Feststellung, daß es sich bei dieser Gebetsform, die nach allgemeiner Ansicht ein Wesensstück ignatianischer Gebetslehre darstellt,

keineswegs bloß „um ein müheloses Phantasiespiel handelt, dem man sich am Abend, wenn man müde ist, hingeben kann, fast möchte man sagen, als erste Übung zum Schlafengehen" (S. 15). Vielmehr handele es sich notwendig um die Aktuierung höherer, „geistigerer" Sinnesvermögen, so paradox der Begriff einer „geistigen Sinneserkenntnis" zunächst auch klingen mag. Theologisch betrachtet, hat man sich unter „geistlicher Sinnestätigkeit" zunächst die Akte des Innewerdens der Belebung von Glaube, Hoffnung und Liebe vorzustellen. „Die geistlichen Sinne sind die Auswirkung der drei theologischen Tugenden", sagt schon Nadal. Ferner besteht, wie der Name andeutet, eine besondere Hinordnung der „geistlichen" Sinne auf die Perzeption der Einwirkungen des Heiligen Geistes und seiner Gaben. Die Bezeichnung „innere" Sinne soll ausdrücken, daß es sich um Organe und Funktionen der Geistseele handelt, die jedoch mehr auf ein intuitives, ganzheitliches Erleben der religiösen Wirklichkeit hinzielen und deren psychisches Prinzip im „innersten Innern" der Seele liegt. Soviel läßt jedenfalls eine anfängliche Exegese der Textstellen schon erkennen: „das Darübergehen der fünf Sinne der Einbildung", wie es wörtlich im Exerzitienbuch heißt (Ex 121), meint eine Gebetsweise, die über die gewöhnliche „Contemplatio" der zweiten Woche noch hinauszugehen sucht. — Diese „mystische" Interpretation der Methode der inneren „Anwendung der Sinne" kann sich tatsächlich auf eine Reihe wichtiger Zeugen berufen: auf Polanco, Nadal (s. o.), Peter Faber, auf die „Avvertimenti", die als Revisionsvorschlag zum ersten Entwurf des offiziellen Direktoriums gedacht waren, sowie vor allem auf Franz Suárez und die Mehrzahl der großen geistlichen Schriftsteller im 16. Jahrhundert. Wenn sie dennoch später von seiten der Ordensleitung fallengelassen wurde, so läßt sich das heute rückschauend aus zeitgeschichtlichen Gründen erklären: es galt immer noch die Exerzitien vor dem Verdacht des Illuminismus zu schützen. Das hat der Schule des hl. Ignatius dann später allerdings den Vorwurf des Asketismus eingebracht. — Nach diesem Versuch einer ersten Wesensbestimmung der geistlichen Sinne im Zusammenhang mit der Kontroverse über die vielumstrittene „Applicatio sensuum" bietet das 2. Kapitel einen historischen Überblick über den großen Strom mystischer Überlieferung, mit dem Ignatius wohl hauptsächlich durch seine Lektüre der „Vita Christi" des Ludolph von Sachsen — bewußt oder unbewußt — in Berührung kam. — Die beiden folgenden Kapitel unterziehen dann die gesamten übrigen Schriften des Heiligen einer genauen, phänomenologischen Untersuchung ihrer sprachlichen und vorstellungsmäßigen Eigenart. Dabei stellt sich immer deutlicher heraus, daß Ignatius, nicht nur in seinen autobiographischen Notizen, sondern auch in seinen Briefen als Seelsorger, sich der Terminologie der ihm zeitlich vorausliegenden Tradition häufig bedient hat und die Möglichkeit einer „sensatio divina" durch das Mittel der fünf traditionellen geistlichen Sinne offensichtlich voraussetzt. Er rückt damit in interessante geistige Nähe zu Origenes, der als erster, ausgehend von der Schrift, den Begriff der θεῖαι αἰσθήσεις geprägt und zu einer vollständigen Lehre von den Sinnen des „inneren Menschen" weiterentwickelt hatte. Wie vermutlich schon Origenes, so versteht auch Ignatius unter „geistlicher Sinnestätigkeit" nicht ausschließlich die mystische Erfahrung im strengen Sinn. Sie umfaßt auch die einfachen Akte des Bewußtwerdens der Antriebe und Eingebungen des Heiligen Geistes. Gerade das Achtgeben auf die „Zeichen" des Willens Gottes erscheint so klar als ein wesentlicher Zug ignatianischer Frömmigkeit. — Abschließend wendet sich Verf. dann noch dem Versuch einer theologischen Synthese der von ihm gemachten Beobachtungen zu. Dabei dienen die wichtigsten Grundgedanken der griechischen Patristik als Ausgangspunkt der Interpretation: geistliche Sinne als Aktuation der durch die Gnade in ihrer ursprünglichen Bildgottesstruktur wiederhergestellten Seele, die sich noch auf der Wanderung befindet „zwischen zwei Paradiesen". Neben dem Paradiesschema und dem Eikongedanken wird besonders der christozentrische und eschatologische Aspekt hervorgehoben: pneumatische Sinne als Teilnahme an den „Sinnesrichtungen Christi" (Phil 2, 5) und als Erklärungsgrund für die Möglichkeit einer Betätigung des „ganzen (sinnlich-geistigen) Menschen im Zustand der Verklärung" (S. 170). Um der Theorie von den geistlichen Sinnen in der heutigen Theologie wieder „Heimatrecht" zu verschaffen (S. 164), muß ferner gezeigt werden, daß sie sich in den Rahmen der traditionellen Gnadenlehre einfügen läßt. Verf. deutet an, wie eine solche systematische Einordnung durch-

zuführen ist und wie sie darüber hinaus die Lehre von den göttlichen Tugenden und von der Natur und Aufgabe der sieben Gaben in ein neues Licht stellen kann. Schließlich wird auch noch die Möglichkeit einer Erklärung des psychischen Vorgangs der mystischen Erfahrung mittels der vom Verf. vorgetragenen Hypothese einer „geistigen Sinneserkenntnis" erwähnt: „Sinn und Geist stehen nicht mehr in Widerstreit zueinander, sondern teilen sich gegenseitig mit, was sie an spezifischer Vollkommenheit besitzen" (S. 52). — Das Buch will jedoch nicht in erster Linie theologische und psychologische Einzelthemen behandeln. In seinem Grundanliegen aber, der Deutung der ignatianischen Spiritualität auf dem Hintergrund der mystischen Theologie, stellt es einen wichtigen Beitrag dar in der Reihe von Arbeiten, die sich vorwiegend neuerdings um die Erforschung des theologischen Gehalts der geistlichen Lehre des hl. Ignatius bemühen. — S. 145 (4. Z. v. o.) muß es heißen „Erfahrbarkeit" statt „Erfahrenheit"; S. 185, Mitte, „mittelbare Unmittelbarkeit". O. Winkes S. J.

Guillet, Jacques, S. J., Jésus-Christ hier et aujourd'hui (Collection Christus No 11. Essais). kl. 8° (268 S.) Paris 1963. Desclée de Brouwer. 126.— bFr. — Die hier gesammelten Aufsätze sind fast alle in der Zeitschrift „Christus" erschienen. Gemeinsam ist ihnen: sie handeln von Jesus Christus, seiner Herrlichkeit, seinem Geiste, seinem Kampf, seiner Armut, seinem Gehorsam, seiner Danksagung usw. — Der Verf., ein Exeget, will zur geistlichen Lesung des Evangeliums führen. Er geht auf die exegetischen Probleme der zugrunde liegenden ntl. Texte nicht ein, sondern setzt deren Lösung voraus — und versucht, von den geschichtlichen Ereignissen Jesu ausgehend, zum unausschöpflichen Reichtum Christi den Weg zu bahnen. — Diese Aufsätze wollen und können beitragen, das geistliche Leben vom Evangelium her aufzubauen. R. Lachenschmid S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Bareau, André — Schubring, Walther — von Fürer-Haimendorf, Christoph, Die Religionen Indiens. III. Bd.: Buddhismus — Jinismus — Primitivvölker (Religionen der Menschheit, 13), hrsg. von *Christel Mathias Schröder.* 8° (302 S.) Stuttgart 1964, Kohlhammer. 34.— DM.

Barré, H., Prières Anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Ouvrage publié avec le concours du C. N. R. S. 8° (360 S.) Paris 1963, Lethielleux. 39.— NF.

Boelens, W., S. J., Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen. 8° (393 S.) Assen 1964, Van Gorcum. 28.50 DM.

Bouttier, Michel, La condition chrétienne selon saint Paul. 8° (106 S.) Genève 1964, Labor et Fides.

Brinktrine, Johannes, Die Lehre von den letzten Dingen. Die Lehre von der Kirche. 8° (176 u. 79 S.) Paderborn 1963, Schöningh. geb. 21.— DM.

Buber, Martin, Werke. 2. Band: Schriften zur Bibel. 8° (1239 S.) München 1964, Kösel - Lampert Schneider. 3 Bde. geb. 160.— DM.

Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain. Encyclopédie publiée sous la direction de *G. Jacquemet* du clergé de Paris (22: Indult-Interraciale; 23; Interrogatoire-Jean; 24: Jean-Jésus). gr. 8° (Sp. 1537—1911; 1—384; 385—768) Paris 1964, Letouzey et Ané.

Cerfaux, Lucien, Christus in der Paulinischen Theologie. 8° (332 S.) Düsseldorf 1964, Patmos. 36.— DM

Congar, Yves M.-J., O. P., Wege des lebendigen Gottes. Glaube und geistliches Leben. Übersetzt von Siglinde Summerer und Gerda Kurz. 8° (326 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder. 33.50 DM.

Das Erbe der Reformation in katholischer Sicht. Studien zur ökumenischen Begegnung mit dem Protestantismus (Ruf und Antwort, 4). 8° (140 S.) Wien 1963, Herder. 7.— DM.

Flick, Maurizio, S. J. — Alszeghi, Zoltan, S. J., Il Vangelo Della Grazia. Un trattato dogmatico (Nuovo Corso di teologia Cattolica, 6). 8° (811 S.) Florenz 1964, Libreria Editrice Fiorentina.

Haibach-Heinisch, Monika, Ein neuer ‚Transitus Mariae' des Pseudo-Melito. Textkritische Ausgabe und Darlegung der Bedeutung dieser ursprünglicheren Fassung für Apokryphenforschung und lateinische und deutsche Dichtung des Mittelalters (Bibliotheca Assumptionis B. Virginis Mariae, 5). 8° (XIX u. 337 S.) Romae 1962, Pontificia Academia Mariana Internationalis.

Innerlichkeit und Erziehung. In Memoriam *Gustav Siewerth.* Zum Gespräch zwischen Pädagogik, Philosophie und Theologie. Im Auftrag des deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik e. V. in Münster, hrsg. von *Franz Pöggeler.* 8° (358 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder. 28.— DM.

Jedin, Hubert, Krisis und Abschluß des Trienter Konzils. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten (Herder-Bücherei, 177). 8° (125 S.) Freiburg 1964, Herder. 2.50 DM.

Lampert, Bernard, O. P., Das ökumenische Problem, Band 2. 8° (308 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder.

Langemeyer, Bernhard, O. F. M., Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, VIII). 8° (281 S.) Paderborn 1964, Bonifacius-Druckerei. 20.50 DM.

Langgärtner, Georg, Die Gallienpolitik der Päpste (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 16). 8° (198 S.) Bonn 1964, Hanstein. 28.— DM.

Leclercq, Jean, Dom, Aux Sources de la Spiritualité Occidentale. Étapes et Constantes. kl. 8° (318 S.) Paris 1964, du Cerf.

Mühlen, Peter, Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. 8° (XVI u. 378 S.) München-Paderborn-Wien 1964, Schöningh. geb. 30.— DM.

Naldini, Mario, Documenti dell'Antichità cristiana. Rassegna di papiri et pergamene della Raccolta Fiorentina (Bibliotheca Medicea Laurenziana). 8° (45 S.) Firenze 6—30 Guigno 1964, Libreria Editrice Fiorentina.

Natur und Erkenntnis. Philosophisch-Methodologische Fragen der modernen Naturwissenschaft. Hrsg. von *Herbert Hörz* und *Rudolf Löther.* 8° (292 S.) Berlin 1964, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Newman, John Henry, Predigten (Gesamtausgabe, XI, mit Register), übersetzt von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 8° (428 S.) Stuttgart 1964, Schwabenverlag. 23.— DM.

Papyrus Bodmer XX, Apologie de Philéas évêque de Thmouis. Essai de reconstitution du texte original grec. Publié par *Victor Martin.* 8° (58 S. mit Fotos und Beilage) Cologny-Genève 1964, Bibliotheca Bodmeriana.

Philipon, M. M., O. P., Les dons du Saint-Esprit (Textes et Études Théologiques). 8° (396 S.) Bruges 1964, Desclée de Brouwer. 210.— FB.

Questions Théologiques Aujourd'hui, tome I (Textes et Études). 8° (306 S.) Bruges 1964, Desclée de Brouwer. 195.— FB.

Rahner, Hugo, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. gr. 8° (528 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder. 49.80 DM.

Rahner, Karl, Éléments de théologie spirituelle (Collection „Christus", Essais, 15). kl. 8° (300 S.) Bruges 1964, Desclée de Brouwer. 135.— FB.

Schedl, Klaus, Die Fülle der Zeiten (Geschichte des Alten Testamentes, Band V). 8° (XX u. 396 S.) Innsbruck-Wien-München 1964, Tyrolia. 160.— S., 27.— DM/Sfr.

Scheele, Paul-Werner, Einheit und Glaube. Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung. gr. 8° (VIII u. 352 S.) München-Paderborn-Wien 1964, Schöningh. 26.— DM.

Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit. Studien zur Begegnung mit der Orthodoxie, hrsg. von *Endre de Ivánka* (Ruf und Antwort, 3). 8° (136 S.) Wien 1962, Herder. 7.— DM.

Speigl, Jakob, Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers. gr. 8° (XXI u. 172 S.) Essen 1964, Ludgerus. 18.— DM.

Thielicke, Helmut, Theologische Ethik, III. Bd.: Entfaltung. 3. Teil. Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst. gr. 8° (XXXI u. 972 S.) Tübingen 1964, Mohr. Lw. 63.— DM.

Thomas von Aquin, Gott und seine Schöpfung. Texte (Herder-Bücherei, 163). 8° (192 S.) Freiburg 1964, Herder. 2.50 DM.

Tielsch, Elfriede, Kierkegaards Glaube. Der Aufbruch des frühen 19. Jahrhunderts in das Zeitalter moderner, realistischer Religionsauffassung. 8° (413 S.) Göttingen 1964, Vandenhoeck & Ruprecht.

Wickert, Lothar, Theodor Mommsen. Eine Biographie. Bd. 2: Wanderjahre. Frankreich und Italien. 8° (XV u. 446 S. Mit 8 Bildtafeln). Frankfurt am Main 1964, Klostermann. Lw. 56.50 DM.

van der Wiele, Jozef, Zijnswaarheid en Onverborgenheid. Vergelijkende Studie over de ontologische Waarheid in het Thomisme en bij Heidegger (Leuvense Bibliotheek Voor Filosofie, 6). 8° (445 S.) Leuven 1964, Leuvense Universitaire Uitgaven. 56.50 Fr.

Willig, Irene, Geschaffene und ungeschaffene Gnade (Münsterische Beiträge zur Theologie. Hrsg. von *Hermann Volk,* 27). 8° (VI u. 310 S.) Münster 1964, Aschendorff. 42.— DM.

Winklhofer, Alois, Eucharistie als Osterfeier. 8° (236 S.) Frankfurt a. M. 1964, Knecht. 14.80 DM.

Zedda, Silverio, S. J., Prima Lettura di San Paolo. 8° (714 S.) Torino ^{4}1964, Tecnograph. 6.500 Lire.

Zirker, Hans, Die kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen (Bonner Biblische Beiträge, 20). 8° (XVIII u. 158 S.) Bonn 1964, Hanstein. 28.— DM.

Existenziell, existenzial, personal

Information und Diskussion

Von Helmut Ogiermann S. J.

Im Folgenden sollen die im Titel genannten Ausdrücke auf ihren genauen Sinn hin befragt werden, und zwar vornehmlich bei denjenigen Autoren, von denen sie ihre Herkunft ableiten, aber auch bei solchen, die sie für ihre wissenschaftlichen Zwecke übernehmen. Eine derartige Besinnung, geradezu Gewissenserforschung, ist ja immer wieder gefordert, wenn man nicht dem Sog einer gewissen Terminologie, unter Umständen sogar eines modischen Jargons, verfallen will. Es könnten dabei wertvolle und bleibende Einsichten in die mit jenen Worten angezielten Phänomene sich ergeben, andererseits Unklarheiten und Fehlgriffe in ihrer Verwendung aufgedeckt und diskutiert werden. Vor allem würde es wohl darauf ankommen, dort, wo ein spezifischer Sinn dieser Termini auszumitteln ist, auf der Verwendung in diesem Sinne zu bestehen und lässige Abwandlungen im Interesse optimaler Klarheit der philosophischen (und theologischen) Sprache abzuwehren. Freilich läßt es sich niemandem vorschreiben, wie weit er im Dienste seiner Anliegen bestimmte Wortprägungen aufgreifen und daran modeln dürfe. Vielleicht kommt aber die Auffassung, man solle derartigen Worten ihre ursprüngliche Bedeutung möglichst belassen und damit auch die Wirklichkeitsmomente, die sie meinen, im Blick behalten und nicht willkürlich verschieben, den echten Forderungen geistigen Gesprächs doch entgegen. Das beste Beispiel für ein strenges Sichausrichten am Grundsinn der philosophischen Fachausdrücke bietet gerade auch Heidegger selbst; es wird zu zeigen sein, daß er die Worte aufgibt, sobald sie einen neu gefundenen Sinnkern nicht mehr recht treffen. Unsere Untersuchung wird daher, so versteht sie sich jedenfalls, nicht nur in Begriffsforschung aufgehen, sondern den zugrunde liegenden Sachen selbst nachdenken und nachspüren.

I

Der Beginn möge sehr schlicht sein: eine Durchsicht der betreffenden Artikel in heute wichtigen philosophischen Wörterbüchern. Sie möge vorausgehen, weil sich so schon einiges über den Sinngehalt der in Frage stehenden Termini (zunächst nur von „existenziell" und „existenzial") ergibt, aber auch die Problematik, die ihnen einwohnt, zum Vorschein kommt. Es kann sich dabei selbstverständlich nur um

einleitende und vorläufige Bemerkungen handeln, obschon man meinen sollte, in jenen Konzentraten der Wörterbücher müsse sich eigentlich das „Wesentliche" und dasjenige, was qualitativ neu ist, niedergeschlagen haben. Leider trifft das nicht immer zu.

„Herders kleines philosophisches Wörterbuch" notiert: „Existenz" im existenzphilosophischen Kontext heißt „die eigentümliche Vollzugsweise des menschlichen Daseins", „existenziell" — von nun an abgekürzt „e"! — „das Dasein eines einzelnen bestimmten Menschen betreffend", „existenzial" — von nun an abgekürzt „ea"! — „zum Dasein des Menschen als solchen gehörig". Es ist klar, daß damit das existenzphilosophisch Typische nur eben in bezug auf das Terminologische angegeben ist, ohne daß die Eigenart der Vollzugsweise menschlichen Daseins bestimmt würde — ebensowenig wie „ea" zunächst mehr zu besagen scheint als einen ontologischen Allgemeinbegriff, „e" dagegen die faktischen, konkreten Besonderungen, je-individuellen Haltungen; das genügt jedoch bei weitem nicht.

W. Bruggers „Philosophisches Wörterbuch" orientiert folgendermaßen: „e" bezeichne das die Bedeutsamkeit für die Einzelexistenz Erhellende (so bei Jaspers im Anschluß an Kierkegaard), „ea" ziele auf das Dasein des Menschen schlechthin, ja auf „das" Sein (bei Heidegger); „Existenz" stehe für das Dasein des Menschen, der sich selbst erst in der Entscheidung gewinnt, mit der er die Fülle seines Seins umfaßt und verwirklicht; persönliches Ergriffensein, „Ernstmachen" werde damit gefordert. Es treten also hervor die Momente der Entscheidung-zu-sich, der Sinngebung von allem aus dem Bezug auf das Selbst des Menschen, das ergriffene Ernstnehmen alles Wirklichen aus dem Ernst, mit dem der Einzelne sich selbst als wirklich ergreift. Heidegger betreffend wird darauf hingewiesen, daß das Sein-selbst zum zentralen Thema wird. Was aber „e" und „ea" bei ihm unterscheidet, verbleibt im Ungefähren — der Charakter von „ea" als des ontologisch *Gründenden* wird immerhin klar ausgesprochen.

Lalande bringt unter „existentialisme" J. Wahls Bemerkung zu Kierkegaard: „existence ... non plus synonyme d'*être*, mais de subjectivité". „Existierend" werde definiert als „Werden" in „Leidenschaft", als In-der-Welt-sein, in jedem Falle als Freiheit. Allgemein: Existenz decke sich mit „réalité vivante ou réalité vécue, par opposition aux abstractions et aux théories". Wie man sieht, beschränkt die Auskunft sich auf ein Minimum, verlagert im entscheidenden Moment den Akzent von der Kierkegaardschen Subjektivität auf das Element des „Gelebten" und verwischt übrigens auch den Unterschied von „e" und „ea". Die Schwierigkeit, die Bedeutungsnuancen von „e" usf. bei den einzelnen Existenzphilosophen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, springt in die Augen.

Die „Enciclopedia Filosofica" nennt „e", das sie mit „esistentivo" übersetzt [1], einen Terminus der Heideggerschen Philosophie und synonym mit „ontisch", insofern die spezifische Seiendheit des je einzelnen Menschen befragt wird, das „Wer" des konkreten Menschen, der sich frei zu sich zu entscheiden hat. Ebenso sei „ea" original Heideggerscher Provenienz; ihm korrespondiere „ontologisch". Was darin liegt, wird allerdings ziemlich undeutlich umschrieben: das Ontologische meine das Konstituierende — dies wiederum den „abstrakten" Charakter einer Bestimmung; das ontologisch Konstituierende verschwimmt mit dem Abstrakten, das „allgemeine" Strukturen wiedergibt.

Das alles stellt uns vor die Aufgabe, für einen auch nur einigermaßen zureichenden Begriff von „e" und „ea" und für dessen eventuelle Übernahme in die

[1] „Esistentivo" ist wohl von L. Pareyson übernommen: Esistenziale ed esistentivo (in: Studi sull'esistenzialismo [1943]).

scholastische Metaphysik und auch Theologie eine grundsätzliche Interpretation zu erarbeiten (ohne uns auf alles und jedes einzulassen, was bei den Existenzphilosophen, zumal Heidegger, mit hineinspielt). Aus dem Artikel „analitica esistenziale" wäre noch nachzutragen, daß existenziale Struktur des Daseins letztlich dessen Bezug zum Sein-selbst offenlegt; sie erweist sich als vom Sein selbst her in ihrem Spezifischen ermöglicht[2].

Vorstehender Durchblick hat uns somit bereits über die Problemdimension unterrichtet, in der die Untersuchung sich zu bewegen hat. Die Vorbegriffe, die sich gewinnen ließen, müssen nunmehr ausgedacht und aufgefüllt werden. Bevor wir darangehen, seien sie wie folgt zusammengefaßt: „Existenz" heißt die Seinsweise des Menschen in ihrer Eigenart, sich als Selbstsein durch freie Entscheidung zu sich-selbst in je-einzelner, je-einmaliger Gestalt zu verwirklichen; „e" markiert alles, was den konkreten Vollzug dieser Selbstverwirklichung ausmacht, „ea" alles, was die konkreten Vollzugsweisen in ihrer Möglichkeit ontologisch konstituiert. Dabei entwickelt Heidegger den Sinn solcher Konstitution dahin weiter, daß Existenz erst durch ihr Hinausstehen in das Sein-selbst als Stätte der „Lichtung" des Seins in ihrem Eigentlichen begründet wird, als „Da" des Seins, nicht nur als Da — Erscheinungsbereich — möglichen *Mensch*seins. Wie dies des genaueren zu verstehen sein mag, müssen wir noch sehen.

Dabei braucht nicht in extenso wiederholt zu werden, was bereits oft genug gesagt wurde, es ist vielmehr nur das Grundmoment von Existenz usw. jeweils zu vergegenwärtigen. Im übrigen hält das Referat sich in anspruchsloser Weise an die einflußreichsten Exponenten existenzphilosophischen Denkens; der Italiener N. Abbagnano und auch M. Merleau-Ponty u. a. müssen zurücktreten.

II

Den Anfang mache „e". Im Zusammenhang mit „ea" will es natürlich im modernen Sinne genommen sein und nicht in einem solchen, den auch die philosophische Tradition kennt[3]. Existenzphilosophie gelte hierbei vorläufig als undifferenzierter Sammelname für sehr differenzierte Denkhaltungen[4]. Es liegt mithin nicht in der

[2] Es ist hier noch die Rede von „Fundamentalontologie", in deren Dienst die existenziale Analyse stehe (als Grundlegung der Metaphysik). Heidegger hat diese Bezeichnung längst aufgegeben, vgl. z. B. den neusten Kommentar zu seinem Gesamtwerk: W. J. Richardson, S. J., Heidegger — Through Phenomenology to Thought (1963) 15 („after 1929 the word disappears completely"). Dazu Schol XL (1965) 108 f.

[3] Scholastische Metaphysik kennt (abgesehen von „Existenzialsatz" oder „-urteil") die Ausdrücke „actus existentialis", „proprium existentiale" u. ä. — Bei M. Scheler findet sich einmal „existenzial-empirisch" (Wesen und Formen der Sympathie, 5. Aufl., 172) — der Abstand zur Neuprägung bei Heidegger ist hier besonders fühlbar.

[4] Heidegger und Marcel lehnen diesen Titel ab. Man sollte auch nicht über-

Absicht dieser Studie, den „existenziellen" Aspekt in die Geschichte hinein zu verfolgen, um die geheimen Ursprünge der existenzphilosophischen Bewegung in möglichst tiefer Vergangenheit zu suchen[5]. Der Terminus selbst empfängt seinen neuen Gehalt erst durch Kierkegaard, er wird es darum sein, dem wir uns zunächst zuwenden. Schon bei ihm nimmt Existenz jene formalen, funktionalen Eigentümlichkeiten an, die sich dann durchhalten, während etwa bei Goethe, der so oft von „geistiger Existenz" spricht, in diesem Worte sich noch ganz und gar die Fülle und Vielfalt konkreten Menschentums verdichtet[6].

1. *Kierkegaard.* — Im Gegenzug zu Hegel will er nicht vom je Einzelnen abstrahieren, sondern gerade in den Einzelnen hinein den Ursprung „wirklichen" Seins verlegen: „dieser einzelne Mensch zu sein", das allein ist ihm wichtig, alles übrige erhält seinen „Ernst" erst von da her — wofern der Einzelne selbst in seinem Eigentlichen, wesenhaft „Vereinzelnden" gesehen wird, d. h. in seinem Stehen vor Gott, in seinem Angerufensein durch Gott. Kierkegaard kennt den Ausdruck „e", er ist für ihn mit „existierend" identisch[7], wenn wir den Übersetzern Glauben schenken wollen. Der einzelne Denker in seiner unaufhebbaren, unvertretbaren Einmaligkeit und Selbstheit ist der „existierende", um seine Existenz, nämlich eben um sein unaufhebbares Selbst-sein, Selbst-dabei-sein in allem, „unendlich bekümmerte", „unendlich interessierte"[8] — denn ohne dieses Dabei-sein, ohne dieses Da-sein, wäre alles unernst und verblasen. Erst gleichsam die Gegenwärtigkeit-seiner im Philosophieren, künstlerischen Gestalten, politischen Handeln usw. macht es „wirklich", wesentlich, aktuell; das Abstrakte, Allgemeingültige bleibt zutiefst uninteressant, unverbindlich, solange es nicht von mir „ergriffen" und aus dieser Ergriffenheit heraus behauptet, vertreten, „realisiert" wird.

Existenz bedeutet folgerichtig nicht einfach nur das je-einzelne Wirklichsein, das „nur so Existieren", sondern zugleich ein Sichverhalten zur Existenz, „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst ver-

---

sehen, daß selbst für Jaspers „Existenz"-Deutung und -Erhellung nicht das Letzte ist: Philosophieren „drängt über Existenz hinaus, diese in der Transzendenz wieder vergehen zu lassen" (Philosophie I 27). Zudem möchte J. seine Philosophie statt „Existenzphilosophie" nunmehr lieber „Philosophie der Vernunft" nennen (Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit [1950] 50).

[5] Vgl. H. Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz. Von der Renaissance bis zur Gegenwart (1952).

[6] Dazu vor allem H. U. v. Balthasar, Prometheus (1947) 407 ff.

[7] Siehe auch W. Struve, Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität (Symposion I [1959] 234 237).

[8] Kierkegaards „unendliches Interesse" der Subjektivität daran, daß sie auch wirklich „engagiert" werde und sei, spiegelt sich noch in Formeln bei Sartre (z. B. L'être et le néant 29).

hält“ [9]. Damit ist eine Nicht-Identität von Sein und Denken angezeigt, jedenfalls eine Spannung beider, die sich immer neu überwinden muß: Existenz ist als Durchdrungensein von Sein und Bewußtsein „ungeheuer angestrengt“, unablässig ringend um jenes Selbst-bewußtsein, das niemals selbstverständlich, sondern immer wieder nur als Möglichkeit gegeben ist; un-endliches Interesse an der (stets nur werdenden, nie einfachhin seienden) Identität von Sein und (erkennend-wollendem) Vollzug des Seins im je-konkret-einzelnen „Akt“ des Selbstseins — man denke hier „Sein“ verbal, „Selbst“ als Innigkeit des sich mit sich bewußt Identifizierens, um so erst eigentlich und wirklich zu *sein*. Eine apriorische, „objektiv“ sich vermittelnde Identität von Sein und Denken, wie sie Hegel nach Kierkegaard annimmt, wird leidenschaftlich verworfen. Existenz ist Identität, jedoch nur je-aktuell entschiedene, und zwar Identität mit sich (als Selbst-sein) und mit allem, worin der Mensch sich denkend und handelnd vergegenständlicht. Solcher Ernst im Sichergreifen und des Sichidentifizierens mit anderem kennzeichnet die Subjektivität als *ethische:* Subjektivität ist ethisch-existierende [10], darum ihrer selbst nur im Selbst-Tun eigentlich gewiß. Man darf vorgreifend betonen, daß gerade dieses „ethische“ Moment der Existenz in der späteren Existenzphilosophie ausschlaggebende Bedeutung, ineins damit aber auch eine Formalisierung erfahren hat, die es (außer wohl bei G. Marcel, indes auch bei ihm noch irgendwie) allen Bezugs zu herkömmlich abendländisch-christlichen Vorstellungen von Ethik entfremdet. Es handelt sich dann nur noch um ein „Zu-sein“, „Zu-sein-haben“, das als reines Seinsverhältnis, reine Seinsstruktur verstanden werden muß, nicht etwa als „Wert“-Forderung oder Handeln aus Wertmotiven, selbst dort, wo Existenz sich in ihrem Sich-zu-sich-selbst-verhalten zugleich zur Transzendenz verhält. Eine Philosophie der Werte, auch ethischer, gibt es weder bei Heidegger noch bei Jaspers, schon gar nicht bei Sartre, obgleich da und dort eine Reminiszenz an Nietzsches schöpferisches Wert-Setzen aufklingt, bei Sartre sogar die Formel, Wert sei dem Fürsichsein konsubstanziell und nicht durch es abfolgend „gesetzt“, es sei selbst „sein“ Wert — so wertsetzend, wie es selbst-setzend ist [11].

Nun ist Existenz nie nur monomanes Kreisen in sich selbst, sondern gleichwesentlich mit ihrem Zu-sich-selbst-kommen ist sie Transzendieren, Selbst-Überstieg, und nur in diesem dialektischen Zugleich sie selbst. Für Kierkegaard ist das zu bekannt, als daß wir uns dabei aufhalten müßten. Aber jede Existenzphilosophie weiß um solche

[9] Zur Textgestalt dieser berühmten Stelle vgl. Struve a. a.O. 274.

[10] Ethische Subjektivität ist hier allgemeiner gefaßt als an jenen Stellen, wo sie der „religiösen“ entgegengesetzt wird.

[11] A. a. O. 138.

Dialektik, wenigstens insofern Existenz in „Welt" hinausschwingt und erst in der Reflexion (Rückkehr) aus Welt in sich selbst ihrer konkret gewiß wird. Das Präfix „ex" zeigt dann nicht so sehr einen Ursprung (ein Woher) an, als vielmehr jenes Aus-sich-hinaus, das dem Transzendieren eigentümlich ist. Vom existenziellen „ex" soll später noch die Rede sein.

2. *Jaspers.* — J. dürfte von allen Existenzphilosophen am direktesten und nachhaltigsten von Kierkegaard beeinflußt sein. Zumal seine Idee von Existenz und „e" entwickelt sich handgreiflich unmittelbar aus der Kierkegaardschen. Es geht ihm um die Rückgewinnung des Einzelnen aus seiner Verlorenheit ins Allgemeine, Allgemein-gültige, Abstrakte, immer auch irgendwie Kollektive, ans „Objektive", auch an die Objektivität der Wissenschaft, sog. „wissenschaftliche" Philosophie nicht ausgenommen. Im Sinne Kierkegaards geschieht das nicht ohne wesenhaften Bezug zur Transzendenz[12]. Worin bekundet sich bei J. nun der Grundzug, das wurzelhaft Spezifische von „e"?

Gegenüber allem, was Bestand, Gegebenes, Objektivierbares ist, fixiertes Sein und Sosein, entscheidet Existenz sich zu sich selbst, entscheidet sie sich selbst: ich bin, „was noch selbst entscheidet, was es ist"[13]. Die Antwort auf die Frage „Wer bin ich?" gibt kein Sichvorgegebensein, sondern eben jenes Selbst als es selbst, in seiner Identität mit sich selbst[14] (nicht in Distanz zu sich, wodurch Objektivität, Objektivierbarkeit und Verallgemeinerung ermöglicht, sogleich aber gerade die reine Einmaligkeit und Identität-mit-sich aufgehoben würde). Solche Je-eigentlichkeit erfährt sich als Freiheit, ist „Freiheitsbewußtsein", gegenüber jeglichem Vorgegeben- und somit Festgelegtsein, so daß Existenz mit Selbstsein, dieses mit Freiheit zusammenfällt. Daher erscheint der Mensch in seinem bloßen (vitalen, psychischen, umwelthaften, soziologisch faßbaren wie auch „geistigen") Dasein nur als Möglichkeit von Existenz, als mögliche Existenz; der faktische existenzielle Aufschwung zu sich selbst vollzieht sich geradezu wie ein Wunder an der äußersten Grenze der Reflexion, die durch alle objektivierbaren Gehalte zum Selbst zurückführt als „mein die Selbstreflexion beendender Wille".

[12] Erstmalige, allgemeinste Definition: „Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält" (Philosophie I 15). Man darf nicht übersehen, daß auch Jaspers das eigentliche „Sein" sucht und letztlich in einer unverkennbaren Analogie zur Intention Heideggers das sich entbergend-verbergende Sein denkt: am „Ende des Philosophierens" steht „das Schweigen vor dem Sein" (Einführung in die Philosophie [1953] 47). Ganz allgemein gilt: „Was das *Sein* sei, ist die nicht aufhörende Frage des Philosophierens" (Philosophie III 1).

[13] Philosophie I 15. Also heißt menschliches Sein: „es ursprünglich *entscheiden*".

[14] Von der Wahrheit [1947] 83: der klassische Text. Dazu einen der anderen großen Texte von Jaspers: Philosophie II 41 f.

Vielleicht muß man sagen, J. sehe das Typische von Existenz und „e" in jenem „Identischsein". „Ich" bin als eigentlich ich-selbst nicht mehr mir gegenüber wie in den Weisen der Ich-Aspekte, welche die Reflexion durchläuft. Wohl kann eine „Trennung" einsetzen, ein Abfall vom Selbst, ein Sichversäumen, aber dieser Abfall hieße Rückfall in „Objektivitäten" und Gegebenheiten, Aufhebung eigentlichen Seins.

Während nun idealistische Philosophie das Ich, das immer wieder zurückweicht und nur als Subjekt, keinesfalls mehr als Objekt, „objektivierend", gedacht werden könne, in völliger Seinslosigkeit untergehen läßt, seinen status ontologicus für grundsätzlich unbestimmbar hält, erlebt Existenzphilosophie das Ich (das dann freilich nicht mehr ein „allgemeines", transzendentales, vielmehr prägnant das jemeinige ist) als Sein, ja als Wirklichsein; seine Ungegenständlichkeit dient nicht zum Vorwand, ihm das Sein abzusprechen oder wenigstens in bezug darauf Epochè zu üben; Sein kann eben nicht einfachhin mit Gegenstand-sein, mit „für ein Subjekt gegeben sein" u. ä. gleichgeschaltet werden. Trotzdem entzieht seine Ungegenständlichkeit es nach J. andererseits aller „Erkenntnis", allem „Wissen" im Sinne wissenschaftlicher Behandlung; es ist nur im existenziellen „Glauben" gewiß.

Wenn nun solches (Mit-sich-) Identischsein des Selbst die „Wahrheit der Existenz bedeutet, dann heißt das, hier vollende sich jene „Übereinstimmung", die „formaler Charakter allen Wahrseins" ist[15]. Dazu gehört, so möchten wir knapp zusammenfassen, zweierlei: erstens „Vernunft" als Verstehen der Grenzen der Wahrheit in den vorexistenziellen Sphären (Dasein, Bewußtsein-überhaupt, Geist) ineins mit deren Relativität auf existenzielle Wahrheit, und zweitens Wahrheit der Existenz als in den anderen Weisen von Wahrheit sich zu bewährende. — „Vernunft": Was J. damit aussagen will, wird erst in seinen späteren Schriften deutlich. Sie sei das „Band" aller Weisen des Umgreifenden in uns; die Vielheit der Sphären muß zu einer Einheit zusammengehen, etwas in uns drängt nach und dringt auf Einheit, sie aber ist durch „Vernunft und Existenz"[16]. Alles, was irgendwie Wahrheitssinn hat, lasse Vernunft sich „angehen" in unbegrenzter Aufgeschlossenheit, doch gerade indem sie die jeweiligen Grenzen eines Sinnes von Wahrheit (z. B. wissenschaftlicher) durchschaut und, von Existenz erweckt und in Bewegung gehalten, jeden Wahrheitssinn auf Existenz bezieht und von dieser her erst eigentlich sinnvoll macht. Sie läßt sich auch nicht einengen auf eine einzelne, die eigene Existenz, sie verbindet gerade auch andere Existenz mit der eigenen und wird so zu „totalem Kommunikationswillen". Ganz prinzipiell: Zur Entschiedenheit von Existenz gehört die Weite und Spannkraft ihrer Fähigkeit zu Kommunikation, und deren „Werkzeug" ist die Vernunft.

Von Existenz ermöglicht, vertieft Vernunft ihrerseits die Wahrheit

[15] Von der Wahrheit 461.
[16] Ebd. 113, vgl. 967, dazu als Ganzes „Vernunft und Existenz" (1949), bes. 48.

der Existenz: „daß sie sich verwirkliche und offenbar werde“ [17]. Existenz verwirklicht sich, bewährt gleichsam und bewahrheitet sich, indem sie sich einsenkt und eingestaltet in die anderen Weisen des Seins, also sich „identifiziert“ mit dem, woraus sie zu sich kommt. Sonst bliebe sie welt-los, seelen-los, geist-los, geschichtslos. Sie läßt also jene Sphären nicht einfach hinter sich zurück, sie nimmt sie in sich auf, um sich-selbst in ihnen wiederzufinden und sie so mit sich-selbst zu durchdringen, auf daß sie eigentliche, existenzielle Bedeutsamkeit und Sinnfülle empfangen. Sie verwandelt sie in Weisen der Erscheinung von Existenz. Das gilt vor allem für die existenzielle Selbstidentifikation mit dem geschichtlich Gegebenen; wie Existenz nie „von vorne anfangen kann“, so versenkt sie sich mit der ganzen Kraft ihrer Unbedingtheit, die sie ist, in ihre Geschichtlichkeit. Unbedingtheit des Selbstseins gibt es für J. nicht im gestalt- und weiselosen Gespräch mit sich selbst und mit der Transzendenz, sondern nur im Sicheinlassen in und auf konkrete gegenwärtige Geschichte — und alle geschichtliche Vergangenheit, soweit sie „vergegenwärtigt“ werden kann. Das Geschichtlichwerden nimmt J. so konkret, daß es sich zu Bindung und Treue, und zwar in höchster Einmaligkeit, dem geschichtlich zugewiesenen *Menschen* gegenüber verdichtet [18]. Wie daraus die Verwerfung „allgemeingültiger“ Geschichtlichkeit und allgemeingültigen Anspruchs einer bestimmten Situation geschichtlicher Vergangenheit folgt, braucht an dieser Stelle nicht erörtert zu werden.

Existenz ist also ganz identisch mit sich, ohne doch dem Dasein, Bewußtsein, Geist entfremdet zu sein, ja sie „erfährt“ sich in der Energie, mit der sie das andere zu durchdringen, zu erfüllen vermag. Existenz trägt „den Gehalt“ alles Umgreifenden, ist dasjenige, wodurch anderes „eigentlichen Seinssinn für mich gewinnt“ [19]. Man erinnert sich an Kierkegaard: das Existieren ist in allem „mitzudenken“, erst dann wird alles „ernst“ [20]. Solches Sichidentifizieren der Existenz mit dem, wovon sie sich zugleich abstößt, macht die Dialektik des konkreten Menschseins in seiner Geschichtlichkeit aus. Und es ist die „Vernunft“, die diese Dialektik auslöst; ebendarum nennt J. seine Philosophie „Philosophie der Vernunft“ [21].

[17] Von der Wahrheit 116.

[18] Ebd. 83, Philosophie II 44 123 u. o.

[19] Ebd. 76 f. „Wahrheit der Existenz *bewährt* sich als eigentliches Wirklichkeitsbewußtsein“ in diesem Erfüllen von allem mit dem Gehalt „Wirklichkeit“ (vgl. Existenzphilosophie [1938] 32; Vernunft und Existenz 44).

[20] Zum Kontext dieses Terminus s. M. Theunissen, Der Begriff „Ernst“ bei S. Kierkegaard (Symposion I, Freiburg/München).

[21] Der Zusammenhang von Existenz mit „Vernunft“ wird in der Literatur über Jaspers noch zuwenig beachtet. Sogar der Beitrag von K. Hoffmann „Die Grundbegriffe der Philosophie K. Jaspers'“ in: Karl Jaspers, hrsg. von P. A. Schilpp (1957) übergeht ihn. — Eine Analyse von „Vernunft“ in ihrer Funktion für die

3. *G. Marcel.* — Was das Wort „e" bei Kierkegaard bedeute, umschreibt M. in ziemlich vager Weise[22]; wie versteht er es im Hinblick auf seine eigene Philosophie? Zunächst: In diesem Terminus konzentriert sich ganz sicherlich sein zentrales Anliegen und Bemühen, auch seitdem das „Sein" als Frage thematischer wird[23]. Existenzielle Philosophie ist für ihn „konkrete Philosophie", Existenz das in ungegenständlicher, „unverifizierbarer" Unmittelbarkeit, ohne „dualisme" in eigentümlicher „indivision" gegenwärtige Selbstsein[24]. Er sieht jedoch das Selbst in strenger Einheit mit dem „Leib"; dieser ermöglicht das „ex-sistere", wie es den Menschen charakterisiert, das Ausstehen-in-Welt, das Exponiertsein; der eigene Leib wird miterfahren als Mitsubjekt, als „corps sujet"[25]. Trotzdem darf man es riskieren, hier davon abzusehen (davon nämlich, daß es der Leib ist, der zu Welt und zu anderen hin öffnet), wenn nur immer bewußt bleibt, daß Existenz als das Sich-unmittelbare sich auch transzendiert. Für M. geschieht das Transzendieren ja noch wesenhafter und wurzelhafter, dabei jedoch gerade nicht durch Vermittlung des Leibes, zu Gott hin, der mich, auch nach M., als mein „Grund" ermöglicht.

Die Unmittelbarkeit, in der ich bin und über mich verfüge, ist nicht einfachhin jene vorreflexe, wie sie „gelebt" wird; sie ist reflexiv ergriffen, also in einem Verstehen zu eigen gemacht, das man ontologisch nennen muß[26]. Jedenfalls bleibt für M. das „indubitable existentiel" letztlich das „moi en tant que je me suis *assuré* d'exister". Was nicht heißen soll, daß die Selbstvergewisserung sich intellektuell-theoretisch vollziehe; sie ist Gegenwärtigkeit im Akt der *Freiheit*-zu-sich: „j'ai choisi d'exister". Es handelt sich um ein Sich-verstehen und damit um ein ontologisches Sicherwirken in der Wahl seiner selbst — Redewendungen, die ihre offensichtlichen Parallelen bei Jaspers und auch Heidegger (in „Sein und Zeit") finden.

Selbstverständlich — um noch darauf zurückzukommen — kennt M. keine Existenz als Gegenwärtigkeit-zu-sich ohne den fundamentalen Bezug zur „présence" schlechthin, dem Sein-selbst, an dem alles andere partizipiert[27]. Der Entscheid zu sich ist nur möglich als Entscheid zu Gott. Der theoretische Zusammenhang dieses

Einheit von Wahrheit bei Fr. Furger, Die Struktureinheit von Wahrheit bei K. Jaspers: Salzb. Jahrb. f. Phil. IV (1960) 113 ff.

[22] Vgl. „Der Mensch als Problem" (dt. 1956) 132.

[23] Seit „Le mystère de l'être" (1951). Dazu R. Troisfontaines, De l'existence à l'être (1953). Trotzdem bleibt der existenzielle Ansatz, siehe „Le mystère ..." 91 ff. Interessant ist auch Marcels Bemerkung, „Position et approches concrètes du mystère ontologique" (1949) sei für ihn fundamental geblieben, also der Aspekt des „e" (Der Mensch als Problem 203).

[24] Troisfontaines a. a. O. 154 161 u. ö. Als typisch darf der Ausdruck „indistinction existentielle" gelten (Le mystère de l'être I 108).

[25] Ebd. 117, vgl. 107.

[26] Die „zweite Reflexion" „récupère l'immédiation de l'existence" (Troisfontaines a. a. O. I 189).

[27] Ebd. 270.

Sich-Wählens mit dem Bewußtsein der Transzendenz zu Gott wird durch Reflexionen vermittelt, die gewisse Analogien zu den sog. „personalen" Gottesaufweisen erkennen lassen[28]. Aber jene Reflexionen sind sekundär, die existenzielle Gottesgewißheit ineins mit der Existenzgewißheit selbst gibt sich in „praktischer" Unmittelbarkeit, oder besser: in wechselseitiger (dialektischer) Vermittlung durch die „Praxis" der Freiheit, darum auch immer und notwendig unobjektivierbar.

4. *J.-P. Sartre.* — Sein Existenzbegriff, soweit er unser Thema interessiert, bildet sich durchaus nicht nur auf der Ebene der „metaphysischen" Korrelation von Essenz und Existenz, wenngleich in Erinnerung daran[29]. Auch er sieht das Wesenhafte des Menschen, und zwar kompromißlos, weil er es absolut setzt, in der Freiheit-zu-sich, im freien Sichselbstergreifen und damit in der Unmittelbarkeit des Selbstseins. Alles „Was" wird im Existieren erst entworfen, geschaffen: der Mensch ist das, was er ex-sistierend aus sich macht; alles Was ist zutiefst nichts anderes als eine Weise zu existieren (aus Freiheit über sich zu verfügen), wie es auch der frühe Heidegger formuliert.

Im Gegensatz zum Dingsein, das sich in purer Faktizität erschöpft, ist der Mensch nicht einfachhin sein Sein, er ist seine *Beziehung* zu ihm, gleichsam ein Sich-sein. Gerade darin aber ist er unmittelbar er-selbst, d. h. in der Unmittelbarkeit des Sich-identifizierens mit sich im Akt der Freiheit. Seine Identität ist also (Kierkegaards These wird radikalisiert) eine je-werdende, je-sich-setzende, sie ist die je freie Überwindung jener ontologischen Nichtidentität, die dem „pour-soi" zukommt, der Nicht-Koinzidenz mit sich — daher Identität bei bleibender Nichtidentität. Ja, in Freiheit geschehende Überwindung der Nicht-Identität bestätigt und „setzt" zugleich auch wieder Nicht-Identität, da sie nicht anders als in Kraft der Nicht-Identität vollbracht wird, die dem Selbstsein eignet. Daher kennzeichnet S. das Selbstsein als „présence à soi", womit die dialektische Einheit von Identität und Nicht-Identität ausgesagt sein soll. Doch nochmals: Es kommt wirklich zu einer unmittelbaren Identität, nur nicht jener statischen, kompakten der Dinge, die einfachhin „sind" und weiter nichts, sondern zu jener schöpferischen, deren „Unmittelbarkeit" die eines „Aktes" ist, nämlich der Freiheit-zu-sich im Sich-zu-sich-verhalten (wobei „Verhalten" aktives, das „Sich" und Selbst erst erwirkendes Bezugnehmen meint).

Daß Existenz für S. ebenfalls gleichwesentlich Sein in Welt und Geschichte heißt, belegt sein Begriff des „engagement" zur Genüge. Wir wollen darauf nicht näher eingehen.

[28] Vgl. vom Verf.: Gottes Existenz im Denken G. Marcels (Schol XXIX [1954] 174 ff.).

[29] Wie anfangs auch Heidegger vom Vorrang der „existentia" vor der „essentia" spricht (Sein und Zeit 43). Daß Sartres These nur eine Umkehrung des alten metaphysischen Satzes vom Vorrang der „essentia" sei (s. Brief über den Humanismus [1947] 72), stimmt einfach nicht.

5. *M. Heidegger.* — Er prägt jenes Begriffsdoppel „e" und „ea" (das Sartre nicht übernimmt, obwohl er sich H. tief verpflichtet weiß). Die präzise Erläuterung seines Sinnes, oft genug reproduziert und interpretiert, durch H. selbst enthebt der Notwendigkeit, hier weitläufig zu werden. Nur einige Notizen dazu.

Die klassischen Stellen, an denen Auskunft einzuholen ist, bleiben diejenigen aus „Sein und Zeit". Möglichst zusammengedrängt und formelhaft verkürzt, stellt sich der Gegensatz „e" und „ea" folgendermaßen dar. Wenn Dasein ein Seiendes ist, „das nicht nur unter anderen Seienden vorkommt", sondern sich dadurch auszeichnet, daß es ihm „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht", daß er mithin in seinem Sein sich und dieses sein Sein irgendwie „versteht", so daß es ont*ologisch ist;* und wenn das Sein, zu dem es sich so verhalten kann und immer irgendwie verhält, „Existenz" genannt werden soll, dann versteht Dasein „sich selbst immer aus seiner Existenz, (d. h.) einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein". Das darin leitende Verständnis seiner bezeichnet H. als „e", insofern Existenz vom jeweiligen Dasein faktisch entschieden wird; dabei spielt die Frage nach der „ontologischen Struktur der Existenz", nach dem, was Existenz konstituiert, noch keine Rolle, sie bleibt unthematisch, vorreflex. Nennt man den Zusammenhang dieser Strukturen „Existenzialität", dann erschließt Existenz sich einem Verstehen, das „ea" heißt, und die Theorie der konstitutiven Existenzstrukturen in einem solchen thematisch-ontologischen Verstehen ist Aufgabe einer „existenzialen Analytik" des Daseins. Das explizite, ausdrückliche Fragen danach deckt sich mit „Ontologie ausbilden", das vorontologische Verstehen reflex „auf Begriffe bringen".

„Die ea Analytik ihrerseits aber ist letztlich ‚e', d. h. ontisch verwurzelt." Immer wieder wird „ea" mit „ontologisch", „e" mit „ontisch" in Parallele gesetzt. Existenzial-ontologisch wird Terminus für ein Phänomen, das eine Möglichkeit des Daseins (auf sein Sein, die Existenz hin) bedeutet, es als existenzbestimmt auslegt, z. B. das In-der-Welt-sein, Sein-zum-Tode, Zeithaftigkeit usw. Es gilt zu beachten, daß alles Ontologische konstitutiv ist, also „*Grund*-strukturen" angibt, wie Dasein sich zu Existenz verhält; ein Existenzial meint nicht etwa nur einen Allgemeinbegriff im Sinne einer Allgemeinstruktur vieler existenzieller Verhaltensweisen (z. B. das „Allgemeine von Weisen des Wie des In-der-Welt-seins); es drückt eine Bedingung der Möglichkeit aus, gewisse Verhaltungen auszuprägen, auf ontologischer Ebene analog den Kantischen Bedingungen der Möglichkeit empirischer Erkenntnis, noch viel tiefer analog zu den „Seinsgründen" thomistischer Konstitutionsmetaphysik (etwa „Akt" und „Potenz").

„Dasein" ist als „reiner Seinsausdruck" dem Worte „Mensch" vorgezogen, weil es sich nicht durch washafte Eigenschaften (Wesens-Merkmale) charakterisiert, sondern durch Verhalten zum Sein, durch ein Zu-sein, ein Zu-sein-haben.

Auch nach H. ergreift das Dasein sein Sein in einer „Wahl" seiner selbst, es ist zum Seinkönnen durch Freiheit bestimmt: im „Sich-entscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst" hat es „sich selbst gewählt" [30]. Dabei betrifft „e" Wahl eine konkrete So-Entscheidung (z. B. das Sichgleitenlassen ins Man), „ea" Freiheit die Grundstruktur, der gemäß das Dasein sich überhaupt so entscheiden kann, sich so zu seinem Sein verhalten kann (z. B. „Uneigentlichkeit" als Möglichkeit des Daseins ist formale Bedingung dafür, daß es überhaupt „verfallen" kann). H. spricht gerade im Umkreis der Frage nach der Eigentlichkeit von den „e" Möglichkeiten, die gewisse „moralische Qualitäten" im Gefolge haben, er redet auch von „inhaltlichem Existenzideal" [31]. Die fundamentale Differenz von „e"/„ea" wird also im Hinblick auf die Grundmöglichkeit des Daseins, die Freiheit-zu-sich-selbst, überaus deutlich: „e" geht auf das Inhaltliche, Qualitative, Materiale, „ea" dagegen auf das ontologisch Formale, Konstitutive, qualitativ noch Neutrale — nicht etwa ist nur „eigentliche" Existenz überhaupt erst als „Existenz" anzuerkennen.

Doch bringt die vielberufene „Kehre" Heideggers zunächst schon einmal größere Klarheit (wenn nicht von völlig neuer Konzeption gesprochen werden muß) über das „Sein", um das es dem Dasein wesenhaft geht. Es ist nicht mehr gleichsam vordringlich *sein* Sein, die Existenz, sondern „das" Sein selbst. Während „Sein und Zeit" von einem Vorverständnis „des" Seins als Voraussetzung eines Verständnisses von Existenz als Sein des Daseins redet, tritt erst jetzt in aller Deutlichkeit hervor, daß Dasein als „Da" von Sein-überhaupt begriffen werden müsse — und die Existenz, das Sein des Daseins, als die Verfassung des Daseins gesehen werden müsse, in „das" Sein „hinauszustehen": Ek-sistenz gleich Aus-stand ins Sein, transzendierendes Innestehen im Sein, daher „Stätte" des Seins, des Sichentbergens des Seins [32]. Also verhält Dasein sich zu Transzendenz konsequenterweise auch im Sinne von Jaspers? H. stellt diese Frage zurück, bis der Sinn von Sein ausreichend aufgehellt sei; das sei bisher nicht gelungen; wir wissen nicht, was „das" Sein „ist", was Sein heißt [33]. — Schwerer wiegt die nunmehrige These, das Denken des Seins suche keinen Anhalt beim Seienden; vor allem Denken des

[30] Sein und Zeit 287.
[31] Ebd. 266.
[32] Ausführlich dokumentiert bei Richardson a. a. O. 536 ff.
[33] Der Satz vom Grund [1957] 205. Dazu: Holzwege [1950] 311 f.: Das „Sein" in seinem Eigensten „entzieht" sich in der „Epochè" grundsätzlich.

Seienden geschehe die Erfahrung des Seins selbst, aus der heraus erst Seiendes als solches „erscheine". Ohne alle verschleiernde Kunstgriffe kommt nun zutage, daß das Sein selbst, Sein überhaupt, sich nicht verstehen läßt auf dem Wege, den „Sein und Zeit" eingeschlagen hatte, also aus einem vorgängigen Verständnis von Dasein und dessen Sein. Daher dürfen Fr. Wiplinger und O. Pöggeler mit vollem Recht behaupten, „Sein und Zeit" sei gescheitert; der Versuch, Sein aus der Existenz und diese aus einer Phänomenologie existenzieller Erfahrungen zu denken (da alles Ontologische im Ontischen verwurzelt sei), müsse fehlschlagen[34]. Statt den Sinn von Sein aus dem Existenzsein des Menschen zu erfragen, befragt H. jetzt die frühesten Äußerungen des Denkens (am geschichtlichen „Anfang" bei den Griechen); sie stehen für Ursprünglichkeit und Echtheit des Erfahrens ein. Ek-sistenz meint also „Sorge" um das Sein-selbst, Sorge um Wahrung der „ontologischen Differenz", Hut der eigenen Wahrheit des Seins vor aller Wahrheit der Seienden, gegenüber allem Abgleiten in Besorgtheit um Seiendes, damit auch in Subjektivismus und Anthropozentrizität.

Ja es fallen sogar die typischen Termini dahin. Nicht einmal „Sein" bleibt verschont — es ist das „vorläufige Wort" und gehört eigentlich in die (ihrem Wesen nach selbst nur vorläufige) Metaphysik[35]. Auch „ontologisch" sei noch zu sehr vom „Ontischen", letztlich Metaphysischen her entworfen[36]. Was aber besonders interessiert: Wohl wird der Gebrauch von „e" nicht angetastet, doch „ea" muß im Kontext des Um- und Neudenkens von Existenz (Ek-sistenz) auch selbst an der Kehre teilnehmen. In einem gewissen Übergang zum radikalen Verzicht auf das Wort wird es mit „ekstatisch" gekoppelt. Seine Herkunft aus dem Dasein und dessen Selbstsein läßt sich freilich nicht verleugnen, und so wird es schließlich zugunsten neuer Wortprägungen aufgegeben; der letzte Anschein, Sein könne von der „Subjektivität" her in den Blick kommen, soll vermieden werden[37]. Sein darf nur von sich selbst her das Denken er-eignen und in Anspruch nehmen. „Existenzialien" weisen immer noch vom Menschen her auf das Sein und zum Sein hin, verdecken also das Entscheidende: daß nicht der Mensch den „Sinn" (die „Wahrheit") von Sein entwirft, sondern umgekehrt er vom Sein her ermöglicht, er-worfen wird; das Sein offenbart sich nun erst wahrhaft in seiner eigenen Ur-sprünglichkeit. Darum löst „Seinsdenken" die „existenziale Analytik" ab. Der Terminus „ea" hat seine zentrale Stellung verloren, auch in seiner Synthese mit „ekstatisch". Was zählt, ist nunmehr allein ein Denken, das dem „Andenken" an die Geschichte gewidmet ist, als welche das Sein-selbst in seiner Differenz zum Seienden sich uns zuschickt. „Die" Differenz ist jetzt die von Sein und Mensch-als-Geschichte, als Schickung des Seins. Das schließt

[34] F. Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken M. Heideggers [1961] 310 (vgl. Schol XXXVII [1962] 449 f.). O. Pöggeler, Der Denkweg M. Heideggers [1963] 174 u. ö. (vgl. Schol XXXIX [1964] 108 f.).

[35] Vorträge und Aufsätze (1954) 229; Identität und Differenz (1957) 69/70.

[36] Auch „ontologische Differenz" wird nun einfach zu „die Differenz" (vgl. Richardson a. a. O. 15 Anm. 42).

[37] Vgl. Pöggeler a. a. O. 175 177. Daher verfällt auch „transzendental" dem Verdikt, Ausdruck einer Subjekt/Objekt/Metaphysik zu sein (Gelassenheit [1959] 55 59), selbst in der Umdeutung, die es in „Vom Wesen des Grundes" (19 f.) erfährt.

natürlich nicht aus, nach H. sogar ein, daß der Mensch (das Menschwesen, die „Sterblichen", wie H. jetzt statt „Dasein" zu schreiben pflegt) für das Sein notwendig, der Mensch als Stätte und „Hirt" des Seins unerläßlich ist — Sein und Mensch gehören wesenhaft zusammen[38].

In „Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik"[39] macht H. selbst einige Anmerkungen zum geschichtlichen Werden und Entwerden des Existenzbegriffs. Bedeutsam ist schon, daß ihm zufolge Kierkegaard das Wort Existenz „im Sinne Schellings" übernimmt und auf den Menschen einschränkt; wie Existenz bei Schelling ausfällt, bleibe dahingestellt, nur die Kennzeichnung „Offenbarwerden, Sich-zu-sich-selbst-bringen, Selbstsein im Selbstwerden" sei festgehalten. Zwei Seiten weiter notiert H. auch die komplementären Kierkegaardschen Begriffe „Interesse" und „Glaube" — darin liege die Sicht von „Existenz im neuzeitlichen Sinne". Jaspers lehne sich an Kierkegaard an, „nur ohne den wesentlichen Bezug auf den christlichen Glauben". In „Sein und Zeit" habe er, H., „Existenz" als „Charakter des Da-seins" gebraucht, und zwar „zeitweilig"; die zeitweilige Verwendung des Existensbegriffs sei bedingt durch die Frage nach der möglichen Überwindung der Metaphysik; weder Kierkegaards Existenzidee noch die der Existenzphilosophie überhaupt sei hier im Spiel, alles stehe außerhalb auch der Metaphysik, obwohl in Auseinandersetzung mit ihr. Existenz besage dann schließlich „Inständigkeit in der Wahrheit des Seins, gegründet auf die ausdrückliche Gründung der ontologischen Differenz".

Das „Existenzielle" (wird hier nun doch auch der Terminus „e" angetastet?) liege in der Linie des „Willens zur Macht", verstehe den Menschen als „Erwirker des Wirklichen" — der Anklang, den es gefunden, bezeuge nur die Zuspitzung der Rolle der Anthropologie im Zeitalter der „Vollendung" (des „Endes") der Metaphysik.

Mit ein paar knappen und selbstbewußten Strichen erledigt H. eine ganze philosophische Bewegung, schließlich die gesamte abendländische Metaphysik. Freilich vermittelt, um das noch anzufügen, der auf jenen Abschnitt in „Nietzsche" Bd. II folgende, höchst verdichtete Essay „Die Erinnerung in die Metaphysik" einen faszinierenden Eindruck vom „Ernst" des Heideggerschen Anliegens. Damit können wir uns jetzt freilich nicht auseinandersetzen, denn eine Hilfe zur näheren Bestimmung von „e" und „ea", wie wir sie versucht haben, finden wir dort nicht. Es erhöht und vertieft sich nur das Gefühl, der anregendste und einflußreichste Denker unserer Zeit sei über all das, was die Worte „e" und „ea" an Begriffs- und Stimmungsgehalten

[38] Am entschiedensten (als Konkretion der Differenz von Sein und Denken und zutiefst der von Sein und Seiendem) formuliert in: Identität und Differenz 21 ff.
[39] Nietzsche II (1961) 458 ff., bes. 475 ff.

auslösen mögen, längst hinaus. Das heißt jedoch nicht, wir müßten ihm darin ohne Vorbehalt folgen; im Gegenteil, jene Stichworte haben vielleicht mehr zu sagen, als H. jetzt wahrhaben will. Immerhin darf man sich nicht schmeicheln, ganz und gar auf der Höhe gegenwärtigen Denkens zu sein, wofern man nur ausgiebig auf sie zurückgreift.

6. Ein *vergleichender Rückblick* mag herausstellen, welcher bleibende Sinn mit „e" und „ea" verbunden werden kann, und die Überlegung vorbereiten, ob hier etwas gesehen sei, was auch für die philosophia perennis (um den vielfach geschmähten Ausdruck beizubehalten) fruchtbar werden könne.

Kierkegaards Akzent auf dem Einzelnen, seiner Einmaligkeit und Geschichtlichkeit, hält sich durch. Zumal aber die Bestimmung, Existenz „mit Bewußtsein zu durchdringen", was impliziert, daß sie ontologisch zu werden hat. Wo und solange Existenz noch im Vorontologischen, Vorreflexen verharrt (also im Unbegrifflichen, Unbegriffenen, was nicht notwendig mit *wissenschaftlicher* Begrifflichkeit zusammenfällt), gewinnt sie sich nicht völlig selbst. Darum werden diejenigen der letzten Möglichkeit von Existenz nicht gerecht, die gerade die „Wahl" seiner selbst sich ausschließlich im vorreflex Bewußten abspielen lassen. Denn obgleich Sartre und auch Jaspers es nicht leugnen, daß die ursprüngliche und grund-sätzliche Entscheidung zu sich selbst (oder gegen sich selbst) in begrifflichen Vorstellungen objektiviert zu werden sucht, betrachten sie dies als sekundär und nachträglich. Jaspers verlegt sie in ein „absolutes" Bewußtsein, das (eben nicht relativ, gegenstandsetzend, sondern) ungegenständlich und nicht eigentlich „erkennend" sei; Sartre spricht von der reinen Spontaneität jener Wahl, die allem Erkennen und Wollen voraufliege und vorausgehe. Aber beide verkennen nicht die Möglichkeit einer Zurücknahme der Entscheidung, die Möglichkeit des Abfalls, der Untreue, wie eben auch die Notwendigkeit von „Treue", wenigstens bei Jaspers (und erst recht bei G. Marcel). Die ur-sprüngliche Entscheidung muß also, soll sie voll-existenziell sein, in Treue gegen die Anfechtung zu Abfall durchgetragen werden, was doch offensichtlich reflexe Vergegenwärtigung und thematische Bewußtmachung der „Wahl" einschließt.

An dieser Stelle wollen wir uns gleich auf einen weiteren phänomenologisch beschreibbaren Zug in der Struktur des Grund-Entscheids besinnen, um ein schwerwiegendes Mißverständnis auszuschalten und den Gedanken für unser Philosophieren fruchtbar zu machen. Beschränken wir uns auf Texte von Jaspers.

Existenzielle Entscheidung geschieht in und zu jener Identität-mit-

sich, die gerade das eigentliche Dabei-sein garantiert. Als Akt der Freiheit darf sie nun nicht eine Identität aufweisen, die der „Doppelmöglichkeit", auf der alle Freiheit beruht, widerspräche. Nach Jaspers aber ist „Trennung von Wahl und Ich" nicht möglich — „Entschluß und Selbstsein sind eins"[40]. Hier scheint das Denken existenzieller Identität sich zu überschlagen. Der Sinn von Freiheit hebt sich auf. Doch es heißt bei J. auch: Im geschichtlich Besonderen bin ich aus Freiheit mit ihm identisch, habe darin jedoch zugleich die Möglichkeit der Nichtidentifizierung — und: Statt der Identität mit mir selbst kann eine Trennung von mir einsetzen[41]. Wie soll man das verstehen? Ist die Identität-mit-mir nur je-weilig, im je geschichtlichen Augenblick der Wahl, nicht aber damit schon ein für allemal festgelegt? So daß ich im Verlaufe meiner geschichtlichen Existenz mich anders entscheiden könnte, mir untreu werden könnte usw., was auch die Forderung nach Treue und Endgültigkeit der Entscheidung begreifen läßt. Man kann obigen Text freilich auch strenger beim Wort nehmen und die Wendung „ich habe darin zugleich die Möglichkeit . . ." dahingehend auslegen, daß im Akt der Entscheidung selbst die Distanz zu anderer Entscheidung verbleibt. Dann würde es sich um Freiheit im eigentlichen Sinne handeln[42], dann aber auch bei aller (tolerieren wir diese Sprechweise) Identität mit sich in der Wahl-seiner-selbst eine *Nicht*-Identität, die das Selbstsein zu sich distanziert: das wesentliche Charakteristikum menschlicher Freiheit. Die ursprüngliche Entscheidung soll also nicht nur gegen die Anfechtung zu Abfall durchgehalten und behauptet werden, was, wie gesagt, thematische Bewußtmachung der Wahl, die Vergegenständlichung des Woraufhin der Wahl einschließt. Die ursprüngliche Wahl selbst wird nur verständlich, wenn sie Vergegenständlichung zuläßt; die „Doppelmöglichkeit", die ihr bleibt, würde sonst in wenig humaner Weise rein vorreflex entschieden, auf einen un-begriffenen, J. sagt oft: grund-losen, Impuls des Selbstseins hin. Dagegen wehren wir uns; das scheint dem phänomenologischen Befund zuwiderzulaufen. Die Konsequenz solcher Auffassung meldet sich in dem Satz von Jaspers: „Die Entscheidung wird erst bewußt, wenn ich schon auf der einen

[40] Philosophie II 181.

[41] Einerseits: „Trennung nicht möglich von Wahl und Ich, sondern ich selbst (bin) die Freiheit dieser Wahl" (ebd. 182); andererseits: „Statt der Identität meiner mit mir selbst kann eine Trennung von mir einsetzen" (Der philosophische Glaube angesichts . . . 173).

[42] Es genügt also doch wohl nicht der Satz: „Wenn auch in der Zeit noch immer Möglichkeit bleibt, so ist doch mein Sein nun gebunden durch sich selbst und zugleich noch frei" (Philosophie II 195) — das „noch" scheint nur auf zukünftige, nicht zugleich-gegenwärtige Möglichkeit zu deuten. Ebenso in der Formulierung: „Im geschichtlich Besonderen bin ich aus Freiheit mit ihm identisch, während ich zugleich darin die Möglichkeit der Nichtidentifizierung habe" (ebd. 123).

Seite stehe."[43] Damit stürzt „existenzielle" Haltung, mag man sich noch so sehr dagegen verwahren, ins inhuman Irrationale ab[44].

Wenn daher Existenz zutiefst Freiheit, darin Identität mit sich durch Selbstvollzug, also recht eigentlich Selbst-Sein ist, darf das nicht besagen, das gegenständliche Moment im Sichvergewissern und des Sichbewußtmachens des Woraufhin der Entscheidung müßten ausfallen.

Wir stimmen zu (und die Existenzphilosophie hat uns das, im Gefolge Kierkegaards, neu und besser sehen gelehrt): Es gibt das, was sie „Existenz" nennt, das niemals und nirgendwo, auch im Marxismus nicht, völlig übergangene Phänomen des Selbstseins aus Freiheit, das wir sind. Es vergegenwärtigt sich da ein Sein, das erst im Akt der Freiheit „eigentlich" zu-sich-kommt; das im Sichzusichentscheiden in einem Sinne bei-sich, eins-mit-sich ist, wie das sonst nicht in den Bereich unserer Erfahrung fällt. Diese eigentümliche Identität mit sich im Akt der Freiheit zu sich darf nicht bestritten oder verkürzt werden. Einiges weitere dazu im III. Teil der Studie, wenn der Zusammenhang von „e" und „ea" mit „personal" durchsichtig wird. Doch der Gedanke Heideggers, das Existenzielle habe wesenhaft mit einer Metaphysik des „Willens zur Macht" zu tun, scheint abwegig; das „Sicherwirken" der Existenz läuft so wenig auf Machtideologie hinaus, daß es bei Kierkegaard, Marcel und Jaspers Bewußtsein der göttlichen Transzendenz einschließt, bei Heidegger selbst immerhin die Unmöglichkeit, gegen eine solche Abhängigkeit sich a priori abzuschirmen. Wille zur Macht kann nur ein absolut weltimmanentes Denken aus sich erzeugen, doch von allen existenzphilosophischen Denkern operiert nur Sartre auf der Basis eines dezidierten Atheismus. Übrigens nimmt auch er, seit er die marxistische „Kehre" vollzogen hat, Abschied von „Existenzphilosophie"[45].

Nicht nur der Sinngehalt von „Existenz", auch der Zusatz „ethisch", wie er in Kierkegaards „ethischer Subjektivität" auftritt, geht nicht verloren. Jaspers kennt keine Existenzerhellung und -verwirklichung ohne das, was dem Worte „ethisch" zugrunde liegt: Wahl des Eigentlichen, der „erfüllten" Möglichkeiten des Menschen, Wahr-sein-wollen im Entscheid zu sich, d. h. im positiv gerichteten Ergreifen des Selbst — im Gegensatz zu einem negativ gewendeten Sichfallenlassen, Sich-

[43] Ebd. 300.

[44] Die äußerste Konsequenz solch irrationalisierender Tendenz scheint in Sartres „choix originel" vorzuliegen.

[45] Das existenzphilosophische Anliegen soll *innerhalb* des Marxismus zu seinem Recht kommen, eine selbständige „existentielle Ideologie" wird nur noch „provisoirement" aufrechterhalten (Critique de la raison dialectique I [1960] 15 sqq. 107). Der Marxismus fordere eine „existentielle Grundlegung" (ebd. 108) — im Endstadium der frei gewordenen Menschheit werde allerdings auch er selbst überholt von einer völlig neu zu konzipierenden „philosophie de la liberté" (ebd. 32).

versäumen. Solche Positivität der Selbstwerdung macht dasjenige aus, was im emphatischen Sinne als „e" gilt. Ebenso verknüpft Heidegger einmal „ethisch" mit „e"[46]. Der ganze Ernst der „subjektiven" Leidenschaft des „existierenden" Denkers atmet auch in seinem Werk, obschon die existenziale Analyse dem uneigentlichen Sichverhalten des Menschen keine ontologische „Minderwertigkeit" ankreidet.

Vielleicht fällt sein Existenzbegriff gegenüber demjenigen von Jaspers und Marcel gerade deshalb ab, weil er, wie dann in extremen Formulierungen Sartre, ihn zu sehr neutralisiert. Wohl darum strahlt der Existenzbegriff von Jaspers stärker aus, während das modisch Existenzialistische, wie es von Sartre her die Literatur und ein gewisses Studentengehabe infizierte, keine ernst zu nehmende Rolle mehr spielt. Um aber nochmals auf Heidegger zurückzukommen: Er hat mit dem Terminus „e" nach eigener Versicherung ja nur vorübergehend gearbeitet. Nicht minder sind „Ek-sistenz" und sogar „Existenzialien" abgebaut worden[47]. Was bleibt? Etwas für uns ganz Wesentliches und Verheißungsvolles. Das Bewußtsein, vom Sein her, vom Geheimnis des Seins her denken zu müssen, bereitet doch wohl den Weg zu einem Vor- und Mitverständnis absoluter Transzendenz. Wie für Heidegger das „Nichts" schließlich zum „Schleier des Seins" wurde, so könnte es geschehen, daß nunmehr „das" Sein auch für ihn zum transparenten Schleier des Göttlichen wird. Jedenfalls darf man behaupten, daß eine Parallele aufscheint zu jenem Existenzverständnis, dem Kierkegaard und Jaspers folgen: daß nämlich die Existenz des Menschen in ihrer Tiefe überhaupt erst ermöglicht und ihrer gewiß sei durch den Bezug zum Sein-selbst, zur Transzendenz im höchsten Sinne. Mag sich Heidegger vorerst noch so sehr dagegen wehren, er streift das Geheimnis des „göttlicheren Gottes", dem er sich nicht versagen möchte, sobald es aus dem „Sein" entgegenblickt[48]. Ob darüber hinaus seine Konzeption des Seinsdenkens (eines Denkens, das streng vom Sein her auf den Menschen hin und nicht umgekehrt denkt) gar das Verständnis wesenhafter Offenheit der Philosophie für mögliche *Offenbarung* begünstigt, mehr und eher, als es etwa der Jasperssche Existenzbegriff vermag? Eine derartige Fragestellung reicht freilich weit über die Heideggerschen Ambitionen hinaus.

Auf jeden Fall kommt in den Überlegungen zur Transzendenz der Existenz auch die *Etymologie* dieses Terminus zu ihrem Recht und zum Zuge. Das Wort „existere" oder „exsistere" soll in aller Existenzphilosophie anscheinend den Rückbezug auf sein Etymon bewahren. Allerdings wird das „ex" sehr unterschiedlich gedeutet. Bekanntlich nimmt G. Marcel es als Anzeige für das Hinausstehen des Menschen in Welt kraft seines Leibes, also als gleichsam Exponiertsein durch die

[46] Brief über den Humanismus 59; vgl. auch „Vom Wesen der Wahrheit" 16.
[47] Vgl. Pöggeler a. a. O. 175.
[48] Identität und Differenz 71.

Leibstruktur; ähnlich, wenn nicht noch ausschließlicher, faßt es Merleau-Ponty[49]. Was Sartre betrifft, so legt er auf den Rückgang ins Etymologische, soweit man sieht, keinen Wert, er orientiert sich wohl einfach an Heideggers Ansatz. Dieser seinerseits spricht ja von Hinausstehen in Welt und Sein, von Hinaus- und Hineingehaltenheit in Nichts und Sein, doch behält für ihn das Wort Existenz zunächst den Sinn eines „reinen Seinsausdrucks", d. h. es verbleibt im Gegensatz zu „Wesen" und Wesensbestimmung und meint das „reine" Sein und Zu-sein, etymologisch etwa „sistere" als Reflexiv (sich-stellen), und zwar „ex" = „heraus aus seiner Möglichkeit". Vielleicht klingt auch an, daß solches Sich-heraus-stellen eben ganz formell „aus sich selbst", d. h. in Freiheit, vollzogen wird. Jaspers greift nicht eigentlich aufs Etymologische zurück; ihm gilt „existere" als synonym mit „subsistere" und dieses als Sein von der Transzendenz her und auf sie hin[50].

Was schließlich den Terminus „ea" betrifft, so erübrigt es sich, darauf einzugehen, da einerseits Heidegger selbst ihn faktisch aufgegeben hat, andererseits einiges zu seinem vertretbaren Gebrauch im folgenden Teil der Untersuchung nachgetragen werden soll. Gegen die Weise etwa, wie K. Rahner ihn einsetzt, läßt sich fürs erste kaum etwas einwenden[51].

III

Jedem, der sich im existenzphilosophischen Bereich umtut, begegnet in der Nähe von „e" und „ea" wie in vertrauter Umgebung das Wort „personal" (weiterhin „p" abgekürzt). Häufig wird „p" mit „ea", eher noch mit „e" zusammengeschaut oder gar das eine für das andere gesetzt. Von den Existenzphilosophen selbst scheint Marcel mit Person das gleiche wie mit „Existenz" zu meinen[52]; Jaspers umschreibt Existenz einmal geradezu: „Selbstsein als Personsein"[53]. Heidegger dagegen vermag dem Sinn von Person nicht (noch nicht?) das Letzte abzugewinnen. Insbesondere im theologischen Schrifttum stoßen wir auf jene Parallele[54]. Ferner verknüpft man „e" („ea" kaum) mit „menschlich-subjektiv" und anthropologisch: die eigentliche anthropologische und anthropozentrische Wende neuzeitlicher Philosophie und Theologie soll dann mit „personaler" Denkhaltung zusammenfallen, eins gibt das andere[55].

1. Fragen wir zunächst nach der Bedeutung von „p", wie sie sich unter dem Einfluß und im Schatten der neuzeitlichen Subjektsmeta-

[49] Vgl. R. C. Kwant, The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty (1963), dazu Schol XXXIX (1964) 142 f.; für Marcel vgl. Troisfontaines a. a. O. I 145 f.

[50] Der philosophische Glaube angesichts ... 120.

[51] Z. B.: „Wenn von der geistigen Substanz ausgesagt wird, sie sei ‚einfach', dann haben wir eine *ontische* Aussage. Wenn wir sagen, sie sei der reditio in se completa fähig, dann machen wir eine erkenntnismetaphysische, ont*ologische* oder existenzialphilosophische Aussage" (Schriften I 189).

[52] Vgl. Troisfontaines a. a. O. I 347 f. [53] A. a. O. 220.

[54] Bes. im Schrifttum R. Bultmanns und in der gesamten Auseinandersetzung damit. Es genüge der Hinweis z. B. auf Wendungen wie: „Existenz" sei „personales Sein", die menschliche „Subjektivität" im Sinne Kierkegaards werde als „das Personsein des Menschen verstanden" (Kerygma und Mythos II [Theologische Forschung, 2 (1952)] 198 Anm. 2), vgl. auch Glauben und Verstehen III (1960) 117 u. ö.

[55] Siehe z. B. J.-B. Metz, Christliche Anthropozentrik (1962).

physik herausgebildet hat. Die weitere Frage wird dann dahin gehen, ob und in welchem Sinne die neu gewonnenen Momente die klassische, thomistische Idee der Person zu bereichern und zu vertiefen vermögen.

Bruggers Wörterbuch behauptet, die Existenzphilosophie setze sich wieder für die „Person" ein, verlege deren Wesen jedoch zu sehr ins „Akthafte"; es sei freilich wahr, daß der Mensch erst durch die freie Entscheidung zu seinem Sein zu „Existenz", d. h. (!) „zur erfüllten Verwirklichung des Personseins" gelange. Die moderne Wendung im Personbegriff geschehe also aufs Akthafte hin. „Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch" zieht keine Verbindungslinien zur Existenzphilosophie. Das „Kleine Theologische Wörterbuch" unterscheidet in aller Form den traditionellen Personbegriff vom neuen, modernen, der sich schließlich an „Existenz" anlehnt: Selbstbesitz des Subjekts als solchen in wissender und freier Bezogenheit auf die Wirklichkeit als ganze und auf Gott, in Leibhaftigkeit, Geschichtlichkeit und zwischenmenschlicher Kommunikation. Die neue Schau dessen, was Person sei, hat sich damit weitgehend von Heideggers Intuition inspirieren lassen[56]. Daran werden wir gleich wieder anknüpfen. Vorerst nur noch die Notiz, daß K. Rahner an mehreren Stellen seiner Schriften zur Theologie das Personale aus und mit existenzialphilosophischen Denkmitteln entwickelt; die neue, moderne Fassung von „P" und „p" bestimmt sich auch ihm zufolge vom Sichvollziehen und der Freiheit her, wobei der Vollzug in die Materialität der konkreten weltgeschichtlichen Situation eingebettet bleibt[57]. Der Bezug auf das Sein-selbst wird hier nicht ausdrücklich gemacht. Beides jedoch, also das Moment des (vereinfachend gesagt) aktualen, situationsgebundenen Sichwählens und das des Erschlossenseins zum Sein-selbst hin, scheint bei den Versuchen, ein aus moderner Sichtweise gestaltetes Personverständnis zu finden, mit gewissen Akzentverschiebungen in den jeweiligen Formulierungen den Ausschlag zu geben.

2. Die *klassische Personidee* braucht an dieser Stelle nicht des langen und breiten exponiert zu werden — einige Bemerkungen dazu dürften nichtsdestoweniger der Diskussion um das Verhältnis von „p" und „e" Starthilfe leisten.

Als „das Einzelne der geistigen Ordnung" besitzt sie die Fähigkeit zu geistigem Selbstbewußtsein und zur entsprechenden Selbstverfügung (Bruggers Wörterbuch). Das Kleine Theologische Wörterbuch insistiert auf „konkreter geistiger Natur", und zwar auf deren Eigentümlichkeit letzten ganzheitlichen Insichstehens, in letztmöglicher Unmittelbarkeit Sichselbstgehörens. „Selbstand geistigen Einzelseins", aus dem heraus sie sich in Bewußtsein und Freiheit „selbst vollzieht"; so auch Coreth[58]. Muß man konstatieren, daß innerhalb der scholastischen Metaphysik sich in diesem Punkte nichts Neues ereignet hat,

[56] Das Moment der interpersonalen Kommunikation ist zentral für Jaspers, für Heidegger unbegreiflich peripher. Das Existenzial Mitsein in „Sein und Zeit" hat nach der Kehre noch keine Reinterpretation gefunden. Und soll man die allerdings sehr originelle Idee, Sprache sei urwesentlich Dialog mit dem Sein (und nicht zumindest ebenso mit dem anderen Menschen), in ihrer gewaltsamen Einseitigkeit auch fürderhin als Errungenschaft des Sprachdenkens anstaunen — wie auch die rücksichtslose Umdeutung des Hölderlin-Verses: „Seit ein Gespräch wir sind . . ."?

[57] Vgl. etwa Schriften zur Theologie I 393 Anm. 1, II 239 Anm. 1.

[58] Metaphysik (1961) 538.

abgesehen davon, daß überall das Bewußtsein der Notwendigkeit durchschlägt, den „alten" Personbegriff durch das „neue" Personverständnis existenzphilosophischer Provenienz aufzuhellen und aufzufüllen?

Einen neuen Ansatz versucht *J.-B. Lotz:* auch dieser Versuch betont die Nähe von Person zu Existenz[59], verankert sie aber ausdrücklicher, als es sonst geschieht, im Bezug zum Sein-selbst, in ihrer Mächtigkeit, „das" Sein zu „vollziehen". Solcher Vollzug vollbringt sich als „Rückkehr" aus Welt, weshalb die Gefahr auftaucht, Personalität wesentlich ins Akthafte zu verlegen. Es wird darum zwischen Erst-Konstitution und Vollkonstitution der Person unterschieden; die „Befähigung" zur reditio konstituiert Person primär, der „aktuelle Vollzug des Ontologischen" in der Heimkehr aus der Welt zu sich-selbst macht aber erst, daß Person „als" solche da ist, „auf personale Weise" und so allererst ganz sie selbst ist. Alles Unter- oder Nicht-Personale bleibt dahinter zurück, weshalb es nicht eigentlich „wie die Person in sich steht, sondern an anderes ausgeliefert ist".

Lotz beabsichtigt nicht (vgl. a. a. O. Anm. 19), dasjenige, was das „suppositum" formell ausmacht, in die Untersuchung einzubeziehen, sondern nur abzuheben, worin das suppositum, das Person heißt, sich von anderen supposita unterscheidet. Man fragt sich sofort, ob eine derartige Einschränkung das metaphysische Problem nicht doch umgeht oder wenigstens unterbewertet: Person als Person konstituiert sich ganz gewiß dadurch, daß sie die „suppositalitas" von *Geistwesen* bedeutet; worin liegt indes ontologisch dieses „suppositum"-Sein?

Freilich fragen wir damit zugleich nach dem ontologischen Sinn von suppositum im allgemeinen. Doch hat diese Frage ihre eigentliche Bedeutsamkeit und Schärfe natürlich in bezug auf Geistwesen. Denn Person ist ja nicht nur suppositum im höchsten und tiefsten, sondern wesentlicher noch im primären Sinn, so daß jeder andere Sinn (im Untergeistigen) nur von ihm her, also abfolgend und abgeschwächt, gelten kann. In seiner Fülle verwirklicht es sich dort, wo es in die Helle des Bewußtseins und sogar gleichsam in einen Bereich der Verfügbarkeit zu treten vermag. Aber auch dann ist es nicht diese Bewußtseinshelle und Verfügbarkeit, sondern deren ontologischer Grund im Hinblick auf Ermöglichung einer solchen Natur.

Darum verbleiben Analysen, die auf die „reditio completa", auf den (akthaften, bewußten) „Vollzug" des Seins ausgehen, in der Dimension des Geistes als „Wesen", als „Natur", treffen also gerade Personalität als Personalität noch nicht. Zumal die Hineinnahme der „reditio" und damit zugleich der „Entfremdung" (in Welt) dient nicht der Klarheit. Man kann nicht behaupten, die reditio *besage* den

[59] Person und Ontologie (in: Schol XXXVIII [1963] 335 ff.).

„Selbstbesitz des ganz In-sich-stehenden oder Sich-selbst-gehörenden". Mit letzteren Termini wird allerdings das zentrale Problem eingeführt. Was macht ein Seiendes zum „suppositum" oder (weil wir nur vom geistig Seienden sprechen wollen) zur „Person"? Das ganz-in-sich-Stehen, Sich-gehören, Selbstbesitz. Das Akthafte, also jener Vollzug, der als Geschehen der „Vollkonstitution" ausgegeben wird, hat zunächst gerade außer Betracht zu bleiben, wiewohl man natürlich phänomenologisch davon auszugehen hat, um überhaupt den Sinn „geistigen" Selbstseins in den Blick und vor das Forum der ontologischen Kritik zu bringen. „Als" Person wird dann ein geistig Seiendes nur und auch völlig durch etwas Substanzielles, durch eine „Struktur" seines „actus primus" konstituiert.

Um einen viel konkreteren Ansatz für die metaphysische Reflexion über Sein und Sinn von Person bemüht sich *Max Müller*[60]. Hier interessiert aber nur das metaphysische Ergebnis, die ontologische „Definition" von Person oder zumindest die aufgefundenen Elemente einer solchen. Vor allem sei Person nicht identisch mit Individuum, wofern Individuum aus dem Gegensatz Einzeln-Allgemein gedacht wird. Bereits die etymologische Herkunft des Wortes Person verweist nach Müller auf eine „Identität des Differenten" im Personsein: es sei „wesenhafte Einmaligkeit", will sagen, Einheit von Einzelheit und Übereinzelheit, Überwindung des Gegensatzes von Individualität und Essentialität, einzelner Vollzug und Übernahme „eines Gemeinsamen und des Gemeinsamsten: des Geistigen, des Wesens und des Seins" — „Geist als Gemeinsamkeit gibt diese in seiner Individuation nicht auf." So möchte Müller die beiden Gegensatzelemente „individua incommunicabilis subsistentia" und „natura rationalis" umschreiben und deuten. Er bezieht sich auf Thomas, dessen Gedanken er frei zusammenfaßt: „Conceptus personae pertinet non ad essentiam sive naturam, sed ad subsistentiam essentiae."[61]

---

[60] Person und Funktion (in: PhJb 69 [1961/62] 371 ff.). — Zu den zeitdiagnostischen Analysen in dieser Abhandlung könnte man anmerken, daß G. Marcel (und nicht nur er, auch z. B. Martin Buber) das Wesentliche längst gültig beschrieben hat (vor allem in „Les Hommes contre l'Humain"). Übrigens könnte es scheinen, daß R. Guardini in „Das Ende der Neuzeit" die endneuzeitliche Erfahrungsmöglichkeit dessen, was Person sagt und ist, noch eindrucksvoller gezeichnet hat als Müller auf den letzten Seiten seines Essays. Es dürften, wenn die „konkrete" Erfahrungsbasis der Personidee gesucht wird, auch G. Marcels „Remarques sur les notions d'acte et de personne" (in: Du refus à l'invocation [1940] 139 ff., bes. 145 ff.) nicht unterschlagen werden.

[61] Die sich anschließende Eindeutschung dieser Formel sei mitgeteilt, obwohl sie, oder besser: gerade weil sie die schon wiedergegebene „Einheit", die im Personsein kraft ontologischen Selbstvollzugs nach Müller sich herstellt, nochmals ausspricht: „Nicht auf ein Wesen bezieht sich der Personbegriff, sondern auf die Weise, den Vorgang, wie hier das Universale des ‚Seins' und des ‚Wesens', ohne seine Universalität aufzugeben und zu verlieren, als solches dennoch ‚subsistiert', d. h. als ‚Dieses', als Seiendes aktuell ist" (a. a. O. 378).

Soll dabei „essentia" äquivalent sein mit „natura rationalis"? Doch wohl. Inwiefern meint Geistwesen hier etwas „Allgemeines", Übereinzelnes, Gemeinsames? In einem anderen Sinne, als sonst „essentia sive natura" etwas Allgemeines, Gemeinsames konstituiert, das in einem Seienden sich vereinzelt, individuiert? Das wird man schwerlich zugeben wollen. *Jedes* Einzelseiende ist letztlich „suppositum", nämlich eine ontologische Ganzheit, die in völliger Unmittelbarkeit selbst-ist. Wenn Geist etwas Besonderes ausmacht, dann nicht bezüglich solcher ontologischer Konstitution, sondern kraft seiner Wesenheit, die nun freilich, anders als die übrigen Wesen, infolge ihrer nicht mehr von der Materie mitverursachten „intentionalen" Mächtigkeit zum Sein-selbst hin eröffnet ist. So wird man auch sagen müssen, daß die „Identität" der real-differenten Konstituentien des Seienden untereinander sowie die der Konstituentien mit dem Konstituierten, wobei Identität die Differenz nicht aufhebt[62], keineswegs spezifisch ist für die ontologische Konstitution der Person, wie Müller die „scholastische Definition" der Person auslegt, sondern für alles und jedes endliche, kontingente Seiende gilt. Wenn Person kein „Wesen" meint, vielmehr „die Weise der Wesen und Sein seinlassenden Wirklichkeit beider", wie es weiter heißt, dann kann es sich nur um die Besonderheit des *geistigen* suppositum handeln, als welches kraft seiner Geistigkeit Wesen und Sein „intentional" vollzieht und so sein-läßt. Versteht man jedoch die Weise des Sein-lassens nicht nur intentional, also im Sinne jener griechischen Termini, die als Beleg für die Sinngenese des klassischen Personbegriffs angeführt werden[63], dann nimmt die Sache freilich ein anderes Gesicht an: das Spezifische der „subsistentia incommunicabilis" tritt hervor. Daran wollen die folgenden Überlegungen anknüpfen.

3. Was leistet das Moment der *Unmitteilbarkeit* für das ontologische Personverständnis?

Ausdrücklich von der ontologischen Unmitteilbarkeit in Abhebung von Individualität und Einzelheit handelt M. Müller nicht[64]. J. B. Lotz klammert, wie wir sahen, die Frage ebenfalls aus, während er

[62] A. a. O. 379. — Zur Lehre von der ontologischen Identität bei bleibender Differenz in jedem endlichen Seienden vgl. C. Nink, Ontologie (1952) 11 ff., 211 ff.

[63] Geist als εἶδος εἰδῶν, λόγος ὄντων (a. a. O. 380). Die „Identität" von Erkennendem und Erkanntem ist gerade eine „intentionale", jede darüber hinausgehende Interpretation überfordert das Phänomen. Selbstverständlich wäre nun des genaueren zu fragen, worin „intentionale Identität" ihr Wesen habe.

[64] M. Müller schreibt anderswo: „Die Person ist als Selbstbesitz Subsistenz und Insistenz", verlegt aber die schlechthin einzigartige und geradezu absolute Bedeutung solchen Seienden in die „Freiheit" des Selbstbesitzes. Es ist dann also von der „Vollkonstitution" im Sinne von Lotz die Rede (vgl. Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 3. Aufl. [1964] 179). Die „incommunicabilitas" des „actus primus" wird nicht gesichtet, ebensowenig wie im französischen und italienischen Personalismus, den wir hier deshalb nicht eigens vorführen.

sie sonst natürlich thematisch ausarbeitet und beantwortet[65]. Wie steht es also um jene „incommunicabilitas", die auf der Ebene des Geistseins gerade das Personsein ausmachen soll? So muß man tatsächlich formulieren. Zwar kann es auch heißen: Die Geistnatur ist es, die ein „suppositum" Person sein läßt. Und doch ist strenger so zu denken: Wodurch ist ein Geistwesen Person? Durch die Unmitteilbarkeit des (oder der Weise des) Geist-Besitzes. Was kann damit gemeint sein? Und als abschließende Frage stellt sich dann die nach dem Zusammenhang von Person und „Existenz", nach der möglichen Fruchtbarmachung der existenzphilosophischen Grundintuition für die klassische Personidee.

Es ist nicht beabsichtigt, die Erfahrungsbasis für den Personbegriff freizulegen, obgleich auch in bezug auf ihn M. Müller mit Recht den Rückgang auf Erfahrung fordert — nur komme da nicht einfachhin Erfahrung im ontischen Sinne, etwa wie bei Kant, ins Spiel, sondern dergleichen wie ontologische, eidetische, ja transzendentale Erfahrung[66]. Eine solche aber ist in ihrer Eigenart und Bestimmbarkeit doch sehr umstritten. Wir machen es uns viel leichter: Wir befragen einige Aussagen des hl. Thomas, weil sie im Hinblick auf einen möglichen metaphysischen Personbegriff geschichtsmächtig geworden sind, ja bis in unsere gegenwärtige Ontologie und Theologie am stärksten nach- und hineinwirken.

Thomas von Aquin bezeichnet das Moment der Unmitteilbarkeit einmal als dasjenige, was den Sinn von Person *formaliter* ausmacht; freilich setzt er an dieser Stelle „incommunicabilitas" sofort mit „individualitas" gleich[67]. Wie hängt das mit der voraufgegangenen Formel zusammen, Person bedeute „subsistens distinctum in natura (humana, divina)", und zwar „formali significatione"?[68] Im selben Corpus wird „substantia individua" als „incommunicabilis et ab aliis distincta" umschrieben, als „distinctum incommunicabile", so daß Individualität und Unmitteilbarkeit ineins fallen, wofern man das Unterschiedensein von allen anderen als ontologische *Folge* hinzudenkt. Doch wäre nicht auch Unmitteilbarkeit als ontologische Folge von Individualität aufzufassen?

Thomas dringt zu völliger Klarheit nicht durch, und auch wir werden es wohl nicht können. Immerhin läßt sich einiges weiter erörtern, und zwar im direkten Anschluß an thomanische Wendungen. Zunächst bedeutet „suppositum" (Hypostasis) nichts anderes als „erste", konkrete, individuelle Substanz[69], wobei die Individualität

[65] Siehe „Ontologia" (1963) 311 sqq.
[66] A. a. O. 379.
[67] De pot. 9, 6.
[68] Ibid. a. 4.
[69] S. Th. I 29, q. u. ö.; De pot. 8, 3; 9, 4.

es ist, die die Möglichkeit der Mitteilbarkeit an andere verwehrt[70]. Solche Unmitteilbarkeit heißt auch Unmöglichkeit, irgendwie als Moment in etwas Höheres „aufgenommen" zu werden[71]; ein derartiges Höheres wäre ein „totum", „completum", das erst selbst im Vollsinne „suppositum" heißen dürfte[72]. Suppositum-sein betrifft also einen „modus exsistendi"[73], der als „per se existere" bezeichnet wird — also das „per aliud existere" ausschließt, nämlich Existenz in einem und durch ein Ganzes, dem etwas irgendwie zugehört, irgendwie angehört. Ein auf diese Weise Existieren nennt Thomas „subsistere", Subsistenz ist daher der ontologische Status des „suppositum"[74]. Freilich genügt auch das nicht, es wird „distinctum" hinzugefügt, und das aus theologischen, für die Philosophie zumindest negativ und heuristisch relevanten Gründen: nicht alles „subsistens" ist schon „distinctum", da im dreifaltigen Gott die Substanz selbst aus ihrer Identität mit dem Seinsakt subsistiert, die Subsistenz den göttlichen Personen mithin wegen ihrer ontologischen Identität mit dem aus sich subsistenten göttlichen Wesen zukommt. Wodurch wird die Person nun „subsistens *distinctum*" und erst so „distinctum et *incommunicabile*" oder einfach „subsistens incommunicabile"?[75] In Gott konkret durch die Relationen. Und im „suppositum" und schließlich in der Person überhaupt? Auch im allgemeinen, nicht nur bezüglich der göttlichen Personen, darf bei Individualität und Subsistenz nicht stehengeblieben werden, doch auch nicht bei „subsistens distinctum" und bei einer „incommunicabilitas", die faktisch nur als Eigentümlichkeit (oder Folge) beider gedeutet werden.

An einer einzigen Stelle unterscheidet Thomas mit zureichender Präzision zwischen Individualität von seiten der Essenz und von seiten der Existenz oder des Seins-selbst[76]. Personsein (um nunmehr

[70] S. Th. I 11, 3; De pot. 9, 6.

[71] S. Th. I 29, 1 ad 2; De pot. 9, 2 ad 7.

[72] S. Th. III 2, 2; 3 ad 2. Erst ein solches „totum" beansprucht den Status des „id quod" in Eigentlichkeit, während alles andere auf der ontologischen Ebene des „id quo" verbleibt (vgl. ibid. ad 4) — was in den meisten Handbüchern der thomistischen Ontologie und Theologia naturalis dargestellt wird. Vom theologischen Problem des Gottmenschentums und der Dreipersönlichkeit Gottes her vgl. etwa J. Ternus, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu (in: Das Konzil von Chalkedon. Hrsg. von A. Grillmeier/H. Bacht, III [1954] 81—237, bes. 197 ff.); A. Malet, Personne et amour dans la Théologie Trinitaire de St. Thomas d'Aquin (in: Bibliothèque Thomiste, XXXII [1956] 71 sqq., bes. 107).

[73] De pot. 9,3; S. Th. I 29,2; 30,4.

[74] S. Th. III 2,2.

[75] Vgl. De pot. 9, 6 ad 6: was hier von Gott ausgesagt wird, gilt allgemein, Person bezeichne „subsistentem ... cum distinctione et incommunicabilitate", nicht einfachhin „subsistentem".

[76] „Hoc autem nomen, *persona*, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae (!), sed ad significandum rem subsistentem in tali natura" (S. Th. I 30, 4). Vgl. III 2, 2 ad 3. (I 30, 1 ad 1 war der Gegensatz zwischen „essentia" und „suppositum" nur derjenige von „substantia secunda" und „prima", was eben nicht zureicht.)

lediglich davon zu sprechen) liegt also in der Dimension der Existenz, und der „modus existendi", von dem die Rede war, weist bereits in diese Richtung. Indes fragt es sich gerade, inwiefern das Sein, die Existenz als „actus ultimus", die „letzte" Unmitteilbarkeit begründen soll. In Gott sicherlich nicht, denn in ihm gibt es nur ein, den drei Personen identisch gemeinsames Sein[77]. Soll man daher einfach sagen, es müsse eben alle nur denkbare Möglichkeit von Mitteilbarkeit ausgeschlossen werden[78], oder soll man auf die Formel von Richard v. St. Viktor zurückgreifen, die Thomas doch gewiß nicht ungnädig kommemoriert, und in Einfalt „existentia incommunicabilis" sagen?[79] Was aber macht die Existenz unmitteilbar? Genügt die bereits zitierte Begriffsbestimmung M. Müllers? Sie führt nicht weiter, wenn die Richards nicht weiterführt. Die „subsistentia essentiae" ist in Gott mit der „essentia" absolut identisch und begründet nicht das „distinctum incommunicabile". Doch auch, wie gesagt, Person überhaupt scheint mit dem Akzent auf „subsistentia" nicht getroffen zu sein. Ebensowenig hilft es weiter, die „ratio formalis suppositi" in den „actus essendi substantialis" zu verlegen[80]; denn dieser garantiert in Gott ohnehin nicht die „omnimoda distinctio", in den Geschöpfen aber, wie wir sehen wollen, ebenfalls nicht das Eigentliche und Letzte des Selbstseins. Auf jeden Fall konstituiert nicht ein Prinzip der Essenzordnung das Personsein, sondern etwas am und im Existenzakt, dem erst eigentlichen „Seins"-Akt. Was aber ist das?

Thomas hat sich, wie es scheint, über die „ratio formalis suppositi" nirgendwo streng thematisch geäußert[81], sich zumindest nicht definitiv ausgesprochen. Nur dasjenige, was man immer wieder zur Umschreibung des göttlichen (und auch menschlichen) Personseins auswertet, bringt (erstmalig?) er: das Sein gehört zur Person „sicut ad id quod *habet* esse"[82], also „hat" die Person das Sein und ist nicht mehr nur konstitutives Prinzip von Sein. Freilich läßt sich diese Stelle, zumal in Zusammenschau mit der 4. Erwiderung, ganz schlicht dahingehend auslegen, daß die Person das „Ganze" des „Seienden" als „id quod" ausmacht, in dieser Hinsicht also keineswegs mehr „gehabt"

---

[77] De pot. 9, 4 ad 5; S. Th. III 17, 2 ad 3.

[78] Vgl. J.-B. Lotz, Ontologia n. 578.

[79] S. Th. I 29, 3 ad 4; De pot. 9, 2 ad 12. Solange man nicht den „modus substantialis" hineinzieht, liest sich die bekannte Stelle bei Fr. Suárez wie eine Bestätigung: „Ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse *existentiae* ipsius" (D. M. d. 34 s. 4 n. 23). Nur: Was ist das die „existentia" zu „personalitas" Weiterbestimmende? Etwas, wodurch sie „existentia *incommunicabilis*" wird. Gibt Suárez das irgendwo an?

[80] Zur These Card. Billots vgl. die knappen und klaren Hinweise bei W. Brugger, a. a. O. n. 154.

[81] „Verum est S. Thomam de formali ratione suppositi nunquam explicite tractasse" (R. Arnou, Metaphysica generalis [²1941] 177). [82] S. Th. III, 17, 2.

wird (wie etwas, was in ein Ganzes hineingehört), sondern einfachhin „hat". Das „Haben" darf indessen tiefer angesetzt und verstanden werden. Es bedeutet den „Selbstvollzug" sowohl von Wesen wie von Dasein, überhaupt von Sein, daher das Innerste von Vollzug durch das Seiende als Subjekt, das letzte und eigentliche Selbst-Sein als Subjektivität (im *ontologischen* Sinne). Person sagt nicht nur das Ganze eines geistig Seienden, insofern es „principium quod (essendi et agendi)" und damit „ultimum subiectum attributionis" ist, sie „vollzieht" dieses Ganze, das durch den „actus ultimus", den Seinsakt als Existenzakt, gleichsam abgeschlossen wird. In aller Strenge ist zu beachten und festzuhalten, daß jenes im Akt gelegene Funktionsmoment des Vollzugs (Selbstvollzug des Aktes, ggf. der Potenz, und so des Seienden als eines Ganzen) nicht etwa wiederum Potenz im Akt als vollzogenem vorausbedingt, in den Akt nochmals Potenz einführt; Vollzug bedeutet eben nicht nur Vollzug von Potenz, sondern von Akt, Akt-Vollzug, Selbstvollzug des Aktes und des durch ihn aktualen Seienden. — So ist Selbstvollzug jenes Moment der Akt-Energie eines Seienden, das es erst eigentlich zur „Subsistenz" bringt, „das heißt zu einem Selbst des So- und Daseins, das nun erst in einem vollen und letzten Sinne, der nicht mehr überboten werden kann, in sich seiend ist" [83]. Diese Formulierung von J. Ternus möchte man für die hier gemeinte Interpretation der Person in Anspruch nehmen. Was in ihr zu verdeutlichen, wohl auch zu ergänzen wäre, läßt sich vielleicht wie folgt zusammenfassen.

Es geht selbstverständlich um den „actus primus", um jenen Vollzug, der substanziell geschieht, im Seinsakt selber. Die Vollzüge im „operari" können im geschöpflichen Seienden hinzutreten, müssen es aber nicht. Es genügt auch nicht, das substanzielle Personsein darin zu erblicken, daß es „die Befähigung zum aktualen Vollzug" begründet, womit man die Gefahr des Aktualismus freilich schon überwindet [84]. Vollzug heißt weiterhin natürlich nicht nur „intentionaler" Vollzug; daß die Person (kraft ihrer Geistigkeit) „das Sein vollzieht", „das Sein als Sein vollzieht", ein unterpersonales Seiendes hingegen nicht, dawider hat kein scholastischer Philosoph etwas einzuwenden. Hier kommt es jedoch auf ein Vollziehen des Seins im streng ontologischen Sinne an, der jedem „suppositum" zusteht — und auch die Person kann „das" Sein nicht in diesem ontologischen

[83] J. Ternus, a. a. O. 231. — Außer den bereits angeführten Werken wären für eine Diskussion der thomistischen Personidee aus vorwiegend philosophischem Gesichtswinkel noch zu erwähnen: L. de Raeymaeker, Philosophie de l'être (1947) 277 sqq.; P.-B. Grenet (Institut Catholique de Paris), Ontologie (1959) 81 sqq.; im übrigen die einschlägige Literatur bei Lotz, a. a. O.; Brugger, a. a. O.; im Handbuch theologischer Grundbegriffe (Hrsg. H. Fries) II (1963) 305 f.; im Staatslexikon (Hrsg. Görres-Gesellschaft) VI (1961) 208 f.

[84] Vgl. Lotz, Person und Ontologie 347.

Sinne „vollziehen". Es ist Selbst-Vollzug, wodurch ein Seiendes sein Sein sich gleichsam zueignet, es „besitzt", es „hat", es als das seinige „west" und sich so als Selbst, als Selbstseiendes konstituiert. Die Ausdrücke „Selbstbesitz", „Fürsichsein" u. ä. — man kann auch „Selbsthabe" bilden — übersteigen den Bereich des Akzidentellen, des „actus secundus" [85], und treffen das Sein-selbst des geistig Seienden, den „actus" schlechthin, der eben zwei Funktionen hat: die des Seingebens und die des gleichsam Sich-seins, des Selbst-seins von So- und Dasein [86], des Sichgehörens und, das Wort ist nun einmal das suggestivste von allen, des Vollzugs des Seins als des eigenen, so daß ein Seiendes darin *sich* vollzieht — Sein als ein „Selbst" und sich-selbst als Sein. Solches Für-sich-sein äußert sich in den Stufen der Innerlichkeit des Wirkens, bei der Person wesentlich im vollreflexiven Bei-sich-sein und damit Freisein [87]. Wieweit aus den Phänomenen der Reflexion und der Freiheit das Selbstsein nicht nur spekulativ, sondern eben gerade phänomenologisch (wesensphänomenologisch) zu erheben wäre [88], lassen wir dahingestellt; die Analyse der geistigen Reflexion würde wohl ergeben, daß sich der Reflektierende nicht etwa nur irgendwie entgegensteht oder gegenständlich wird, sondern wesentlich vor allem „sich" erfährt als sein Sein „habend", sich zu ihm „verhaltend", sich in seinem Sein ergreifend. Derartiges kann ohne eine vorausgesetzte „Differenz" der obengenannten Funktionen im „actus essendi" des personal Seienden nicht verstanden werden. Es muß bei dieser Andeutung bleiben.

Jedenfalls wird damit Personsein nicht einfachhin auf den actus existendi zurückgeführt, sondern auf ein in ihm gegebenes ontologisches Moment, nämlich den ontologischen Grundvollzug (von Existenz und Sein überhaupt). Selbstverständlich ist der „Akt" des Selbstvollzugs ontologisch identisch mit dem „Akt" des Seins (wie auch im dreifaltigen Gott die Relationen ontologisch identisch sind mit dem göttlichen Sein).

---

[85] J. Ternus faßt „Selbstvollzug" als Zweit-Akt (a. a. O. 198), und z. B. auch A. Brunner, Der Stufenbau der Welt (1950), beschreibt nur das akzidentelle, bewußte Fürsichsein. — Daß „haben" hier anders gemeint ist als in der Aristotelischen Kategorientafel oder bei G. Marcel (im Gegensatz von *être* und *avoir)* oder auch in der scholastischen Entgegensetzung von „habere esse" und „esse suum esse" (vgl. z. B. De pot. 7, 4), liegt auf der Hand.

[86] Man müßte deshalb auch über den Text von B. Lonergan, Insight (1958) 738, hinausgehen: „Thus, if I agree with Aristotle that potency, form and act are related as eye, sight, and seeing, I also agree with Aquinas who added to Aristotle's metaphysical elements the substantial act of *esse* or existence."

[87] Vgl. die schöne und tiefe Bemerkung von W. Brugger: „Quod aliquod suppositum sit naturae intellectualis, ipsum modum essendi suppositi afficit ... maior unitas in esse personae cognoscitur ex eius maiore interioritate in operando" (a. a. O. n. 154).

[88] Auch Thomas argumentiert bekanntlich da und dort von der Freiheit her: S. Th. I 29, 1; II-II 64, 2 ad 3; De pot. 9, 1 ad 3.

4. Wie verhält es sich nun mit der *Möglichkeit eines Vergleichs* personalen Seins mit der existenzphilosophisch gedachten Existenz, einer Annäherung von „p" und „e"/„ea"?

Das Anliegen einer solchen Annäherung wird schon lange empfunden und diskutiert. Wir sahen bereits, daß K. Rahner sowie in Abhängigkeit von ihm auch andere jene Termini unbedenklich synthetisieren[89]. Tatsächlich entspricht dem Selbst-sein kraft des Selbstvollzugs noch am ehesten Existenz (oder Exsistenz), wie sie seit Kierkegaard gemeint wird. Es könnte „e" jenes Moment des Fürsichseins, des Selbstbesitzes hervorheben, das überhaupt ein „Sich" konstituiert, nämlich jenes „medial" gefaßte „Sich-sein", insofern es den seinshaften Selbst-Vollzug eines Seienden bezeichnet. So würde auch „ea" mit „p" zur Deckung kommen, insofern „p" nicht nur den faktischen, konkreten Vollzug (als ontischen) betrifft, sondern gerade auch eine Struktur des Seienden, die dergleichen ermöglicht und erstellt, das heißt die Differenz von Sein (So- und Dasein) und Seinhaben als Sich-sein.

Das reinste Subjektsein eines Seienden wird erst erreicht, wenn es, das Seiende, nicht nur „ist", sondern sein Sein zugleich „hat", indem es So- und Dasein als sein eigenes sich (ontologisch) an-eignet. Vielleicht findet Heideggers Idee, Dasein (und Existenz) als „reinen Seinsausdruck" zu nehmen, hier eine gewisse Resonanz: Alles Wesenhafte, alles das Wesen Erfüllende und Aktuierende, aller „Akt" also in seiner Funktion der Seinskonstitution, der Seinsgebung, der Seinsgabe, erschöpft den vollen Sinn des Subjektseins nicht, der Seinshabe; der „actus" enthält auch und zutiefst das Moment jenes Vollzugs, der eben nicht nur „Vollzug der Potenz" ist, wie man ja auch sagt, sondern Vollzug-seiner-selbst, Selbst-Vollzug. Damit mag tatsächlich so etwas wie das reine, nicht mehr „qualifizierbare", „objektivierbare" Sein im verbalen, „medialen" Sinn getroffen sein, das möglicherweise auch Dasein und Existenz „als reiner Seinsausdruck" ans Licht bringen wollen.

Ebenso tritt im Akt als Vollzug die *Identität* des Seienden mit sich und daher nochmals sein Subjektsein in Reinheit hervor. Wenn existenzphilosophisches Denken, wie wir sahen, diese reine Identität-mit-sich so sehr betont, dann hält sie sich zwar auf der Ebene des Tuns, des Sich-zu-sich-entscheidens (in vorreflexer und schließlich auch vollreflexer Weise). Doch hat ihr Gedanke der nicht mehr objektivierbaren Subjektivität (um dieses Wort, ein wenig gegen Heideggers Tendenz, beizubehalten) seinen hohen Sinn gerade auch für das Ver-

[89] Vgl. hingegen J. Ternus: „Ob auch dieser Begriff (der „Existenz") noch im metaphysischen Personbegriff (im weitest gespannten Sinne) mitverstanden werden kann, ist heute einer der strittigsten Punkte" (a. a. O. 197).

ständnis des jeweiligen Seins eines Seienden in dessen substanzieller Selbstkonstitution. Erst dann ist es es-selbst, wenn es nicht mehr ein „Gehabtes" ist, Wassein oder Dasein, sondern das zutiefst „Habende", Sosein und Dasein als das „seine" vollziehende.

Das Subjekthafte, das Subjektsein des Seienden hebt mit besonderer Schärfe *L. Fuetscher* heraus, nur fällt bei ihm „subiectum" allzusehr mit dem „ens", dem „Ganzen" des konstituierten Seienden zusammen[90]. Aus anderer ontologischer Perspektive zeigt sich das Seiende als Subjekt bei *C. Nink*[91]; das Seiende, das seine konstitutiven Gründe (wie auch alle konstitutiven Seinsvollkommenheiten, z. B. Einheit, Wahrheit, Gutheit) „hat" und „besitzt", sie „zu eigen hat", bedeutet ein „Innerlich- oder Insichreflektiertsein der constituentia und (durch diese) des Seienden"; von diesem Innerlichsein her bestimmt sich das Subjektsein (und ebenso „Objektsein") des Seienden. „In seiner Vollendung besagt Subjektsein Suppositumsein."[92] Die hier angedeutete hochspekulative Entfaltung der Seinskonstitution bewegt sich freilich in anderer Richtung als unser obiger Versuch, den Sinn ontologischen „Vollzugs" als Selbst-Vollzug des Seienden kraft des Aktes, dessen „Wesen" sich nicht in Seinsgabe erschöpft, vielmehr Seinshabe realisiert, in einer gewissen Annäherung an existenzphilosophische Problematik aufzuhellen.

Solche Annäherung wäre aber gerade dann nicht überzeugend, wenn die personale Bedeutsamkeit der *actus secundi*, der „akzidentellen" Vollzüge unterschätzt oder gar bagatellisiert würde, wie es nach dem Bisherigen den Anschein haben könnte. Gut thomistisch gilt in höchstem Maße für die geistige Substanz: Substantia est propter operationem. Vom existenzphilosophischen Gesichtspunkt aus muß also eingeholt werden, was unser vergleichender Rückblick an wesentlichem Gehalt von „e" und „ea" herausgearbeitet hatte (vgl. II 6). Dazu abschließend einige Hinweise, die eher nur den Ansatzpunkt einer tiefgehenden Reflexion bezeichnen, als daß sie deren Schritte selbst angäben.

Die personalen Wirkvollzüge, insbesondere, und nur sie wollen wir faktisch im Auge behalten, die Akte der Freiheit, betreffen primär nicht das Ergreifen gewisser einzelner Gegenstände und Werte (Wertobjekte), nicht einmal ein Sichverhalten zu anderen Personen (als Wertträgern und Wertvollziehern), sondern primär die bewußte und reflex-bewußte Wahl-seiner-selbst. Wenn in jedem freien Akt, was nicht übersehen werden darf, ein Verhalten zu sich selbst liegt, insofern der frei Handelnde sich selbst als „Grund" des Handelns und Wählens bestätigt, so scheint das doch nicht alles, nicht das Letzte zu sein: Die Person wählt auch sich selbst in „thematischen" Akten, nicht nur implizit in den freien Akten überhaupt. Sie wendet sich auf sich selbst zurück in einer „reditio completa", kraft deren sie ihr Personsein selbst in seiner Freiheit bejaht, annimmt, übernimmt.

[90] Akt und Potenz (1933) 110 ff.
[91] A. a. O. 85 ff.; Zur Grundlegung der Metaphysik (1957) 78 ff.
[92] Zur Grundlegung ... 80.

Diese „reflexio" geschieht bewußt, nicht vorbewußt und erst nachträglich bewußt werdend, wie wir uns bereits haben sagen müssen[93]. Daß sich in dieser bewußten Zustimmung-zu-sich-selbst und darin zur eigenen Freiheit selbst das Personsein vollendet, indem es seine innerste Möglichkeit aktuiert, das steht außer allem Zweifel. Darum aber braucht man nicht von eigentlicher End-„Konstitution" der Person zu reden. Es geht um reflexe Annahme der vollkonstituierten Personalität. Freilich, solange die Annahme-seiner-selbst nicht vollzogen ist, hat sich der Sinn von Personsein noch nicht „ausgewirkt" und damit auch noch nicht erfüllt. Es ist ja gut thomistisch, die höchste Annäherung an Gott, Verähnlichung mit Gott, nicht einfachhin im „Sein" zu suchen, sondern im Wirken[94].

Es war darauf angekommen, nur das Grundmoment des existenzphilosophischen Ansatzes mit dem der metaphysischen Ontologie in Kontakt zu bringen. Es erübrigt sich, darauf hinzuweisen, daß weitere Momente, wie vor allem die der Transzendenz zu anderer Person, zu Welt, zum Sein-selbst, einläßlicher Analyse bedürften, sich aber auch ziemlich mühelos einer solchen fügen. Erst recht nicht sollte die Möglichkeit geprüft werden, das Ergebnis (falls es Stich hält) ex professo für theologische Problematik auszuwerten.

[93] Theologen, die sich an Jaspers oder Heidegger ausrichten, überbetonen u. E. den ungegenständlichen Charakter der freien Entscheidung zu sich selbst; darin aber ist ihnen beizupflichten, daß so etwas wie eine „Grundentscheidung", eine um- und vorgreifende personale „Einstellung" (Stellungnahme) zu sich selbst, zu seiner Freiheit und letztlich zu Gott den Einzelentscheidungen des Menschen vorausgeht (auch zeitlich?, nur ontologisch?, nur unthematisch?). Vgl. etwa J.-B. Metz, Handbuch theologischer Grundbegriffe (Hrsg. H. Fries) I (1962) 410 f., auch K. Rahner, Schriften zur Theologie I 392, weiter z. B. M. Flick - Z. Alszeghy, L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia: Greg 41 (1960) 593 sqq.

[94] Thomas folgt Ps.-Dionysius: „Perfectior est assimilatio ad Deum secundum conformitatem actionis quam secundum conformitatem alicuius formae" (De pot. 2, 4, 4. Praeterea).

„Ecclesia . . . universale salutis sacramentum"

Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution „De Ecclesia" über die Kirchenzugehörigkeit

Von Friedo Ricken S. J.

Die Kirche denkt auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nach über ihre Stellung in der heutigen Welt. Freimütiger als je zuvor bekennt sie die Tatsache, daß der weitaus größere Teil der Menschheit nicht zu ihrem sichtbaren Gefüge gehört, und sie stellt sich der Frage, wie sie sich zu all den Menschen außerhalb ihres Verbandes verhält: einer Frage, die letztlich nicht dem theoretischen Selbstverständnis der Kirche gilt, sondern dem Heil ungezählter Menschen. Was sagt das zentrale Dokument des Konzils, die Dogmatische Konstitution „De Ecclesia", über diese kirchliche Selbstbesinnung?

Wir beginnen mit einer kurzen Darlegung dessen, was Lehramt und Theologen vor dem Zweiten Vaticanum über die Kirchenzugehörigkeit gesagt haben (I). Dieser freilich unvollständige Überblick[1] soll die Fragen herausarbeiten, auf die das Konzil in seiner Lehre von der Kirchenzugehörigkeit eine Antwort finden mußte, und zugleich auf Traditionselemente hinweisen, die in der Lösung der Konstitution zu einem Ganzen verbunden sind. Von diesem Hintergrund her legen wir dann die Lehre der Konstitution in ihren theologischen Grundlagen dar (II A) und wenden uns schließlich den Aussagen zu, die sich unmittelbar mit der Kirchenzugehörigkeit befassen (II B).

I

Fragestellung und Lösungsansätze vor dem Vaticanum II

Die Frage, wer denn zur Kirche gehöre, stellt sich anhand des scheinbaren Widerspruchs zweier Glaubenswahrheiten, die seit den Anfängen im Bewußtsein der Kirche lebendig sind und in der Lehre vom allumfassenden Heilswillen Gottes[2] und in dem Satz: Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil[3], ihren Ausdruck finden.

[1] Wir verweisen auf die ausführliche ekklesiologische Bibliographie bei U. Valeske, Votum Ecclesiae (München 1962); vgl. ferner die Literaturangaben bei W. Dietzfelbinger, Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre (Forsch. z. systemat. u. ökumen. Theol., 10) (Göttingen 1962); M. Schmaus, Katholische Dogmatik III, 1 (München 1958); B. A. Willems, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche, in: Concilium 1 (1965) 52—59 (Literaturbericht).

[2] Siehe etwa 1 Tim 2,1—5; 4,10; Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum (1965 = DS [vor 1963 = D]) 340—341; 1522.

[3] Siehe DS 468; 792; 802; 870; 1051; 1191; 1351; 2730; 2785; 2865—67;

A. Patristik und Thomas

Die Väter ziehen einen scharfen Trennungsstrich zwischen der Zeit vor und nach Christus. Während sie für die Menschen, die vor Christus gelebt haben, einen gewissen Heilsuniversalismus walten lassen[4], den einige von ihnen mit der Heilsnotwendigkeit der Kirche vereinen durch die Lehre von der ecclesia ab Abel oder ecclesia universalis, die alle Gerechten umfaßt[5], scheinen sie für die Zeit nach dem Taufbefehl keine Heilsmöglichkeit außerhalb der sichtbaren Kirche zu kennen[6]. Den wenigen eindeutigen Zeugnissen für die Begierdetaufe[7] stehen andere entgegen, die an der unbedingten Heilsnotwendigkeit der Wassertaufe festhalten und allenfalls die Bluttaufe als Ersatz gelten lassen[8].

Aber diese auf den ersten Blick rigoristisch erscheinende Auffassung geht von zwei Voraussetzungen aus: Die Väter nehmen an, das

2917; 3304; 3866—73; zu den Grundlagen im NT vgl. etwa: Mk 16,16; Jo 3,36; 3,5; 6,53; 14,6; 15,5; R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament (Quaest. disp. 14) (Herder 1961) 166—172; H. Schlier, kephale, anakephalaioomai, in: ThWNT III (1938) 672—682; 679: „Man hat das Haupt nicht ohne und außerhalb des Leibes, und man hat den Leib nicht ohne und abseits vom Haupt." — Zur Geschichte des Prinzips s. J. Beumer, Extra ecclesiam nulla salus, in: LThK² III (1959) 1320.

[4] Vgl. L. Capéran, Le problème du salut des infidèles I (Toulouse ²1934) 33 bis 132; J. Korbacher, Außerhalb der Kirche kein Heil. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus (Münch. Theol. Stud. II 27), (München 1963) 100—116; 200 f.; F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung (München 1933) 212—221. Vgl. auch A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus (Freiburg i. B. 1903) 279—340. Seitz hat jedoch die (wie Hofmann und Korbacher gezeigt haben) wesentliche Unterscheidung übersehen, die die Väter für die Zeit vor und nach Christus machen.

[5] Siehe Y. Congar, Ecclesia ab Abel, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam, hrsg. von M. Reding, H. Elfers und F. Hofmann (Düsseldorf 1952) 79—108; J. Beumer, Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus, in: MThZ 3 (1952) 161—175; F. Malmberg, Ein Leib — ein Geist (Freiburg - Basel - Wien 1960) 89—102 (eine Auseinandersetzung mit Congar).

[6] Siehe Korbacher (Anm. 4) 166—190; Hofmann (Anm. 4) 221—232; vgl. auch Seitz (Anm. 4) 351—376.

[7] Etwa: Ps.-Cyprian, De rebaptismate 5, CSEL III 3, 75 Hartel: atque hoc non erit dubium in spiritu sancto homines posse sine aqua baptizari; Ambrosius, De obitu Valentiniani 51, CSEL LXXIII, 354 Faller: Non habet ergo gratiam, quam desideravit, non habet, quam poposcit? Et quia poposcit, accepit; Augustinus, De baptismo IV 22, 29, CSEL LI, 257 Petschenig: etiam atque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismate deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest; vgl. Hofmann (Anm. 4) 382 f.

[8] Siehe Korbacher (Anm. 4) 170—172; 183—186; 205—214; auch Augustinus lehrt in seiner späten, antipelagianischen Zeit die unumgängliche Heilsnotwendigkeit von Taufe und Eucharistie; s. Hofmann (Anm. 4) 464—467. Während sich bei Chrysostomus keine Stelle für die Bluttaufe findet (Korbacher 171 f.), ist sie bei den drei großen Kappodokiern (Korbacher 204 f.) und Augustinus (Hofmann 382 Anm. 141) klar bezeugt.

Evangelium sei schon überall verkündet[9], und sie haben bei Häresie und Schisma fast immer eine verschuldete Trennung von der Kirche vor Augen[10]. In dem Maß, als man diese Voraussetzungen als nicht gegeben erweisen kann, bleibt die patristische Lehre offen für eine weitere Deutung. Man kann aber fragen, ob allen Menschen das Evangelium bereits so verkündet sei, daß sie zu einer im Gewissen verpflichtenden Erkenntnis der Heilsnotwendigkeit von der Taufe und Kirche kommen konnten. Es dürfte der Lehre der Väter nicht widersprechen, für alle, bei denen das nicht zutrifft, die Heilsmöglichkeiten anzunehmen, die die Patristik der Zeit vor dem Taufbefehl zugesprochen hat[11]. Ebensowenig schließen die Väter eine Unterscheidung zwischen verschuldeter und unverschuldeter Trennung von der Kirche mit den aus ihr sich ergebenden Folgerungen aus.

Um das Heil zu erlangen, genügt nach patristischer Lehre eine nur äußere Zugehörigkeit zur Kirche nicht. Die sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen ist nach Augustinus Zeichen der caritas, der Gnade. Nur in der sichtbaren Kirche kann der Mensch an der caritas teilhaben, aber nicht jeder, der in der sichtbaren Gemeinschaft steht, besitzt darum schon die von ihr bezeichnete Gnade, durch die allein er das Heil erlangt. Denn die sichtbare Kirche umschließt Heilige und Sünder. Aber nur jene, die die caritas besitzen, die Heiligen, bilden die Kirche in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit. Die Gliedschaft der Sünder ist nur äußerlich. In der sichtbaren Kirche ist die wahre und

[9] Siehe Seitz (Anm. 4) 311 f.; Korbacher (Anm. 4) 173 f.; Capéran (Anm. 4) 33—35; Beumer, Die Idee (Anm. 5) 172.

[10] Siehe Seitz (Anm. 4) 365 f.; 374—376; Korbacher (Anm. 4) 157; nach Hofmann (Anm. 4) 226 werden bei Augustinus „ausdrücklich ... auch die materiellen Häretiker vom Heile ausgeschlossen, so sie nicht vor ihrem Tode zur katholischen Kirche kommen". Aber schließlich schien Augustinus „vom psychologischen Gesichtspunkt aus die Annahme einer dauernden Gutgläubigkeit eines Häretikers wohl stets unmöglich" (ebd. 232). — Wie lange die Unterscheidung zwischen dem formellen und materiellen Häretiker der Theologie unbekannt blieb, sieht man daran, daß noch für Tournely (1658—1729) der Häretiker im allgemeinen bösartig ist. Siehe M. Schmaus, Die Kirchengliedschaft nach Honoré de Tournely, in: Reformation Schicksal und Auftrag. Festgabe Joseph Lortz, hrsg. von E. Iserloh u. P. Manns, Bd. I (Baden-Baden 1958) 447—468; 459. Ende des 17. Jhdts. verteidigt der Bischof Spinola die Auffassung, die Protestanten seien im allgemeinen als materielle Häretiker zu betrachten, weil sie vorwiegend schuldlos unwissend seien. Siehe F. van der Horst, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 7) (Paderborn 1963) 227.

[11] Es ist bekanntlich eine vertretbare theologische Ansicht, der Zeitpunkt der Promulgation des Evangeliums (vgl. Conc. Trid. sess. VI cap. 4 DS 1524) sei nicht für alle Länder und Völker ein und derselbe (etwa der Himmelfahrtstag), sondern nach den Verhältnissen verschieden. Vgl. etwa Pohle-Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III[9] (Paderborn 1960) 141; K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften z. Theologie V (1962) 136—158; 140—142. — Auch Beumer, Die Idee (Anm. 5) 172 f. ist der Ansicht, daß diese weitere Deutung der Heilsmöglichkeiten Augustins Lehre nicht widerspricht.

heilige Kirche, in der allein der Mensch gerettet wird, als unsichtbarer Kern verborgen[12].

Augustinus läßt in dieser Lehre von den Schichten der Kirche deren zweifache Wirklichkeit, ihre institutionell-sichtbare und ihre gnadenhaft-unsichtbare Seite, klar hervortreten. Aber sein Kirchenbegriff birgt wegen der Bindung an die platonische Ontologie, nach der dem Sichtbaren nur eine Scheinexistenz zukommt, die Gefahr in sich, das sichtbare Element zugunsten des unsichtbaren zurückzusetzen. Augustinus selbst ist dieser Gefahr nicht erlegen, aber bei Thomas von Aquin, der in seiner Lehre vom mystischen Leib von Augustinus abhängt, tritt sie deutlich hervor.

Thomas sieht die Kirche vorwiegend von ihrer inneren Wirklichkeit her. Durch die Verbundenheit mit Christus, dem Haupt seines mystischen Leibes[13], ist ein Mensch Glied der Kirche. Diese Verbundenheit besteht nicht in einer sichtbaren Zuordnung, sondern in der Teilhabe an der Gnade Christi. Denn Christus ist nach Thomas Haupt des mystischen Leibes, insofern er Ursache aller Gnade ist[14]. Die Menschen können in verschiedener Weise auf Christus und seine Gnade bezogen sein. Thomas unterscheidet eine wirkliche (actu) Verbundenheit mit Christus, die gegeben ist in der seligen Gottesschau, der heiligmachenden Gnade und im Glauben, von einer nur möglichen (in potentia) Verbundenheit, die alle anderen Menschen besitzen[15]. Der verschiedenen Zuordnung zum Haupt entspricht eine ebenso unterschiedliche Verbindung mit dem mystischen Leib, der Kirche, die daher vielschichtig ist. Die Ungläubigen gehören ihr nur der Möglichkeit nach zu. Durch das Band des Glaubens sind die Sünder tote, uneigentliche Glieder. Nur die von Gnade und Liebe belebten Gläubigen haben als lebendige Glieder teil an der vollen Einheit des Leibes[16]. Während aber bei Augustinus niemand die caritas besitzen kann, der nicht zur äußeren Gemeinschaft der Kirche gehört, scheinen sich bei Thomas

[12] Vgl. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Münch.Theol.Stud. II 7) (München 1954) 136—158; Hofmann (Anm. 4) 234—243, der von einer dreifachen Schichtung (äußere Zugehörigkeit — Zugehörigkeit in der Gnade — Zugehörigkeit der Prädestinierten) spricht.

[13] STh III q. 8 a. 1c; Verit. q. 29 a. 5c; zum Folgenden vgl. M. Nothomb, L'Eglise et le Corps Mystique du Christ, in: Irénikon 25 (1952) 226—248; A. Mitterer, Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII. (Wien 1950); Malmberg (Anm. 5) 199—219.

[14] Verit. q. 29 a. 5c: Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere; et per hoc habet capitis rationem. III Sent. D. 13 q. 2 a. 1 resp.

[15] STh III q. 8 a. 3c.

[16] III Sent. D. 13 q. 2 a. 2 sol. 2.

Wege anzudeuten, auch außerhalb der sichtbaren Kirche die rechtfertigende Gnade zu erlangen und so dem mystischen Leib wirklich eingegliedert zu werden[17]. Nicht nur in diesem Punkt zeigt sich, daß bei Thomas die sichtbare Seite der Kirche, die das Neue Testament[18] und die Patristik deutlich lehren, zurücktritt hinter ihrer gnadenhaften Wirklichkeit[19]. Darum konnte die Ekklesiologie nicht bei seinem Kirchenbegriff stehenbleiben, trotz aller fruchtbaren Ansätze, die vor allem seine Lehre von der potentiellen Zugehörigkeit aller Menschen zur Kirche in sich schließt.

B. Von Bellarmin zur Enzyklika „Mystici Corporis"

1. Bellarmin: Der thomasische Kirchenbegriff verlangte um so dringender nach einer Ergänzung, als die Auseinandersetzung mit den reformatorischen Lehren von der Kirche der Prädestinierten und der Verborgenheit der Kirche[20] die katholischen Theologen der nachtridentinischen Zeit zwang, das greifbare, institutionelle Element der Kirche hervorzuheben. Die Akzentverschiebung zeigt sich deutlich bei Robert Bellarmin, dessen Lehre von der Kirchenzugehörigkeit die Entwicklung bis zur Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis" bestimmt hat[21]. Für Bellarmin ist die Kirche „die Vereinigung der Menschen, die durch das Band des Bekenntnisses desselben Glaubens und die Teilnahme an denselben Sakramenten unter der Leitung der rechtmäßigen Hirten und besonders des einen Statthalters Christi auf Erden, des römischen Papstes, verbunden sind". Sie ist „so sichtbar

[17] Wir denken an die Lehre von der optio fundamentalis STh I II q. 89 a. 6c und ihre Implikationen. Siehe M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille (Mainz 1961) 253—258, der sich für seine Deutung von STh I II q. 89 a 6 auf J. Maritain beruft. — Vgl. auch J. Riedl, Röm. 2,14 ff. und das Heil der Heiden bei Augustinus und Thomas, in: Schol 40 (1965) 189—213.

[18] Vgl. etwa Schnackenburg (Anm. 3) 21—33; 146—156 und die dort 148 zum paulinischen Leib-Christi-Begriff angeführte Literatur.

[19] Wenn Thomas von corpus mysticum spricht, dann ist der Vergleichspunkt für ihn nicht Sichtbarkeit und Greifbarkeit, sondern geordnete Vielheit. STh III p. 8 a. 1 ad 2: ... in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia ... corpus similitudinarie dictum, id est aliqua *multitudo ordinata* ... Hinzu kommt, daß für Thomas das Urbild der Kirche die unsichtbare Kirche der Verklärten ist. In Eph. cap. III lect. III: Ecclesiam ... coelestem, quia ibi est *vera* Ecclesia, quae est mater nostra, et ad quam tendimus et a qua nostra Ecclesia militans est *exemplata*. Es ist ferner bezeichnend, daß Thomas im Zusammenhang der Gnadenlehre auf die Kirche als mystischen Leib zu sprechen kommt. Thomas kennt jedoch außer dem dargestellten Begriff des mystischen Leibes seiner systematischen Werke in seinen exegetischen Schriften einen anderen Begriff des mystischen Leibes, der die katholische Kirche meint. Dieser zweite Begriff legt sich ihm wohl von dem zu deutenden Text her nahe. Vgl. In I Cor XII lect. III; Mitterer (Anm. 13) 11—15.

[20] Siehe Valeske (Anm. 1) 60—65 und XVI/2 seiner Bibliographie.

[21] Zum Folgenden vgl. J. Beumer, Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin, in: ThGl. 37—38 (1947/48) 243—257; zur Nachwirkung des bellarminschen Kirchenbegriffs vgl. F. X. Arnold, Das gott-menschliche Prinzip der

und greifbar wie die Vereinigung des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig"[22]. Es wäre aber ein Irrtum, wollte man aus den zitierten Sätzen schließen, für Bellarmin erschöpfe sich das Geheimnis der Kirche in der von ihm betonten äußeren Wirklichkeit. Er selbst sagt im Anschluß an Augustinus, die Kirche sei ein lebendiges Ganzes, dessen Seele die inneren Gaben des Heiligen Geistes, Glaube, Hoffnung und Liebe, und dessen sichtbarer Leib das äußere Bekenntnis des Glaubens und die Gemeinschaft der Sakramente seien. Seine Definition erstrecke sich nur auf die Zugehörigkeit zum Leib der Kirche, weil diese als Mindestmaß erforderlich sei. Vollkommen in der Kirche seien aber nur jene, die am Leib und an der Seele der Kirche teilhaben[23].

Außer der in der zitierten Definition bestimmten „wirklichen" (re ipsa) Zugehörigkeit kennt Bellarmin eine Kirchenzugehörigkeit „dem Verlangen nach" (desiderio)[24]. Damit deutet er einen Weg an, auf dem die Theologie nach ihm die Frage nach dem Heil der Ungetauften löst; eine Frage, die sich mit dem Zeitalter der großen Entdeckungen immer dringlicher stellte. Bellarmin begründet seine Lehre vom Verlangen nach der Kirchenzugehörigkeit dadurch, daß er die Heilsnotwendigkeit der Kirche in Analogie zur Heilsnotwendigkeit der Wassertaufe setzt, die durch die Begierdetaufe ersetzt werden kann, wie die Kirche seit Innozenz II. im Anschluß an Ambrosius und Augustinus lehrt[25].

Bei Bellarmin selbst scheint der Kreis derer, die durch das Verlangen nach der Kirche gerettet werden, noch eng gezogen zu sein,

---

Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Entfaltung, in: ThQschr. 124 (1943) 99—133; 118—121; Schmaus, Tournely (Anm. 10); Beumer, Die kirchliche Gliedschaft 245.

[22] Bellarmin, De Conciliis III (= De Ecclesia militante) cap. II: Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum eiusdem christianae fidei professione, et eorundorum sacramentorum communione colligatum sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii romani pontificis ... Ecclesia ... est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum.

[23] Ebd.: Notandum autem est ex Augustino in breviculo collationis, coll. 3. Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus, et quidem anima sunt interna dona Spiritus sancti, fides, spes, caritas etc. Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio sacramentorum. Ex quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae, et proinde uniti Christo capiti interius et exterius; et tales sunt perfectissime de Ecclesia ... Definitio igitur nostra solum comprehendit hunc ultimum modum existendi in Ecclesia (d. h. den modus derjenigen, die de corpore, et non de anima Ecclesiae sind), quia hic requiritur ut minimum, ut quis possit dici esse pars visibilis Ecclesiae.

[24] Ebd. cap. III: Respondeo igitur, quod dicitur, extra Ecclesiam neminem salvari, intelligi debere de iis, qui neque re ipsa, nec desiderio sunt de Ecclesia, sicut de baptismo communiter loquuntur theologi. Quoniam autem catechumeni si non re, saltem voto sunt in Ecclesia, ideo salvari possunt.

[25] Innozenz II., DS 741; Innozenz III., DS 788; Conc. Trid. sess. VI cap. 4, DS 1524; sess. VII can. 4 de sacram., DS 1604.

denn er fordert den ausdrücklichen Wunsch des Katechumenen, in die Kirche aufgenommen zu werden. Daß aber sein Ansatz entschieden weiter gedeutet werden konnte, zeigt Pius IX. Nach seiner Lehre können die Menschen, die in unüberwindlichem Irrtum über die Sendung der Kirche befangen sind, das ewige Leben erlangen, wenn sie nach dem Naturgesetz leben und Gottes Willen zu erfüllen trachten[26]. Aber der Papst läßt die Frage offen, wie dieser Heilsweg sich zur heilsnotwendigen Kirche verhalte.

2. *Das Kirchenschema des Vaticanum I:* Der erste Entwurf der Konstitution „Über die Kirche Christi", der den Vätern des Vaticanum I vorlag[27], geht nicht nur ein auf die Sichtbarkeit der Kirche, ihre Heilsnotwendigkeit und das Heil außerhalb der Kirche, sondern auch auf das Verhältnis der getrennten christlichen Gemeinschaften zur katholischen Kirche. Das dreifache Band Bellarmins tritt uns hier entgegen als sichtbares Lehramt, sichtbares Priesteramt und sichtbares Hirtenamt. Dem Leib der Kirche gehören auch die Sünder an, die durch das Bekenntnis des Glaubens und die Gemeinschaft mit ihm verbunden sind[28].

Die sichtbare Kirche ist heilsnotwendig nicht nur infolge des Gebotes Christi, sondern als in sich unerläßliches Mittel, weil in unserer konkreten Heilsordnung „die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist, die Teilnahme an Wahrheit und Leben nicht erreicht werden kann außer in der Kirche und durch die Kirche, deren Haupt Christus ist"[29]. Wie steht es dann um das Heil außerhalb der Kirche? Der

[26] Enzykl. „Quanto conficiamur moerore" 10. 8. 1863; DS 2865—67; vgl. auch D 1647.

[27] Mansi 51, 539—636 (mit den Adnotationes); Neuner-Roos 358—369. Die hauptsächlichen Mitarbeiter des Entwurfes sind J. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader, J. B. Franzelin. Es ist bekannt, daß dem Entwurf, den das Konzil wegen des vorzeitigen Endes nicht mehr verabschieden konnte, nur der Wert einer Theologenarbeit zukommt. — Vgl. zum Folgenden: J. Beumer, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils, in: ThGl. 37—38 (1947/48) 76—86; ders., Ekklesiologische Fragen auf dem Vatikanischen Konzil, in: MThZ 5 (1954) 236—245; L. Boisvert, Doctrina de membris Ecclesiae iuxta documenta Magisterii recentiora a Concilio Vaticano Primo ad Encyclicam „Mystici Corporis" (Montréal 1961); van der Horst (Anm. 10).

[28] Cap. IV: Ecclesiam esse societatem visibilem; Mansi 51, 540 f.; Neuner-Roos 362. Die Adnotatio 6 (Mansi 51, 562) führt aus: At vero, cum societas contineatur potestate et auctoritate, si haec invisibilis sit, conspicua esse illa nequit. Quare statuitur, in ecclesia esse *visibile magisterium, visibile ministerium, visibile regimen,* a Christo Domino institutum, per quam triplicem potestatem externam ac conspicuam vera ecclesia Christi cohaeret triplici externo nexu, qui nexus externi internis respondent, eorundem partialis causa existunt, totumque ecclesiae corpus visibile et conspicuum reddunt ita ut, quicunque triplici illo visibili nexu cum ecclesiae corpore cohaeret, uti membrum verae Christi ecclesiae deprehendatur: (es folgt ein Zitat aus Bellarmin, De ecclesia militante cap. II, das die drei bellarminschen Bedingungen enthält) (Hervorhebungen des Originals).

[29] Cap. VI: Ecclesiam esse societatem ad salutem consequendam omnino necessariam; Mansi 51, 541; Neuner-Roos 364.

Entwurf unterscheidet zwischen schuldhafter und unverschuldeter Nichtzugehörigkeit. Nicht alle, die in unverschuldeter Unwissenheit um Christus und seine Kirche leben, sind „schon aufgrund dieser Unwissenheit ewig zu verdammen. Denn vor den Augen des Herrn trifft sie keine Schuld. Er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Gott schenkt auch jedem seine Gnade, der sich nach Kräften müht, so daß er die Rechtfertigung und das ewige Leben erreichen kann." [30] Um zu lehren, daß auch die Menschen, die außerhalb der sichtbaren Kirche gerettet werden, nicht ohne die Kirche ihr Heil erlangen, unterschied eine andere Form des Schemas im Anschluß an Bellarmin zwischen der wirklichen Zugehörigkeit zur Kirche und der Zugehörigkeit durch das Verlangen. Diese Unterscheidung gelangte nicht in den endgültigen Text. Aber mit der ausdrücklichen Erklärung: „Diese Gnade aber erhält keiner, der von der Einheit des Glaubens oder der Gemeinschaft der Kirche aus eigener Schuld getrennt ist und so aus diesem Leben scheidet" [31] (sie folgt unmittelbar dem oben zitierten Text), wollten die Konzilstheologen zugleich einschlußweise sagen, daß jeder, der das Heil erlange, nicht ganz und gar außerhalb der Kirche sein könne[32].

Über das Verhältnis der getrennten christlichen Gemeinschaften zur katholischen Kirche finden wir nur eine negative Aussage. Das fünfte Kapitel wendet sich unter der Überschrift „Die sichtbare Einheit der Kirche" gegen die Lehre der Confessio Augustana von der Unsichtbarkeit der wahren Kirche Christi, gegen die anglikanische Theorie, die eine Gesamtkirche setze sich zusammen aus mehreren getrennten Teilkirchen, und gegen die Auffassung Jurieus, die universale katholische Kirche sei durch alle christlichen Gemeinschaften hin ausgebreitet und umfasse alle, die in ihnen die Grundwahrheiten des Christentums beibehalten hätten. Dem stellt das Schema entgegen: Keine Gemeinschaft, die von der Einheit des Glaubens oder von der Gemeinschaft des Leibes getrennt sei, könne Teil oder Glied der

[30] Cap. VII: Extra ecclesiam salvari neminem posse; Mansi 51, 541 f.; Neuner-Roos 365. — Die im Schema genannte Unwissenheit ist allgemein zu verstehen, d. h., sie geht nicht nur auf Heiden, sondern auch auf Häretiker und Schismatiker. Siehe Mansi 49, 683.

[31] Ebd.; Mansi 51, 542: sed hanc (sc. gratiam) nullus consequitur, qui a fidei unitate vel ab ecclesiae communione culpabiliter seiunctus ex hac vita decedit.

[32] Adnotatio 11; Mansi 51, 570: Ne tamen inde videretur consequi, extra ecclesiam salvum fieri aliquem posse, in alia forma schematis dicebatur: *Quam* (iustificationem et vitam aeternam) *si consequuntur, non ideo extra ecclesiam salvantur; omnes enim iustificati ad ecclesiam sive re sive voto pertinent.* Verum quoniam formula, *sive re sive voto,* pluribus consultoribus non arridebat, visum est sufficere, si declaretur explicite, nullum fieri salvum, qui ob propriam culpam ab ecclesia seiunctus ex hac vita decedit, dum implicite significatum intelligatur, non posse penitus vel simpliciter, ut aiunt, extra ecclesiam esse, quicumque salvus fiat. Ebd. Mansi 51, 571 wird Bellarmin, De Ecclesia militante cap. III zitiert (s. oben Anm. 24). — Vgl. van der Horst (Anm. 10) 232—237.

Kirche genannt werden. Die Kirche sei nicht durch die verschiedenen Gesellschaften, die sich christlich nennen, zerstreut und zerteilt[33].

Aus der Kritik der Konzilsväter am Entwurf sind in unserem Zusammenhang drei Punkte von Interesse. a) In der Diskussion über das vierte Kapitel („Die Kirche ist eine sichtbare Gemeinschaft") wurde die Unterscheidung zwischen Leib und Seele der Kirche gefordert, um darauf hinzuweisen, daß die Menschen in der Gnade in höherem Grade zur Kirche gehören als die Sünder[34]. Das neue Schema, das Kleutgen aufgrund der Väterkritik verfaßt hat, sagt dann auch, daß die Gerechten „auf vollkommenere Weise zur Kirche gehörig genannt werden, weil sie nicht nur als Glieder ihrem Leib anhangen, sondern auch vom Geist beseelt werden"[35]. b) Viele Väter wenden sich dagegen, daß der Entwurf die Heilsnotwendigkeit der Kirche als necessitas medii bezeichnet. Man begründet die Ablehnung unter anderem mit dem Widerspruch, den man in der Lehre von der necessitas medii und der Aussage des Schemas zu entdecken glaubt, daß nur jene nicht gerettet werden, die schuldhaft außerhalb der Kirche verbleiben[36]. Kleutgen hat darum die Unterscheidung zwischen necessitas medii und necessitas praecepti in seinem Entwurf ausgelassen[37]. c) Wie sehr die Spannung zwischen der Heilsnotwendigkeit der Kirche und dem Heil der Menschen guten Willens außerhalb der Kirche die Väter beschäftigt hat, geht auch aus ihrer Forderung hervor, das Verhältnis dieser Menschen zur Kirche klar auszudrücken[38]. Einige Väter haben darum vorgeschlagen, von einer Zugehörigkeit zur „Seele" der Kirche zu sprechen[39], andere wünschen die bellarminsche Unterscheidung zwischen einer wirklichen Zugehörigkeit und einer Zugehörigkeit in voto im Text des Schemas[40]. Kleutgens Entwurf spricht dann von einer Zugehörigkeit „im Geist"[41].

3. Die Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis": Die ekklesiologische Lehrverkündigung vor dem Zweiten Vaticanum gipfelt in der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis" (29. Juni 1943). Wie Bellarmin fordert der Papst für die Kirchengliedschaft den Empfang der Wassertaufe, das äußere Bekenntnis des wahren Glaubens und

---

[33] Cap. V: De visibili ecclesiae unitate; Mansi 51, 541; Neuner-Roos 363 und die Adnotatio 8; Mansi 51, 564—566.

[34] Gastaldi, Mansi 51, 889. Eberhard, M. 51, 784. [35] Mansi 53, 311.

[36] Callot, Mansi 51, 805; Marguerye mit 9 anderen, M. 51, 791; Lynch, M. 51, 790; Ramadié, M. 51, 793; Moriarty, M. 51, 788. — Die beiden anderen Gründe für die Ablehnung lauten: a) Es handele sich bei der Unterscheidung zwischen necessitas medii und necessitas praecepti um eine Unterscheidung, die man den theologischen Schulen überlassen, aber nicht in ein Konzilsdekret aufnehmen solle. b) Die Unterscheidung habe keine feststehende Bedeutung. Die Belege s. van der Horst (Anm. 10) 243.

[37] Kleutgens Begründung dafür: Mansi 53, 323.

[38] Belluomini, Mansi 51, 797: tollatur adverbium *culpabiliter* (s. oben Anm. 31), ne possit quis inferre, infideles negativos aliquando salvari sine ulla ecclesiae insertione.

[39] Magnasco, Mansi 51, 802; Tamraz und Asmar, M. 51, 805; Galletti, M. 51, 803 f.; Trevisanato, M. 51, 802; Lyonnet, M. 51, 780; Grimardias, M. 51, 785.

[40] Moriarty, Mansi 51, 788; Guidi mit vier anderen, M. 51, 803; Apuzzo, M. 51, 804; Riario mit 30 anderen, M. 51, 803; Bonjeau, M. 51, 798; vgl. Baillargeon mit sechs anderen, M. 51, 804.

[41] Mansi 53, 312: non ideo hi extra ecclesiam salvi fiunt, quippe ad quam spiritu pertineant, et ideo spiritu pertinere possint, quod ab externa communione praeter voluntatem suam impediuntur.

die Teilhabe an der kirchlichen Gemeinschaft[42]. Auch die Sünder gehören zur Kirche. Ihre Gliedschaft wird von der der Gerechtfertigten dadurch unterschieden, daß Mystici Corporis die Sünder als kranke Glieder Jesu Christi bezeichnet. Aber sie haben noch teil an der übernatürlichen Wirklichkeit der Kirche, denn sie bewahren Glaube und Hoffnung und werden durch die inneren Antriebe des Heiligen Geistes zu Gebet und Reue angespornt[43].

„Mystici Corporis“ lehrt, wenn auch nicht thematisch, die Heilsnotwendigkeit der Kirche[44], und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir sie als eine Notwendigkeit des Mittels deuten[45]. Zugleich spricht die Enzyklika vom universalen Heilswillen Gottes und dem allumfassenden Erlösungswerk Jesu Christi[46]. Die so jedem Menschen angebotene Gnade kann zwar außerhalb der sichtbaren Kirche, aber nie ohne sie ergriffen werden. Um das deutlich zu machen, kennt Mystici Corporis neben der allein „wirklichen“ (reapse) sichtbaren Kirchengliedschaft eine nicht sichtbare „Hinordnung“ auf die Kirche aus einem „unbewußten Sehnen und Wünschen“ (voto) heraus[47]. Damit ist die bellarminsche Unterscheidung in die kirchliche Lehrverkündigung aufgenommen und die Lehre Pius' IX. um einen Schritt weitergeführt. Es liegt in der Linie der Enzyklika, welche die Identität zwischen mystischem Leib und katholischer Kirche betont[48], daß die Frage nach dem Heil der Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche nicht durch die Unterscheidung einer Zugehörigkeit zum „Leib“ und zur „Seele“ der Kirche gelöst wird. Denn durch die Unterscheidung zwischen einer „wirklichen“ Gliedschaft und einer Hinordnung in voto bleibt die Dynamik auf die heilsnotwendige sichtbare Kirche hin gewahrt. Spricht man dagegen von einer Zu-

[42] DS 3802: In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt. — Die Diskussion über die Kirchengliedschaft der materiellen und der geheimen Häretiker und der Exkommunizierten, die sich im Anschluß an diesen Passus entfaltet hat, ist mit ausführlichen Literaturverweisen zusammengefaßt bei Valeske (Anm. 1) 73—79.

[43] AAS 35 (1943) 203 f.; vgl. DS 3803. — Zur Deutung s. J. Beumer, Der Heilige Geist, die Seele der Kirche, in: ThGl 39 (1949) 249—267; 251—258.

[44] Vgl. DS 3802; DS 3808: membra tamen, a Corpore omnino abscissa, renuit sanctitatis gratia inhabitare. Vgl. DS 3821. — Zur Deutung s. K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“, in: Schriften zur Theologie II (1955) 7—94; 57—68; Valeske (Anm. 1) 88—90.

[45] Das wird ausdrücklich gelehrt im Brief des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Boston (8. 8. 1949), DS 3868.

[46] Vgl. etwa AAS 35 (1943) 198; 220.

[47] DS 3821: inscio quodam desiderio ac voto.

[48] Das wird in der Enzyklika „Humani generis“ (12. 8. 1950) nochmals eingeschärft; D 2319: corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse. Vgl. J. Beumer, Die Identität des Mystischen Leibes Christi und der katholischen Kirche, in: ThGl 44 (1954) 321—338.

gehörigkeit zur „Seele" der Kirche, so kann leicht der Anschein aufkommen, diese Zugehörigkeit sei in sich ohne Ausrichtung auf die sichtbare Kirche genügend[49], zumal sie Anteil schenke am höheren Seinsprinzip der Kirche.

Dennoch bleibt auch bei der Lehre der Enzyklika vom votum die Frage offen, wie eine innerliche, unsichtbare Beziehung die mittelhaft heilsnotwendige Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche ersetzen kann[50]. Liegt nicht im Begriff einer unsichtbaren Beziehung zu einer sichtbaren Gemeinschaft, die keinerlei greifbaren Ausdruck findet, ein gewisser Widerspruch? Es folgt dann wohl auch aus der Auffassung vom votum als einem rein innerlichen Akt, der an keine sichtbaren, objektiven Vorgegebenheiten gebunden ist, daß „Mystici Corporis" nicht zwischen der Hinordnung der getauften und ungetauften Nichtkatholiken auf die Kirche unterscheidet. Man darf fragen, ob diese Aussage der grundlegenden Bedeutung gerecht wird, die die kirchliche Lehre seit den Anfängen jeder gültigen Taufe beimißt[51]. Daß die Enzyklika, wie die gesamte vorhergehende Tradition, nur eine Beziehung des einzelnen Nichtkatholiken zur katholischen Kirche kennt, ist nur eine weitere Folge. Fragen wir nach dem Verhältnis der getrennten christlichen Gemeinschaften als solcher zur Kirche, so erhalten wir eine Antwort, die nicht über die Aussagen Pius' IX.[52] und des ersten Kirchenschemas vom Vaticanum I hinausführt: Als sichtbare, unteilbare Größe ist die Kirche nicht die unsichtbare Vereinigung der getrennten christlichen Gemeinschaften[53]. Eine positive Bedeutung der christlichen Gemeinschaften kann nicht in den Blick kommen, weil die Hinordnung auf die katholische Kirche durch das „unbewußte Sehnen und Wünschen" nur als innerer Akt des einzelnen verstanden wird, ohne daß dabei die vielfältigen, durch die Gemeinschaft geschaffenen greifbaren Voraussetzungen gesehen werden, an die dieser Akt des einzelnen gebunden ist.

4. *Die theologische Diskussion nach „Mystici Corporis":* Eine leb-

[49] Vgl. Beumer, Die kirchliche Gliedschaft (Anm. 21) 247 f.; ders., Die Heilsnotwendigkeit (Anm. 27) 82; Valeske (Anm. 1) 85.

[50] Vgl. Rahner, Die Gliedschaft (Anm. 44) 83 f.

[51] Vgl. DS 110; 632; 1314; 1617; 2566 f.; J. Hamer, Le Baptême et l'Eglise, in: Irénikon 25 (1952) 142—164; 263—275.

[52] DS 2885—88.

[53] AAS 35 (1943) 199 f.: Nec solummodo unum quiddam et indivisum (Ecclesia) esse debet, sed aliquid etiam concretum ac perspicibile ... Quapropter a divina veritate ii aberrant, qui Ecclesiam ita effingunt, ut neque attingi neque videri possit, sitque tantum „pneumaticum" aliquid, ut aiunt, quo multae Christianorum communitates, licet fide ab se invicem seiunctae, inter se tamen haud adspectabili nexu coniungantur. — AAS 35, 211: Periculoso igitur in errore ii versantur, qui se Christum Ecclesiae Caput amplecti posse existimant, licet eius in terris Vicario fideliter non adhaereant. Nach S. Tromp, Pius Papa XII, De Mystico Jesu Christi Corpore (Textus et Documenta, Series Theologica 26,2) (Rom 1948) 77 bezieht sich die zuletzt zitierte Stelle auf die getrennten Orientalen.

hafte theologische Diskussion hat sich in den vergangenen zwanzig Jahren mit der Gliedschaftslehre der Enzyklika und den oben angedeuteten Fragen befaßt. In ihr haben sich im wesentlichen drei Linien herausgebildet.

a) Die erste Auffassung sieht in der Kirchengliedschaft eine unteilbare Größe[54] und betrachtet nur den als Glied, der alle drei in „Mystici Corporis" für eine wirkliche Kirchengliedschaft genannten Bedingungen erfüllt. Das „reapse" der Enzyklika wird verstanden im Sinne von „in Wirklichkeit", „wirkliche Glieder". Dieser „realen Gliedschaft" wird die Hinordnung in voto gegenübergestellt, die sich „als nicht reale Gliedschaft" ausweist und eine rein innerliche, unsichtbare Größe ist[55]. Auf die Schwierigkeiten dieser These, die sich eng an den Wortlaut von „Mystici Corporis" anschließt, wurde bereits hingewiesen.

b) Ausgehend von Kanon 87 des Codex Iuris Canonici, der bestimmt, daß der Mensch durch die Taufe „Person" in der Kirche wird, unterscheidet die zweite Auffassung zwischen „konstitutioneller" und „tätiger" Gliedschaft. „‚Konstitutionelle' Kirchengliedschaft ist das durch die Taufe vermittelte Personsein in der Kirche, d. i. ein Personsein mit allen Rechten und Pflichten eines Christen, nicht bloße Untertanschaft. Dieses Personsein hängt an dem sakramentalen Charakter und ist wie dieser unverlierbar; nur hinsichtlich der Gliedschafts r e c h t e kann durch Sperre oder Strafe eine Beschneidung eintreten, die aber in keinem Fall so weit geht, daß das Personsein selbst genommen wird. ‚Tätige' Gliedschaft ist der persönliche Vollzug der konsekratorisch geprägten Christusförmigkeit des Getauften ... Für den mündigen Christen ist Kirchengliedschaft in voller Wirklichkeit nur dann gegeben, wenn er in beiden Schichten Glied der Kirche ist, d. h., wenn er nicht wegen Abfalls vom Glauben oder von der Einheit der Kirche oder wegen schwerer Vergehen in rechtlich greifbarer Weise von der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen worden ist."[56]

---

[54] So etwa H. Schauf, Zur Frage der Kirchengliedschaft, in: Theol. Revue 58 (1962) 217—224 (dem wir uns in der Klassifizierung der drei Ansichten anschließen) 221: „Die Gliedschaft, die unserer Fragestellung entspricht, ist unteilbar. Sie läßt keine Stufen zu. Sie ist da oder sie ist nicht da. Sie kann nicht zu einem Teil dasein."

[55] Schauf (Anm. 54) 222 Anm. 5: „Das ‚reapse' des Rundschreibens wird in der Auffassung der ersten These und mit Recht im Sinne von ‚wirklich', ‚in Wirklichkeit', ‚wirkliche Glieder' verstanden. Wie die Wassertaufe *reale* Taufe ist und dem ‚votum baptismi', der Begierdetaufe, die eben nicht die reale Taufe ist, obwohl sie Heilswirkungen zur Folge haben kann, gegenübergestellt wird, so die *reale* Gliedschaft dem ‚in voto' ..., das sich gerade dadurch als nicht reale Gliedschaft ausweist, obwohl auch hier Heilswirkungen gegeben sein können." (Hervorhebungen des Originals.) Vgl. Tromp in seinem Kommentar zu Mystici Corporis (Anm. 53) 84: Reapse: id est re, in *oppositione* ad voto (Hervorhebung von mir). Vgl. auch S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia III: De Spiritu Christi anima (Rom 1960) 273: aliud est esse actu membrum Ecclesiae, aliud maiore vel minore gradu ordinari ad Ecclesiam. Als Grund der ordinatio nennt Tromp die verschiedenen Stufen des votum, das sich nach seiner Darstellung bei den Ungetauften und getrennten Christen nicht unterscheidet: beide besitzen ein votum implicitum. Der Unterschied besteht lediglich darin, daß die Ungetauften nicht dem Rechtsanspruch der Kirche unterworfen sind. — Zur Unsichtbarkeit des votum vgl. J. Brinktrine, Was lehrt die Enzyklika „Mystici Corporis" über die Zugehörigkeit zur Kirche?, in: ThGl 37—38 (1947/48) 290—300; 297 Anm. 35 (gegen K. Rahner; s. unten Anm. 58); Beumer, Die kirchliche Gliedschaft (Anm. 21) 248.

[56] K. Mörsdorf, Kirchengliedschaft I: Fundamentaltheologisch und kirchenrechtlich, in: LThK² VI (1961) 222 (Hervorhebung des Originals); vgl. ders., Die

Die Unterscheidung zwischen „konstitutioneller" und „tätiger" Gliedschaft würdigt die grundlegende Bedeutung der Taufe. Der getrennte Christ ist durch sie als einen objektiven, greifbaren Sachverhalt auf die eine Kirche bezogen und nicht nur durch ein rein innerliches votum. Die These setzt so einen mehrschichtigen Begriff der Kirchenzugehörigkeit voraus[57] und bietet zugleich einen Ansatz, der es möglich macht, von einer Kirchlichkeit der getrennten Gemeinschaften zu sprechen; denn sie sind es ja, in denen der getrennte Christ die Taufe empfängt. Aber sie geht nicht ein auf die Frage, in welchem Verhältnis zur Kirche die Ungetauften stehen, die durch die Kirche gerettet werden.

c) Die dritte Auffassung vertritt hingegen einen mehrschichtigen Begriff der Kirchenzugehörigkeit, der auch Nichtgetaufte umfaßt. Sie nennt verschiedene Wirklichkeiten, die eine je andere Verbindung mit der Kirche schaffen: die sichtbare Menschennatur, der in der Fleischwerdung des Logos die Berufung zur Teilnahme am Leben Gottes seinsmäßig eingestiftet worden ist[58]; den übernatürlichen Glauben[59]; die heiligmachende Gnade; die Taufe ohne das volle Glaubensbekenntnis und ohne die Teilhabe an der kirchlichen Gemeinschaft; schließlich das dreifache sichtbare Band der Taufe, des vollen Glaubensbekenntnisses und der kirchlichen Gemeinschaft[60]. Nicht nach allen Autoren ist die Zugehörigkeit auf allen Stufen an *sichtbare* Elemente gebunden[61]. Als Anhaltspunkte in „Mystici Corporis" lassen sich für diese Auffassung nennen: die Aussagen, alle Menschen seien durch die Inkarnation Brüder Christi dem Fleische nach geworden; Christus sei schon im Schoß der Jungfrau Haupt der ganzen Menschenfamilie geworden[62];

Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung, in: Theol. u. Seelsorge (1944) 115—131; ders., Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen, in: ArchKathKR 130 (1961) 31—58; ders., Zur Grundlegung des Rechtes in der Kirche, in: Pro Veritate. Festgabe für Lorenz Jaeger u. Wilhelm Stählin, hrsg. von E. Schlink u. H. Volk (Münster 1963) 224—248. — Zur Kritik an Mörsdorfs These s. Rahner, Die Gliedschaft (Anm. 44) 23—30.

[57] Siehe Mörsdorf in LThK² VI 222.

[58] Rahner, Die Gliedschaft (Anm. 44) 83—94.

[59] Vgl. etwa V. Morel, Le Corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine, in: NouvRevTh 70 (1948) 703—726; 715: Pour être, au sens propre et simple du mot, membre du Corps mystique terrestre, il faut au moins posséder la foi surnaturelle, soit imparfaitement soit implicitement chrétienne; A. Liégé, L'appartenance à l'Eglise et l'encyclique Mystici Corporis Christi, in: RevScPhTh 32 (1948) 351—357; 357: partout où se trouvera au moins la foi divine, on pourra parler d'appartenance partielle et imparfaite mais réelle à l'Eglise, laquelle s' accomplira avec la charité.

[60] Vgl. Nothomb (Anm. 13) 243 f.; F. Holböck, Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht, in: F. Holböck - Th. Sartory, Mysterium Kirche I (Salzburg 1962) 201—346; 293—295; Schmaus, Dogmatik III 1 (Anm. 1) 417—419; 831—839, der allerdings im Anschluß an Mörsdorf stark den mit der Taufe gegebenen Einschnitt betont; A. Chavasse, Ordonnés au corps mystique, in: NouvRevTh 70 (1948) 690—702; 697 f. betont die *reale* Beziehung, die durch das votum geschaffen wird. Pius XII. habe „Glied der Kirche" im engeren Sinn gebraucht, ohne damit den weiteren Gebrauch etwa Benedikts XIV. (s. DS 2567) zu verurteilen (ebd. 700). Vgl. auch L. Richard, Une thèse fondamentale de l'oecuménisme: le baptême, incorporation visible à l'Eglise, in: NouvRevTh 74 (1952) 485—492.

[61] Vgl. Anm. 60. Von der sakramentalen Struktur der Kirche herkommend, betonen die Notwendigkeit einer sichtbaren Teilhabe an der Kirche: Rahner, Die Gliedschaft (Anm. 44) 83—94; H. Zeller, Rez. zu O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, in: ZKathTh (1954) 94—99; Schmaus, Dogmatik III 1 (Anm. 1) 833 spricht von einer „objektiven", „geistlich-ontologischen" Basis der Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche.

[62] ASS 35 (1943) 198: (omnes protoparentis filii) per Incarnatum Verbum,

die Lehre vom votum; der Abschnitt über die Sünder, in dem es heißt, daß auch Glaube und Hoffnung ohne die heiligmachende Gnade eine gnadenhafte Verbindung mit der Kirche schaffen; die Andeutungen über den Bezug aller Gnade zur Kirche[63]. Das „reapse" der Enzyklika besagt nach der Deutung dieser These eine volle und vollkommen sichtbare Kirchenzugehörigkeit, die eine verminderte, inchoative, teilweise oder vollkommen unsichtbare, anormale, aber dennoch wahre Zugehörigkeit nicht ausschließt[64].

Von diesem mehrschichtigen Begriff der Kirchenzugehörigkeit her lassen sich die Fragen, die „Mystici Corporis" offengelassen hat, beantworten: a) Die mehr formale Aussage über die Beziehung zur Kirche durch das votum wird material genauer bestimmt. b) Soweit man die Zugehörigkeit auf allen Stufen als an sichtbare Elemente gebunden betrachtet, läßt sich die Spannung lösen, die besteht zwischen der mittelhaften Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche und der Rettung durch ein rein unsichtbares, wenn auch auf die sichtbare Kirche bezogenes votum. c) Es wird deutlich herausgestellt, daß auch das Heil der Nichtgetauften durch die Kirche vermittelt ist, und dennoch läßt die Stufung einen Unterschied machen zwischen der Beziehung der Getauften und der Nichtchristen zur Kirche. d) Soweit man die Zugehörigkeit an sichtbare Elemente gebunden sieht, lassen sich (wie unten gezeigt wird) positive Aussagen machen über die Beziehung zur Kirche nicht nur der getrennten christlichen Gemeinschaften[65], sondern auch der nichtchristlichen Religionen.

Man darf aber bei allen wertvollen Ansätzen die Gefahren nicht übersehen, die der mehrschichtige Begriff in sich birgt[66]. Er kann unter anderem zur Auffassung verleiten, es sei in jedem Fall für das Heil ausreichend, irgendeiner, gleich welcher, der Schichten anzu-

---

fratres secundum carnem effecti Filii Dei Unigeniti; AAS 35, 214: ut suos secundum carnem fratres consortes faceret divinae naturae; AAS 35, 206: iam in utero Virginis Caput totius humanae familiae constitutus.

[63] S. oben Anm. 47; Anm. 43; ferner AAS 35, 199: Quam (gratiarum copiam) directo per se universo humano generi dilargiri potuerat; voluit tamen per adspectabilem, in quam homines coalescerent, Ecclesiam; DS 3805: ubi de eiusmodi (sc. redemptionis) thesauro distribuendo agitur, id efficiendae sanctitatis opus non modo cum intaminata sua Sponsa (Christus) communicat, sed ex eius opera vult quodammodo oriri.

[64] Vgl. etwa Nothomb (Anm. 13) 242: Elle (sc. „reapse") exprime une appartenance *plénière*, normale, *intégrale* et *complètement visible*, qui laisse la place à une appartenance *amoindrie*, inchoative, *partiellement ou complètement invisible*, anormale sans doute mais véritable et non illusoire (Hervorhebungen des Originals); ebd. weitere Verweise und Belege für den Gebrauch von „reapse" bei Pius XII. — Vgl. auch Schmaus, Dogmatik III 1 (Anm. 1) 417; Mörsdorf LThK² VI (1961) 222.

[65] Von der gestuften Kirchenzugehörigkeit her konnte sich die Theorie der „vestigia Ecclesiae" entwickeln. Vgl. J. Gribomont, Du sacrement de l'Eglise et ses réalisations imparfaites, in: Irénikon 22 (1949) 345—367; Dietzfelbinger (Anm. 1) 135—180; E. Lamirande, La signification ecclésiologique des communautés dissidentes et la doctrine des „vestigia ecclesiae", in: Istina 10 (1964) 25—58 (Literaturbericht).

[66] Siehe J. Beumer, Ein neuer, mehrschichtiger Kirchenbegriff, in: TrierThZ 65 (1956) 93—102.

gehören. Damit wäre die Heilsnotwendigkeit der einen katholischen Kirche relativiert. Diese Gefahr schwindet, wenn man deutlich herausstellt, daß es sich nicht um unverbunden aufeinanderliegende Schichten handelt, daß vielmehr alle Schichten einer unvollkommenen Kirchenzugehörigkeit seinsgemäß auf die volle Zugehörigkeit hin ausgerichtet sind.

II

Die Lehre der Dogmatischen Konstitution „De Ecclesia" über die Kirchenzugehörigkeit

Wie steht die Dogmatische Konstitution in der dargestellten Entwicklung? Sind durch sie die Lösungen, die sich in der theologischen Diskussion nach „Mystici Corporis" abzuzeichnen begannen, in die kirchliche Lehrverkündigung aufgenommen worden?

Bevor wir uns mit dem endgültigen Text der Konstitution befassen, sei ein Blick auf die Entwicklung geworfen, die unsere Frage in den Entwürfen der Konstitution genommen hat. Denn nur auf diesem Hintergrund wird die Aussage der Konstitution vollends deutlich. Der Textentwurf des Jahres 1962, von der vorkonziliaren Kommission ausgearbeitet, schließt sich eng an „Mystici Corporis" an und sieht die Kirche ausschließlich vom Bild des mystischen Leibes her. Glieder der Kirche im eigentlichen Sinn sind nur jene, die durch das dreifache sichtbare Band mit der Kirche verbunden sind. Ihnen wird das Gesamt der Nichtkatholiken gegenübergestellt, deren Heilsmöglichkeit das Schema erklärt durch ein als verborgenes Verlangen verstandenes votum[67]. Eine Lösung der aufgezeigten Probleme scheint demnach dieser Entwurf nicht zu bieten.

Auch das Schema von 1963 hält in gewissem Sinn an der Zweiteilung reapse — voto fest. Es spricht zwar nicht mehr von „Gliedern" der Kirche, statt dessen aber von einer „wirklichen" (reapse) Eingliederung, der eine Verbindung mit der

[67] Siehe J. Ratzinger, Die Entwicklung des Schemas „De Ecclesia", Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio, Deutsches Konzilspressezentrum, 23. 9. 1964 (vervielfältigtes Manuskript) S. 1; vgl. auch G. Dejaifve, La „Magna Charta" de Vatican II. La Constitution „Lumen Gentium", in: NouvRevTh 87 (1965) 3—22; 5 f. — Ein Textvergleich ist mir leider nicht möglich, weil der Entwurf von 1962 nicht zugänglich ist.

Wir zitieren im Folgenden:

Eccl = Constitutio Dogmatica de Ecclesia (nach Nummern und Absätzen); den lateinischen Text nach AAS 57 (1965) 5—75; die deutsche Übersetzung nach: Zweites Vatikanisches Konzil. Konstitution und Dekrete der Dritten Session. Lateinisch-deutsche Ausgabe (Herder 1965).

Oec = Decretum de Oecumenismo (nach Nummern und Absätzen); den lateinischen Text nach AAS 57 (1965) 90—112; die deutsche Übersetzung nach der Herder-Ausgabe (s. o.).

Schema 1963 = Schema Constitutionis Dogmaticae De Ecclesia, Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1963 (nach Nummern und Absätzen).

Rel I = Schema Constitutionis De Ecclesia, Typis Polyglottis Vaticanis 1964 (enthält den Text von 1963 und den für die dritte Sitzungsperiode vorgelegten Text mit einer Relation zu den einzelnen Kapiteln und Nummern) (nach Seiten).

Rel II = Relatio super caput II textus emendati schematis Constitutionis De Ecclesia, Typis Polyglottis Vaticanis 1964 (Relatio des Erzbischofs Gabriel Garrone über das zweite Kapitel für die Abstimmung am 21. 11. 1964) (nach Seiten).

Kirche, nicht nur eine „Hinordnung" auf sie, durch das votum entgegengestellt wird. Das votum wird als innerer Akt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gesehen[68]. Dennoch zeigt dieser Entwurf in zwei Punkten einen wesentlichen Fortschritt gegenüber „Mystici Corporis". a) Er würdigt die Bedeutung der Taufe; denn nach der zusammenfassenden einleitenden Bemerkung über das votum spricht er in einer je eigenen Nummer über die getrennten Christen und die Nichtchristen. b) Er nennt in diesen Nummern objektive, sichtbare Elemente, die ihrerseits eine Verbindung mit der katholischen Kirche schaffen. Dabei wird nicht klar, wie diese Elemente sich zu dem unsichtbaren votum verhalten[69].

Die nichtkatholischen Konzilsbeobachter waren mit der dargestellten Lösung keineswegs zufrieden. Sie wandten ein, es sei nur von den nichtkatholischen Christen als einzelnen die Rede, jedoch nicht von ihren eigenen Kirchen und Gemeinschaften als solchen, die doch der wahre Ort ihrer christlichen Existenz seien[70]. Die gleiche Kritik wurde in der Konzilsaula laut[71]. Wir werden fragen müssen, ob der endgültige Text in den beanstandeten Punkten über das Schema von 1963 hinausgeht. Zuvor seien jedoch die theologischen Grundlagen umrissen, aus denen heraus die Konstitution ihre einzelnen Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit entwickelt.

A. Die theologischen Grundlagen

Wie die gesamte Entwicklung sieht auch die Konstitution „De Ecclesia" die Frage der Kirchenzugehörigkeit in der Spannung zwischen den Sätzen vom allumfassenden Heilswillen Gottes und der Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche.

1. Der Ursprung der Kirche liegt im Ratschluß des ewigen Vaters, die Menschen zur Teilhabe an seinem göttlichen Leben zu erheben[72]. Darum sendet er den Sohn, in dem er die Menschen schon vor Grundlegung der Welt erwählt und zur Sohnesannahme bestimmt hat[73]. Der Logos hat durch seine Menschwerdung, seinen Tod und seine Auferstehung die eine Menschennatur, an der alle Menschen teil-

[68] Schema 1963 8, 2: Reapse et simpliciter loquendo Ecclesiae societati incorporantur illi tantum, qui integram eius ordinationem omniaque media salutis in Ea instituta agnoscunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem et Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramenti et ecclesiastici regiminis ac communionis ... ebd. 8, 3: Voto autem cum Ecclesia coniunguntur Catechumeni, qui, Spiritu Sancto movente, cogitate et explicite ut ei incorporentur expetunt; quos iam ut suos dilectione curaque complectitur Mater Ecclesia. Suo modo idem valet de illis, qui nescientes Ecclesiam Catholicam esse veram et unicam Christi Ecclesiam, sincere, adiuvante gratia, voluntatem Christi vel, si distincta cognitione Christi carent, voluntatem Dei Creatoris, qui vult omnes homines salvos fieri, interna fide, spe et caritate adimplere satagunt.

[69] Schema 1963 9 und 10. Die Aufzählung der Elemente findet sich erweitert und in einigen Punkten abgewandelt in Eccl 15 und 16.

[70] Siehe Ratzinger (Anm. 67) 2.

[71] Siehe Gr. Baum, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, in: Concilium 1 (1965) 291—303; 291 f.

[72] Vgl. Eccl 2. [73] Eccl. 3.

haben, erlöst und zu einem neuen Geschöpf ungestaltet [74]. Denn in der Person des Menschgewordenen als des Stellvertreters der gesamten Menschheit ist für alle Menschen Gottes gnadenhafte Herrschaft in dieser Welt gegenwärtig geworden [75]. Christus ist durch seine Erlösungstat das Haupt des neuen und *allumfassenden* Volkes der Söhne Gottes geworden [76].

Aufgrund dieser universalen objektiven Erlösung gehört jeder Mensch (die Konstitution verweist auf die obenerwähnte Lehre des hl. Thomas) zumindest der Möglichkeit nach zur Kirche [77]. Denn er ist nicht nur durch Christus umgestaltet, sondern auch zur Einheit mit Christus berufen, die zugleich Einheit der ganzen Menschheit unter sich in Christus als dem Haupt bedeutet [78]. Erst am Ende der Zeit ist dieses Ziel erreicht [79]. Aber in der Kirche, der „Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils" für das ganze Menschengeschlecht [80], hat das eschatologische Geschehen bereits begonnen [81]. Darum konkretisiert sich in dieser Weltzeit der Ruf zur vollen Einheit in und mit Christus [82] darin, daß alle Menschen zum neuen Gottesvolk der Kirche berufen sind [83], um in ihm durch den Geist Glieder des einen geheimnisvollen Leibes Christi zu werden [84].

2. Der allumfassenden objektiven Erlösung und Berufung zum Heil stellt die Konstitution die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren

---

[74] Eccl 7, 1; 13, 1: (Deus) qui naturam humanam in initio condidit unam. Vgl. F. Lakner, Erlösung III. In der Dogmengeschichte, in: LThK² III (1959) 1020—24; K. Rahner, Einheit der Menschheit, in: LThK² III (1959) 756 f.; H. Fries, Einheit, in: HandwTheolGrundbegr. I (1962) 259—269; 265—269.

[75] Eccl 5, 1: Ante omnia tamen Regnum manifestatur in ipsa Persona Christi... Das Zitat vom Mk 10, 45 drückt dabei im Anschluß an Is 53 den Gedanken der Stellvertretung für die Vielen, d. h. für alle, deutlich aus. Diese Stellvertretung hat wiederum die Einheit des Menschengeschlechtes (s. Anm. 74) zur Voraussetzung. — Vgl. J. Ratzinger, Stellvertretung, in: HandwTheolGrundbegr II (1963) 566—575; J. de Fraine, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der „Korporativen Persönlichkeit" in der Hl. Schrift (Köln 1962); J. Scharbert, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient (Quaest. disp. 23/24) (Herder 1964).

[76] Eccl 13, 1: Caput novi universalis populi filiorum Dei.

[77] Eccl 9, 2: Itaque populus illi messianicus, quamvis universos homines *actu* non comprehendat ... Siehe den Verweis auf STh III q. 8 a. 3 ad 1 in Eccl 16 Anm. 32.

[78] Die Konstitution greift die Anakephalaiosislehre des hl. Paulus und des hl. Irenäus auf. Siehe Eccl 3; Eccl 13,2: catholica Ecclesia ... tendit ad recapitulandam totam humanitatem ... sub Capite Christo (mit Verweis auf Iren. in Anm. 24). Vgl. R. Haubst, Anakephalaiosis, in: LThK² I (1957) 466 f.

[79] Eccl 48, 1. [80] Eccl 9, 2.

[81] Eccl 48, 2; 5, 2; 6, 5.

[82] Eccl 1: instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis; ebd.: plenam etiam unitatem in Christo (homines) consequantur.

[83] Eccl 13, 1: Ad novum Populum Dei cuncti vocantur homines. Vgl. Eccl 3: Omnes homines ad hanc vocantur unionem cum Christo, qui est lux mundi, a quo procedimus, per quem vivimus, ad quem tendimus.

[84] Vgl. Eccl 7. — Zum Ganzen vgl. auch E. H. Schillebeeckx, Kirche und Menschheit, in: Concilium 1 (1965) 29—41.

Kirche entgegen. „Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition lehrt sie (die Heilige Synode), daß diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei." [85] Die Formulierung zeigt den Nachdruck, mit der das Konzil diese Glaubenswahrheit erneut vorlegt. Mit der „pilgernden Kirche" ist die katholische Kirche gemeint [86]. Weil es kein Heil außer in Christus gibt, Christus aber auf dieser Welt in seinem Leib, der Kirche gegenwärtig wird, ist die Kirche heilsnotwendig nicht nur infolge des Gebotes Christi, sondern als in sich notwendiges Mittel [87]. Auch die Heilsnotwendigkeit der Taufe wird als Beweis angeführt [88], dem sich aus dem weiteren Zusammenhang der Konstitution die eschatologische Sicht der Kirche [89] als Argument anfügen läßt. Keiner kann im eschatologischen Gottesreich mit Christus verbunden sein, der sich nicht schon auf Erden der Kirche, dem im Mysterium gegenwärtigen Reich Christi [90], angeschlossen hat. Nur die geschichtlich greifbare Kirche führt hin zur Kirche der Vollendung. „Darum *könnten* jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten" [91], folgert die Konstitution.

3. Die bisher dargelegte Lehre des Konzils bewegt sich in überlieferten Bahnen. Neu in der kirchlichen Lehrverkündigung ist hingegen der Weg, den die Konstitution einschlägt, um das Gegeneinander von allumfassender übernatürlicher Berufung und Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche zu verbinden. Das geschieht in der Lehre von der Kirche als dem „allumfassenden Heilssakrament" [92].

a) In der Person Jesu Christi ist das Heil Gottes der Welt endgültig zugesagt. Die im menschgewordenen Logos begründete Heils-

[85] Eccl 14,1.

[86] Rel I 49: Postulaverunt plures Episcopi ut explicite dicatur de Ecclesia Catholica Romana. Sed de ea re iam dictum est sub n. 8 ... et idea rursus expresse enuntiatur in altera alinea huius paragraphi.

[87] Eccl 14,1: Unus enim Christus est Mediator ac via salutis, qui in Corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit. Vgl. Rel I 49: Statuit Commissio indicari necessitatem medii ex unico Mediatore Christo; cui assertioni tamen addidit affirmationem traditionalem de necessitate baptismi.

[88] Eccl 14, 1: Ipse (Christus) autem necessitatem fidei et baptismi expressis verbis inculcando (cfr. Marc. 16, 16; Io. 3, 5) necessitatem Ecclesiae, in quam homines per baptismum tamquam per ianuam intrant, simul confirmavit.

[89] Siehe Anm. 81.

[90] Eccl 3: Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio.

[91] Eccl 14,1: Quare illi homines salvari non *possent* ... Zur Formulierung vgl. Rel I 49: In modo loquendi ... vitatur „indicativus", quia casus consideratus est fere irrealis.

[92] Eccl 48,2: Christus ... Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit; Eccl 1: Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis; Eccl 9, 3: Deus ... constituit Ecclesiam, ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis.

ordnung bleibt durch die Kirche greifbar in der Geschichte gegenwärtig. In bedeutungsvoller Analogie zu Christus, in dem göttliche und menschliche Natur in der Einheit der Person verbunden sind, bilden in der Kirche das unsichtbare göttliche und das sichtbare menschliche Element eine einzige komplexe Wirklichkeit[93]. Darum ist sie, wie auch Christus, gleichsam „Sakrament", wenn wir Sakrament mit dem Konzil von Trient verstehen als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade" [94].

Die in der Kirche verborgene *unsichtbare Gnade* ist letztlich der sich dem Menschen in geheimnisvoller Weise schenkende Gott selbst[95], der die Menschen zur innersten Gemeinschaft mit sich, aber zugleich zur Einheit untereinander führt. Denn wenn die Gnade die Natur überhöht, dann ist sie nicht nur Angeld dafür, daß die unendliche Offenheit, die der Mensch ist[96], einmal in übernatürlicher Gottesschau erfüllt wird. Sie führt die menschliche Person hin zur Vollendung in der Gemeinschaft der Mitmenschen. Denn im Urbild allen Personseins, dem dreifaltigen Gott, ist vollkommener Selbstand der Person zugleich vollkommene Gemeinschaft[97]. Die Konstitution spricht von diesem doppelten Aspekt der Gnade, wenn sie den einen Geist Zugang zum Vater nennt und zugleich von ihm sagt, er eine die Kirche in Gemeinschaft und Dienstleistung[98], er sei „für die ganze Kirche und die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund der Vereinigung und Einheit" [99].

Die unsichtbare Gnade des Heilssakramentes drückt sich aus in der *sichtbaren Gestalt* der Kirche. Ihre konkrete gesellschaftliche Wirklich-

---

[93] Eccl 8, 1 — Bei der Analogie Christus — Kirche darf man über der Gemeinsamkeit nicht die Verschiedenheit übersehen: Die Kirche hat weder eine göttliche Natur noch eine göttliche Personalität im strengen Sinn. Siehe Y. M.-J. Congar, Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle, in: A. Grillmeier - H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon III[3] (Würzburg 1962) 239—268.

[94] Sess. XIII cap. 3, DS 1639: symbolum ... rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem. Vgl. O. Semmelroth, Die Kirche als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade", in: Schol 28 (1953) 23—39; ders., Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt/Main [2]1955); ders., Um die Einheit des Kirchenbegriffes, in: J. Feiner - J. Trütsch - F. Böckle, Fragen der Theologie heute (Einsiedeln—Zürich—Köln 1957) 319—335; E. H. Schillebeeckx, Christus Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960).

[95] Die Konstitution spricht von der Vereinigung Gottes mit seinem Volk in verschiedenen Bildern: Eccl 4, 1 (Tempel); 7 (Mystischer Leib — Braut). — Wir können in diesem Zusammenhang nicht eingehen auf das Verhältnis zwischen geschaffener und ungeschaffener Gnade und auf die Frage, ob die Einwohnung ein proprium oder appropriatum des Heiligen Geistes sei. Die Frage nach den propria und appropriata der göttlichen Personen ist in der Diskussion um Eccl 2 aufgetaucht, aber bewußt offengelassen worden. Siehe Rel I 19.

[96] Siehe K. Rahner, Hörer des Wortes[2] (neu bearbeitet von J. B. Metz) (München 1963) 71—88.

[97] Vgl. H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft (Einsiedeln—Köln 1943) 289—311.

[98] Eccl 4, 1. [99] Eccl 13, 1. Vgl. 7, 3.

keit ist Zeichen der Vereinigung mit Christus; denn er selbst ist es, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet[100]. In der einträchtigen Vielfalt ihrer Teilkirchen[101] und dem unter einem Haupt geeinten Bischofskollegium[102] ist sie Zeichen und Werkzeug der Einheit, in der Christus einmal die Fülle und Vielfalt der ganzen Menschheit zusammenfassen will. Als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk"[103] weist sie über alle gnadenhaft geschenkte Einheit mit und in Gott hinaus auf deren letzten Urgrund.

b) Die Kirche ist *allumfassendes* Heilssakrament, weil sie nur so Werkzeug der allumfassenden Einheit sein kann, die sie bewirken soll[104], und weil sie lebendiges Heilsorgan der allumfassenden Erlösungstat Jesu Christi, des einzigen Mittlers, ist, der durch sie Wahrheit und Gnade auf alle ausgießt[105]. Wie daher alle Gnade Gnade Christi ist[106], so ist sie auch Gnade seines lebendigen Heilsorgans. Dann muß aber überall dort, wo ein Mensch das Heil erlangt, auch Kirche zugegen sein. Das Konzil bestätigt unsere Folgerung, wenn es das alte Motiv von der ecclesia universalis wieder aufgreift, die alle Gerechten von Abel bis zum letzten Erwählten umfaßt[107].

---

[100] Eccl 14,2: in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur.

[101] Eccl 23, 4: Quae Ecclesiarum localium in unum conspirans varietas indivisae Ecclesiae catholicitatem luculentius demonstrat.

[102] Eccl 22, 2.

[103] Eccl 4, 2; vgl. Oec 2, 6.

[104] Vgl. Eccl 1; 9, 2; 9, 3 (zitiert in Anm. 92); vgl. 5, 2.

[105] Eccl 8, 1.

[106] Vgl. Eccl 2: semper eis auxilia ad salutem praebens, intuitu Christi, Redemptoris; 50, 3: Christo ... a quo tamquam a Fonte et Capite omnis gratia ... promanat.

[107] Eccl 2: Ecclesia, quae iam ab origine mundi praefigurata, in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata ... Tunc autem, sicut apud sanctos Patres legitur, omnes iusti inde ab Adam, „ab Abel iusto usque ad ultimum electum" in Ecclesia universali apud Patrem congregabuntur. Daß hier die Ecclesia universalis nicht als rein eschatologische Wirklichkeit gesehen wird, vielmehr auch die Gerechten auf dieser Erde als zur Ecclesia universalis gehörig angesehen werden, geht hervor aus den in Eccl Anm. 2 angeführten Väterstellen, etwa Augustinus, Sermo 341, 9, 11; PL 39, 1499 f.: Membra Christi et corpus sumus omnes simul; non qui hoc loco tantum sumus, sed et per universam terram; nec qui tantum hoc tempore, sed quid dicam? Ex Abel iusto usque in finem saeculi quamdiu generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum facit, quidquid nunc, id est, non hoc in loco, sed in hac vita, quidquid post nascentium futurum est, totum hoc unum corpus Christi: singuli autem membra Christi. — Das Schema 1963 2 hat folgenden Text: Haec congregatio iustorum a Sanctis Patribus Ecclesia universalis vocatur, „quae ab Abel iusto usque ad ultimum electum" colligitur. Der Satz folgte unmittelbar auf den Eccl 2 unverändert beibehaltenen ersten Satz der Nummer. Als Grund der Änderung und Umstellung gibt die Rel I 19 an: In loco quo primitus ponebatur faciebat difficultatem, ut a pluribus observatum est, quia agebat de „Ecclesia universali" ab Adam usque ad ultimum electum, dum paulo infra agebatur de Ecclesia catholica sensu strictiore. Difficultas autem enervatur ex eo quod in fine

4. Hat die dargelegte Lehre vom allumfassenden Heilssakrament die Spannung zwischen universaler Heilsberufung und Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche in einer höheren Einheit aufgehoben? Läßt nicht der Gedanke von der ecclesia universalis vermuten, die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren katholischen Kirche werde verdrängt und es werde mit einem doppelten Kirchenbegriff gearbeitet? Wir müssen fragen, wie sich beide Kirchenbegriffe zueinander verhalten. Die „einzige Kirche Christi", antwortet die Konstitution, „die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen", ist in dieser Welt „als Gesellschaft verfaßt und geordnet". Sie hat „ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird" [108]. Hier ist ein Zweifaches gesagt:

a) Nur in der katholischen Kirche ist die eine und einzige Kirche Christi in der Geschichte verwirklicht. Die Kirche Christi ist nicht eine additive Größe aus allen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

b) Das Konzil hat bewußt die Formulierung gewählt: Die Kirche Christi „hat ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche" (*subsistit* in Ecclesia catholica), und nicht: „ist die katholische Kirche" (*est* Ecclesia catholica) [109]. Es hat ein ausschließendes Identitätsurteil vermieden und damit mittelbar gesagt, daß die Wirklichkeit, die wir

---

paragraphi perspectiva extenditur ad omnes electos, qui non sine Christo Eiusque Ecclesia ad salutem perveniunt. Subsistit autem Nota 1 de doctrina Patrum, quae inspiciatur in antiquo schemate, p. 13 s. Dort (Schema 1963, S. 14) ist die Väterlehre erklärt: Pro illis omnibus, esse de corpore Christi vel Ecclesiae, inde ab Adam vel ab Abel, significat: per fidem a Christo, unico mediatore, cuius influxus efficax tempora et loca transcendit, salutem accipere. Ecclesia, sic concepta ut communio salutis et gratiae, per incarnationem Verbi pressius determinatur ut societas hierarchica et communitas mediorum salutis, sed semper in eadem perspectiva universali et eschatologica. — Vgl. auch Ecc1 9, 1: In omni quidem tempore et in omni gente Deo acceptus est quicumque timet Eum et operatur iustitiam (cfr. Act. 10, 35). Dieser Satz soll nach Rel I 41 dem Wunsch entsprechen, ut aliquid dicatur de illis innumeris hominibus qui ante adventum Christi, vel etiam post eius adventum in gentilitate vixerunt, attamen Deo secundum conscientiae dictamen oboedientes, ad civitatem Dei aedificandam suo modo contulerunt. Rel I 48 wird er bezeichnet als Affirmatio de Ecclesia ut transcendente fines temporum et locorum.

[108] Ecc1 8, 2.

[109] Vgl. die Texte:

Ecc1 8, 2:

Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, *subsistit* in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, ...

Schema 1963 7:

Haec igitur Ecclesia, vera omnium Mater et Magistra, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, *est* Ecclesia catholica, a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione directa, ...

Rel I 25 erklärt die Änderung: loco „*est*" ... dicitur „*subsistit in*", ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus, quae alibi *adsunt*. (Hervorhebungen des Originals.)

„Kirche" nennen, sich zwar nur in der katholischen Kirche in allen wesensmäßigen Zügen darstellt, sich aber nicht in ihr erschöpft, daß sich vielmehr um den Kreis der vollen Verwirklichung herum weitere, konzentrische Kreise legen, innerhalb deren die eine Kirche sich in Elementen verwirklicht, die seinsmäßig auf sie bezogen sind. In Anlehnung an die scholastische Ontologie, die vom *subsistierenden* Sein und den Seienden spricht, könnten wir sagen: Nur die katholische Kirche *ist* die Kirche, wie nur das subsistierende Sein das Sein *ist;* aber auch außerhalb der Kirche gibt es Wirklichkeiten, die Kirche *haben,* wie es außer dem subsistierenden Sein Endliches gibt, das Sein *hat.* Weniger scholastisch ausgedrückt würde das lauten: Nur die katholische Kirche ist *die* Kirche, aber auch außerhalb der katholischen Kirche, wenn auch nicht ohne sie, gibt es Kirchen und Gemeinschaften, die Kirchlichkeit besitzen. Die Konstitution bestätigt diese Deutung des „subsistit in", denn sie fährt fort: „Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres (der Kirche) Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen." [110]

Beide Aussagen, besonders die zweite, sind in den Nummern der Konstitution, die sich unmittelbar mit der Kirchenzugehörigkeit befassen, ausgeführt und begründet. Wir wenden uns daher der Deutung dieser Abschnitte zu.

B. Die Einzelaussagen

1. Gestufte Kirchenzugehörigkeit:

Die Enzyklika „Mystici Corporis" teilt die Menschen in ihrem Verhältnis zur katholischen Kirche auf in zwei Klassen: die Klasse derer, die sichtbare Glieder der Kirche sind, und die Klasse derer, die durch ein unsichtbares Verlangen auf sie hingeordnet sind. Die Entwürfe der Kirchenkonstitution von 1962 und 1963 sind darin in etwa der Enzyklika gefolgt. Die Dogmatische Konstitution geht anders vor. Sie hebt klar die Einheit aller zum Heil Berufenen in ihrem verschiedenen und gestuften sichtbaren Anteil an der Kirche hervor. Das wird deutlich an vier Änderungen des endgültigen Textes gegenüber dem Schema von 1963.

a) Der Entwurf von 1963 brachte die Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit am Ende des Kapitels „De Ecclesiae Mysterio", in dem die Lehre über die Kirche als den mystischen Leib Christi eine zentrale Stelle einnimmt. Vom Bild des Leibes her ist aber die Beziehung der Kirche zu den Nichtkatholiken schwer zu fassen, es sei denn, man hält an der These von der unteilbaren Kirchengliedschaft fest. Die Konstitution hat dagegen die Lehre über die Kirchenzugehörigkeit im

[110] Eccl 8, 2. Vgl. auch Oec 3, 2.

Kapitel „De Populo Dei" vorgelegt, weil durch das Bild vom Volk das Verhältnis der Kirche zu den Nichtkatholiken besser dargestellt und der Ausdruck „Glied" vermieden werden kann [111].

b) Der Satz des Schemas von 1963, der davon sprach, daß die Nichtkatholiken mit der Kirche durch ein inneres votum verbunden werden, ist fortgefallen. Die Konstitution spricht nur vom votum der Katechumenen und geht dann unmittelbar dazu über, die objektiven Elemente zu nennen, welche die getrennten Christen mit der katholischen Kirche verbinden [112]. Damit ist die Zweiteilung der Menschen in ihrer Kirchenzugehörigkeit aufgehoben und die Bedeutung der sichtbaren Elemente bei den getrennten Christen (und mittelbar bei den Nichtchristen) betont.

c) Der Entwurf von 1963 bestimmte das Verhältnis der Katholiken zur Kirche mit den Worten: Reapse et simpliciter loquendo Ecclesiae societati incorporantur. Das Konzil hat in der endgültigen Fassung den Ausdruck „reapse et simpliciter loquendo", weil er „dunkel oder sogar nicht richtig" sei [113], durch das Wort „plene" ersetzt. Diese Änderung zeigt nochmals deutlich die Absicht, in der Frage der Kirchenzugehörigkeit kein striktes Entweder-Oder aufzustellen, sondern die Möglichkeit einer gestuften Teilhabe zu lehren.

d) Statt der traditionellen Zweiteilung unterstreicht die Konstitution in der eigens eingeschobenen Nummer 13 die Grundlagen der Einheit und *Universalität* des Gottesvolkes: die allumfassende Berufung der ganzen Welt zu dem einen Glauben und dem einen Volk Gottes; die, wenn auch noch unvollkommene Verwirklichung der katholischen Einheit auf dieser Erde; die von Gott geschenkte Liebe als Fundament dieser allumfassenden Einigung [114]. Die Nummer schließt: „Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören zu ihr oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind." [115] Erst jetzt, da die Einheit aller zum Heil Berufenen in ihrer Beziehung zur Kirche unterstrichen ist, geht die Konstitution

---

[111] Rel II 5: De origine huius (sc. secundi) Capitis et rationibus allatis ut conficeretur. ... 5) Etiam, quod non parvi habendum est in hoc Concilio, rectior statuitur perspectiva ad agendum de catholicis, christianis non catholicis et universis hominibus, dum terminologia de „membris" multas difficultates affert. Es ist bekannt, wie sehr sich die Perspektiven der Konstitution dadurch verändert haben, daß die Reihenfolge der Kapitel De Populo Dei (im Schema 1963 = 3. Kapitel) und De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu (im Schema 1963 = 2. Kapitel) vertauscht wurde. — Vgl. auch Y. M.-J. Congar, Die Kirche als Volk Gottes, in: Concilium 1 (1965) 5—16.

[112] Vgl. Eccl 14, 3 mit der Fassung im Schema 1963 8, 3 (zitiert in Anm. 68).

[113] Rel I 49 f.: Expressio *reapse et simpliciter* dicitur obscura vel immo non recta (es folgen Verweise auf Voten von Konzilsvätern) et nemo his vocabulis totaliter adhaeret. E contra plurimi proponunt *plene* vel *plene et perfecte* vel similem modum loquendi.

[114] Rel I 47 f.: Scopus eius (sc. numeri 13) erat exponere principia de unitate et universalitate Populi Dei, priusquam perveniatur ad describendos diversos modos, quibus homines cum Populo Dei connectuntur, nn. 14—16. Est ergo haec paragraphus quasi cardo vel vinculum inter duas partes, quibus hoc caput constat, nempe primam in qua indicantur generales conditiones Populi Dei, et alteram in qua agitur de membris eius sive actu sive potentia. Divisio huius expositionis, quae non valde dilucida apparebat, fere huc redibat: 1. Universalis est vocatio ad unam fidem et unum Populum Dei in universo mundo. 2. Haec catholica unitas iam his in terris, licet imperfecte, efficitur. 3. Fundamentum huius universalis unionis est caritas a Deo data. 4. Ad eam tamen homines diversemode pertinent vel ordinantur.

[115] Eccl 13, 4.

dazu über, diese Einheit aufzugliedern und in einer differenzierten Terminologie[116] den abgestuften und verschiedenen Anteil im einzelnen genauer zu bestimmen.

2. Die volle Eingliederung:

Die Konstitution spricht zunächst von der vollen Teilhabe am Heilssakrament, und zwar in einer Weise, die für ihr Kirchenbild bezeichnend ist. „Mystici Corporis" forderte für die „wirkliche" Kirchengliedschaft nur das dreifache Band des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Gemeinschaft. Das Konzil spricht vor diesem äußeren Zeichen von der inneren Gnade, die das Zeichen bewirken soll, dem Besitz des Geistes Christi[117]. Nur wer an der ganzen inneren und äußeren Wirklichkeit der Kirche teilhat, ist ihr voll eingegliedert. Nur in diesen Menschen stellt sich das Heilssakrament, wenn auch nicht vollkommen, so doch in allen wesensgemäßen Zügen dar. Diese volle Kirchenzugehörigkeit kann demnach in zweifacher Hinsicht gemindert werden: im Bereich der inneren Gnade und im Bereich des äußeren Zeichens.

Auch die Sünder gehören zur Kirche. Weil sie aber nur „dem Leibe", nicht aber „dem Herzen" nach in der Kirche sind (hier greift die Konstitution auf einen Punkt des oben umrissenen augustinischen Kirchenbegriffes zurück), werden sie nicht gerettet. Vielmehr erwartet sie ein strengeres Gericht als jene, die ohne eigene Schuld nie der Kirche angehört haben[118].

3. Die Verbindung der nichtkatholischen Christen mit der Kirche

a) Die Aussagen der Konstitution und des Dekretes „De Oecumenismo": Was sagt die Konstitution über die Menschen, die nicht das volle sichtbare Zeichen besitzen? „Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Kommunioneinheit unter dem Nachfolger Petri nicht wahren, weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grunde

[116] Eccl 14,2: plene ... incorporantur; 14, 3: Catechumeni ... cum ea coniunguntur; 15, 1: Ecclesia semetipsam novit ... coniunctam; 16, 1: ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur.

[117] Eccl 14, 2: Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, etc. Das Schema 1963 (zitiert in Anm. 68) nennt noch nicht den Besitz des Geistes Christi. Daß „Spiritum Christi habentes" den Besitz der heiligmachenden Gnade und nicht die Verbindung mit dem Hl. Geist meint, die nach Mystici Corporis auch dem Sünder noch verbleibt, beweist Rel I 50: Quia *peccatores* Ecclesiae non *plene* incorporantur, etsi ad Ecclesiam pertinent, Commissio statuit adiungere, secundum Rom. 8, 9: „Spiritum Christi habentes". (Hervorhebungen des Originals.)

[118] Eccl 14, 2 mit Anm. 26 der Konstitution. — Man beachte in diesem Punkt die Akzentverschiebung gegenüber Mystici Corporis. Während die Enzyklika hervorhebt, daß auch die Sünder einen Platz im mystischen Leib haben und daß in ihnen noch ein gewisses übernatürliches Leben verbleibt (s. Anm. 43), lehrt die Konstitution zwar ebenso, daß auch die Sünder zur Kirche gehören, betont aber, daß ihre Zugehörigkeit unzureichend ist und zu einem strengeren Gericht führt.

verbunden."[119] Es ist wichtig zu betonen, daß es hier nicht nur um das Verhältnis des einzelnen getrennten Christen, sondern auch um das der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zur katholischen Einheit geht. Der Entwurf von 1963 nannte zwar objektive, sichtbare Elemente, die eine Verbindung zwischen den getrennten Christen und der Kirche schaffen, sprach dabei aber nur von den einzelnen getrennten Christen. Die Konstitution nennt ausdrücklich die „Kirchen" und „kirchlichen Gemeinschaften" und sagt, daß die getrennten Christen in ihnen die Taufe und andere Sakramente empfangen[120]. Das Dekret „Über den Ökumenismus" erweitert diese Aussage der Konstitution:

„Auch zahlreiche liturgische Handlungen der christlichen Religion werden bei den von uns getrennten Brüdern vollzogen, die auf verschiedene Weise je nach der verschiedenen Verfaßtheit einer jeden Kirche und Gemeinschaft ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen. Ebenso sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet." [121]

b) Versuch einer theologischen Deutung: Ziel der theologischen Deutung, die wir im Folgenden versuchen, ist es, Grundlagen und Art der Verbindung zwischen den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und der katholischen Kirche genauer zu bestimmen. Wir gehen aus von der Lehre, daß auch außerhalb der katholischen Kirche Sakramente, besonders die Taufe, gültig und fruchtbar gespendet und empfangen werden können. Auch die getrennten Chri-

[119] Ecc1 15.

[120] Vgl. die Texte:

Ecc1 15:

... coniunctam. Sunt enim multi, qui sacram Scripturam ut normam credendi et vivendi in honore habent sincerumque zelum religiosum ostendunt, amanter credunt in Deum Patrem omnipotentem et in Christum, Filium Dei Salvatorem, baptismo signantur, *quo Christo coniunguntur*, imo et alia sacramenta *in propriis Ecclesiis* vel *communitatibus ecclesiasticis* agnoscunt et recipiunt.

Schema 1963 9:

... coniunctam. Amanter enim credunt in Christum, Filium Dei Salvatorem, baptismo indelebili signantur, imo omnia aut saltem quaedam sacramenta agnoscunt et recipiunt, ...

Der Unterschied zwischen Ecclesia und communitas ecclesiastica (Oec 19, 1 und 2; 22, 2 spricht von communitas ecclesialis) besteht nach Oec 22, 2 offensichtlich darin, daß die communitates ecclesiales „wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben".

[121] Oec 3, 3 und 4. Es sei bemerkt, daß es methodisch zulässig ist, die Aussagen der Konstitution durch das Ökumenismusdekret zu erläutern. Papst Paul VI. hat in der Schlußansprache gesagt, die Lehre der Konstitution werde durch das Dekret

sten „empfangen das Zeichen der Taufe, wodurch sie mit Christus verbunden werden" [122]. Wie das Dekret „Über den Ökumenismus" ausführt, meinen diese Worte der Konstitution einen gültigen und fruchtbaren Empfang: „Der Mensch wird durch das Sakrament der Taufe, wenn es gemäß der Einsetzung des Herrn recht gespendet und in der gebührenden Geistesverfassung empfangen wird, in Wahrheit dem gekreuzigten und verherrlichten Christus eingegliedert und wiedergeboren zur Teilhabe am göttlichen Leben." [123] Welche Verbindung mit der einen Kirche stellt die so gespendete und empfangene Taufe her?

Bevor wir antworten, müssen wir fragen, was nach der Konstitution Wesen und Wirkung der Einzelsakramente sind. Sie sind Lebensvollzug und Verwirklichung des Ursakramentes Kirche: „Was in der priesterlichen Gemeinschaft des Gottesvolkes in organischem Aufbau heilig grundgelegt ist, wird sowohl durch die Sakramente wie durch das Tugendleben verwirklicht." [124] Jedes Einzelsakrament ist Handeln der ganzen Kirche, das den einzelnen in ihre Gemeinschaft und deren Fürbitte hineinnimmt und ihn zugleich der Kirche verpflichtet. In der Taufe mittels des unauslöschlichen Prägemals der Kirche eingegliedert, ist der Mensch gehalten, den empfangenen Glauben vor den Menschen zu bekennen [125]. Die vollkommenere Verbindung durch die Firmung verpflichtet ihn dazu um so strenger [126]. Die engste Gemeinschaft mit Christus und der Kirche in der Eucharistie fordert ihren Ausdruck in der Einheit der Gläubigen untereinander [127]. Selbst in der Krankensalbung ermahnt die für die Kranken betende Kirche diese, durch ihr Leiden zum Wohl des Gottesvolkes beizutragen [128]. So sind Einzelsakrament und Ursakrament wesentlich miteinander verbunden. Der letzte Grund dafür liegt im Willen Gottes, die Menschen nicht einzeln, sondern in ihrer Gemeinschaft, als Volk, zu begnaden [129]. Gott wendet sich an den ganzen Menschen, der Geist und Leib, einzelner und Gemeinschaftswesen ist. Die Gnade führt daher den einzelnen nicht nur zur Ge-

---

„ergänzt". Siehe Herder-Korresp. 19 (1964/65) 181; vgl. Kard. Jaeger, Einführung in das Dekret „Über den Ökumenismus", in: Catholica 19 (1965) 3—13; 3.

[122] Eccl 15 (s. Anm. 120).

[123] Oec 22, 1.

[124] Eccl 11, 1. — Zur folgenden Deutung vgl. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament (Anm. 94) 45—68; Schillebeeckx, Christus (Anm. 94); K. Rahner, Kirche und Sakramente (Quaest. disp. 10) (Herder 1961).

[125] Eccl 11, 1.

[126] Eccl 11, 1.

[127] Eccl 11, 1. Vgl. 7, 2.

[128] Eccl 11, 2.

[129] Eccl 9, 1: Placuit tamen Deo homines non singulatim, quavis mutua connexione seclusa, sanctificare et salvare, sed eos in populum constituere, qui in veritate Ipsum agnosceret Ipsique sancte serviret.

meinschaft der Mitmenschen hin, sie kommt ihm auch durch deren Vermittlung zu. Darum ist Begnadung im Einzelsakrament nur möglich, wenn das Volk, dem Gott sein Heil zugesagt hat, den einzelnen in sich hineinzieht und sich für ihn verwendet, der einzelne seinerseits sich der Gemeinschaft sichtbar eingliedert und sich zu ihr bekennt[130].

Wenn aber die Einzelsakramente Lebensvollzug und Verwirklichung des Ursakramentes sind, dann muß dieses überall dort anwesend sein und sich darstellen, wo Sakramente gültig gespendet und empfangen werden, und in dem Maß, als diese Sakramente in sich geeignet sind, beide Wirkungen des Ursakramentes zu vermitteln und sichtbar darzustellen, die Vereinigung mit Gott und die Einheit der Menschen untereinander. Nun empfängt aber der Mensch durch jede recht gespendete und empfangene Taufe das unauslöschliche Prägemal und, wenn es sich um eine fruchtbare Taufe handelt, die heiligmachende Gnade. Also kann diese Taufe (und das gilt entsprechend von anderen Sakramenten) nur von dem einen Ursakrament bewirkt sein und das eine Ursakrament sichtbar darstellen. Das bedeutet aber, daß in der Gemeinschaft, die eine gültige Taufe spendet, das Ursakrament wirkt und in ihr sichtbar wird, so daß sie dadurch „Mittel des Heiles" ist[131]. Diese Folgerung, deren beide

---

[130] Von der aufgezeigten Beziehung zwischen Kirche und Sakrament her läßt sich auch der innere Zusammenhang der drei Bedingungen verstehen, die für die volle Kirchenzugehörigkeit gefordert sind. Die Teilhabe an den Sakramenten und an der kirchlichen Gemeinschaft bedingen sich gegenseitig, weil die Sakramente die Gemeinschaft aufbauen und gliedern (vgl. dazu M. D. Koster, Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft, in: Die Neue Ordnung 4 [1950] 206—219) und ihrerseits nur in der Gemeinschaft und durch sie vollzogen werden können. Die im sakramentalen Geschehen verbundene Gemeinschaft ist aber zugleich notwendig eine Gemeinschaft des Glaubens, weil erst das Glaubenswort als die Form des Sakramentes das Heilshandeln Christi im Zeichen gegenwärtig setzt und nur der Glaubende das Sakrament fruchtbar empfängt. Aus dem engen Zusammenhang der drei Elemente der vollen Kirchenzugehörigkeit wird deutlich, daß eine Minderung im Bereich eines der Elemente sich notwendig auf die anderen auswirkt.

[131] Oec 3, 4: Iis (sc. Ecclesiis et Communitatibus seiunctis) enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est. — Die Teilhabe der getrennten Christen am Heilssakrament Kirche kommt zum Ausdruck in der Zusammenfassung, die Rel II 6 f. von Eccl 14 und 15 gibt: Alii quidem integre omnibus gaudent quae Pater posuit, in misericordia et voluntate sua, ut omnibus pateant ad finem et vitam in populo suo servandas (N. 14). Alii *vere* quidem sed *gradu diverso* ad haec *partem habent* quae Populum Dei constituunt: fidem, Sacramenta, Scripturam, necnon et sacram Hierarchiam (N. 15). (Hervorhebungen von mir.) — Vgl. auch Oec 3, 1: Hi enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur. Oec 22, 2: Baptismus igitur vinculum unitatis sacramentale constituit vigens inter omnes qui per illum regenerati sunt. — Man muß jedoch beachten, daß es in den zuletzt zitierten Aussagen (Rel II; Oec 3, 1; 22, 2) nicht wie in dem zuvor zitierten Satz aus Oec 3, 4 um die Gemeinschaften als solche, sondern um das Verhältnis der einzelnen getrennten Christen zur katholischen Kirche geht.

Prämissen wir der Dogmatischen Konstitution entnommen haben, ist unausweichlich, solange man nicht den außerhalb der katholischen Kirche gespendeten Einzelsakramenten einen Wesenszug, die Beziehung auf das Ursakrament, abspricht. Dann dürfte aber kaum noch einzusehen sein, wie diese Sakramente gültig und fruchtbar sein können.

Hebt aber unser Schluß nicht jeden Unterschied zwischen den in und außerhalb der katholischen Kirche gespendeten Sakramenten auf? Der Einwand läßt sich lösen, wenn wir am Beispiel der Taufe genauer bestimmen, in welchem Maß auch in den getrennten Kirchen und Gemeinschaften die Einzelsakramente beide Wirkungen des Ursakramentes vermitteln und sichtbar darstellen. Es braucht nicht mehr besonders erwähnt zu werden, daß durch jede gültige und fruchtbare Taufe ein Mensch mit Christus verbunden wird. Er wird zugleich (wenn wir jetzt nach der anderen Wirkung des Ursakramentes fragen) aufgenommen in die „Gemeinschaft des Heiles" und tritt so in eine wahre Verbindung im Heiligen Geist zur katholischen Kirche, in der die eschatologische Heilsgemeinschaft und Einheit der Menschen untereinander in dieser Welt greifbar beginnt[132]. Die geschenkte Verbindung mit Christus und Einheit der Menschen findet auch ihren sichtbaren Ausdruck. Denn der außerhalb der katholischen Kirche Getaufte wird durch die Taufe aufgenommen in das sichtbare Gefüge seiner getrennten Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft. Diese getrennte Gemeinschaft kann wiederum nicht ohne Verbindung mit der vollen sichtbaren Gestalt der unsichtbaren Gnade in dem einen Ursakrament gedacht werden, weil sie sonst nicht gültig taufen könnte. Diese Verbindung kommt durch das sichtbare Zeichen der Taufe zum Ausdruck, das als Zeichen der einen Kirche auf sie hinweist, und durch das unauslöschliche Prägemal, das eine bleibende Bezogenheit des Gekennzeichneten auf die eine sichtbare Kirchengemeinschaft wirkt[133]. Die genannte Verbindung läßt sich am besten verstehen in Analogie zur Verbindung zwischen der Gesamtkirche und den katholischen Ortsgemeinschaften, die ebenfalls unter anderem dadurch zustande kommt, daß die Gesamtkirche in den Ortsgemeinschaften und durch sie ihr sakramentales Leben vollzieht[134]. Aber der sichtbare

---

[132] Oec 3, 3: Non paucae etiam christianae religionis actiones sacrae apud fratres a nobis seiunctos ... procul dubio vitam gratiae reapse generare possunt atque aptae dicendae sunt quae ingressum in *salutis communionem* pandant. Eccl 15: vera quaedam in Spiritu Sancto coniunctio.

[133] Zu dieser Deutung des Taufcharakters vgl. Schillebeeckx, Christus (Anm. 94) 161 f.; Rahner, Kirche und Sakramente (Anm. 124) 79.

[134] Vgl. Eccl 26, 1. — Die Beziehung Gesamtkirche—Ortskirche wird von Y. M.-J. Congar, Chrétiens désunis (Unam Sanctam 1) (Paris 1937) 304 f. angewandt, um das Verhältnis der getrennten Kirchen des Ostens zur katholischen Kirche zu erklären. Wenn man sie auf das Verhältnis der „kirchlichen Gemein-

Ausdruck der gnadenhaften Gemeinschaft mit Christus und den Menschen ist vermindert, wenn die Taufe außerhalb der katholischen Kirche gespendet wird. Denn die Gemeinschaft, in die der Getaufte dann aufgenommen wird, ist mit der sichtbaren Gestalt des Ursakramentes zwar verbunden durch das sichtbare Band gültiger Sakramentenspendung, aber nicht zugleich, wie die katholische Ortsgemeinschaft, durch das sichtbare Band der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft und des vollen Glaubensbekenntnisses. Das Dekret „Über den Ökumenismus" hat den verminderten sichtbaren Ausdruck des sakramentalen Geschehens im Auge, wenn es für die communicatio in sacris zwei Prinzipien aufstellt, die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade, und feststellt, die Bezeugung der Einheit verbiete die communicatio in den meisten Fällen[135].

Der Unterschied zwischen der in und der außerhalb der katholischen Kirche gespendeten Taufe wird nochmals deutlich von der Beziehung der Taufe zum dreifachen sichtbaren Band der Kirchengliedschaft her. Der Mensch empfängt in der Taufe von Gott durch die Kirche den Glauben und die Verpflichtung, ihn vor den Menschen zu bekennen[136]. Das bedeutet aber, daß sich erst im vollen Bekenntnis des Glaubens entfalten kann, was durch das sacramentum fidei im Getauften angelegt ist. Durch das unauslöschliche Prägemal wird er bestellt, den christlichen Kult auszuüben. Aber nur im ganzen sakramentalen Tun des einen priesterlichen Gottesvolkes, das in der Eucharistie gipfelt, wird der von Christus eingesetzte Kult in seiner Fülle vollzogen[137]. Schließlich sucht die in der Taufe geschenkte Eingliederung in Christus[138] ihren Ausdruck darin, daß der Getaufte

schaften" zur katholischen Kirche anwendet, muß man jedoch die fundamentale Bedeutung berücksichtigen, die nach der Lehre der Konstitution (z. B. 3; 7, 1; 11, 1; 26, 1) der Eucharistie als kirchenstiftendem Element zukommt, und die Tatsache, daß die „kirchlichen Gemeinschaften" die „ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben" (Oec 22, 2), wenn man auch das evangelische Abendmahl, wie es das Dekret a. a. O. anzudeuten scheint, als „quasi-sakramentalen Ausdruck eines expliziten eucharistischen Verlangens" deuten kann (Schillebeeckx, Christus [Anm. 94] 201). — Vgl. auch K. Rahner, Episkopat und Primat, in: K. Rahner - J. Ratzinger, Episkopat und Primat (Quaest. disp. 11) (Herder 1961) 13—36; 21—30; Baum (Anm. 71) 298—300.

[135] Oec 8, 4; vgl. auch Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis Nr. 26—29.

[136] Eccl 11, 1. — Der enge Zusammenhang, in dem Glaube und Taufe stehen, erhellt gut aus der Geschichte der Taufliturgie. Siehe A. Stenzel, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie (Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens 7—8) (Innsbruck 1958).

[137] Eccl 11, 1: ad cultum religionis christianae charactere deputantur; vgl. H. Volk, Das sakramentale Element in der Kirchengliedschaft, in: Unio Christianorum. Festschrift für Erzbischof Lorenz Jaeger, hrsg. von O. Schilling und H. Zimmermann (Paderborn 1962) 345—357.

[138] Eccl 15: baptismo signantur, quo Christo coniunguntur; Oec 3, 1: in baptismate, Christo incorporantur; Oec 22, 1.

sich unter die Leitung und in die Gemeinschaft derer einfügt, durch die Christus das sichtbare Gefüge seines Leibes auf Erden lenkt[139].

In ihrer Unerfülltheit verleiht jede außerhalb der Kirche gespendete Taufe aber zugleich eine Dynamik auf die Einheit hin. Sie zielt, wie das Dekret „Über den Ökumenismus" ausführt, hin „auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft"[140].

4. Die Hinordnung der Nichtchristen auf die Kirche

a) Allgemeine Voraussetzungen: Die Ausführungen der Konstitution über das Verhältnis der Nichtchristen zur Kirche beginnen mit der allgemeinen Feststellung: „Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht angenommen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weisen hingeordnet."[141] Wie der Verweis auf den hl. Thomas (STh III q8 a3 ad 3) zeigt, gründet diese Hinordnung darin, daß jeder Mensch zumindest der Möglichkeit nach zur Kirche gehört. Durch sein Menschsein — so können wir die Stelle der Summa theologica und damit den zitierten Satz der Konstitution deuten — hat er teil an der von Christus durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung umgestalteten und seinsmäßig zu übernatürlicher Erhebung berufenen sichtbaren Menschennatur. Aufgrund seines freien Willens kann der Mensch das ihm in seiner Natur gemachte Gnaden*angebot* Gottes ergreifen und dadurch seine *mögliche* Kirchenzugehörigkeit auf einer ersten Stufe verwirklichen[142]. Denn die jetzt in ihm lebendige Gnade schenkt ihm nicht nur die Gemeinschaft mit Gott, sie drängt auch hin auf die in der sichtbaren Kirche begonnene eschatologische Einheit aller Menschen untereinander in Christus.

Die so gegebene Hinordnung auf die Kirche ist nicht völlig unsichtbar[143]. Sie ist, wie wir sahen, vermittelt durch das Gnadenangebot

---

[139] Eccl 14, 2 (zitiert in Anm. 100).

[140] Oec 22, 2 — Aufgrund dieser Ausrichtung auf die anderen Sakramente kann man die Taufe gewissermaßen als deren votum bezeichnen. Schillebeeckx, Christus (Anm. 94) 198 nennt die gültige Taufe eine „Begierde-Eucharistie". Vgl. Gribomont, Du sacrement (Anm. 65) 357: La même relation organique des sacrements entre eux, qui anéantit, de tous, la valeur sacramentelle, dès que l'un est anéanti, sauve en retour quelque chose du charactère visible de l'Eglise chez les dissidents. *Les degrés inférieurs, qu'ils prétendent avoir conservés, impliquent en effet le reste.* (Hervorhebung des Originals.)

[141] Eccl 16. — Die Konstitution geht nicht ein auf das Heil der ungetauft sterbenden Kinder. Literatur zu dieser Frage bei Rahner, Die Gliedschaft (Anm. 44) 49, Anm. 3; Willems (Anm. 1) 59, Anm. 58.

[142] Zu unserer Deutung von STh III q. 8 a. 3 vgl. Rahner, Die Gliedschaft (Anm. 44) 83—94; ders., Existential, übernatürliches, in: LThK² III (1959) 1301.

[143] Zu der hier gemeinten Sichtbarkeit beachte man Rahners Unterscheidung (Die Gliedschaft 94, Anm. 2): Sichtbarkeit (Rahner spricht von „Ausdruck" und „Zeichen") besagt „eine ontologische Qualität des menschlichen Aktes in seiner Beziehung zur Gnade und Kirche, nicht eine gnoseologische Qualität im Hinblick auf

Gottes in der durch Christus seinsmäßig zum übernatürlichen Leben berufenen sichtbaren Menschennatur. Der Akt selbst, in dem der Mensch Gottes Angebot ergreift, ist als Akt des leib-seelischen Menschen an vielfache körperliche Voraussetzungen gebunden. Die Entscheidung für Gottes Angebot drängt nach ihrem greifbaren Ausdruck im Tun[144]. All diese sichtbaren Wirklichkeiten geben auch der außerhalb des Christentums geschenkten Gnade einen gleichsam sakramentalen Charakter[145]. Auch diese Gnade ist darum Gnade des einen allumfassenden Heilssakramentes. Denn die eine sichtbare Kirche ist die zeichenhafte, stellvertretende geschichtliche Verwirklichung der allumfassenden objektiven Erlösung. Aber nicht nur in der vollen geschichtlichen Greifbarkeit der Kirche ist Gottes Heil dem Menschen angeboten, sondern auch in vielfältigen sichtbaren Elementen der Heiligung und der Wahrheit außerhalb des einen sichtbaren Gefüges. Diese Elemente stellen verschiedene abbildhafte Stufen des einen Heilssakramentes dar. Indem sie zu ihrem vollen Ausdruck in der einen Kirche hindrängen, verbinden sie den Menschen, der sie in seinem inneren Suchen ergreift, mit der einen Gemeinschaft, der Gott sein Heil stellvertretend für alle zugesagt hat, und vermitteln ihm so die Gnade dieses einen Heilssakramentes[146].

Die Elemente, in denen die Kirche wirkt und sich darstellt, sind nicht nur individueller, sondern auch sozialer Natur[147]. Wie im Ge-

---

ein beliebiges Erkenntnisvermögen". — Die Sichtbarkeit, von der wir sprechen, ist die des sakramentalen oder quasi-sakramentalen Zeichens, wie sie von der leib-geistigen Struktur des Menschen und der sakramentalen Struktur der Heilsordnung (wie sie vor allem im menschgewordenen Logos und der Kirche sich zeigt) her gefordert ist. Sie ist nicht in jeder Hinsicht identisch mit der von der apologetischen Tradition geforderten „gnoseologischen Qualität" der Sichtbarkeit.

[144] Man beachte folgenden Unterschied: Mystici Corporis scheint eine rein *innere* Hinordnung auf die Kirche zu fordern (s. DS 3821); ähnlich bestimmt der Brief des Hl. Offiziums vom 8. 8. 1949 das votum implicitum DS 3870: implicitum votum ... tali nomine nuncupatum, quia illud in ea *bona animae dispositione* continetur, qua homo voluntatem suam Dei voluntati conformem velit. Eccl 16 spricht dagegen zweimal ausdrücklich vom *sichtbaren Ausdruck* der inneren Haltung: Eiusque voluntatem ... operibus adimplere ... conantur; rectam vitam ... assequi nituntur.

[145] Schon Augustinus hat, vor allem in seiner antipelagianischen Zeit, die Bedeutung der sakramentalen Zeichen in der vorchristlichen Kirche betont. Siehe Beumer, Die Idee (Anm. 5) 164 f.; 169 f. Vgl. auch die scholastische Lehre von den Sakramenten in den verschiedenen Stadien der Heilsökonomie etwa bei Pohle-Gummersbach III (Anm. 11) 32—36.

[146] Vgl. Eccl 8, 2: licet extra eius (sc. Ecclesiae catholicae) compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt. Vgl. Rel I 53: Omnis autem gratia quandam indolem communitariam induit et ad Ecclesiam respicit (zu Eccl 16, was in Rel II 7 zusammengefaßt ist: Nec omnino licet illos ut pure alienos habere a Populo Dei in quibus quaedam inveniuntur, quaecumque sit eorum confessio vel professio, de his quae Populi Dei sunt, vel etiam illos, quorum corda a gratia Dei secreto sollicitari credimus).

[147] Vgl. K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (Anm. 11); H. R. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie (Quaest. disp.

füge der Kirche der Mensch nicht nur als leib-geistiges Einzelwesen von Gott angesprochen wird, sondern zugleich in seinen mitmenschlichen Beziehungen, so auch außerhalb des Christentums. Weil die zum göttlichen Leben berufene menschliche Natur von der Gemeinschaft abhängt und auf sie hingeordnet ist, ist die Gnade auch durch die Gemeinschaft vermittelt und auf den sichtbaren Ausdruck in ihr

---

22) (Herder 1964) 11—20; 66—122. Vgl. auch K. Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Schriften zur Theologie V (1962) 115—135. — L. Elders, Die Taufe der Weltreligionen. Bemerkungen zu einer Theorie Karl Rahners, in: Theol.Gl. 55 (1965) 124—131, hat Rahners These von den heilsbedeutsamen Elementen in den nichtchristlichen Religionen (s. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen [Anm. 11] 143—154) als „nicht gestützt vom biblischen Denken und der katholischen Tradition" (Elders 131) zurückgewiesen. Elders fragt, „ob Gott dem Menschen seine Gnade anbietet, insoweit der Mensch religiöses Individuum ist oder er Mitglied einer Gemeinschaft ist" (125). Er beruft sich auf Gen 15, 6, die neutestamentlichen Begriffe der metanoia und der Berufung und folgert: „Unsere *persönliche Entscheidung* und *Individualität* ist von äußerster Bedeutung in der Frage des Heils ... Letzten Endes wird jeder als Einzelperson gerettet (mit Berufung auf Mt 24, 40 und Lk 17, 34, Anm. d. Verf.) ... Wir dürfen schließen, daß etwas von diesem Bekehrungsvorgang implicite einbegriffen sein muß, wenn Gott den Heiden, die in einer nichtchristlichen Kultur leben, seine Gnade gibt. Es ist also fraglich, ob einer das Heil erreichen kann, ohne sich loszulösen von seiner Vergangenheit, ohne sich auf neue Weise zum Guten zu bekennen. Ein Nichtchrist muß notwendigerweise einen *persönlichen* Kontakt mit Gott aufnehmen" (126; Hervorhebungen des Originals). Hier ist zweifellos etwas Richtiges gesehen. Es gibt keinen Weg zu Gott ohne die persönliche freie Entscheidung des einzelnen und den persönlichen Kontakt des einzelnen mit Gott. Aber das bestreitet Rahner in keiner Weise. Es geht Rahner vielmehr darum zu zeigen, daß vorgängig zu dieser persönlichen Entscheidung der Mensch zunächst *„die Möglichkeit* ... einer echten, ihn rettenden Gottesbeziehung in seinem Leben" haben muß (Rahner 151; meine Hervorhebung). Diese Möglichkeit wird aber nach biblischer Lehre (um von Elders' Sicht her zu argumentieren) gerade nicht dem einzelnen als einzelnem, sondern dem einzelnen, insofern er Glied seines Volkes ist, angeboten. Israel ist als Volk von Gott berufen; die Botschaft der Propheten richtet sich an das Volk als ganzes. Jesu Botschaft vom Reich Gottes und der metanoia wendet sich an Israel in seiner Gesamtheit, wie es deutlich wird in der Auswahl der zwölf Apostel, die das Zwölfstämmevolk bei Jesus vertreten und dessen Berufung sichtbar machen sollen (vgl. etwa P. Gaechter, Die Wahl des Matthias, in: Petrus und seine Zeit [Innsbruck - Wien - München 1958] 31—66; 33—36). Wenn man mit Elders eine gewisse Parallelität zwischen dem im NT dargestellten Bekehrungsvorgang und der Begnadung in den nichtchristlichen Kulturen annimmt, kommt man an der Folgerung nicht vorbei, daß auch in diesen Kulturen das Angebot und die Berufung Gottes sich auch an den Menschen richten, insofern er in seiner Gemeinschaft steht. Andernfalls müßte man einen fundamentalen Unterschied zwischen der Art und Weise des Gnadenangebotes innerhalb und außerhalb des Raumes der geschichtlichen Offenbarung annehmen. Man müßte letztlich das Unmögliche fordern, daß der Mensch, der als soziales Wesen vielfach von seiner gesellschaftlichen Umwelt abhängt (und darum im katholischen Christentum in der Gemeinschaft der Kirche begnadet wird), außerhalb des Christentums unabhängig von all diesen Verflechtungen sein Heil wirken könne. Daraus würde schließlich folgen, daß den Menschen in einer nichtchristlichen Umwelt Gottes Gnadenangebot kaum erreichen kann. Mit dem sozialen Charakter des Angebotes Gottes ist, wie schon betont wurde, nicht geleugnet, daß es schließlich von der Entscheidung des einzelnen abhängt, Gottes Angebot anzunehmen oder abzulehnen. Die Entscheidung des einzelnen erhält außerhalb des Christentums dadurch ein zusätzliches Gewicht, daß es dort in ihr nicht nur um Annahme oder Ablehnung, sondern zugleich um die Unterscheidung zwischen dem

hingerichtet. Vermittlung und Ausdruck können bestehen in einem sozial faßbaren religiösen Bekenntnis, einem gemeinsamen Kult oder in gesellschaftlich greifbaren Werten der Sittlichkeit und Wahrheit. Wir dürfen darum auch innerhalb nichtchristlicher Religionen (trotz aller menschlich bedingten Irrwege) vielfältige sichtbare Elemente der Heiligung und Wahrheit annehmen, die in dem Maß, als sie das

---

geht, was innerhalb der konkreten nichtchristlichen Religion gottgewollt und was menschlich depraviert ist (vgl. Rahner 148 f.). Damit ist auch schon gesagt, daß man nicht behaupten kann (was Rahner wiederholt unterstreicht), die außerchristlichen Religionen seien „in *allen* ihren Elementen legitim ...; es ist nicht gesagt, daß *jede* Religion legitim" sei (Rahner 153 und passim; meine Hervorhebungen), es folgt nur, daß die einem Menschen innerhalb eines Kulturraumes erreichbaren Religionen, denen gegenüber der Mensch eine echte Entscheidungsmöglichkeit hat, nie in ihrer Gesamtheit so depraviert sein können, daß sie dem in diesem Kulturraum lebenden Menschen schlechthin keine objektive Heilsmöglichkeit mehr geben. Elders Argumentation scheint aber in diese Richtung zu gehen, wenn er schreibt: „Wie Rahner betont, gibt es verschiedene Typen von Religionen; jede einzelne ist in sich eine Mischung von guten und schlechten Komponenten. Das heißt aber nicht, daß eine Religion nur die Summe zusammenhangloser Riten, Überzeugungen und Praktiken ist. Sie ist vielmehr eine organische Lebensgemeinschaft, die das ganze menschliche Leben und Denken umfaßt, trägt und beseelt" (128 f.). (Wir sehen hier ab von der Frage, inwieweit auch in dieses organische Ganze verschiedene Elemente integriert sein können; man denke z. B. an das weitverbreitete Phänomen des religiösen Synkretismus.) Elders gibt zu, daß die animistischen Religionen wegen ihrer Spontaneität „vielfach religiös einwandfrei" sind (129). Aber in den Hochreligionen und im anthropomorphisierenden Animismus entscheide der Mensch, wie er zur Wirklichkeit Stellung nehmen müsse. „Gewisse begabte Individuen wurden sich, oft unter dem Druck der Umstände, dessen bewußt, was in ihrer Umgebung bereits zu leben angefangen hatte. Sie gaben den neuen Auffassungen über das menschliche Leben Ausdruck. Ihr Eingriff und ihre Interpretation prägten das religiöse Leben folgender Jahrhunderte. *Trifft aber der Mensch in lebenswichtigen Fragen eine Entscheidung, zumal wenn diese Entscheidung seinen Nachkommen wegweisend sein soll, müssen wir wohl erwarten, daß etwas Analoges zum Sündenfall vor sich geht* ... Dann würden die aus dem Animismus hervorgegangenen Religionen den Menschen von Gott entfernen" (Elders 129). Der (von uns) hervorgehobene Satz scheint in dieser undifferenzierten Form u. a. vorauszusetzen, daß der Mensch außerhalb des Christentums sich in einer sittlich schweren Entscheidung in jedem Fall dem Bösen zuwende. Man sieht nicht recht, wie das vereinbar ist mit der Lehre, daß auch der Mensch vor der Rechtfertigung einen (wenn auch durch die Erbsünde geschwächten) freien Willen zum Guten und zum Bösen besitzt (DS 1521, 1525, 1555, 1557) und auch außerhalb des Christentums unter dem Einfluß der Gnade steht (DS 2305, 2429, 2618). Im übrigen muß auch Elders zugeben, daß „eine Art Naturreligion mit Opfern, wie sie Noe praktizierte, ein Vehikel für eine Begegnung mit Gott werden kann" (127) und daß auch die Hochreligionen „noch viele Elemente des Animismus enthalten" (129). — Elders Vorwurf: „Rahner vernachlässigt in seiner Theorie die Begriffe Wort Gottes, Mission, Verkündigung" (130), dürfte sich als unbegründet herausstellen, wenn man bei Rahner 155 f. liest: „Man kann ... aus dieser Auffassung in keiner Weise den Schluß ableiten, diese ausdrückliche Predigt des Christentums sei überflüssig, weil der Mensch ja auch ohne sie schon anonym Christ sei. Ein solcher Schluß ist genauso und aus den gleichen Gründen falsch, wie wenn jemand aus der Tatsache, daß jemand im voraus zum Sakrament der Taufe oder Buße allein durch seine subjektiven Akte des Glaubens und der Reue gerechtfertigt sein kann, schließen wollte, die beiden Sakramente könne man sich schenken. Das reflexe Zusichselberkommen des vorher anonymen Christentums ist gefordert 1) aus der inkarnatorischen und gesellschaftlichen Struktur der Gnade und des Christentums, und 2) darum, weil seine deutlichere und reine reflexe Er-

eine allumfassende Heilssakrament stückhaft und inchoativ darstellen, von Gott als Heilswege in der allgemeinen Heilsgeschichte der Menschheit[148] gewollt sind. Aber als abbildhafte Wirklichkeiten sind diese sozialen Elemente seinsmäßig auf die eine Gemeinschaft hingeordnet, durch die allein auch ihnen Heilsbedeutung zukommt und in der allein sich die gnadenhaft geschenkte Gemeinschaft der Menschen untereinander auf dieser Erde wesensgemäß, wenn auch nicht vollkommen, darstellt.

b) Die Einzelaussagen: Die Konstitution führt aus, was vom Besitz des Gottesvolkes sich findet bei den Juden, den Muselmanen, den Völkern, die ohne Kenntnis der jüdisch-christlichen Offenbarung Gott als Vorsehung und Vergelter verehren, und bei den Menschen, die — ohne eine Religion zu bekennen — einen absoluten Wert suchen.

Mit Israel hat Gott seinen Bund geschlossen und ihm allein die Verheißung gegeben; aus seiner Mitte stammt Jesus Christus dem Fleische nach. Wie in der Zeit der Kirche durch das neue Gottesvolk, so hat Gott vor der Menschwerdung seines Sohnes durch Israel, die Vorbereitung und das Bild des Neuen Bundes, sein Heilshandeln vor aller Welt sichtbar gemacht. Durch Bund und Verheißung ist das alttestamentliche Gottesvolk auf die Erfüllung in der Kirche hingeordnet. Gott hat Berufung und Begnadung seines Volkes auch in der neuen Heilsordnung nicht zurückgenommen. Israels endgültige Heimkehr zur Kirche wird, wenn wir vom Römerbrief her die Linien der Konstitution weiter ausziehen[149], die eschatologische Erfüllung von Welt und Kirche einleiten[150].

---

fassung an sich auch wieder die größere Heilschance für den einzelnen Menschen bietet, als wenn er nur ein anonymer Christ wäre." — Zu Elders Ausführungen über die „Haltung der Bibel gegenüber anderen Religionen" (127 f.) vgl. J. Daniélou, Die heiligen Heiden des Alten Testaments (Stuttgart [o. J.] 1955); Schlette, Die Religionen 75—80; J. M. Gonzales Ruiz, „Extra ecclesiam nulla salus" a la luz de la teología paulina, in: Estud. Bibl. 19 (1960) 25—48. — Durch die von Elders 127 angeführten Stellen aus dem AT ist jedenfalls die Deutung, die Rahner 144 andeutet (es handele sich um einen Protest gegen die Momente der Depravation), nicht widerlegt.

[148] Zur Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Heilsgeschichte vgl. Schlette (Anm. 147) 68—87; A. Darlapp, Heilsgeschichte II: Zur Theologie der Heilsgeschichte, in: LThK² V (1960) 153—156; ders., Heilsgeschichte II: Systematisch, in: HandwTheolGrundbegr I (1962) 674—680.

[149] Röm 11, 25—32; vgl. etwa O. Michel, Der Brief an die Römer (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament) (Göttingen ¹²1963) z. St.; P. Althaus, Der Brief an die Römer, NTD VI⁹ (1959) z. St.

[150] Eccl 16: In primis quidem populus ille cui data fuerunt testamenta et promissa, et ex quo Christus ortus est secundum carnem (cfr. Rom. 9, 4—5), populus secundum electionem carissimus propter patres: sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei (cfr. Rom. 11, 28—29). Eccl 9, 1: Plebem igitur israeliticam Sibi in populum elegit, quocum foedus instituit et quem gradatim instruxit, Sese atque propositum voluntatis suae in eius historia manifestando eumque Sibi sanctificando. Vgl. Eccl 6, 3: In illo agro crescit antiqua oliva, cuius radix sancta fuerunt Patriarchae.

Durch die Vermittlung der Juden haben die Muselmanen teil am Besitz des Gottesvolkes, denn sie bekennen sich zum Glauben Abrahams, durch den sie gerechtfertigt werden können. Mit der Kirche beten sie den einen barmherzigen Gott an, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird[151].

Wodurch sind die Menschen außerhalb der jüdisch-christlichen Offenbarung auf die Kirche hingeordnet? Der „unbekannte Gott", den sie in Schatten und Bildern suchen, zeigt sich ihnen in Natur, Geschichte und im Anruf des Gewissens[152]. Dieser Gott ist aber in unserer konkreten Heilsordnung nicht der Gott einer reinen Natur, sondern schon immer der Gott des Heils; der Glaube an seine Vorsehung schließt den Glauben an seinen Heilsplan ein[153]. Darum kann der Mensch, der diesen Gott sucht, auch außerhalb der geschichtlich ergangenen Offenbarung mit Gottes Hilfe zum übernatürlichen Glauben gelangen, zumal der suchende Mensch nicht Mensch einer reinen Natur, sondern ein zum übernatürlichen Leben Berufener ist. Er kann sich in liebender Annahme des (wenn auch nur einschlußweise) Geglaubten für die rechtfertigende Gnade bereiten, die dann in seinen Werken ihren sichtbaren Ausdruck sucht.

Die Konstitution geht noch einen Schritt weiter: „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch nicht ohne die Hilfe der göttlichen Gnade das rechte Leben zu erreichen suchen."[154] Es geht um das Heil derer, die nicht ausdrücklich nach Gott und seinem Willen fragen. Dem Satz liegt die Erwägung zugrunde, daß es auch für die vielen Menschen

[151] Eccl 16.

[152] Eccl 16: Neque ab aliis, qui in umbris et imaginibus Deum ignotum quaerunt, ab huiusmodi Deus ipse longe est, cum det omnibus vitam et inspirationem et omnia (cfr. Act. 17, 25—28), et Salvator velit omnes homines salvos fieri (cfr. 1 Tim. 2, 4). Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt.

[153] Dieser Zusammenhang wird aus dem Text deutlich, wenn man mit der offiziellen deutschen Übersetzung Salvator als Praedicativum zu Deus versteht: Der Gott, der „allen Leben und Atem und alles gibt", will „als Retter alle Menschen heilmachen". — Vgl. Seckler (Anm. 17) 244—248; H. Schlier, Die Kirche nach dem Brief an die Epheser, in: Die Zeit der Kirche (Freiburg 1956) 159—186; 168—171.

[154] Eccl 16. Damit geht das Konzil offensichtlich über den Brief des Hl. Offiziums vom 8. 8. 1949 (auf den im Zusammenhang des in Anm. 152 zitierten Textes verwiesen wird; s. Eccl 16 Anm. 33) hinaus, in dem im Zusammenhang mit dem votum implicitum noch eine Kenntnis Gottes oder ein ausdrückliches Suchen nach Gott vorausgesetzt scheint (s. DS 3870) und die fides supernaturalis als Bedingung für die Wirksamkeit des votum implicitum ausdrücklich genannt wird (s. DS 3872). Der vorliegende Text aus Eccl 16 geht hingegen auf die Atheisten und hebt sich dadurch von dem Anm. 152 zitierten Text ab. Siehe Rel I 53: tandem de atheis, vel potius de illis qui profitentur se esse sine ulla religione, sed revera absolutam Iustitiam vel Pacem quaerunt.

guten Willens eine Heilsmöglichkeit geben muß, die sich zu keiner Religion bekennen oder einer atheistischen Ersatzreligion anhängen, will man sie nicht vom allumfassenden Heilswillen Gottes ausschließen[155]. Wie diese Menschen das zum Heil Notwendige, das heißt aber vor allem: die zur Rechtfertigung notwendigen Akte des übernatürlichen Glaubens und der übernatürlichen Liebe[156] erlangen können, ist nicht gesagt. Man kann den zitierten Satz (wie auch den vorhergehenden) so deuten, daß ein Mensch, der mit den ihm vor der Rechtfertigung geschenkten Gnaden durch ein gutes Leben mitwirkt, schließlich zu den Akten übernatürlichen Glaubens und übernatürlicher Liebe gelangt, sei es in diesem Leben durch das Hören der christlichen Botschaft oder eine innere Erleuchtung[157], sei es auf eine hier nicht näher zu bestimmende Weise im Augenblick des Todes[158]. Aber auch eine zweite Deutung ist nicht ausgeschlossen: Die göttliche Vorsehung gibt den genannten Menschen in ihrer konkreten Lage die Möglichkeit, sich im Sinne des Tridentinums (sess. VI cap. 6) auf die Rechtfertigung vorzubereiten. Dann wäre in der Aussage der Konstitution vorausgesetzt, daß diese Vorbereitung auch ohne *expliziten* göttlichen Glauben und ohne *explizites* Verlangen, den göttlichen Willen zu erfüllen, möglich ist[159].

Auch der nachfolgende Satz, der offensichtlich eine nähere Erklärung bieten will, ist für diese zweite Deutung offen. „Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe."[160] Die patristische Lehre von der praeparatio evangelica, auf die die Konstitution hier zurückgreift, findet sich in verschiedener Ausformung. Die Väter sprechen von Samenkörnern der Wahrheit, die in allen vorhanden sind[161]; von einer Ähnlichkeit zwischen Schöpfer

[155] Rel I 53 bemerkt: Hoc assertum fundatur in Dei voluntate salvifica universali. [156] Trid. sess. VI cap. 6 DS 1526.

[157] Zu den verschiedenen, von den Vertretern der Notwendigkeit einer fides explicita vorgetragenen Lösungen s. Pohle-Gummersbach II (Anm. 11) 610.

[158] Vgl. die Lehre vom actus finalis, die auch im Zusammenhang der Frage nach dem Heil der ungetauft sterbenden Kinder herangezogen wird; dazu etwa: L. Renwart, Le baptême des enfants et les limbes, in: NRTh 80 (1958) 449—467; 461 f. (dort weitere Verweise). Eine gewisse Traditionsgrundlage findet sich im soteriologischen Typus der patristischen Lehre vom Höllenabstieg Christi. Siehe A. Grillmeier, Höllenabstieg Christi, Höllenfahrt Christi, in: LThK V² (1960) 450—455; ders., Der Gottessohn im Totenreich, in: ZKathTh 71 (1949) 1—53; 184—203; bes. 4 Anm. 11 (Predigtmotiv).

[159] Zu dieser durchaus vertretbaren Auffassung vgl. etwa Pohle-Gummersbach II (Anm. 11) 610 f.; L. Lercher - F. Schlagenhaufen, Institutiones Theologiae Dogmaticae I (Innsbruck 1939) 426—430. [160] Eccl 16.

[161] Die folgenden Verweise sind entnommen dem Schema 1963, Anm, 38, S. 19 f., auf das die Rel I 53 f. verweist. — Iustinus, 1. Apol. 44; PG 6, 395 A; ders.: 2. Apol. 13; PG 6, 465 C; Tertullian, Apol. 17; PL 1, 376 A—7A; Origenes, Ctra Cels. 1, 4—5; CGS Orig. I 58 s Koetschau.

und Geschöpf, die den Menschen zu Gott hinstreben läßt[162]; von der göttlichen Paidagogia, die zum Evangelium hinführt[163]. In der theologischen Sprache unserer Zeit gedeutet[164], würde die patristische Lehre im Zusammenhang unserer Frage besagen, daß die transzendenten Werte der Sittlichkeit und Wahrheit auch für die Menschen, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, unter dem Gnadenangebot Christi stehen und darum auf die Kirche hingeordnet sind. Wo sich ein Mensch in einer echten Freiheitsentscheidung dem Guten und Wahren zuwendet, verläßt er sein Ich mit seinen immanenten Gewohnheiten und Strebungen um des Wertes als Wertes willen. Er vollzieht damit, was er in seinem innersten Wesen ist: Offenheit auf das transzendente Geheimnis hin, die durch Christi Erlösungstat auf eine übernatürliche Erfüllung ausgerichtet ist. Er nimmt die übernatürliche Berufung an, die seiner sichtbaren Menschennatur eingestiftet ist. Das heißt aber, daß er (wenn auch einschlußweise) Ja sagt zu dem übernatürlichen Geheimnis, das er in der Offenheit seiner Natur erfährt, und sich ihm anvertraut. Er vollzieht also in der sittlichen Entscheidung für den transzendenten Wert zugleich einen Akt unentfalteten Glaubens[165] und bereitet sich so für die rechtfertigende Gnade.

Schauen wir kurz zurück, so können wir feststellen, daß die Aussagen der Dogmatischen Konstitution die Lehrverkündigung um einen bedeutenden Schritt weiterführen. Sie sehen die sichtbare Kirchenzugehörigkeit nicht mehr als unteilbare Größe, der eine rein innerliche Beziehung auf die Kirche gegenübersteht, sondern als vielfach gestufte Wirklichkeit, die außerhalb der einen Kirche durch vielfältige sichtbare Elemente der Kirchlichkeit vermittelt ist. Dadurch kann die Konstitution dem Unterschied zwischen getauften und ungetauften Nichtkatholiken gerecht werden und von Elementen wahrer Kirchlichkeit in den getrennten Gemeinschaften sprechen. Sie kann Wege zum Heil außerhalb des Christentums sehen, ohne in all dem die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der sichtbaren katholischen Kirche anzutasten. Die neue Schau der Kirchenzugehörigkeit folgt aus einem vertieften Selbstverständnis, in dem die Kirche ihr von Bellarmin betontes greifbares Element und ihr göttliches Element, das der hl. Thomas herausstellt, als eine einzige komplexe Wirklichkeit weiß, als allumfassendes Heilssakrament.

---

[162] Lactanz, Div. Inst. 7, 9; PL 6, 765 A—6 B; Augustinus, Conf. 1, 1; PL 32, 661; Conf. 13, 8; PL 32, 848.

[163] Gregor v. Nazianz, Orat. 31, 25; PG 36, 160 D—1 B; Irenäus, Adv. Haer. III 20, 2; PG 7, 943 A—4 A.

[164] Dieser Deutung liegt die Lehre K. Rahners vom anonymen Christen zugrunde. Siehe K. Riesenhuber, Der anonyme Christ, nach Karl Rahner, in: ZKathTh 86 (1964) 286—303.

[165] Fides implicita im Sinne K. Rahners, verwandt mit Straubs fides virtualis; s. Riesenhuber (Anm. 157) 300.

Fragen zur transzendentalen Methode

Von Josef de Vries S. J.

Die Auseinandersetzung über die transzendentale Methode ist durch das jüngst erschienene Buch von *Otto Muck S. J.*[1] um ein wesentliches Stück weitergeführt worden. Sein mit dem Kardinal-Innitzer-Preis ausgezeichnetes Werk ist schon äußerlich die umfangreichste Studie, die sich thematisch der Reflexion über die transzendentale Methode in der katholischen Philosophie der Gegenwart widmet — in den bekannten systematischen Werken von *J. Maréchal, J. B. Lotz, E. Coreth* und anderen finden sich natürlich ebenfalls manche Reflexionen über diese Methode, in der Hauptsache aber geht es ihnen um die inhaltliche Entfaltung der Metaphysik selbst mit Hilfe der transzendentalen Methode. Gegen diese Methode sind von anderen nicht wenige Einwände erhoben worden. Diese Einwände prüft Muck mit großem Scharfsinn und gelangt dadurch in einigen Punkten, in denen der Sinn der Methode bisher vielleicht nicht ganz eindeutig war, zu einer klar bestimmten Auffassung. Ob diese Festlegung des Sinnes der transzendentalen Methode den Intentionen ihrer Verteidiger in allem entspricht, werden diese selbst entscheiden müssen; bezüglich *Maréchals* selbst wird die Frage vielleicht stets unentscheidbar bleiben. Jedenfalls ist aber durch diese Festlegung der Methode auf eine bestimmte Auslegung eine neue Grundlage für die Auseinandersetzung gegeben.

Bevor wir zu dieser Auseinandersetzung übergehen, sei ein Überblick über den Inhalt des Buches gegeben. Der 1. Teil (1—98) legt das Anliegen *Maréchals* dar und gibt dann eine gedrängte Zusammenfassung seiner zentralen Gedanken, vor allem auf Grund des 5. Bandes seines Werkes „Le point de départ de la métaphysique". Es folgt dann die Reflexion auf die transzendentale Methode, wie Maréchal sie versteht. Nach der Deutung Mucks soll durch die transzendentale Deduktion die Berechtigung der Evidenz aufgewiesen werden (73); denn die bloße Berufung auf die Evidenz könne heute nicht mehr genügen. Die Aufgabe der Deduktion ist also nach dieser Deutung der Erweis der Realgeltung der menschlichen Erkenntnis überhaupt. *Walter Brugger* hat seinerzeit gerade diese Auffassung als den Intentionen Maréchals nicht entsprechend bezeichnet[2]. Die Deduktion Maréchals soll nach seiner Deutung nicht die Realgeltung des Denkens überhaupt nachweisen; diese muß vielmehr „durch die erkenntnistheoretische Reflexion auf den Vollzug und Akt des Denkens gesichert werden. Sie ergibt sich aus der unmittelbaren Selbstgewißheit des Denkens"[3]. Die Aufgabe der transzendentalen Deduktion sieht er vielmehr in dem reflexen Erweis der „metaphysischen Geltung" des Denkens, d. h. in dem Nachweis, daß das Sein alle mögliche Erfahrung übersteigt. Und selbst dazu, meint Brugger, hält Maréchal die transzendentale Betrachtungsweise nicht für den einzig möglichen Weg; er erkenne vielmehr auch die „metaphysische Kritik" der Alten als berechtigt an[4]. In dieser Verschiedenheit der Deutung kündet sich schon das wesentlichste Problem der transzendentalen Methode an[5].

Der 2. Teil des Werkes von Muck behandelt „Stellungnahmen zu Maréchal" (99—178), und zwar an erster Stelle solche unmittelbarer Schüler Maréchals, die

[1] Otto Muck, Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. gr. 8° (XVI u. 328 S.) Innsbruck 1964, Rauch.

[2] W. Brugger, Dynamistische Erkenntnistheorie und Gottesbeweis, in: Mélanges Joseph Maréchal, Paris 1950, II 110—120; vgl. dazu bei Muck S. 212—228. Vgl. auch W. Brugger, Theologia naturalis, Barcelona 1964, 142 f., n. 119.

[3] Dynamistische Erkenntnistheorie ..., 118. [4] A. a. O., 112 f.

[5] Vgl. dazu J. de Vries, La pensée et l'être, Louvain 1962, 400—407; ders., Critica, ed. 3, Barcelona 1964, 201—206.

seine Gedanken weiterführen, allerdings dabei die Akzente manchmal etwas anders verteilen; hierher gehören *Auguste Grégoire*[6] und *Joseph Defever*[7], in deren Deutung die transzendentale Beweisführung vor allem zu einer Grundlegung der Gotteserkenntnis wird, ferner *Gaston Isaye*, der die Methode der Retorsion, d. h. des Aufweises eines inneren Widerspruchs der Leugnung der Grundwahrheiten, weiter ausgebildet hat, dagegen die „operative Analyse" und die Reflexion auf die subjektiven Möglichkeitsbedingungen der Seinsbejahung zurücktreten läßt.

Es folgt dann ein Überblick über die vorwiegend kritischen Stellungnahmen zur transzendentalen Methode. Zur Sprache kommen die Einwände von: *Étienne Gilson, Mario Casula, Erich Przywara, Bernhard Lakebrink, Gustav Siewerth. M.-D. Roland-Gosselin, Pedro Descoqs, Bernhard Jansen, Anton Pechhacker, August Brunner* und am ausführlichsten die des Schreibers dieser Zeilen, dem zugestanden wird, daß er „sich ernst bemüht, dem Anliegen Maréchals, so weit es geht, entgegenzukommen" (153). Es fehlt die Kritik von *Cornelio Fabro*[8], der in dem Versuch, das Sein vom Urteil her zu bestimmen, eine „suarezianische" Denkweise sieht, im geraden Gegensatz zu der Vermutung Mucks, eine suarezianische Denkweise sei der Grund für das mangelnde Verständnis der transzendentalen Methode (94—98). Die letzte Wurzel aller Kritik an der Urteilsanalyse Maréchals und seiner Nachfolger sieht Muck allerdings darin, „daß das Ergebnis der von der intentionalen Analyse wesentlich verschiedenen transzendentalen Analyse mit dem Maßstab der intentionalen Analyse bemessen wurde" (165). „Intentionale Analyse" meint dabei die Rechtfertigung der Inhalte der Erkenntnis durch die Evidenz des Sachverhaltes, während die transzendentale Analyse wesentlich Reflexion auf den Erkenntnisvollzug ist.

Der 3. Teil (179—228) behandelt „Weiterführungen in Auseinandersetzung mit Heidegger": *Joh. B. Lotz* und *Karl Rahner* („Geist in Welt"), ferner *Walter Brugger*, dessen Untersuchungen zwar nicht unmittelbar durch Heidegger bestimmt sind, wohl aber durch Lotz und Rahner. Der 4. Teil (229—273) ist überschrieben „Transzendentale Systematik der Philosophie". Hier werden Autoren besprochen, die mehr oder weniger ein ganzes philosophisches System in transzendentaler Weise aufbauen, nämlich *André Marc, Bernard Lonergan* und *Emerich Coreth*.

Der letzte Teil schließlich (273—302) will die „Grundzüge der transzendentalen Methode" zusammenfassen. Eine beträchtliche Anzahl von Grundsätzen der transzendentalen Methode wird unterschieden; sie sind allerdings nicht als logische Voraussetzungen der Beweisführung, sondern nur als methodische Direktiven aufzufassen (285). Im einzelnen werden unterschieden vier „Grundsätze der transzendentalen Reflexion", ebenso viele der „transzendentalen Systematik" und neun der „transzendentalen Analyse". Erscheint aber die Sache durch dieses Übermaß an Analyse nicht komplizierter, als sie wirklich ist? Befriedigender wäre es gewesen, wenn in diesem Schlußabschnitt die Vielheit der Einzelschritte auf die wesentlichen Grundgedanken zurückgeführt worden wäre. Dabei wären dann wohl auch die Ausführungen über den erkenntniskritischen Wert der transzendentalen Methode und Deduktion, die an verschiedenen Stellen des Buches immer wieder aufgenommen werden, systematischer zusammengefaßt worden. Und vielleicht wäre dabei der eine oder andere Punkt, bei dem man trotz allem noch eine letzte Klärung vermißt, eindeutiger herausgearbeitet worden.

Es geht uns dabei um *Fragen* wie die folgenden: Was ist nach der Auffassung Mucks bezüglich des Problems der Realgeltung unserer Erkenntnis die Aufgabe

---

[6] A. Grégoire, Immanence et transcendance, Questions de théodicée, Paris 1939; vgl. Schol 17 (1942) 98 f.

[7] J. Defever, La preuve réelle de Dieu, Étude critique, Paris 1953; vgl. Schol 29 (1954) 93—95. [8] C. Fabro, Participation et causalité, Louvain 1961, 54—58.

der transzendentalen Deduktion? Bedeutet sie einen von der „intentionalen Analyse" völlig unabhängigen Weg zur Lösung der Geltungsfrage? Oder ist sogar umgekehrt die intentionale Analyse für ihre unbedingte Geltung letztlich auf die transzendentale Analyse angewiesen?

Bezüglich der ersten Frage (nach der Bedeutung der transzendentalen Deduktion für die Realgeltung unserer Erkenntnis) wird gelegentlich angedeutet, daß die Deduktion notwendig ist, um die Erkenntnis aus ihren letzten Seinsgründen zu „verstehen" (175), eine Behauptung, der durchaus zugestimmt werden kann[9]. Gern sei auch zugegeben, daß ein solches Begreifen der Geltung unserer Erkenntnis aus ihren letzten Seinsgründen dem metaphysischen Denken eine tiefere Befriedigung gewährt als die bloße Feststellung, daß die Realgeltung wirklich vorliegt. Nach der Auffassung Mucks soll aber die transzendentale Deduktion nicht bloß diese metaphysische Vertiefung der bereits als Tatsache vorausgesetzten Realgeltung der Erkenntnis geben, sondern auch die Realgeltung erstlich begründen. Die Deduktion hat also eine eigentlich erkenntniskritische Bedeutung. Gelegentlich heißt es freilich, nach der Absicht Maréchals gehe es bei der transzendentalen Deduktion „nicht um eine erste Erstellung dieser Gewißheit (der Seinsbezogenheit unserer Erkenntnis), sondern um ihre reflexe Explizierung, wie sie durch heutige Ansprüche wissenschaftlichen Philosophierens gefordert ist" (146). Aber es läßt sich wohl nicht bezweifeln, daß die Absicht Mucks in dieser Hinsicht über die Maréchals hinausgeht. Wie wir schon sagten, soll nach ihm die transzendentale Methode die Grundfrage der Erkenntnistheorie nach der Realgeltung unserer Erkenntnis lösen. Durch diese Methode soll gezeigt werden, „daß die Geltung des Wahrheitsanspruches (der Gegebenheiten) durch die Evidenz gewährleistet ist und was diese Geltung bedeutet" (87), oder, wie es anderswo heißt, es „wird die Evidenz als Wahrheitskriterium ... gerechtfertigt" (161).

Freilich bedeutet das nicht, daß die Erkenntnistheorie im üblichen Sinn, die sich der „intentionalen Analyse" bedient, einfach als überflüssig beiseite geschoben werden kann. Denn die transzendentale Methode kann nur im allgemeinen die grundsätzliche Realgeltung unserer Erkenntnis ableiten, „nicht aber gibt sie im einzelnen die Kriterien an, nach denen sich der tatsächliche Vollzug der Erkenntnis in bewußter Leitung durch die Sachgegebenheit und gemäß den verschiedenen Weisen dieser Gegebenheit richtet. Dies herauszustellen, ... das scheint uns die Aufgabe einer Kriteriologie zu sein. Sie untersucht, wie die einzelnen Erkenntnisse grundsätzlich auf unmittelbare Evidenz zurückgeführt werden können — eine Aufgabe, von der wir meinen, daß sie die transzendentale Methode von sich aus nicht leisten kann" (86). Die transzendentale Methode kann und will also die kriteriologische Überprüfung der einzelnen Erkenntnisse nicht ersetzen (167).

Freilich scheint uns dieses Eingeständnis anderswo eine bedeutsame Einschränkung zu erfahren. Denn die transzendentale Analyse wird nicht nur als „das geeignete Mittel" bezeichnet, „um (grundsätzlich) die Berechtigung von Urteilen zu erweisen, die synthetische Einsichten ausdrücken" (89), sondern auch von jeder einzelnen Wesenseinsicht wird gefordert, daß sie „transzendental deduzierbar sein muß" (83). Denn „jede Wesenseinsicht" ist „Folge von apriorischen Möglichkeitsbedingungen im Erkenntnissubjekt" und muß „sich schon deshalb aus den Bedingungen des Erkenntnisvollzugs ableiten lassen" (ebd.). Man fragt sich hier: Wird die transzendentale Methode dadurch nicht überfordert, werden nicht Scheindeduktionen geradezu ermutigt? Völlig unhaltbar muß die Forderung, alle Wesenseinsichten transzendental zu deduzieren, dann erscheinen, wenn man mit *Thomas von Aquin* annimmt, daß die Zahl der unmittelbar einsichtigen allgemeinen Sätze unbegrenzt ist[10].

[9] Vgl. J. de Vries, La pensée et l'être, Louvain 1962, 393 f.

[10] Vgl. In 1 Anal. Post. lect. 42 n. 7: Principia non sunt multum pauciora con-

Wenn die transzendentale Methode ein von der „intentionalen", auf dem Aufweis der Evidenz beruhenden Methode verschiedener Weg zur Lösung der Geltungsfrage sein soll, so kann sie das nur unter der Bedingung im vollen Sinn sein, daß sie sich ihrerseits nicht auf eine Evidenz berufen muß, d. h. daß sie von der intentionalen Methode logisch unabhängig ist. Ob in der Deutung Mucks diese Unabhängigkeit besteht, war unsere zweite Frage. Die Antwort Mucks ist allem Anschein nach bejahend. Zwar gibt er zu, „daß Maréchal die Evidenz des eigenen Aktvollzugs als Ausgangspunkt seiner transzendentalen Analyse verwendet" (165 f.). Aber auch bei Maréchal, meint er, werde die erkenntnissichernde Funktion der Evidenz erst durch die operative Analyse begründet (166). Muck selbst jedenfalls stellt sich auf diesen Standpunkt. Es handelt sich „in der transzendentalen Reflexion nicht darum, im Sinne eines Ansatzes der Erkenntnistheorie beim Bewußtseinsurteil die Berechtigung der Aussagen über den eigenen Vollzug unter Hinweis auf die unmittelbare Gegebenheit des in der Reflexion beurteilten Vollzugs aufzuweisen. Wenn auf die unmittelbare Gegebenheit, auf die Evidenz zurückgegriffen wird, dann geschieht dies nicht zum Ausweis der Wahrheit . . ., sondern als Feststellung einer funktionalen Abhängigkeit des urteilenden Verhaltens zu einem Gegenstand von einem Verhalten zum Gegenstand, in dem dieser sich selbst unmittelbar darbietet" (279). Wenn in der Begründung der Evidenz als Wahrheitskriterium diese als Kriterium bereits vorausgesetzt würde, wäre ja auch der Einwand unvermeidlich, die Deduktion enthalte einen Zirkelschluß. Diesen Einwand weist Muck ausdrücklich zurück: Ein Zirkel wird vermieden, „da ja die reflexe Rechtfertigung metaphysischer Geltung nicht logisch vorausgesetzt werden muß, weder im allgemeinen noch hinsichtlich einzelner Prinzipien" (176). Hier verwendet Muck den Ausdruck ‚metaphysische Geltung'; dieser scheint aber nicht im Gegensatz zu einer ‚Realgeltung', die vorausgesetzt werden muß, verstanden zu werden. Die Berufung auf die Evidenz als Wahrheitssicherung soll allem Anschein nach durch die transzendentale Methode vermieden werden. Wir werden uns zu fragen haben, wie dann die rechtfertigende Kraft der transzendentalen Deduktion aufgefaßt wird.

Daß diese Deduktion als unabhängig von der Berufung auf Evidenz aufgefaßt werden muß, ergibt sich erst recht, wenn umgekehrt die Berufung auf Evidenz ihre volle Geltung erst durch die transzendentale Methode erhält. Ob es sich so verhalte, war unsere dritte Frage. Auch auf sie scheint Muck bejahend zu antworten, wenn er schreibt: „Was ist damit (nämlich mit dem Bewußtseinsurteil) erreicht? Ist damit schon gezeigt, daß es Wahrheit im realistischen Sinn gibt und daß man sich ihrer vergewissern kann? Ist bereits geklärt, daß es sich bei dem vorgefundenen ‚Bestehen' des Sachverhaltes, das dem Urteil vorausgeht, um ein An-sich handelt, um etwas nicht mehr Relativierbares? Genügt es, um diese Frage zu beantworten, einfach auf das zu verweisen, was sich eben im Bewußtsein unmittelbar bietet, oder ist nicht vielmehr eine Reflexanalyse notwendig, welche durch eine wenigstens ansatzweise operative Analyse und Rechtfertigung auf dem Weg der Retorsion reflexiv erklärt, daß ein in dem angegebenen Sinn wahres Urteil in seiner Geltung unrelativierbar und auf eine absolute Ordnung bezogen ist, so daß es niemand begründet verneinen kann?" (88 f.). Daß Muck das letztere für notwendig hält, geht aus den folgenden Sätzen klar hervor: „Somit gibt der Aufweis der unmittelbaren Evidenz des Bewußtseinsurteils nicht allein die volle reflexe Klärung der Wahrheit der Erkenntnis als absoluter und unrelativierbarer.

clusionibus. . . . Et ad hoc addendum est, quod conclusiones sunt infinitae. . . . Si ergo conclusiones sunt infinitae, principia autem non sunt multo pauciora conclusionibus, sequitur quod etiam principia syllogismorum sunt infinita. Vgl. P. Hoenen, De multitudine infinita principiorum necessariorum immediatorum, in: Studi filosofici intorno all' „esistenza", al mondo, al trascendente (Analecta Gregoriana, vol. 67), Rom 1954, 209—217.

Dazu dient der Aufweis der Unübersteigbarkeit der Seinsordnung, auf die sich das durch die Evidenz begründete Urteil bezieht, mittels allgemeiner synthetischer apriorischer Einsichten" (89). Vor allem ist hier an die Einsicht der Transzendentalität des Seins (der „Unübersteigbarkeit der Seinsordnung") gedacht.

Aus all dem ergibt sich immer dringender die neue Frage, wie die transzendentale Methode ohne Begründung durch Evidenz das leisten soll, was die Evidenz allein nicht leisten kann. An die Stelle der Evidenz soll die „operative Analyse" treten, durch die dann die Berechtigung der Evidenz erwiesen werden soll. Ausgangspunkt ist nicht der als gültig erwiesene Inhalt eines Urteils, sondern der Vollzug des Urteils selbst. Von diesem her werden durch Reflexion und Deduktion die Bedingungen der Möglichkeit aufgedeckt, die im Subjekt selbst und im Objekt a priori zu jeder konkreten Erfahrung zugrunde liegen müssen. Als solche Bedingungen der Möglichkeit werden im besonderen genannt: das Widerspruchsprinzip, die Transzendentalität des Seins und die Existenz des Absoluten (158). Die beiden ersteren Möglichkeitsbedingungen werden durch Synthesis a priori, die Existenz des Absoluten durch eigentliche Schlußfolgerung erkannt (ebd.). „Die Geltung ... dessen, was die operative Analyse als notwendige Voraussetzung jeder möglichen Erkenntnistätigkeit ableitet, ergibt sich daraus, daß sonst die Erkenntnistätigkeit selbst, mit der die Geltung dieser Voraussetzungen in Frage gestellt würde, nicht möglich wäre ... Es folgt, daß das, was für jede Erkenntnis notwendig vorausgesetzt werden muß, mit Recht vorausgesetzt ist" (ebd.). Oder, wie es anderswo heißt, das Bestehen der Möglichkeitsbedingungen ist „durch das Bestehen des Vollzugs garantiert" (291).

Wie durch die Sicherung dieser Möglichkeitsbedingungen des Urteils die Geltung der Evidenz als allgemeinen Wahrheitskriteriums gewährleistet wird, haben wir nirgends ausdrücklich aufgezeigt gefunden. Nach Maréchal wird der Zusammenhang dadurch hergestellt, daß das nächste Objekt als „untergeordnetes Teilziel" im Streben nach dem letzten Ziel des Verstandesdynamismus betrachtet wird (68). Danach wäre die Existenz des Absoluten als des letzten Ziels die Gewähr für die Existenz des nächsten Objektes, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß dies nach Maréchal nur im Sinn einer letzten metaphysischen Bestätigung, nicht im Sinn einer ersten Begründung der Gewißheit zu verstehen ist. Da Muck, wie wir sahen, in diesem Punkt über Maréchal hinauszugehen scheint, fragt sich, ob denn die Existenz des Absoluten nach seiner Auffassung erst die Gewähr für die Geltung der unmittelbaren Evidenz sein soll. Das scheint nicht der Fall zu sein, vielmehr scheint nach ihm „der Aufweis der Unübersteigbarkeit der Seinsordnung", d. h. der Transzendentalität des Seins, zur „vollen reflexen Klärung der Wahrheit der Erkenntnis als absoluter und unrelativierbarer" zu genügen (89). Welche notwendige Funktion hat dann aber der Aufweis der Existenz des Absoluten in der transzendentalen Begründung der Geltung unserer Erkenntnis?

Die Frage indes, die uns vor allem der Klärung zu bedürfen scheint, ist die, ob die transzendentale Methode ohne Berufung auf unmittelbare Evidenzen auskommen kann. Wir stellen diese Frage zunächst bezüglich der Deduktion der Existenz des Absoluten, die von Muck ausdrücklich als durch Schlußfolgerung vermittelt anerkannt wird (158 161 170). Muck legt Wert darauf, daß dieser Schluß nicht vom Inhalt der Behauptung ausgeht, sondern von dem Akt der Behauptung selbst (161). Dadurch soll die Berufung auf die (durch Evidenz gesicherte) Wahrheit des Urteils als nicht erforderlich erwiesen werden. Das mag auch durchaus anerkannt werden, soweit es sich um den Inhalt des Urteils handelt, von dem die transzendentale Deduktion ihren Ausgang nimmt, mag dieser Inhalt nun eine Sinnesgegebenheit oder eine Bewußtseinstatsache sein. Die Frage ist aber: Setzt eine Schlußfolgerung aus dem Vollzug des Urteils nicht ein — wenigstens implizites — Urteil über diesen Vollzug voraus, und muß dieses Urteil nicht, wenn die Schluß-

folgerung zu sicheren Ergebnissen führen soll, selbst gewiß sein? Und woher soll diese Gewißheit stammen, wenn nicht aus der Evidenz des Sachverhaltes, d. h. des Urteilsvollzuges selbst? Das Urteil über den Vollzug des Urteils ist aber ein Bewußtseinsurteil. Ein auf Evidenz beruhendes — mindestens implizites — Bewußtseinsurteil scheint also auch für die transzendentale Deduktion notwendige Grundlage zu sein.

Es genügt auch nicht die Feststellung der bloßen Existenz des Urteils, sondern dazu muß die Evidenz einer Wesenserfassung des Urteils kommen, insofern das Urteil als wesensmäßig auf das Sein hingeordnet erkannt wird. Denn davon nimmt die Deduktion des Absoluten ihren Ausgang. Daraus muß dann weiter die Ausrichtung des Aktes auf das Absolute als letztes Ziel evident gemacht werden, aus dieser Ausrichtung wiederum die Möglichkeit, und aus dieser die Wirklichkeit des Absoluten. Man kann zugeben, daß dazu das „Finalitätsprinzip" im Sinn der „Zielsicherheit", d. h. der Satz, daß jedes Naturstreben an sich sein Ziel wirklich erreicht, nicht notwendig ist, daß vielmehr die Einsicht in die Möglichkeit des Zieles genügt, wie Muck betont (168 f.). Aber auch hier ist die durch Evidenz gesichterte Einsicht in den notwendigen Zusammenhang von Naturstreben und Möglichkeit des Zieles unerläßlich. Wenn alle diese Evidenzen nicht beständen oder für eine gesicherte Erkenntnis unzureichend wären, dann wäre auch das Dasein des Absoluten, das aus ihnen gefolgert wird, nicht gesichert, könnte also auch seinerseits nicht andere Erkenntnisse sichern, am wenigsten die Prämissen, aus denen es selbst abgeleitet wird. Diese Wesensgesetze alles Schließens gelten auch für die „operative Analyse", wenn sie sich des Schlusses bedient.

Wie aber verhält es sich, wenn die „Bedingungen der Möglichkeit" des Urteilsvollzugs nicht durch eigentlichen Schluß, sondern durch unmittelbare Einsicht (durch unmittelbare Synthesis a priori) erfaßt werden, wie es Muck für die Transzendentalität des Seins und das Widerspruchsprinzip anzunehmen scheint? Die Frage sei am Beispiel der Transzendentalität des Seins erörtert. Die Transzendentalität, insofern sie nicht dem bloßen *Begriff* des Seins, sondern dem Sein selbst zugeschrieben wird, kann wohl nichts anderes bedeuten als die Beziehung einer (wenigstens analogen) Ähnlichkeit, die jedem Seienden auf Grund seines Seins zukommt zu allem, was irgendwie „ist", d. h. nicht nichts ist. Damit ist gegeben, daß der *Bereich* des Seins allumfassend, „unübersteigbar", ist. Die durch das Sein gegebene Beziehung jedes Seienden auf alles, was nicht schlechthin nichts ist, ist aber in unserm ersten Begriff des Seienden bzw. des Seins nicht enthalten, sondern wird, wie auch Muck sagt (89), erst durch eine apriorische Synthese zu ihm hinzugefügt.

Daraus scheint sich aber erstens zu ergeben, daß die Transzendentalität, wenn sie nicht willkürlich zum Begriff des Seins hinzugefügt werden soll, sich als mit dem Sein notwendig gegeben evident zeigen muß. Dabei macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob die Transzendentalität in „intentionaler" Methode, d. h. unmittelbar auf Grund des Sinngehaltes von ‚Sein' und ‚transzendental', oder in transzendentaler Methode auf Grund der unrelativierbaren Bejahbarkeit des Seins hinzugefügt wird. Auch im letzteren Fall darf der Zusammenhang zwischen absoluter Geltung der Seinsbejahung und Transzendentalität des Seins nicht willkürlich behauptet werden, sondern muß als evident sich zeigend aufgewiesen werden.

Daraus scheint sich dann aber zweitens zu ergeben, daß die unrelativierbare Geltung der Seinsaussage nicht erst Folge der zur Seinsaussage durch Synthesis a priori hinzugefügten Transzendentalität des Seins sein kann, sondern allein durch die Evidenz des Seins hinreichend gesichert sein muß. Denn das erst durch Synthesis a priori zu einem gegebenen Inhalt hinzugefügte Merkmal kann keine höhere Geltung beanspruchen als dieser Inhalt selbst[11]. Wenn also das Sein durch

[11] Auf dem Nichtbeachten dieses Grundsatzes beruht der Fehler des ontologischen

sein evidentes Sich-Zeigen nicht hinreichend als real gesichert wäre, dann wäre auch die Transzendentalität des Seins nicht hinreichend als wirklich bestehend (und nicht etwa bloß gedacht) gesichert. Dann könnte aber auch die Transzendentalität des Seins ihrerseits nicht zur unbedingten Sicherung eines anderen Urteils dienen. Das heißt also: Durch die Transzendentalität des Seins kann die absolute Geltung des Seinsurteils nicht erstlich begründet werden, vielmehr muß diese Geltung, wenn sie überhaupt gesichert werden soll, durch die ursprüngliche Evidenz gesichert ist[12].

Auch die Feststellung von Bedingungen der Möglichkeit des Urteils durch operative Analyse scheint also eine doppelte Evidenz als vollgültig vorauszusetzen, nämlich erstens die Evidenz des Bewußtseinsurteils, das das reale Sein des Urteils behauptet, und zweitens die Evidenz des notwendigen Zusammenhangs der absoluten Geltung dieses Urteils und der Transzendentalität des Seins. Diese Evidenzen können also nicht erst durch die transzendentale Methode als vollgültig erwiesen werden. Und es scheint auch nicht richtig zu sein, wie Muck meint, daß diese „Voraussetzungen der transzendentalen Methode ... nicht logische Voraussetzungen" sind, „die ein kritisches Problem aufgeben" (176).

Aber wenn nun doch einmal kritische Fragen erhoben werden, meint Muck, „so lassen sie sich zumindest mit Hilfe der Retorsion auf einfache Weise beheben" (176). Diese Retorsion besteht darin, daß gezeigt wird: In der Leugnung der betreffenden Voraussetzung wird diese doch wieder notwendig implizit behauptet. Was sich aber ohne inneren Widerspruch nicht leugnen läßt, muß notwendig als wahr angenommen werden. Muck weist darauf hin, daß auch der Schreiber dieser Zeilen sich zur Widerlegung des Skeptizismus und Relativismus dieser Methode bedient (89).

Ohne Zweifel ist die Retorsion eine altbewährte und wirksame Weise der Widerlegung skeptischer Einwände. In unserer Zeit bedient sich besonders *G. Isaye* meisterhaft dieser Methode[13]. Aber auch hier muß die Frage gestellt werden: Ist diese Methode völlig unabhängig von der Evidenz? Kann sie also die Berufung auf Evidenz entbehrlich machen? Mir scheint, auch auf diese Frage kann die Antwort nur ein Nein sein. Zunächst muß es evident sein, daß die Leugnung des betreffenden Satzes, z. B. des Satzes, daß es in unserer Erkenntnis Wahrheit gibt, die Behauptung dieses Satzes notwendig einschließt (z. B. weil die Leugnung jeder Wahrheit die Behauptung einschließt, es sei wahr, daß es keine Wahrheit gibt). Vor allem aber muß die Evidenz und die damit gesicherte Wahrheit des Nichtwiderspruchsprinzips selbst vorausgesetzt werden. Denn wenn es nicht feststeht, daß dasselbe nicht zugleich sein und nicht sein bzw. daß derselbe Satz nicht zugleich wahr und falsch sein kann, dann folgt aus dem in der Leugnung enthaltenen Widerspruch nichts[14].

Gottesbeweises. Weil aus dem Wesen Gottes sein Sein notwendig folgt, meint man die Realität dieses Seins folgern zu können, obwohl das Wesen, aus dem das Sein gefolgert wird, noch nicht als real gesichert ist. D. h. also: Man schreibt dem durch Synthesis a priori hinzugefügten „Sein" eine höhere Geltung zu als dem „Wesen", zu dem das Sein hinzugefügt wird. In Wirklichkeit aber bleibt man in der gleichen Ordnung der bloßen Denkbarkeit.

[12] Dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß die Transzendentalität des Seins (die ihrerseits mit dem Begründetsein alles Seienden im absoluten Sein gegeben ist) in der *Seinsordnung* Bedingung der Möglichkeit alles wahren Seins ist. Aber damit ist sie nicht zugleich auch Bedingung der Möglichkeit der sicheren *Erkenntnis* des Seins, jedenfalls nicht im Sinn einer zuvor zu erkennenden *logischen Voraussetzung*.

[13] Vgl. z. B. G. Isaye, La justification critique par retorsion, in: Revue philosophique de Louvain 52 (1954) 204—233.

[14] Eine andere Frage sei nur angedeutet: Muck betont mit Recht, daß die Retorsion, um die es sich hier handelt, nicht eine „contradictio in terminis" voraussetzt, d. h. einen Widerspruch in dem Urteilsinhalt als solchem, sondern einen Widerspruch zwischen dem ausdrücklich behaupteten Urteilsinhalt und der Tatsache,

Außerdem muß noch auf einen wesentlichen Unterschied hingewiesen werden, der in der Art des „Widerspruchs" besteht, der zwischen der Leugnung eines Satzes und seiner impliziten „Mitbejahung" in den verschiedenen Fällen besteht. Am wirksamsten ist die Retorsion dann, wenn der „mitbejahte" Satz wirklich in jeder Behauptung als solcher analytisch enthalten ist, wie z. B. jede Behauptung notwendig irgend etwas als „seiend" behauptet [15]. Denn dann haben wir wirklich eine Mitbejahung im eigentlichen Sinn, und der Selbstwiderspruch läßt sich nicht mehr leugnen (vorausgesetzt natürlich, daß eingesehen wird, daß diese Behauptung in jedem Urteil analytisch enthalten ist). In diesem Sinn kann durch Retorsion der Selbstwiderspruch in der These des uneingeschränkten Skeptizismus, Relativismus und erkenntnistheoretischen Idealismus aufgewiesen werden [16].

Anders verhält es sich dagegen, wenn der Selbstwiderspruch nur mit Hilfe von weiteren *synthetischen* Urteilen oder sogar nur mit Hilfe von Schlußfolgerungen aufgewiesen werden kann. In einem solchen Fall kann man nur in einem weiteren, uneigentlichen Sinn davon sprechen, daß die betreffende „Bedingung der Möglichkeit" notwendig „mitbejaht" werde [17]. Gewiß behauptet jeder *unbestimmt* die Bedingungen der Möglichkeit dessen mit, was er behauptet; aber daß gerade dieser *bestimmte* Sachverhalt, z. B. das Dasein des Absoluten, Bedingung der Möglichkeit jeder Behauptung sei, das kann der Gegner ohne formellen Widerspruch leugnen. Er leugnet dann nicht implizit das Nichtwiderspruchsprinzip, sondern nur jenes andere synthetische Urteil a priori (bzw. jene synthetischen Urteile a priori), von dem (bzw. von denen) die Anerkennung dieses Sachverhaltes abhängt. Durch diese Möglichkeit des Entweichens wird aber der Wert einer solchen Retorsion sehr eingeschränkt.

Durch all diese Fragen und Einwände soll die Bedeutung der transzendentalen Methode nicht geleugnet werden. Es soll nur jene Überforderung dieser Methode abgewehrt werden, in der man meint, man könne durch sie die Berufung auf unmittelbare Evidenz entbehrlich machen. Gerade diese Überforderung führt immer wieder zum Mißtrauen gegen die transzendentale Methode und zu ihrer Ablehnung. Der Schein, als könne die transzendentale Methode die unmittelbare Evidenz ersetzen, kann nur so lange bestehen, als man durch den Blick auf die diskursiven Methoden deren letzte Voraussetzungen zurücktreten läßt. Dieses Im-Halbdunkel-Lassen der letzten Voraussetzungen scheint eine dem menschlichen „rationalen" Denken eigene Not zu sein. Wer hätte nicht schon die Versuchung erfahren, immer wieder zu einem neuen „Weil" oder „Denn" anzusetzen? Es ist, als ob man eine Scheu hätte, sich auf letzte, unmittelbare Evidenzen zu berufen und als ob man dem Beweis, der Deduktion, eben doch mehr traute als allem „Sehen". Und doch

daß im *Vollzug* des Behauptungsaktes notwendig implizit das Gegenteil jenes Urteilsinhaltes behauptet wird. Muck meint, dadurch sei die „transzendentale Retorsion" in einer günstigeren Lage als die Reductio ad absurdum im analytischen Aufweis eines Widerspruchs (contradictio in terminis) (123). Aber gerade dies läßt sich bezweifeln. Das Nichtwiderspruchsprinzip besagt zunächst die Falschheit eines Satzes, der „in terminis" sich widerspricht. Die Notwendigkeit, in der Behauptung eines Satzes dessen Gegenteil implizit mitbehaupten zu müssen, ist etwas anderes. Wenn diese Notwendigkeit nicht darauf beruht, daß dieses Gegenteil mit Recht, und das heißt auf Grund einer Evidenz, behauptet wird, könnte sie ja darauf beruhen, daß unser Verstand nun einmal unbegreiflicherweise so eingerichtet ist, daß er in jedem seiner Urteile dies notwendig mitbejaht; dann aber würde aus dieser Notwendigkeit nichts folgen. Wenn man demgegenüber etwa sagt, was in jedem Urteil mit Notwendigkeit behauptet werde, werde eben darum mit Recht behauptet, setzt man damit nicht die Sinnhaftigkeit der Urteilsstruktur voraus? Und muß dann nicht weiter die Frage gestellt werden: Mit welchem Recht setzt man sie voraus?

[15] Vgl. J. de Vries, Critica, ed. 3, n. 333—336. [16] Ebd. n. 116 s., 124 s., 147—149.
[17] Vgl. W. Brugger, Theologia naturalis, p. 143, n. 119 e.

wissen wir, daß jeder Beweis auf unmittelbaren, unbeweisbaren Einsichten (ἄμεσα) beruhen muß und daß diese Einsichten genauer und strenger (ἀκριβέστερα), besser bekannt (γνωριμώτερα) und offenbarer, „wahrer" (ἀληθέστερα) sind als alle Folgerungen, wie schon *Aristoteles* sagt[18].

Warum also die Scheu, sich auf unmittelbare Einsicht zu berufen? Solange wir uns in logisch einwandfreien Ableitungen bewegen, wird uns nicht leicht jemand widersprechen. So erscheint die Ableitung zwingend, wir fühlen uns in ihr gesichert. Aber wir übersehen dabei leicht, daß die Ableitung als solche nicht mehr geben kann als ein „Wenn — dann", das uns auch der radikalste Positivist nicht absprechen wird: „Wenn man diese Voraussetzungen macht, dann ergeben sich diese Folgerungen." Der Gegner wird aber um so nachdrücklicher auf die Voraussetzungen und ihre „Ungesichertheit" hinweisen. Von der Stellungnahme zu ihnen hängt also letztlich alles ab.

Die alte Auffassung, die Zustimmung zu den „Prinzipien" ergebe sich mit Notwendigkeit, dürfte auf einem Mangel an Reflexion beruhen; man dachte nur an Selbstverständlichkeiten wie etwa, daß das Ganze größer ist als sein Teil, und dergleichen. In Wirklichkeit dürften in den „Prinzipien" die eigentlichen Entscheidungen fallen, wenigstens wenn die Reflexion einmal jene Stufe erreicht hat, in der sie klar zum Bewußtsein kommen. Die rechte Entscheidung aber setzt hier ein unbedingtes Wahrheitsethos voraus. Einerseits darf man sich der sich darbietenden Evidenz nicht verschließen, anderseits sich auch nicht in Selbsttäuschung eine Evidenz einreden, die es in Wirklichkeit nicht gibt. Diese unbedingte Redlichkeit und Wahrheitsliebe ist bei der Berufung auf Evidenz unabdingbar. Daher die Versuchung, die Berufung auf Evidenz möglichst zu vermeiden und an ihre Stelle zwingend notwendige, „rein wissenschaftliche" Deduktionen zu setzen. Aber eben die Auffassung, daß dies möglich sei, ist eine Täuschung. Die grundlegenden Evidenzen und die Notwendigkeit, sich ihnen gegenüber zu entscheiden, werden vielleicht eine Zeitlang verdeckt, treten dann aber an anderer Stelle wieder deutlich zutage.

Bei der „transzendentalen" Deduktion kommt noch ein zweiter Grund hinzu, der sie für die menschliche Vernunft geradezu verführerisch macht: Sie verspricht — im Gegensatz zu der schlichten Berufung auf Evidenz — ein Begreifen der Wahrheit aus ihren letzten Gründen, die gestatten, vorgängig zu allen nur zufälligen Tatsachen die Notwendigkeit der Wahrheit abzuleiten. Es soll nicht geleugnet werden, daß dies in gewissen Grenzen möglich und, soweit es möglich ist, für die Vertiefung unserer Erkenntnis höchst wertvoll ist. Eben darin liegt, wie wir schon anfangs sagten, die Berechtigung der transzendentalen Methode. Nur dürfen wir dabei die durch die menschliche Natur uns gesetzten Grenzen nicht übersehen. Wir stehen nun einmal nicht von Anfang an beim Ursprung alles Seins und aller Wahrheit. Das πρότερον τῇ φύσει ist nicht zugleich das πρότερον πρὸς ἡμᾶς, wie schon *Aristoteles* wußte[19]. Eben darum ist es uns nicht gegeben, voraussetzungslos die Wahrheit von ihrer Urquelle her abzuleiten, sondern wir müssen zuerst abgeleitete Teilwahrheiten auf Grund der uns geschenkten Evidenz feststellen und anerkennen, selbst wenn wir sie zunächst noch nicht „begreifen" können. Das gilt vor allem für solche Teilwahrheiten, die Aussagen von kontingenten Tatsachen sind; die „Notwendigkeit" solcher Wahrheiten ist stets nur eine Notwendigkeit unter einer Voraussetzung (necessitas ex suppositione), durch die ihre Gewißheit nicht größer wird[20]. Aber auch die erste Einsicht der Prinzipien, die deren unbedingte Notwendigkeit zeigt, läßt noch Raum für die Frage, warum denn überhaupt notwendige Sachverhalte bestehen können, d. h. für ein tieferes „Begreifen" aus letzten Seinsgründen, das in der ersten Einsicht noch nicht gegeben ist.

[18] Analytica posteriora 1, 3; 2, 19 (insbesondere 100 b 8—11).
[19] Anal. post. 1, 2; 71 b 34. [20] Vgl. Schol 36 (1961) 494 f.

Schriftlose Theologie?

Zu den Prinzipien im Sentenzenkommentar des Herveus Natalis O. P.

Von Johannes Beumer S. J.

Die Thomistenschule bildet in ihren ersten Anfängen noch keine derart geschlossene Einheit wie die der späteren Zeit. Ihre frühen Vertreter haben nämlich neben der grundsätzlich gewahrten Treue gegenüber Thomas von Aquin offensichtlich eine größere, in jedem einzelnen Falle neu geprägte Selbständigkeit des theologischen Denkens aufzuweisen, und die Verbindung von beidem macht ihre Eigenart aus, die gerade als solche das Interesse der geistesgeschichtlichen Forschungsarbeit hervorrufen muß. An ihrer Spitze steht, sozusagen als Führer der in Frankreich entstandenen Schule, Noël Hervé de Nédellec († 1323), gewöhnlich nach der lateinischen Form Herveus Natalis Brito genannt, wobei der zusätzliche Name auf die bretonische Heimat des Dominikaners hindeutet[1]. Sein vornehmlichstes Anliegen besteht unverkennbar darin, die Lehre des ungemein verehrten Meisters „Venerabilis Doctor Sanctus Thomas", wie er sich einige Male in seinem Sentenzenkommentar ausdrückt, gegen die bereits damals recht zahlreichen Angriffe zu verteidigen; die Gegner außerhalb des eigenen Ordens waren für ihn vor allem Heinrich von Gent, Duns Scotus, Gottfried von Fontaines und Petrus Aureoli, innerhalb des Ordens Jakob von Metz und Durandus a Sancto Porciano[2]. Die nicht eben seltenen Abweichungen von der Thomasdoktrin werden indes, im Gegensatz etwa zu seinem Vorgänger Johannes Quidort von Paris O. P., niemals eigens hervorgehoben, sind aber doch tatsächlich vorhanden und lassen sich mit Leichtigkeit feststellen, wie die Beispiele beweisen[3].

Vieles, was der Theologe Herveus zu sagen hat, besitzt ohne Zweifel seine Bedeutung für die Wiedergabe der theologiegeschichtlichen Entwicklung, insbesondere im Rahmen des Thomismus. Wir möchten uns aber hier auf die Lehre

[1] Allgemeines zur Charakteristik seiner Theologie siehe bei: E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik (BeitrGPhThMA XI, 3—4), Münster 1912, 69—77. Außerdem: L. Hödl, Die Quodlibeta Minora des Herveus Natalis O. P. (MünchThZ 6 [1955] 215—229).

[2] Gelegentlich kommen noch Bonaventura und Aegidius Romanus hinzu. Ab und zu bringt die Druckausgabe einen Namen am Rande, aber erst der Vergleich mit den Texten der Scholastiker selbst kann die Bestimmung exakt treffen, wer im einzelnen gemeint ist. Heinrich von Gent und Duns Scotus dürften für gewöhnlich den ersten Platz einnehmen.

[3] Aus der Prinzipienlehre sei als Beispiel die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie herausgegriffen. Herveus behauptet dazu: Theologia non est scientia simpliciter dicta, nec scientia subalterna, sed large loquendo dicitur scientia, et magis dicitur scientia subalterna quam alia: Prol. sent. q. 1 (ed. Parisiis 1647, 5 ab); Cognitio viatoris de his quae transcendunt naturalem rationem dependet necessario a cognitione beatorum, et ista dependentia est ex parte scientis, nec est proprie subalternatio scientiae ad scientiam sed fidei ad scientiam: Ibd. q. 6 (ed. cit. 15 b). Es wird mindestens sehr zweifelhaft sein, ob das der Auffassung des Thomas von Aquin in deren endgültigen Form, wie sie der Boethiuskommentar und die Summa Theologica bringen, gerecht wird. Siehe auch: A. Bielmeier O. S. B., Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis O. Pr. in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie (DivThom [Freiburg] 3 [1925] 397—414)

von den theologischen Prinzipien beschränken, und zwar näherhin auf die erstrangige Frage nach den Vermittlungsweisen der Gottesoffenbarung und damit auf die Frage nach der Bedeutung der Hl. Schrift für die theologische Erkenntnis. Das scheint berechtigt, nicht nur weil dieses Problem heutzutage vordringlich ist, sondern auch deswegen, weil die Darlegungen des Herveus als nächsten Eindruck den einer in Theorie und Praxis schriftlosen Theologie hervorrufen könnten[4]. Die Grundlage der Untersuchung bietet uns der Sentenzenkommentar[5], während die anderen Werke des Herveus für das gestellte Thema nicht sehr ergiebig sind und darum bloß zusätzlich herangezogen werden sollen[6]. Aus dem Sentenzenkommentar kommen jedoch nicht allein die einleitenden Quästionen zum Prolog in Betracht, vielmehr ebenso die über sämtliche vier Bücher verteilte Anwendung und Wiederholung der theologischen Prinzipien.

Utrum Theologia sit scientia, utrum speculativum et practicum distinguantur penes obiecta, utrum ista scientia debeat denominari a fine habendo in via vel in patria, utrum Theologia sit speculativa vel practica, utrum Theologia sit scientia una, utrum Theologia subalternetur alicui scientiae, utrum Deus sit subiectum Theologiae sub ratione speciali et non absolute secundum quod Deus, so lauten die sieben Quaestionen zum Prolog. Es muß schon auffallen, daß die Frage fehlt, die der bei Thomas entspricht: Utrum haec doctrina sit argumentativa (S. Th. q. 1, a. 8). Dasselbe zeigt sich übrigens auch in dem Sentenzenkommentar des Johannes Quidort von Paris[7]. Herveus ist außerdem sehr sparsam mit der Anführung von Schriftstellen; nur zweimal bringt er Zitate, und immer bloß bei den Einwänden, die dann zwar beantwortet werden, aber doch so, daß der biblische Text keinen Einfluß auf die positive Darlegung hat[8]. Dazu kommt

---

[4] P. de Voogth O. S. B. erklärt: „Hervé de Nédellec ne touche pas aux questions essentielles, et à quel point il a déjà perdu le sens biblique de son Maître, saint Thomas d'Aquin, le prouve à suffisance ce fait étonnant que, dans aucun des ses sed contra (je parle de ses questions sur le Prologue), on ne trouve de texte ni scripturaire ni patristique" (Les sources de la doctrine chrétienne, Bruges 1954, 61). Die Durchführung der Prinzipien ist jedoch von de Vooght nicht weiter untersucht worden.

[5] Hervei Natalis Britonis doctoris theologi Parisiensis ... In quatuor Libros sententiarum commentaria, Parisiis 1647.

[6] Es kommen in Betracht: Quatuor Quolibeta, Venetiis 1486; De potestate Papae (Anhang zum Sentenzenkommentar, ed. cit. 363—401); Defensa doctrinae D. Thomae (in Auszügen ediert bei Krebs, a. a. O. 1*—112*). Über die Echtheit der Quolibeta siehe: P. Glorieux, La littérature quodlibétique II (Bibliothéque thomiste 21), Paris 1935, 138 f.

[7] Die Quästionen zum Prolog haben hier folgenden Wortlaut: Utrum in theologia Deus sit subiectum; Utrum modus Scripturae sacrae sit habere sub una littera plures sensus; Utrum ista scientia sit subalternata scientiae beatorum et Dei; Utrum theologia subalternet sibi scientias humanas; Utrum ipsa subalternetur alicui scientiae; Utrum theologia sit proprie scientia; Utrum theologia sit una scientia; Utrum theologia sit practica scientia vel speculativa, quod est quaerere: utrum finis huius scientiae sit praxis vel speculatio (Jean de Paris [Quidort] O. P., Commentaire sur les Sentences, Reportation, Livre I [Studia Anselmiana 47], Edition critique par J.-P. Muller O. S. B., Romae 1961). Nur die zweite Frage beschäftigt sich mit der Schrift, aber deren Beziehung zur Theologie wird darin gar nicht untersucht, ebensowenig ist der Fundort des theologischen Beweises Gegenstand. Die sachlichen Übereinstimmungen mit Herveus sind im allgemeinen sehr auffallend.

[8] Iacobi 2. dicitur quod daemones credunt et contremiscunt; nec possunt credere nisi propter evidentiam: Prol. sent. q. 1 (ed. cit. 1a); Theologia est affectiva ... probatur ... secundo, per Apostolum dicentem quod finis praecepti est charitas: Ibd. q. 4 (ed. cit. 9b).

noch eine Kleinigkeit im sprachlichen Ausdruck: Die Quästionen zum Prolog verwenden ausschließlich das Wort „Theologia" und niemals das in der Hochscholastik gebräuchliche Synonym „Scriptura"; dieser Wandel könnte vielleicht das Anzeichen für eine irgendwie geänderte Einstellung zur Hl. Schrift bilden, wenn man nicht bei der Annahme einer rein willkürlichen Festlegung der Terminologie stehenbleiben will. Lediglich an einer einzigen und dazu ziemlich knapp gefaßten Stelle werden die „authoritates sacrae scripturae" einigermaßen prinzipiell hervorgehoben. Der betreffende Text lautet wie folgt:

Ille qui habet habitum Theologiae ultra simplices fideles scit quomodo exponendae sunt authoritates sacrae scripturae, et quomodo ea quae videntur ibi repugnare non repugnant, et habet scientiam certam de consequentiis quae ibi fiunt[9].

Das sind freilich erst vage Andeutungen[10], und auf die wichtige Frage, ob die Hl. Schrift die einzige oder nur die hauptsächliche Quelle der Offenbarung und der Theologie sei, geben sie keine Antwort. Anderseits ist sich Herveus in den Quästionen zum Prolog darüber klar, daß die Theologie auf das Gotteswort zurückgeht[11], indes müßte auch das noch formell, am besten in einer eigenen These aufgewiesen sein, wo genau dieses für den Theologen unmittelbar greifbar wird. Vielleicht setzt er allgemein die Existenz und den Wert der Schrift (und möglicherweise auch anderer Fundorte) wie eine Selbstverständlichkeit voraus, aber in einer methodisch erarbeiteten Prinzipienlehre, die eine Reihe von weiteren (wenigstens nach den heutigen Begriffen nebensächlichen) Punkten lang und breit behandelt, bleibt eine Lücke unausgefüllt, sogar nach dem Stand der theologischen Wissenschaft von damals[12]; und weil die ausgedehnte Darstellung in der „Defensa doctrinae D. Thomae" wesentlich das gleiche Bild bietet[13], kann die kurze Form des Sentenzenkommentars mit ihrer Beschränkung auf vordringliche Fragen keinen stichhaltigen Entschuldigungsgrund abgeben.

Nur selten wendet sich Herveus im Verlauf seines Sentenzenkommentars von neuem den theologischen Prinzipien zu. Gegenüber der Ansicht, Maria sei ohne Erbsünde empfangen und doch von Christus erlöst worden, behauptet er: Ista opinio non videtur mihi posse stare cum auctoritate scripturae sacrae, et dictis communibus sanctorum et doctorum[14], und bald darauf ähnlich: Ponere beatam Virginem non habuisse peccatum originale repugnat auctoritati sacrae scripturae et sanctorum[15]. Etwas ausführlicher ist seine Erklärung zum Begriff der Häresie: Fides respicit duo, scilicet ipsum cui credit ... et ipsa dicta sive credita, idest articulos fidei et dicta sacrae scripturae et quae determinantur ab Ecclesia, et utiliter tenetur. Modo quidam recedunt ab utroque istorum, quia nec credunt Christum cui creditur, nec rem creditam, scilicet articulos fidei et dicta sacrae

[9] Prol. sent. q. 1 (ed. cit. 5 b).

[10] Dazu käme noch die folgende Andeutung: Quidam dicunt quod bene possumus habere scientiam quod ea quae sunt in scriptura sacra sint dicta a Deo: Sed non habetur scientia de iis quod ita sint ut dicunt. Sed istud est impossibile: Ibd. (ed. cit. 5 b).

[11] Accipiendo ergo rationem ex parte cognoscentis, ratio et modus cognoscendi secundum quem quid consideratur in Theologia, est revelabilitas sive credulitas revelabilium: nam proprius modus Theologiae est credere ea quae a Deo revelantur: Prol. sent. q. 7 (ed. cit. 19 b).

[12] Zum Beweise diene u. a. die extrem biblizistische Einstellung, wenigstens den Prinzipien nach, bei Durandus; siehe vom Verf.: Schrifttheologie in Theorie und Praxis (Schol 40 [1964] 235—240).

[13] Die Angaben bei Krebs sind zwar unvollständig, rechtfertigen jedoch das obige Urteil; jedenfalls hat die Defensa keine eigene quaestio über die Schrift und ihre Beziehung zur Theologie.

[14] In 3. sent. dist. 3, q. 1 (ed. cit. 289 a).

[15] Ibd. (ed. cit. 291b).

scripturae: quidam vero recedunt ab altero tantum, quia ... non tenent rem creditam, scilicet articulos fidei: sed pervertunt sensum sacrae scripturae ... Fides est per quam homo credit Christo et eis quae credit Ecclesia[16]. Es ist wohl ohne weiteres ersichtlich, daß eine derartige Aufzählung der loci theologici noch ein klares Ordnungsprinzip vermissen läßt. Die Hl. Schrift wird zwar erwähnt, aber der ihr zugewiesene Platz entspricht kaum ihrem überragenden Wert.

Letzteres trifft eher für eine andere Stelle zu, an der Herveus die Einsetzung des Sakramentes der Firmung erörtert. Obschon er dabei formell ein absolut geltendes Schriftprinzip abstreitet, ist doch aus seinen Worten herauszulesen, daß an und für sich für jede Glaubenswahrheit eine biblische Grundlage gefunden werden müßte. Der Text hat folgenden Wortlaut:

Christus instituit hoc sacramentum quando imposuit manus parvulis, vel potest dici, quod differt instituere sacramentum et exequi sacramentum iam institutum: Christus ergo licet non fuerit executus hoc sacramentum, quia effectum huius sacramenti non contulit per tale sacramentum, licet alio modo contulerit, vel potuerit conferre, illud tamen sacramentum institut, et quantum ad materiam, et quantum ad formam. Et si dicatur quod hoc non invenitur in Evangelio. Dicendum, quod multa facta sunt a Christo, quae non sunt scripta in Evangelio secundum quod dicit Dion. quod forma omnium sacramentorum, exceptis baptismo et Eucharistia, non est scripta a Christo ne scriptura ad infideles veniret et deriderent nos ungentes nos oleo[17].

Von dieser vereinzelten Ausnahme abgesehen, ist die Berufung auf die Schrift nicht gerade häufig bei Herveus, auch nicht bei der praktischen Anwendung der Prinzipien. Die biblischen Zitate werden sogar, was die Zahl angeht, innerhalb des ganzen Sentenzenkommentars von den Aristoteleszitaten weit übertroffen. Selbst in dem „sed contra" bei den einzelnen Quästionen erscheint (im Gegensatz zu Thomas von Aquin) kaum jemals ein Schrifttext[18], dagegen des öfteren die unbestimmte Redeweise: In contrarium est veritas[19], einmal sogar die Autorität des Aristoteles mit der Angabe: In contrarium est Philosophus[20], ein anderes Mal auch die eigenartige Verbindung: Contra est sancta scriptura et Philosophia[21], ohne daß indes konkrete Stellen genannt würden. Nicht selten ist auf Petrus Lombardus verwiesen, etwa so: In contrarium est veritas et Magister in littera[22]. Man muß schon lange suchen, bis sich überhaupt in den Ausführungen des Sentenzenkommentars etwas entdecken läßt, was wenigstens entfernt den Namen eines Schriftbeweises verdiente (natürlich noch nicht im Sinne einer modernen Bibeltheologie). Das einzige hierfür vorliegende Beispiel soll als Ausnahme von der Regel wiedergegeben werden:

Doctores probant quod oportet ponere aliquod peccatum inductum et auctoritate novae legis et auctoritate Genes. et persuadent ratione. Auctoritate novae legis sic. Quia ad Rom. dicit quod per unum hominem intravit peccatum in mundum, et per peccatum mors. Ex quo manifeste apparet quod peccatum ab Adam transit in omnes qui moriuntur. Sed constat quod peccatum ab Adam non transit in omnes qui moriuntur per imitationem, sive habeant peccatum commissum actu proprio sive non. Quia multi moriuntur antequam habeant usum discretionis. Ergo

[16] In 4. sent. dist. 13, q. 2 (ed. cit. 358 a).
[17] In 4. sent. dist. 7, q. 1, a. 3 (ed. cit. 337 b).
[18] Als Ausnahmen seien genannt: Contra Ioannis 15, Spiritus sanctus qui a Patre procedit: In 1. sent. dist. 1, q. 1 (ed. cit. 79 a); Contra. Dicitur Genes. 1 quod in principio creavit Deus coelum et terram: In 2. sent. dist. 13, q. 1 (ed. cit. 239 b).
[19] Z. B.: In 1. sent. dist. 22, q. 1 (ed. cit. 110 b).
[20] In 2. sent. dist. 2, q. 1 (ed. cit. 201a).
[21] In 1. sent. dist. 2, q. 1 (ed. cit. 23 b).
[22] Z. B.: In 1. sent. dist. 42, q. 1 (ed. cit. 174 b).

debet hoc intelligi de peccato aliquo transducto per generationem. Auctoritate Genes. hoc probant sic. Quia ibi dicitur, quocumque die comederis ex eo morieris, tunc ergo aut hoc intelligitur de actu mortis: aut de necessitate moriendi. Non potest intelligi de actu mortis. Quia statim, ut comedit, non fuit mortuus. Ergo intelligitur de necessitate moriendi. Ergo necessitas moriendi est poena peccati primi hominis. Sed poena non transit, nisi aliquo modo transeat peccatum. Ergo in omnes, in quos transit necessitas moriendi, transit peccatum primi hominis. Sed hoc non potest esse, nisi accipiatur de peccato transeunte per originem. Quia ante omne peccatum actuale inest homini necessitas moriendi. Ergo, etc.[23].

Das unleugbare Zurücktreten der Hl. Schrift wirkt sich naturgemäß wenig günstig auf die Anlage des Sentenzenkommentars und dessen Fragestellungen und Antworten aus. Denn soweit überhaupt in der Hochscholastik noch eine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise vorhanden war[24], so rührt sie von der biblischen Grundlage her, hat aber bei Herveus keinerlei Spuren hinterlassen. Seine Theologie ist vielmehr zu einer „Metaphysik" und „Ontologie" der Offenbarung geworden, oder, um die von ihm bevorzugte Terminologie anzuwenden, zu einer „Philosophia", und die hieraus sich ergebende statisch-rationale Sicht verdrängt die an der Schrift orientierten heilsökonomischen Gedanken fast restlos. Das zeigt sich nicht nur in der Sakramentenlehre, sondern auch in dem Trinitätstraktat, der ganz der Erforschung der göttlichen Relationen gewidmet ist, und besonders in der Christologie, die ausschließlich die unio hypostatica bespricht und das Erlösungswerk des Gottmenschen mit keinem Wort erwähnt. Einen unwiderleglichen Beweis liefern indes die überaus zahlreichen Quästionen der Engellehre, von denen einige angeführt werden sollen: Quomodo Angelus sit in loco[25]; Utrum moveatur localiter[26]; Utrum transeat medium[27]; Utrum moveatur in tempore vel in instanti[28]; Utrum possint esse plures Angeli differentes in eadem specie[29]; Utrum Angeli sint in genere[30]; Utrum Angeli superiores cognoscant per species magis universales[31]; Quomodo singulare materiale intelligatur ab Angelo[32]; Utrum Angelus naturaliter possit videre cogitationem cordium[33]; Quomodo Angelus illuminat alium[34]; De quibus sit loquutio Angelorum[35]. Allerdings finden sich manche dieser Thesen auch bei Thomas von Aquin, der jedoch andere hinzu-

[23] In 2. sent. dist. 23, q. 1 (ed. cit. 272 ab).

[24] Sicher läßt sich das für Bonaventura behaupten, insbesondere für seine Collationes in Hexaemeron. Bei den anderen Theologen der Hochscholastik ist die Sachlage nicht so klar gegeben; neuestens wird eine stärkere heilsgeschichtliche Sicht Alexander von Hales und Thomas von Aquin zugeschrieben, wenn auch nicht mit derselben Überzeugungskraft: Elisabeth Gössmann, Metaphysik und Heilsgeschichte, Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, Sonderband), München 1964; M. Seckler, Das Heil in der Geschichte, Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964. Auf jeden Fall muß man die Ansätze in der Hochscholastik anerkennen, und zwar solche, die größtenteils ihrer Verbindung mit der Bibel zu danken sind.

[25] In 1. sent. dist. 35, q. 1, a. 1 (ed. cit. 145a—148b).

[26] In 1. sent. dist. 35, q. 1, a. 2 (ed. cit. 148b—149a).

[27] In 1. sent. dist. 35, q. 1, a. 3 (ed. cit. 149ab).

[28] In 1. sent. dist. 35, q. 1, a. 4 (ed. cit. 149b—150b).

[29] In 2. sent. dist. 3, q. 2 (ed. cit. 209a—211a).

[30] In 2. sent. dist. 3, q. 3 (ed. cit. 211a—212a).

[31] In 2. sent. dist. 3, q. 4 (ed. cit. 149b—150b).

[32] In 2. sent. dist. 7, q. 2 a. 1 (ed. cit. 221ab).

[33] In 2. sent. dist. 8, q. 3 (ed. cit. 226a—228a).

[34] In 2. sent. dist. 9, q. 1, a. 2 (ed. cit. 229a—231b).

[35] In 2. sent. dist. 11, q. 1, a. 1 (ed. cit. 233a—234b).

fügt, die den Dienst der Engel für die Menschen betreffen[36]. Herveus schweigt sich hierüber vollkommen aus.

Der Sentenzenkommentar legt auch keinen besonderen Wert auf die Tradition. Das Wort selbst erscheint niemals, der Sache nach wird es von den „authoritates Sanctorum" und dem „usus Ecclesiae" vertreten[37]. Indes ist die für unsere Belange entscheidende Frage, ob auf diese Weise der Inhalt der Schrift nur eine Erläuterung oder u. U. auch eine Ergänzung gewinnt, nirgendwo formell gestellt, und eine Antwort in dem Sinne der zweiten Alternative könnte höchstens die Andeutungen in wenigen Texten als Stütze benutzen[37]. Überhaupt sind die patristischen Zitate bei Herveus verhältnismäßig selten[38]; immerhin werden genannt: Athanasius (Symbolum Quicumque), Hilarius, Hieronymus, Augustinus und Dionysius, dazu kommen aus der späteren Zeit Boethius, Anselmus und Hugo von St. Viktor. Seine Quästionen und Darlegungen sind in der Regel an die des Petrus Lombardus und dessen Formeln (samt dem dort gebrachten Gedankengut der Überlieferung) eng angeschlossen, vielleicht allzu eng, da er bloß im äußersten Falle von ihm abzuweichen wagt und sonst bereits überholte Themen unbesehen zu den seinigen macht. Bezeichnend für die Methode des Sentenzenkommentars ist der Ausdruck: In contrarium est Augustinus, et Magister in littera[39]. Die Repräsentanten der unmittelbar vorhergegangenen Theologieepoche werden stets sorgfältig vermerkt und in Gruppen eingeteilt (prima opinio, secunda opinio usw.), aber ihre Namen erfahren wir dabei nicht. Eine Ausnahme bildet allein Thomas von Aquin, dessen Meinung zudem niemals explizit aufgegeben oder gar angefeindet wird. So wahrt Herveus durchaus die Verbindung mit der theologischen Tradition, obschon sein ganzes Interesse der im Geiste der Scholastik vorgenommenen spekulativen Systematisierung des Überlieferten angehört.

Letzteres muß übrigens richtig verstanden werden. Die „Philosophia" des Herveus ist keineswegs von der Offenbarung losgelöst, sondern eher eine ausgebildete „ratio theologica". Grundsätzlich erklärt er: Theologia utitur quibusdam probatis in Metaphysica, sed non utitur eis ut probatis in Metaphysica, sed accipit ea ut

---

[36] Aus der Summa Theologica seien dafür die folgenden herausgegriffen: Utrum aliqui angeli mittantur in ministerium (I. q. 112, a. 1); Utrum homines ab angelis custodiantur (I. q. 113, a. 1); Utrum singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur (I. q. 113, a. 2); Utrum angelus semper custodiat hominem (I. q. 113, a. 6). An allen diesen Stellen ist die Beziehung zur Schrift ausdrücklich hervorgehoben.

[37] In contrarium sunt authoritates sanctorum, praecipue Augustini: In 1. sent. dist. 30, q. 1 (ed. cit. 128 a); Hoc teneamus magis tamquam auctoritate firmatum: In 1. sent. dist. 43, q. 1, a. 4 (ed. cit. 199 b); Ad hoc sunt multae auctoritates sanctorum asserentium, quod Angeli sunt immateriales: In 2. sent. dist. 3, q. 1 (ed. cit. 208 a); In contrarium (quoad formam baptismi) est usus ecclesiae nostrae: In 4. sent. dist. 3, q. 2 (ed. cit. 321b); Communis usus Ecclesiae habet quod calix non elevatur, nec deponitur nisi omnibus illis verbis dictis: In 4. sent. dist. 8, q. 2 (ed. cit. 342 b); Formae non se expectant, imo statim post prolationem verborum, hoc est corpus meum, est ibi Corpus Christi verum ante prolationem verborum de sanguine. Et hoc patet ex usu Ecclesiae: In 4. sent. dist. 8, q. 3 (ed. cit. 343 a).

[38] Siehe namentlich den Text zu Anm. 17. Außerdem: Per Evangelium explicite vel implicite non potest haberi certa determinatio potestatis iurisdictionis quam habuerunt Apostoli: De potestate Papae (ed. cit. 388 a).

[39] Z. B. (in einem Einwand): Minor probatur. Primo per Augustinum qui dicit, quod quicquid latet in Divinis scripturis est charitas: Prol. sent. q. 3 (ed. cit. 9 b); dazu (in der eigenen Darlegung): In contrarium est Augustinus qui dicit quod charitas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici: In 1. sent. dist. 17, q. 4 (ed. cit. 92 b). Dagegen treten die Zitate aus den Vätern (wie auch die aus der Hl. Schrift) in De potestate häufiger auf.

revelata a Deo[40]. Er hält auch entschieden an der Übernatürlichkeit des Glaubens und der Theologie fest: Quod potest efficaciter probari per sola principia per se nota lumine naturali, non transcendit virtutem luminis naturalis; sed ea quae sunt fidei transcendunt virtutem luminis naturalis, videlicet, Deum esse trinum, vel Filium fuisse incarnatum ... Quia ad ea quae non transcendunt virtutem luminis naturalis potuerunt Philosophi per investigationem naturalem attingere; nec ad talia indigemus revelatione supernaturali: Sed ad ea quae sunt fidei, nec Philosophi potuerunt per investigationem naturalem attingere nec sine revelatione possunt attingi[41]. Infolgedessen wird auch die im Glauben erreichte Sicherheit gut von der philosophischen abgehoben, wie z. B. bei der Frage „Utrum impossibilia creaturae sint Deo possibilia": Sciendum est, quod ista quaestio absolute ut quaeritur, non habet dubium apud Catholicos: nec etiam apud Philosophos quin scilicet absolute loquendo aliquid sit possibile Deo quod est omnino impossibile creaturae ... Circa hoc est sciendum quod in hoc (utrum Deus possit aliquid facere sine causa intermedia) est diversitas inter Philosophos et fideles[42]. Aber man möchte doch gerne deutlicher sehen, wie im einzelnen die theologischen Probleme in der Offenbarung und in deren hauptsächlichem Vermittlungsorgan, der Hl. Schrift, begründet sind. Herveus stellt zwar in seinen Quatuor Quolibeta eigens die Frage „Utrum magister in theologia tractans curiosas questiones et dimittens utiles ad salutem peccet mortaliter" und beantwortet sie (mit einigen Distinktionen) positiv[43], jedoch überläßt ihm das einen ziemlich ausgedehnten Spielraum, den er auf seine Weise benutzt, auch ohne dabei geradezu nominalistischen Spitzfindigkeiten zu verfallen. Es könnte als typisch für seine gewohnte Stellungnahme angesehen werden, daß er in einer bestimmten Einzelquästion, die nach dem Ausgang des Hl. Geistes vom Sohne fragt, die Entscheidung fällen will „exceptis authoritatibus, de quibus ad praesens non me intermitto"[44]. Allgemein gilt: Er vernachlässigt eben mit vielen Theologen der Spätscholastik aller Richtungen die Erfordernisse der positiven Theologie und baut dafür die spekulative Theologie gemäß den zu seiner Zeit anerkannten Grundsätzen einseitig aus. So dürfen und müssen wir wenigstens vom heutigen Standpunkt rückschauend urteilen.

Ist also die Theologie des Herveus „schriftlos" zu nennen? Wohl nur in einem etwas abgeschwächten Sinne, insofern nämlich die biblische Grundlage nicht mehr wie vorher von den Theologen der Hochscholastik bewußt hervorgehoben wird. Aber auch so liegt der schwerwiegende Nachteil offen zutage, der sich auf die Eigenart der Entfaltung der theologischen Probleme auswirken muß. Selbst wenn man dagegen geltend zu machen sucht, zu Beginn des 14. Jahrhunderts sei gemeinhin (und nicht allein in dem langsam aufkommenden Nominalismus) das Interesse stärker der rationalen Durchdringung und systematischen Wiedergabe der Glaubensfragen zugewandt gewesen, bleibt bestehen, daß Herveus auch die Prinzipien an und für sich kaum, wie es sonst noch allgemein in der damaligen Zeit geschieht (z. B. bei Durandus), direkt auf die Hl. Schrift ausgerichtet hat. Das bedeutet eine gewisse Konsequenz, weil sich die „Schriftlosigkeit" seiner Theologie in Theorie und Praxis zugleich zeigt. Trotzdem ist ein solches Vorgehen zu bedauern, das aber im Thomismus keine Nachahmer gefunden hat[45].

[40] Prol. sent. q. 6 (ed. cit. 17 b). [41] Prol. sent. q. 1 (ed. cit. 1b—2a).
[42] In 1. sent. dist. 41, q. 2 (ed. cit. 173 b).
[43] II. q. 15 (sine folio).
[44] In 1. sent. dist. 11, q. 1 (ed. cit. 73 a).
[45] Sicher kehrt Petrus a Palude O. P. († 1342) wieder mehr zu einer Schrifttheologie nach der Auffassung des Thomas von Aquin zurück. Die Texte aus der Prinzipienlehre sind gesammelt bei de Vooght, a. a. O. 75—78. Anderseits wird hier der Begriff „Schrift" erweitert, indem das Symbolum Apostolorum mit zum Kanon gerechnet ist: Prol. q. 5 (bei de Vooght, a. a. O. 77, Anm. 2).

Besprechungen

Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald von Nell-Breuning S. J. zu seinem 75. Geburtstag. Herausgegeben von *Hans Achinger, Ludwig Preller, Hermann Josef Wallraff*. 8° (375 S.) Mannheim 1965, Heinrich-Pesch-Haus. Lw. 49.50 DM.

Anläßlich der Überreichung dieser Festschrift sprach Professor Ludwig Preller, einer der Herausgeber, in seiner Laudatio von drei Bereichen, auf die Oswald von Nell-Breunings Leben eingewirkt habe: auf die Soziallehre, auf Nationalökonomie und Rechtswissenschaft, sowie auf den Bereich des Arbeitslebens, vor allem, soweit dieser von den Gewerkschaften repräsentiert wird. Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis der Festschrift macht deutlich, wie sehr Pater von Nell-Breuning sich die Achtung der Fachleute auf allen diesen Gebieten errungen hat.

Ein guter Teil der in der Festschrift enthaltenen Beiträge ist konkreten Problemen oder Lösungsversuchen der heutigen Gesellschaftsordnung unter ihrem nationalökonomischen oder juristischen Aspekt gewidmet. So befassen sich *Hans Achinger* und *J. Heinz Müller* mit Fragen der Sozialleistungen, der erstere der beiden unter dem Titel „Vertikale oder horizontale Umverteilung?" und J. Heinz Müller unter der Überschrift „Ökonomische Probleme des Familienlastenausgleichs". *Kurt Ballerstedt* schreibt über das Thema „Der private Haushalt als rechtswissenschaftliches Problem", *Otto Kunze* behandelt die Frage der „Publizität des Großunternehmens", und *Ludwig Preller* bringt einen Beitrag „Gesamtwirtschaftliche Bemerkungen zur Rentendynamik". Gesellschaftspolitische Fragen im weiteren Sinn werden aufgegriffen in den Aufsätzen von *Gerhard Weiser* „Die zunehmende Organisierungsbedürftigkeit der Gesellschaft und ihre Probleme" und *Heinz Dietrich Ortlieb* „Ist politische Bildung notwendig und möglich?" *Iring Fetscher* bringt einen Beitrag unter dem Titel „Die Konzeption der kommunistischen Zukunftsgesellschaft zwischen Doktrinarismus und Realismus". Naturgemäß enthält die Festschrift eine Reihe von Abhandlungen, die sich mit allgemeinen Problemen der christlichen Soziallehre oder mit konkreten Lösungsversuchen befassen, die auf ihr gründen. Bemerkenswert ist, daß sich hierbei auch Vertreter der evangelischen Sozialethik zu Wort melden. Neben den Aufsätzen katholischer Autoren — wie *Johannes Messner* „Zur philosophischen und theologischen Begründung des Solidarismus", *Franz Klüber* „Das Naturrecht der Mitbestimmung", *Eberhard Welty* „Johannes' XXIII. Vermächtnis an die Arbeitnehmer" und *Hermann Josef Wallraff* „Die katholische Soziallehre — ein Gefüge von offenen Sätzen" — stehen die Beiträge von *Heinz-Dietrich Wendland* „Über die Einheit von Kirche und Gesellschaft" und *Friedrich Karrenberg* über „Katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik".

Die Festschrift gibt somit sowohl einen guten Überblick über die Vielfalt der Themen, mit denen P. von Nell-Breuning in Verbindung zu bringen ist, wie auch über den Kreis wissenschaftlicher Freunde, die er auf seinem Lebensweg gefunden hat. — Es kann hier nicht auf die Aussagen all dieser Beiträge im einzelnen eingegangen werden. Stellvertretend seien zwei der Abhandlungen herausgegriffen, die für den Leser dieser Zeitschrift von besonderem Interesse sein dürften, nämlich auf den Beitrag Karrenbergs, der zeigt, wie sehr das Wirken des in der Festschrift Geehrten den Dialog mit den evangelischen Christen angeregt hat, und auf den Beitrag Wallraffs, der vom Selbstverständnis der katholischen Soziallehre in einer Weise handelt, wie es auch aus dem Werk Nell-Breunings spricht.

Friedrich Karrenberg ist Professor für Sozialethik an der Universität Köln, Mitglied der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland, Herausgeber des Evangelischen Soziallexikons und Mitherausgeber der Zeitschrift für Evangelische Ethik. Sein Aufsatz „Katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik" ist eine Bestandsaufnahme dessen, was heute gemeinsamer Besitz des sozialen Lehrgutes beider Konfessionen genannt werden könnte — und was noch kontrovers ist.

In einem ersten Teil untersucht Karrenberg die Haltung gegenüber den großen politisch-sozialen Trends der modernen Zeit. Er stellt fest, daß beide Konfessionen zur Demokratie aus der Erfahrung des Nationalsozialismus eine durchaus positive Einstellung gewonnen haben. „Man weiß nun, daß die Staatsführung, die ‚Obrigkeit', dort, wo sie sich zur einzigen totalen Ordnung des menschlichen Lebens aufwirft, wo der Staat die Herzen und Gewissen der Menschen für sich und seine Politik beansprucht und sich selbst zur Quelle des Rechts und des Ethos macht, sie die ihr von Gott gesetzten Grenzen überschreitet" (52). Daraus ergibt sich auch die in etwa gleiche Haltung beider Konfessionen zum Kommunismus. Im Verhältnis zu den auf dem Boden der Demokratie stehenden Parteien glaubt Karrenberg trotz gewisser Unterschiede in der Bejahungsfreude einer ‚christlichen' Partei doch keine wesentlich verschiedene Einstellung finden zu können — dies ungeachtet der gelegentlichen ‚Stoßseufzer' bei Karl Barth und einigen seiner Freunde, die man nicht vorschnell als grundsätzliche Ablehnung werten solle. Zum Schluß dieses Abschnittes glaubt Karrenberg sagen zu können, daß heute Neoliberalismus und Neosozialismus von der katholischen Seite stärker kritisiert werden als von der evangelischen. Während bis vor dem letzten Weltkrieg die Katholiken ein engeres Verhältnis zu sozialistischem Gedankengut gehabt hätten als die Protestanten, sei dies jetzt eher umgekehrt.

Die meisten Berührungspunkte gebe es, so meint Karrenberg in einem zweiten Teil, in der praktischen Arbeit an der staatlichen Sozialgesetzgebung. In den Fragen der Mitbestimmung, der Vermögenspolitik, des Feiertagsschutzes, der Familienpolitik oder der Hilfe für die Entwicklungsländer sei es zu einem sehr weitgehenden Zusammenwirken gekommen, wenn sich auch die Begründungen der jeweils geforderten Maßnahmen nicht immer decken würden. In der Schulfrage, in den Fragen der Ehe und des Eherechts gingen die Meinungen in manchen Punkten stärker auseinander. In der durch das Sozialhilfegesetz und das Jugendwohlfahrtsgesetz hervorgerufenen Diskussion dürfe man die evangelischen Stimmen nicht übersehen, die dem katholischen Standpunkt durchaus nahekommen.

Im dritten Teil seines Aufsatzes fragt Karrenberg nach den Differenzen zwischen katholischer Soziallehre und evangelischer Sozialethik. Er sieht sie hauptsächlich in drei Punkten. Einmal darin, daß die katholische Lehre stärker mit naturrechtlichen Vorstellungen arbeite; daß sie ferner ein mehr ‚gesetzliches' Denken pflege, als dies die evangelische Ethik tue, die der Situation mehr Raum lasse; und schließlich darin, daß die protestantische Lehre aus Angst vor der ‚Kasuistik' stärker die ‚Mündigkeit' des Christen betone. Allerdings zeigt Karrenberg bei der Behandlung dieser drei Punkte immer wieder, daß hinter den Differenzen doch meist ein Mehr an Gemeinsamkeit liegt, als gemeinhin angenommen wird. So könne die evangelische Sozialethik bei allen Reserven gegenüber der Naturrechtslehre letztlich doch nicht ganz ohne bestimmte Wesensaussagen auskommen; für die Situationsentscheidung würden auch von den protestantischen Autoren der Beitrag der Vernunft und die Wahrnehmung der Gegebenheiten durchaus als unerläßlich angesehen. Auch hinsichtlich der Kasuistik ist für Karrenberg der Graben, der die katholische von der evangelischen Auffassung trennt, weniger tief, als man zu erwarten vermeinte. Er verweist auf die häufige „Ratlosigkeit der Christen in der differenzierten Wirklichkeit ‚sekundärer' Systeme", wodurch sich ja auch die Bemühungen um eine evangelische Sozialethik erst rechtfertigen ließen, und schreckt sogar vor der provozierenden Behauptung, die heute auch im katholischen Lager viele schockieren dürfte, nicht zurück, nämlich, „daß die seit Bonhoeffer zum geflügelten Wort gewordene ‚Mündigkeit' des Menschen eine handfeste christliche Illusion ist" (70).

Mit seiner Darstellung dürfte es Karrenberg tatsächlich gelungen sein, zu zeigen, wie sehr die von ihm zu Anfang seines Beitrags angeführte Meinung Nell-Breunings gerechtfertigt ist, der über das Verhältnis von katholischer Soziallehre zu evangelischer Sozialethik geäußert hatte: „Im ersten Ursprung ist man sich einig, beim schlußfolgernden Denken gerät man auf verschiedene Bahnen und baut theoretisch gegensätzliche Positionen auf; je näher man dann aber zum Konkreten und Praktischen kommt, um so mehr kommt man auch wieder zueinander" (49). Karrenbergs Aufsatz ist durch seine Abgeklärtheit ein wichtiger Beitrag zum besseren Verständnis der evangelischen Positionen. Für den Außenstehenden, der

sich ja stets schwer tut, die Gewichtigkeit einzelner Stimmen recht zu beurteilen, und der gerne der Versuchung erliegt, einzelne Aussagen aus dem konkreten Kontext der Diskussion, in der sie erfolgen, herauszulösen und sie als Antwort auf eigene Fragestellungen zu betrachten, ist dabei neben der Feststellung der verhältnismäßigen Nähe der evangelischen Sozialethik zur katholischen Soziallehre auch der Eindruck überraschend, daß die Standpunkte innerhalb des protestantischen Lagers weit weniger einander widersprechen, als er vielleicht bisher gemeint hatte.

Für das Gespräch zwischen den Konfessionen ist es darum von Wichtigkeit, daß der Beitrag *Wallraffs* nun seinerseits gegen die bei Nichtkatholiken (wie übrigens auch bei Katholiken, besonders sogar bei den sozial-politisch interessierten katholischen Organisationen) weit verbreitete Vorstellung angeht, als gehöre die katholische Soziallehre zu den „lückenlos bestimmten und sich sicher gerierenden Totalmodellen, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zur Mode wurden und versprechen, das Ganze in die einzig vernünftige, natürliche oder objektive Ordnung zu überführen" (29). Wallraff zählt eine Reihe von Gründen auf, die zu derartigen Vorstellungen führen. Von der Bestimmtheit und Endgültigkeit des katholischen Dogmas wird auf eine ähnliche Situation hinsichtlich der Soziallehre geschlossen. Auch das auf die katholische Kirche übertragene Klischee von der absoluten Monarchie verleitet manche zu der Annahme, daß keine der jeweils auftauchenden Fragen längere Zeit hin offenbliebe, da die leitende Zentrale mit Hilfe des ihr zur Verfügung stehenden Normensystems auf alles und jedes eine Antwort habe und gebe. Die naturrechtliche Begründung der katholischen Soziallehre führt zu ähnlichen Mißverständnissen, da man sich das Naturrecht als ein bis ins einzelne gehendes Normensystem vorstellt. Schließlich kommt noch die aus der geschichtlichen Bedingtheit der katholischen Soziallehre fließende Tatsache hinzu, daß aus den verschiedenen Zeitepochen immer wieder einzelne konkrete Stellungnahmen zu verzeichnen sind, die, wenn sie dann ohne Rücksicht auf die geschichtliche Bedingtheit der Aussagen aneinandergereiht werden, den Anschein eines geschlossenen Systems erwecken.

In Wirklichkeit ist aber die katholische Soziallehre ein „Gefüge von offenen Sätzen". Wallraff gibt für diese Auffassung eine Reihe von Argumenten. So weist er unter anderem darauf hin, daß sich innerhalb der katholischen sozialen Bewegung von jeher Programme und Thesen gegenübergestanden hätten, und zwar nicht nur hinsichtlich am Rande liegender Fragen, sondern gerade in ausgesprochenen Grundentscheiden. Zwar kennt die kirchliche Soziallehre, so sagt er an einer anderen Stelle, „harte" und apodiktische Sätze, aber dies noch nur dann, wenn ein Institut oder Grundrecht gegen eine absolute Negation zu verteidigen ist. Damit seien aber die Ermessenentscheide keineswegs ausgeschlossen, sobald es sich um die positive Ausgestaltung der betreffenden Institute, etwa von Staat oder Eigentum, handelt. Es ergibt sich zudem stets die Notwendigkeit, den Sachverstand, die ‚lex artis', heranzuziehen, sobald eine ethische Handlungsmaxime in die Wirklichkeit umzusetzen ist. Die Autorität der Ethik selbst kann dann nicht für die Richtigkeit der aus dem Sachverstand heraus getroffenen Entscheidung bemüht werden.

Die katholische Soziallehre ist also keineswegs ein Totalmodell oder ein Gesamtentwurf. „... so oft sich Wahlakte und Entscheide an sie anschließen, ist es nicht sie selbst, die wählt und entscheidet" (29). Die konkrete Entscheidung ist dem einzelnen überlassen. Natürlich besagt diese Offenheit nicht eine Willkürmöglichkeit im Konkreten innerhalb des Umkreises der von der Soziallehre vor Augen gestellten Prinzipien, sondern sie ist Ausdruck der Freiheit für das suchende und ringende Gewissen. Denn auch das Erlaubte gehört zur Verwirklichung des Sittlich-Guten. „Daß andere Maßnahmen zu dem gleichen Ziele führen können, nimmt dem gewählten Weg nicht die Qualität des Mittelwertes und dem Wahlakt nicht die ethische Würde" (48). Trotz dieser Anerkennung der Verpflichtung zur Entscheidung, die immer konkret ist und in dieser Konkretheit auch verantwortet werden muß, bleibt die katholische Soziallehre also „offen", da der Inhalt dieser Entscheidung im einzelnen nicht aus der Soziallehre als solcher abgeleitet werden kann, sondern vom entscheidenden Gewissen unter Berücksichtigung der Prinzipien sowohl wie der konkreten Gegebenheiten verantwortet werden muß. Wallraff kann mit Recht schließen: „Mag eine Kette von Assoziationen die Auffassung

fortbestehen lassen, die katholische Soziallehre sei ein ausgefülltes System unmittelbar praktischer Imperative ... Tatsächlich ist sie vorsichtig und verhalten. Gewiß muß sie ihre Nähe zur Freiheit nicht zuletzt gegen ihre Freunde verteidigen. Aber das Offene ihrer Strukturen ist so betont, daß es sich immer wieder durchsetzt" (48).

Zum Abschluß sei noch auf die von Franz Otto *Busch* auf den neuesten Stand gebrachte Bibliographie der Veröffentlichungen Nell-Breunings hingewiesen, die mit ihren 45 eng bedruckten Seiten einen Begriff von der Arbeitskraft und dem Fleiß des durch die Festschrift geehrten Autors gibt. H. Krauss S. J.

Patzig, Günther: *Die Aristotelische Syllogystik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der „Ersten Analytiken"* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge Nr. 42). 2., verbesserte Aufl. 8° (208 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck & Ruprecht. 26.— DM.

Diese mit wissenschaftlicher Strenge durchgeführte Untersuchung hat sich zum Ziel gesetzt, einen bekannten Problemkreis aristotelischer Syllogistik neu zu überdenken. Im Anschluß an den Gang der Darstellung sollen kurz die gewonnenen Erkenntnisse mitgeteilt werden.

Auf die Frage, was ein aristotelischer Schluß sei (11—24), antwortet der erste Teil der Untersuchung, daß der aristotelische Schluß die Form eines „Wenn-So-Satzes" hat. Die aristotelische Satzlogik setzt an Stelle konkreter Begriffe variable. Für den Bereich ihrer möglichen Argumente gelten bestimmte Regeln, und für die Beziehungen zwischen diesen Variablen benutzt Aristoteles andere Formulierungen als die übliche Kopula der traditionellen Logik (23—24). Ein aristotelischer Syllogismus wäre z. B. folgender Satz: „Wenn das A allen B zukommt und das B allen C zukommt, so kommt das A allen C zu." Die Formulierung dieses Syllogismus bei Aristoteles (Anal. pr. A 4, 25 b 37—39) erweitert die Conclusio: „so kommt notwendig das A allen C zu".

Daraus erhebt sich die Frage nach der Bedeutung des Wortes „notwendig" in der aristotelischen Logik (25—51). Aristoteles will durch den Zusatz „notwendig" die Conclusio nicht zu einem apodiktischen Satz machen, weil dann eine der Prämissen ein apodiktischer Satz sein müßte. Handelt es sich hier um eine Notwendigkeit, die jeder korrekten Conclusio zukommt, oder um die Notwendigkeit als Modalfaktor (25), also um relative oder um absolute Notwendigkeit? Bei der Unterscheidung dieser beiden Fälle entstehen in der Modallogik Schwierigkeiten: „... und zwar in den Fällen, in denen als Conclusio ein selber und als solcher notwendiger Satz auftritt, der außerdem noch, wie die Conclusio von Barbara (I) in unserem Beispiel, das Zeichen der sog. „relativen" Notwendigkeit an sich aufnehmen müßte. Diesen Schwierigkeiten geht Aristoteles geschickt aus dem Wege, indem er für die relative und die absolute Notwendigkeit zwei verschiedene Ausdrücke wählt: ἀνάγκη ὑπάρχειν für die relative und ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν für die absolute Notwendigkeit, so z. B. Anal. pr. A 10, 30 a 39 (26—27). Von dieser aristotelischen Unterscheidung sagt der Verfasser u. a. folgendes: „Die Unterscheidung von relativ und absolut notwendigen Sätzen bei Aristoteles ist systematisch irreführend, weil sie den Unterschied zwischen notwendiger Wahrheit eines Satzes und der Notwendigkeit des im Satze ausgesprochenen Sachverhalts vernachlässigt" (33). Zusammenfassend meint der Verfasser: „Damit haben wir gezeigt, daß die von Aristoteles unterschiedenen beiden Arten von Notwendigkeit ein und dieselbe Notwendigkeit sind, und daß deren adäquater logischer Ausdruck ein Alloperator ist. Im Falle der „absoluten" Notwendigkeit enthält dieser Alloperator Individuenvariable, im Falle der „relativen" Notwendigkeit enthält er Begriffsvariable. Während also Aristoteles „relative" und „absolute" Notwendigkeit als zwei verschiedene Arten von Notwendigkeit definiert, die möglicherweise einem und demselben Satz zukommen können, handelt es sich tatsächlich um eine und dieselbe Notwendigkeit zweier wesentlich verschiedener Arten von Sätzen: im einen Falle um verallgemeinerte Aussagen über Individuen, im anderen Falle um verallgemeinerte Aussagen über Prädikate bzw. Begriffe" (46).

Zu den Eigentümlichkeiten der aristotelischen Syllogistik zählt die Unterscheidung von vollkommenen und unvollkommenen Schlüssen (52—93). Diese Unterscheidung betrifft nicht die Gültigkeit, sondern die Evidenz. Solche vollkommenen Schlüsse sind die der ersten Figur, und nur diese (60). Die übrigen Syllogismen sind gültig, aber ihre Gültigkeit ist nicht so evident. Die Evidenz beruht im Vergleich zu den Schlüssen der anderen Figuren auf der Stellung der Begriffe zueinander: „In der Formulierung des Schlusses Barbara wird die logische Tatsache unübertrefflich deutlich, auf der seine Gültigkeit beruht, nämlich die Transitivität der Relation ‚allgemein zukommen' zwischen den Begriffen, die syllogistischen Voraussetzungen genügen. Denn es wird von A ausgegangen nach B, von B weitergegangen nach C, und dabei springt gleichsam in die Augen, daß man mit demselben Schritt auch unmittelbar von A nach C gelangen kann" (61). Auf die Frage, ob die Gültigkeit eines solchen Syllogismus wesentlich leichter eingesehen werden kann als die eines Syllogismus, der diese Eigenschaften nicht hat, lautet die Antwort: „Die Behauptung des Aristoteles, der in der Auszeichnung gewisser Syllogismen als ‚vollkommener' Schlüsse nach unseren Untersuchungen enthalten, die Behauptung nämlich, daß diese Syllogismen wesentlich einleuchtender sind als alle übrigen Syllogismen, ist nicht richtig. Denn es ist nicht richtig, daß z. B. der Syllogismus (4) wesentlich einleuchtender sei als z. B. der Syllogismus Festino der assertorischen Logik. In beiden Fällen bedarf es, um die Evidenz herzustellen, einer Operation aufgrund eines logischen Gesetzes; und es macht keinen Unterschied, daß dies Gesetz einmal ein solches der Prädikatenlogik, das andere Mal der Modallogik ist. Die Behauptung würde zu Recht bestehen, wenn Aristoteles, unserem Vorschlag gemäß, nur (2) und (5) als ‚vollkommene' Schlüsse gelten ließe: nur diese haben genau die formalen Eigenschaften, die Aristoteles in der assertorischen Logik als notwendige und hinreichende Bedingungen der ‚Vollkommenheit' eines Syllogismus behandelt" (76—77).

Zum Gegenstand sich widersprechender Deutungen ist das Ausfallen der 4. Figur des Aristoteles (94—136) geworden. Der Verfasser erklärt dieses Problem als Folge der aristotelischen Definition der Schlußfiguren. Das Ergebnis dieser Untersuchungen faßt er folgendermaßen zusammen: „Aristoteles definiert die Figuren und die in ihnen auftretenden Begriffe in A 4—6 auf verschiedene Weise. In der ersten Figur benutzt er zur Definition unkorrekterweise Umfangsverhältnisse zwischen den Begriffen, in der zweiten und dritten Figur die grammatische Funktion der Begriffe in den Prämissen und ihre Anordnung in einer bestimmten Formulierung der Syllogismen, der von mir sog. ‚Standardformulierung'. Da für die Vollkommenheit von Syllogismen verlangt wird, daß der Oberbegriff als Prädikat der Conclusio fungiert, verallgemeinerte Aristoteles diese Anforderung für alle Syllogismen und schloß aufgrund dieser fehlerhaften Verallgemeinerung (von ‚vollkommenen' auf alle Syllogismen) in der systematischen Erörterung A 4—6 einige Syllogismen als ungültig aus, die tatsächlich gültig sind. Diese Syllogismen trug Aristoteles aber in A 7 und B 1 der ersten Analytik nach, teils ausdrücklich, teils durch Angabe der Prinzipien, nach denen man sie aus schon bekannten Syllogismen entwickeln kann. Von diesen neugewonnenen Syllogismen lassen sich die meisten durch die beschriebene Konversion (bzw. durch Vertauschung von A und C in Prämissen und Conclusio) in andere, in A 4—6 bereits behandelte, Syllogismen zurückverwandeln. Das gilt aber nicht für die Syllogismen, die aus der ersten Figur durch die Gesetze der Konversion und aufgrund der Regeln von A 7 abgeleitet werden können: sie bilden nach solcher Konversion eine neue Figur, eben die traditionelle vierte Figur. Eine solche vierte Figur war aber ohne durchgreifende Änderungen der bereits in A 4—6 gegebenen Definitionen nicht zu definieren. Darum, so schlossen wir, behandelt Aristoteles die fragliche Modi zwar nicht ausdrücklich, aber implizit, als Modi der ersten Figur, obwohl ihre Begriffe die Definitionen nicht erfüllen, die er in A 4 gegeben hatte. Hierin folgt Theophrast seinem Lehrer, wenn er die fünf neuen Modi der ersten Figur ausdrücklich hinzufügt. Dies von Lukasiewicz gelobte Verfahren hat aber eine Inhomogenität des entstehenden syllogistischen Systems zur Folge, weil in ihm zwar die ‚indirekten' Modi der ersten Figur, nicht aber auch die der zweiten und dritten Figur berücksichtigt sind. Das Fehlen einer vierten Figur bei Aristoteles ist also nicht Ergebnis

bloßer Flüchtigkeit und noch weniger die Folge aristotelischer Meinungen über die Ungültigkeit der Modi dieser Figur oder ihre ‚wissenschaftliche Wertlosigkeit'. Die vierte Figur fehlt bei Aristoteles, weil sie im Rahmen des von Aristoteles in A 4—6 entwickelten Systems nicht definiert werden kann" (135/136).

Aristoteles kennt nun auch ein Verfahren, die unvollkommenen Syllogismen in vollkommene umzuwandeln, die Reductio (137—197). Dieses Umwandlungsverfahren ist gewissen Regeln unterworfen. Die verschiedenen Arten dieser Reductio stellen drei Beweisarten dar: 1. die Konversion von Prämissen (144—152); Aristoteles erläutert die Konversionsregeln in A 3; 2. die Reductio ad impossibile (153—154). Hierzu stellt der Verfasser fest: „Aristoteles beweist Baroco und Bocardo mit einer Reductio ad impossibile. Das Verfahren ist in der traditionellen Interpretation gröblich mißverstanden worden, vor allem, weil man nicht beachtete, daß ein Beweis eventueller Conclusionen solcher Schlüsse gar nicht als der hier verlangte Beweis der Gültigkeit dieser Syllogismen selbst dienen kann. Es wurde gezeigt, daß die Reductio ad impossibile und die Syllogismen per impossibile nicht nur tatsächlich, sondern auch für Aristoteles voneinander verschieden sind. Die Reductio ad impossibile ist die zu der in B 8—10 beschriebenen Konversion von Syllogismen konverse Operation und logisch durchaus korrekt" (166). Eine untergeordnete Rolle besitzt der 3. Beweis durch Ekthesis (166—180). Mit dieser Beweisart hat Aristoteles sich nicht lange aufgehalten. Er hielt sie für entbehrlich (167). Die wichtigste Stelle für dieses Beweisverfahren finden wir: Anal. pr. A 6, 28a 22—26. Es handelt sich um den Beweis von Darapti (169). In einem langen Beweisgang (171—176) erläutert der Verfasser, daß den Beweisen durch Ekthesis folgende zwei logische Sätze zugrunde liegen: 1. „Wenn A einigen B zukommt, so gibt es einen Begriff C derart, daß A und B jedem C zukommen." 2. „Wenn A einigen B nicht zukommt, so gibt es einen Begriff C derart, daß A keinem C zukommt und B jedem C zukommt" (171).

Rückblickend auf die behandelten Problemkreise, sieht der Verfasser die Bedeutung der aristotelischen Logik weder in ihrer Allgemeinheit noch in ihrem philosophischem Tiefsinn, noch in ihrer Anwendbarkeit auf konkrete Probleme, „sondern in ihrer beispielhaften Strenge und logischen Reinheit" (199).

Im Vorwort zur zweiten Auflage, einer photomechanischen Wiedergabe der ersten Auflage (I), nimmt der Verfasser Stellung zu Bedenken, Einwänden und Anregungen der Fachkritik. In der Anmerkung 1 (I) stellt der Verfasser mit Genugtuung fest: „Daß diese Rezensenten (A. Lumpe, J. Mau, D. J. Allan, J. L. Ackrill), sämtlich Altphilologen vom Fache, meine Argumentationen durchweg richtig aufgefaßt, wenn auch nicht überall akzeptiert haben, freut mich besonders angesichts der Prophezeiung von W. Theiler (Mus. Helv. 18, 1961, S. 240), es würden sich nur wenige Philologen in ‚die abstrakte Luft dieser mathematischen Logik erheben und lieber mit H. Maier, ... N. Hartmann, F. Solmsen in den Niederungen bleiben, in denen die aristotelische Logik als ein Ableger platonischer Seinsspekulation erscheint'." Diese Bemerkung von Theiler erscheint mir zu hart. Sie übersieht die Bedeutung der Vorarbeit, welche die genannten Wissenschaftler auch für vorliegende Arbeit geleistet haben. Sicherlich ist an der Bemerkung, aristotelische Logik sei kein Ableger platonischer Seinslogik, viel Wahres. Nur müßte diese Behauptung wissenschaftlich belegt werden, dann könnte sie auch vorliegender Arbeit weitere Anregung zur Vertiefung geben. Der heutige Stand der Forschung sieht doch Aristoteles in enger Abhängigkeit von seinem Lehrer Platon. Ein solcher Vergleich dürfte die Erkenntnis bringen, daß Aristoteles seinem Meister in der Logik sehr viel verdankt und daß die feinmaschige platonische Beziehungslogik der aristotelischen in „beispielhafter Strenge und logischer Reinheit" weit überlegen ist. Wenn man so aristotelische Logik von der mathematisch fundierten und feinmaschigen Beziehungslogik des Platon (vgl. z. B. meine Ausführungen: Schol [XXIX] 1954, 98. — Schol [XXX] 1955, 241—244. — Schol [XXX] 1955, 421—424) zu verstehen sucht, stößt man zu den mathematischen Voraussetzungen aristotelischer und platonischer Logik vor, ein Forschungsgebiet, dem leider allzu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Für die Auffassung z. B. von Definitionen ist es wichtig zu wissen, daß schon vor Platon, Aristoteles und Euklid systematische Elemente vorhanden waren. Heath und Heiberg meinen, Aristoteles habe den Theudios vor sich gehabt. Wie man für platonische Definitionstechnik Euklid heran-

ziehen muß, muß es auch für Aristoteles geschehen. Aristoteles setzt ja die mathematische Definition als völlig geläufig voraus, ebenso die sogenannten Axiome. Da ihm die Mathematik als Muster der episteme apodeiktike bzw. dianoetike gilt, bietet sie auch vollkommene Beispiele zur Lehre des Syllogismus; das gilt vor allem für die mathematische Definition.

Dieser kurze Hinweis sollte nur auf jenes Gebiet hinweisen, von dem aus nach dem Stande heutiger wissenschaftlicher Philologie die Untersuchung des Verfassers erweitert und vertieft werden müßte. K. Ennen S. J.

Brugger, Walter, *Theologia naturalis* (Institutiones philosophiae scholasticae, 6). 2., verbesserte Aufl. gr. 8° (XV u. 428 S.) Barcelona-Freiburg/Br. 1964, Herder. 31.— DM, geb. 35.— DM.

Mit diesem stattlichen Band, dessen 1. Auflage der Verlag Berchmanskolleg (Pullach 1959) herausgab, ist nach der Veröffentlichung der „Ontologia" von J. B. Lotz (vgl. Schol 38 [1963] 575—582) die lateinische Reihe der Pullacher Handbücher scholastischer Philosophie vollständig geworden — allerdings bedürfen die Bände über Naturphilosophie, Psychologie und Ethik inzwischen längst wieder der Neubearbeitung.

Die philosophische Gotteslehre von B. ist in ihrem Gesamtaufbau durchaus traditionell: der 1. Teil (31—250) handelt von der Existenz Gottes, also von den Gottesbeweisen, der 2. Teil (251—307) von Gottes Wesen und Seinsattributen (Unendlichkeit, Einfachheit usw.), der 3. Teil (309—390) von seinen Wirkattributen (Erkenntnis und Wille, Schöpfung, Mitwirkung, Vorsehung plus Theodizeeproblem), ein Schlußstück (391—404) vom Pantheismus.

Ein Blick auf den genaueren Inhalt des 1. Teils weist jedoch über das Traditionell-Übliche hinaus. Zwar entsprechen die ersten Beweisgänge, die sich auf das Prinzip der Wirkursächlichkeit stützen, im großen ganzen den quinque viae des Thomas, die sie tragfähig ausbauen; wobei der Aufweis „aus der Begrenztheit und Vielfalt der Vollkommenheiten" am stärksten metaphysisch ausholt. Die nächste Gruppe von Beweisen, die andere Aspekte des Ursach- oder Grundverhältnisses herausheben, verfolgt zum Teil stärker kontroverse, neuere Wege. Zwei Gedankengänge, die vornehmlich durch die persönliche Denkart des Verf. geprägt sind, berufen sich auf die Exemplar-Verursachung der Ordnungsstrukturen der Welt, sei es in ihrem im weitesten Sinn naturgesetzlichen Zusammenhang, sei es in jener Stufung der „Vollkommenheiten", die dem eigentlichen Gradus-Argument im Sinne von Anselms Monologium-cap. 1 und Thomas' quarta via zugrunde liegt. Zwei final begründende Beweise führen von der naturhaften Ausrichtung des menschlichen Verstandes und Willens, bzw. von der Erfahrung des Unbedingtheitscharakters der sittlichen Verpflichtung zu dem Unendlich-Absoluten als Möglichkeitsbedingung; sie bringen die transzendentale Methode zum Zuge. Das fünfte Argument dieser Gruppe, „ex possibilibus", findet die Übermodalität der Notwendigkeit, die dem Möglichen als solchem zukommt, zureichend begründet allein in dem letzten Prinzip notwendiger Wirklichkeit. Weitere Kapitel handeln über ungültige und über unzulängliche Versuche, die Existenz Gottes sicherzustellen; dann sehr kurz über das Problem des Atheismus (216—225); schließlich so ausführlich und zugleich sachlichdicht über die Stellungnahmen Kants zu den verschiedenen Gottesbeweisen, daß die Darstellung und die Gegenkritik des mit dieser Materie besonders vertrauten Verf. einen sozusagen zusätzlichen Höhepunkt seines Buchs ausmachen (225—250).

Statt einer weniger aufschlußreichen näheren Inhaltsangabe für den 2. und 3. Teil dieses Handbuchs werden drei Lehrstücke skizziert, die die Bedeutung des Ganzen veranschaulichen mögen. Einige Hinweise auf Punkte, wo des Guten zuviel oder auch dessen zuwenig geschieht, schließen sich an.

Der Aufweis der Existenz Gottes aus dem geistigen Naturstreben des Menschen (130—144) geht davon aus, daß (1) unser Verstand und Wille als Vermögen der Wahrheit und Freiheit, im Gegensatz zu Sinnen und Trieben, einen uneingegrenzten Wirkhorizont, ein uneingeschränktes operatives Programm oder Funktionsgesetz besitzen; knapp scholastisch gesagt: daß ihr Formalobjekt unendlich ist. (2) Die Analyse der ontologischen Strukturen des Wirkens, zumal des intentionalen Wirkens von Verstand und Wille, zeigt: die Funktionsgesetzlichkeit der geistigen

Wirkvermögen wird bestimmt durch ein Endziel, welches das Vermögen seiner ganzen ‚Vermöglichkeit' nach vollendet; oder: Verstand und Wille gründen — mit ihrem Formalobjekt — in einem sie spezifizierenden Letztziel, dem „adäquaten Materialobjekt". Aus (1) und (2) ergibt sich: (3) Das vollendende Endziel des menschlichen geistigen Erkennens und Strebens, das deren ‚schlecht'-unendliches Operationsprogramm ermöglicht, ist das an Wirklichkeit-Wahrheit-Wert wahrhaft Unendliche; oder: das adäquate Materialobjekt von Verstand und Wille, in dem deren (formal-funktional) unendliches Formalobjekt gründet, ist (‚aktual') unendlich. (4) Weil die Geistvermögen des Menschen vor-intentional naturhafte Wirklichkeit sind, kann ihr vollendendes Endziel, als Bestimmungsgrund oder Möglichkeitsbedingung ihrer Funktionsgesetzlichkeit, nicht selber nichtig oder unmöglich sein. (Damit ist das scholastische Axiom von dem „Naturverlangen, das nicht vergeblich sein kann", gültig differenziert zu einem Prinzip der essentiellen, inneren Möglichkeit des Zieles eines Naturstrebens, während die existentiell-faktische, äußere grundsätzliche Erreichung von Naturzielen wohl bestenfalls unter Voraussetzung der Existenz des allmächtigen, -weisen und -gütigen Schöpfers angenommen werden kann.) Aus (3) und (4) schließlich folgt: (5) Die innere Möglichkeit des Unendlichen an Wirklichkeit-Wahrheit-Wert bedeutet an und durch sich selbst dessen notwendige Wirklichkeit. Die Bedingung dafür, daß der Mensch möglich ist in dem, was ihn zum Menschen macht, in Wahrheitserkenntnis und freier Willensentscheidung, ist die Möglichkeit und die damit ohne weiteres gegebene notwendige Wirklichkeit und Absolutheit des Unendlichen, das daraus nun auch in seiner welttranszendenten Personalität zu erkennen ist. Gott gehört, wenn nicht zur Definition, so doch zur Explikation des Menschen in seinem Menschsein.

Was philosophische Gotteslehre etwa ausmachen kann über die sogenannten Possibilien, über das Bloß-Mögliche, als Gegenstand der ewig-notwendigen Erkenntnis Gottes, ist gewiß angesiedelt im Grenzgebiet ihrer Leistungsfähigkeit. Eben deshalb ist es der Beachtung wert, wie die Beweisaussage, daß Gott in seinem Wesen „alles Mögliche" erkenne (316), in den anschließenden Scholien (318—320) verdeutlicht wird: Die Erkenntnis des Bloß-Möglichen durch Gott erstreckt sich auf die essentiellen Strukturen der Dinge, findet jedoch ihre Quasi-Grenzen (die aus der innern Logik solchen Erkennens entspringen und deshalb die unendliche Vollkommenheit Gottes nicht einschränken) an den Bereichen des sozusagen Unter- und Überessentiellen. Einerseits, ‚nach unten', kann die letzte individuelle Bestimmtheit von Endlich-Materiellem nur erfolgen aus seinem Wirklichwerden an einer konkreten Raum-Zeit-Stelle im wirklichen Weltzusammenhang. Anderseits, ‚nach oben', wird die letzte personale Bestimmung erst gegeben durch die Selbstverwirklichung der endlichen Person in ihren erst in der wirklichen Setzung sich bestimmenden Freiheitsentscheidungen innerhalb des ebenfalls erst durch Gottes freien Wirklichkeitswillen bestimmten Schicksalsraums, der Endzielordnung z. B. bloßer Natur oder der Gnade. Nach B. ist außerdem, gleichsam im Zwischenfeld des eigentlich Essentiellen, die Einheit jedes konkreten Wesens eine Funktion seines Seinsaktes und damit seines Wirklichseins. Die bloße Möglichkeit ist also nur eine „entfernte Möglichkeit"; die „nächste Möglichkeit" hängt ab von dem schöpferischen Liebeswillen Gottes und ist real identisch mit der Wirklichkeit des Geschaffenen. Damit ist anzunehmen die potentiell-unendliche oder indefinite, unbestimmte Vielzahl des Ideell-Endlichen als Gegenstands der (diesen ‚Gegenstand' entstehen lassenden) Erkenntnis Gottes, wie ja auch die Tradition eine solche Potentialität auf seiten des Gegenstands zuließ für die Erkenntnis der Größendimensionen oder der qualitativen Vollkommenheitsgrade möglicher Welt oder für die Erkenntnis der Teilbarkeit eines Kontinuums. Der Grund dafür, daß die Erkenntnis Gottes nicht in sich potentiell und unbestimmt wird: Gottes Erkennen wird in seiner Vollkommenheit nur bemessen durch das Übermaß seines eigenen Wesens als seines Erstobjekts. Man wird solche Überlegungen nicht als bloße Spekulationen abtun, wenn man beachtet, daß hier wohl die entscheidende Grenze gezogen wird zu der alles Endliche mitsamt dem Unendlichen noch einmal in eins aufhebenden und verschränkenden Dialektik Hegels.

Als drittes Beispiel für Thematik und Methodik des vorliegenden Buches sei hier noch die Stellung umrissen, die B. diesseits von Bañesianismus und Molinismus

bezieht (324—333 360—369). Wie ist die Unfehlbarkeit des Vorauswissens Gottes und die absolute Souveränität seines die Welt, auch die freie Geschichtswelt des Menschen, lenkenden Willens vereinbar mit der Freiheit des menschlichen Wollens und Tuns, die nicht im voraus zur freien Setzung des Willens selber determiniert sein kann, auf welche Weise auch immer dies von seiten des Willens oder der Erkenntnis Gottes gedacht werden mag? Die Antwort des Verf., die hier in eine bei seinem Erkenntnisoptimismus besonders eindrucksvolle ἐποχή mündet, läßt den Willen Gottes, unter Ausschaltung jedweden Mediums der Vorausbestimmung und damit auch jeglicher Gegenstandsbestimmtheit ‚innerhalb' des göttlichen Willens selber, sein Ziel haben allein in der freien Selbstentscheidung des Geschöpfes. *So* kann man sagen, daß Gott dem Geistgeschöpf seine Freiheit gibt, nicht nur als Vermögen, sondern zumal als Akt. Er befreit alle endliche Freiheit zu ihrem wirklichen Freisein. Ein eigentliches Verstehenkönnen solchen Frei-sein-lassens, ja Freimachens des Geschöpfes durch den Schöpfer hieße: erkennen und schöpferisch wollen wie Gott selber, hieße: Gott sein. Gerade hier scheint sich B.s Prinzip der spekulativen Erkenntnisaufgabe zu bewähren, wonach der Philosophierende Rechenschaft zu geben habe gegenüber allem, und zwar entweder darüber, warum es so ist, oder wenigstens darüber, warum er grundsätzlich nicht zu erkennen vermag, wie es so sein könne.

Die kritischen Fragen haken ein bei der exzessiv scheinenden Kultivierung der syllogistischen Darstellungsform. Die — nebst einigem ‚extra formam' — 32 Schlüsse ‚in forma', die den Beweis (100—108) des Finalitätsarguments ausmachen, sind ein Extremfall; anhangsweise (404—410) wird denn auch eine Kurzfassung dieses Gottesbeweises beigegeben, der ohnehin nicht der überzeugendste ist. (Wäre es nicht besser gewesen, beide Stücke auf Normallänge in eins zu arbeiten?) Aber auch sonst hindern statt fördern dann und wann formale Vollkommenheit und materiale Vollständigkeit, etwa auch in Begriffszergliederungen, die Übersicht übers Ganze und vor allem die Einsicht in das Grundlegend-Entscheidende. Weniger wäre manchmal mehr. So ließen sich z. B. die acht Sätze des Nachweises, daß das Absolute identisch ist mit dem Absolut-Notwendigen (43), auf die folgenden zwei reduzieren: Das Absolute ist (laut Begriff) in seiner Existenz von nichts anderem abhängig; da es (nach dem Prinzip vom zureichenden Grund) nicht grundlos existieren kann, kann es nur kraft seines Wesens, d. h. absolut notwendig, existieren. Eine gute Seite (87 f.) differenzierter abschließender Beweisgänge in dem Argument, das vom Modus der Endlichkeit und Vielheit der Vollkommenheiten der Weltdinge zur absoluten Ursache dieser Vollkommenheiten im ‚Über-Modus' der Unendlichkeit und Einzigkeit führt, läßt sich m. E. ohne Sachverlust ersetzen durch diese knappe Anwendung der voraufgegangenen Überlegungen: Weil zumeist das Sein reine Vollkommenheit (perfectio perfectionum, nach Thomas) ist, erweist sich als adäquate Ursache des vielen endlichen Seienden das subsistierende Sein von absoluter Einzigkeit und absoluter Unendlichkeit; da die anscheinend material gefüllteren Vollkommenheiten wie Leben, Erkennen usw. doch nichts anderes sind als Weisen zu *sein*, ist das absolute subsistierende Sein identisch mit allen subsistierenden Vollkommenheiten, die zunächst nur relativ, d. h. für die Ordnung je ihrer formalen Bedeutung des „Lebens" usw., als einzig und unendlich nachgewiesen wurden. Ähnliche Kürzungen würden sich ergeben, wenn die Explikation der Eigenschaften Gottes, etwa der Unendlichkeit oder der Unveränderlichkeit (268 272 296 f.), sich weniger auf den zuvor herausgehobenen quasi-metaphysischen Wesensbegriff Gottes als des subsistierenden Seins (263—265) stützen, sondern sich mehr an die Beweise, die ursprünglich zum Absoluten unter dem Gesichtspunkt dieser Eigenschaften hinführen, anschließen würde; so würde auch stärker unterstrichen, daß alle weitere Aussage über Wesen und Wirken Gottes nichts anderes sein kann als eben Explikation des in den Gottesbeweisen Erschlossenen. Aber solche Längen sind wenigstens zum Teil eine unvermeidliche Folge des notgedrungen logischen Aufbaus eines Lehrbuchs; sie können im Unterricht überspielt werden, dem es ja auch unbenommen bleibt, in einer anderen Gesamtanordnung des Stoffes etwa mit den Thesen 12—15 (am besten in umgekehrter Reihenfolge) zu beginnen.

Die Kehrseite des Zuviel an rational-formaler Aufwendigkeit ist m. E. ein Zuwenig an phänomenologischer und zugleich metaphysischer Grundlegung. Gewiß

kann sich die philosophische Gotteslehre darauf berufen, daß metaphysische Grundpositionen in den voraufgehenden Traktaten, zumal in der Ontologie, erarbeitet sein müssen. Gewiß auch lotet B. immer wieder eine Frage mit der ganzen Kraft seines konsequent thomistischen Philosophierens unerbittlich aus, zumal in Scholien. Hier wäre vor allem zu nennen die „Analysis des endlichen Seienden" (78 bis 82), und nur ungern merkt der Rez. an, daß ihm an dieser nicht syllogistisch geformten Untersuchung nun allerdings das entscheidende Beweisgefüge sich nicht genügend erhellte; mehr Erfolg hatte die Verständnisbemühung gegenüber B.s Metaphysik des Zufalls (108—110; vgl. die „Analysis der Wirkfinalität": 95 bis 98). Anderes bliebe gründlicher zu erörtern, z. B. die Grundfrage, warum und wie überhaupt Erkennen, Wille, Leben usw. reine Vollkommenheiten sind (zu 84). Die Auseinandersetzung mit dem ontologischen Argument bei Descartes und zumal bei Leibniz (180 f.) scheint nicht auf der Höhe der an anderer Stelle vom Verf. erreichten Problemsicht (163). Den beiden vorzüglichen subjektisch-transzendental vorangehenden anthropologischen Gottesbeweisen aus dem geistigen Naturstreben und aus der sittlichen Verpflichtung des Menschen steht die sozusagen erdrückende Mehrheit von acht traditionellerweise objektisch-kosmologisch orientierten Argumenten gegenüber. Vor allem wird das Problem des vorrationalen Erfahrungsgrundes aller rational-reflexen Gotteserkenntnis von der zu einseitig polemisch gegen den Intuitionismus gerichteten These (183—190) nicht befriedigend aufgenommen; ein Versuch der Weiterführung und Vertiefung kann sich immerhin auf ein Scholion (195 f.) berufen, das die Bewußtheit der geistigen Tendenz auf das Absolute *in* dieser ihrer Zielrichtung einräumt. Aufs Ganze gesehen, wäre der in einem Zug entwickelnden Einübung der sehr wenigen Basiserkenntnisse, um nicht zu sagen: der *einen*, stets wiederkehrenden meta-physischen Denkbewegung, stärker der Vorzug zu geben vor der Häufung einzelner Beweise und Beweisschritte. Gewiß schließlich: Eine sogenannte Theologia naturalis muß nicht und kann nicht das ganze breite Material der empirischen Religionswissenschaften einbauen. Da sie anderseits auch das Unerläßliche zumal an religionsphänomenologischen Erkenntnissen bei dem Normalstudenten, an den sie sich wendet, nicht voraussetzen kann, wäre es doch in der gebotenen Knappheit aufzunehmen; den Anknüpfungspunkt bietet die Eingangsfrage (35) nach der Bedeutung des den Zielbegriff aller Denkanstrengungen bezeichnenden Wortes „Gott". Die stärkere Berücksichtigung der mehr religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Zusammenhänge und Ausblicke würde einem letzten Bedenken, das angedeutet sei, Rechnung tragen. Das Werk trägt das Motto: Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram (Job 36, 26: Vulgata). Und nun möge man nur Scholien und Objektionen etwa in Sachen der Beziehungen Gottes ‚nach außen', seines Vorauswissens, seiner Mitwirkung mit den Geschöpfen mit dem Verf. bis zu Ende bedenken: man wird sehen, wie sehr unser Erkennen an die Grenze stößt, die das unendliche Geheimnis Gott anzeigt und anrührt. Es hieße auch wahrhaftig dem Gott des Geheimnisses keine Ehre antun, wollte man zu früh, vor dieser Grenze, dem Denken den Abschied geben; das hieße Geheimnis und Nicht-Geheimnis, Göttliches und Nicht-Göttliches vermengen: nefas est. Dennoch sei die Frage erlaubt, ob das Moment *negativer* Philosophie nicht spürbarer von allem Anfang an das Ferment des Ganzen sein könnte. Ob — zusammenfassend — es nicht noch besser wäre, wenn es geringere detektivische und maieutische Mühe bräuchte, zu den Ansätzen phänomenologischer, personal-anthropologischer, negativ-philosophischer Art in Thematik oder Methodik durchzudringen.

Es wäre ein Wunder, wenn ein Lehrbuch nichts zu wünschen übrigließe, das diese schwierigen und — heute mehr denn je — schwierigsten Probleme möglicher philosophischer Erkenntnis angeht. Man mag manche vielleicht doch etwas umwegige Gedankenführung oder wenigstens deren Darstellungsweise kritisieren. Man mag leicht feststellen, daß der Verf. manches n i c h t sagt (z. B. zur nach-kantischen Problematik der philosophischen Gotteserkenntnis). Aber gegen das, was er sagt in sachlichen Aufstellungen, die auch nur halbwegs von Bedeutung sind, wirklich durchschlagende Einwände beizubringen, das dürfte sehr viel weniger leicht sein; und m. E. unmöglich. Es gibt m. E. kein besseres Werk mit derselben Zielsetzung.

W. K e r n S. J.

Naturwissenschaft und Theologie: Heft 1: *Vorträge zur Eröffnung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glauben.* gr. 8° (57 S.) München 1957, Hueber. 2.80 DM. — Heft 2: *Vorträge gehalten anläßlich der 1. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie.* gr. 8° (171 S.) München 1959, Hueber. 9.80 DM.

Am 12. Mai 1957 ist in München das Institut der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glauben feierlich eröffnet worden. In seiner Eröffnungsansprache umriß *J. Kälin* (Freiburg, Schweiz), dem durch seine außerordentlichen Bemühungen das Zustandekommen des neuen Instituts zu danken ist und der als Direktor das Institut leitet, die heutige wissenschaftliche Situation. Das Weltbild der klassischen Physik ist durch zwei fundamentale Einsichten aufgerissen worden: die Entdeckung elementarer Wirkungsquanten der Energie und ihrer Äquivalenz mit der physikalischen Masse, sowie die Überwindung des absoluten Raumes der Newtonschen Physik durch den Aufweis der Einheit von Raum und Zeit in einer vierdimensionalen Wirklichkeit. Diese neue Erkenntnis ist der Anschaulichkeit sinnlicher Erfahrung und Vorstellung weitgehend entzogen, und damit ist das kosmische Geschehen aus dem Reich des sinnlich Wahrnehmbaren in immer größerem Umfang auf ein unanschauliches Begriffssystem physikalischer Konstanten und Funktionsgesetzlichkeiten zurückgeführt worden. Auch die Biologie ist nach Kälin „bis zu jener Grenzzone der eigenen Zuständigkeit vorgedrungen, an welcher der forschende Mensch gezwungen wird, in einer Rückwendung des Geistes die Voraussetzungen seines Denkens erneut zu prüfen" (6). Mit dieser Besinnung auf die Grenzen eigener Zuständigkeit wuchs auch das Bedürfnis der Einzelwissenschaften, zu den übrigen Kulturbereichen in einem harmonischen Verhältnis zu stehen. Als dringendstes Anliegen erscheint überall „die Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz" (6). Von theologischer Seite ist heute ebenfalls eine besondere Offenheit zu den naturwissenschaftlichen Ergebnissen zu erkennen. Sinnfälliger Ausdruck dieser geistesgeschichtlich bedeutsamen Situation ist der Ruf nach der Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. Diesem Anliegen will auch das neugegründete Institut dienen. Kälin umschreibt seinen Aufgabenbereich folgendermaßen:

„Das Institut erblickt seine Hauptaufgabe in der Förderung des wissenschaftlichen Gesprächs zwischen Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftlern. Dabei sollen Begriffe, Methoden und Ergebnisse der Forschung derart in optimale Form aufgeschlossen werden, daß sie wechselseitig in sachgerechter Weise auswertbar sind. Auf Grund dieses Gespräches soll die Bezogenheit von natürlicher Welterkenntnis und christlichem Offenbarungsgut einem tieferen Verständnis erschlossen werden, wobei das wissenschaftliche Weltbild im ganzen Umfang der modernen Forschung in sachgerechter Weise auszuwerten ist. So hofft die Görres-Gesellschaft beizutragen zur Förderung jener Einheit in der Vielheit, deren die Welt des freien Geistes so dringend bedarf" (7).

Kälin zeigt dann, wie die Meinungen über das gegenseitige Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie aus den verschiedenen Grundurteilen heraus auch ganz verschieden ausfallen. Nach Karl Jaspers u. a. haben Wissenschaft und Religion keine Berührungspunkte, nach Josef v. Görres besteht ein Verhältnis der Komplementarität. Dubarle sieht die große Aufgabe der Wissenschaft darin, daß sie zur fortschreitenden Aufschließung und begrifflichen Vertiefung des Glaubensgutes beiträgt und dadurch auch das Bewußtsein des Mysteriums im Kosmos immer größer werden läßt. Kälin sieht das Grundanliegen der Theologie an die Naturwissenschaften darin, aus der funktionellen Struktur der materiellen Schöpfung ihre Sinnhaftigkeit aufzuzeigen. Besonders in der Biologie und ihren Forschungszweigen wird die Sinnhaftigkeit der Schöpfung eindrücklich. Gegenüber dieser Sinnhaftigkeit und organismischen Ganzheit gibt es nur eine Alternative: die Denkenthaltung oder die metaphysische Deutung. „Denn in der dynamischen und regulativ-zielgerichteten Selbstverwirklichung der organismischen Gestalt äußert sich ebenso wie in der Subjektivität des tierischen Verhaltens ein Ordnungsgeschehen. Es ist ein Ordnungsgeschehen, in welchem das Lebewesen in Ontogenese und Phylogenese sich selbst überhöhend zu immer neuen Stufen der Gestaltver-

wirklichung und des Erlebnisreichtums emporsteigt. Dieser relativ zielgerichtete Verlauf des Lebens als solcher ist eine biologische Tatsache ... Die Frage nach der philosophischen Deutung dieses Geschehens (für und wider Kant im Sinne seiner Auffassung als Regulativ des Denkens) ist ein philosophisches Anliegen. Vor der Größe des Geheimnisses, das hinter diesem Anliegen steht, wandelt sich das Schweigen des Biologen in Ehrfurcht. Wer aber glaubt, daß es je möglich sein werde, das organismische Geschehen in seiner Innerlichkeit durch integrative Prozesse nach physikalischen Prinzipien im Sinne einer explicatio ultima aus dem absoluten Zufall erklären zu können, macht sich selbst zum Gegenstand eines psychologischen Problems. Whitehead hat dieses Problem treffend charakterisiert: ‚Forscher, deren Lebensziel es ist, die Ziellosigkeit des Lebens nachzuweisen, bilden einen interessanten Forschungsgegenstand'" (13).

Kälin gibt dem neuen Institut zum Schluß seiner wegweisenden Eröffnungsansprache folgenden Wunsch mit: „Möge es unserem Institut vergönnt sein, mitzugestalten am Aufbau eines neuen christlichen Humanismus, dessen geistiger Gehalt vertieft wird durch die Fortschritte in allen Sparten der Forschung, wie durch die Aufschließung des Glaubensgutes in der Theologie, im Bewußtsein, daß das Wort der Wissenschaft nicht nur Selbstzweck hat, sondern dem Menschen dienen soll in bindender Verantwortung gegenüber jenem Wort, das wir Christen den Logos und die ewige Wahrheit nennen" (14).

Einen umfassenden Überblick über „Das naturwissenschaftliche Weltbild in theologischem Lichte" gibt anschließend *M. Schmaus*. Er weist mit Recht darauf hin, daß heute die Gegensätze zwischen Naturwissenschaft und Theologie gemildert und zum größten Teil erloschen sind. Aber wir müssen fragen, ob man von einer echten Lösung der Gegensätze wirklich sprechen kann; denn das wäre nur dann der Fall, wenn das gegenseitige Einvernehmen in einer besseren Einsicht in die eigene Wissenschaft und in jene der anderen, in einem zutreffenderen Verständnis der eigenen Methode und Zuständigkeit und ihrer Grenzen wurzelte. Das Gegenteil wäre eine Flucht vor den Problemen. Darum weist Schmaus mit Recht darauf hin: „Auch wenn es unter dem Andrang neuer und anderer Fragen heute gelänge, die Hypothek der Vergangenheit zu vergessen und ihre Probleme zum Schweigen zu bringen, sie würden sich immer wieder zu Worte melden, solange sie nicht beantwortet sind" (15). Eine Lösung der schwebenden Probleme zwischen Naturwissenschaft und Theologie kann nicht gefunden werden, wenn nur an einzelnen Stellen ein Ausgleich gesucht würde, der dann ja meist gekünstelt und unfruchtbar bliebe. Das gesuchte Prinzip muß eine Gesamtlösung anbahnen. Schmaus sucht vom Theologischen her eine solche Gesamtlösung zu erarbeiten. In der Beantwortung zweier Fragen dürfte sich das Problem als ganzes entscheiden: 1. Was ist der Inhalt des biblischen Weltbildes? 2. Welches ist seine Funktion in der Heiligen Schrift und in der biblischen Überlieferung? In der Beantwortung dieser Fragen entfaltet Schmaus zuerst den Wandel unseres Weltbildes seit dem Altertum bis in die Neuzeit. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist: Das biblische Weltbild gehört nicht zum Inhalt der Offenbarung. Das biblische Weltbild ist nur Darstellungsmittel. Die Frage nach dem Alter und der Entwicklung der Welt sind für den Theologen sekundär. Primär ist die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Dieses Verhältnis setzt die menschliche Personalität voraus und wird wiederum von ihr getragen. Kreatürlichkeit im allgemeinen und im besonderen diejenige des Menschen sowie dessen Personalität werden so zu den entscheidenden theologischen Kategorien. Das Problem der leiblichen Herkunft des Menschen aus dem Tierreich wird heute als theologisch offene Frage betrachtet, deren Grenzen Pius XII. in der Enzyklika „Humani generis" festgelegt hat. Zum Schluß seines wertvollen Beitrags zeigt Schmaus nochmals die großen Linien des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft auf: „So wird sichtbar, daß es sowohl in der Theologie als auch in der Naturwissenschaft um den Menschen geht, anders und auf einer anderen Ebene in der ersten als in der zweiten, aber in beiden Bereichen eben um den Menschen. Die zweite versucht ihn zu retten für die Zeit, die erste für die Ewigkeit. So begegnen sich Theologie und Naturwissenschaft, ohne sich ineinander zu verwandeln. Nur eine Pseudotheologie könnte glauben,

Naturwissenschaft predigen zu müssen, nur eine Pseudonaturwissenschaft könnte glauben, Theologie treiben zu müssen" (41).

Das erste Heft beschließt der wegen seiner grundsätzlichen Orientierung wichtige Vortrag von *F. J. Buytendijk* "Über die Grenzen tierischer Intelligenz". B. geht von dem fundamentalen Unterschied von Schein und Wirklichkeit aus (menschliche und tierische Mutterliebe); ferner von einer Erkenntnis „des Menschlichen im Menschen". Der Mensch ist ja nicht ein Tier mit einer Oberschicht geistiger Funktionen (43), sondern ein inkarnierter Geist. Was dem Tier fehlt, ist das Handeln auf Grund von Urteilen, das durch ein theoretisches Begreifen der Situation erfolgt. Damit ist dem Menschen immer die Möglichkeit einer neuen Lösung praktischer Aufgaben gegeben. Der Unterschied läßt sich also folgendermaßen definieren: „Man nennt tierische Intelligenz die konkret-erfahrungsmäßige und sensomotorische Gestaltung des praktischen Handelns, während die menschliche Intelligenz ein rational-logisches, kategorisch urteilendes Begreifen der konkreten Situation als Aufgabe ist und die Entdeckung einer Lösung, die nicht durch die unmittelbare sinnliche Wirkung der Situation erfolgt" (44). Die Forschungen über die tierische Intelligenz zeigen deutlich, daß es in der Tierwelt nur einen graduellen, nicht einen prinzipiellen Unterschied gibt. Jede Art hat ihre eigene arttypische praktische Intelligenz. Zahlreiche Versuche über die Lernfähigkeit der Tiere haben gezeigt, daß nicht die Gewohnheit, sondern die sinnliche Erfahrung der Situationsstruktur das Verhalten eines „intelligenten" Tieres bestimmt. Nach Hirnverletzungen tritt das gewohnheitsmäßige Verhalten in den Vordergrund. Es gibt natürlich artspezifische Grenzen der Intelligenz. Es gibt aber immer auch individuelle Unterschiede („dumme und intelligente Tiere"). An verschiedenen Beispielen zeigt B., daß die Intelligenz verschiedener Tierarten unvergleichbar ist. Außerdem ist es immer schwierig zu entscheiden, ob ein Tier durch Versuch und Irrtum den zweckmäßigen Gebrauch eines Mittels zum Ziel erwirbt oder durch praktische Intelligenz (das „Aufleuchten" einer Einsicht). Zum Schluß beantwortet B. noch die Frage: Kann das Tier ein Werkzeug verwenden? Von Werkzeuggebrauch können wir erst sprechen, wenn ein Gegenstand herbeigeholt (gewählt) werden muß, bevor er gebraucht wird. Das Verwenden von Mitteln zum Erreichen eines Zieles ist vom menschlichen Gebrauch eines Werkzeuges zu unterscheiden. Nur für den Menschen sind die Dinge mehrsinnig. Wenn ein Schimpanse einen Ast als Stock gebraucht, ist es kein Ast mehr, nur für den Menschen ist es ein „stockgewordener Ast", also ein Ding mit mehreren Aspekten. Die eigentliche Grenze der tierischen Intelligenz ist durch das Fehlen der Sprache und jedes symbolischen Verhaltens bedingt.

Das 2. *Heft* umfaßt die Vorträge der ersten Arbeitstagung, die als Hauptthema die biologische Evolution hatte. *J. Peitzmeier* und *M. J. Heuts* behandelten Probleme der Mikroevolution. *J. Kälin* referierte über die Methoden der stammesgeschichtlichen Forschung und allgemeine Fragen der Makroevolution; *S. Alcobé* sprach über das Verhältnis von Ontogenese und Phylogenese, *F. M. Bergounioux* über die Finalität in der Stammesgeschichte, *H. Dolch* über die Entwicklung philosophischer und theologischer Gedankengänge bei der Formung der naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorie, und schließlich *N. Luyten* über das Evolutionsproblem in philosophischer Sicht.

Unter diesen Arbeiten möchte ich besonders auf die beiden Referate *Kälins* hinweisen. Die begriffliche Fälschung im Evolutionismus als weltanschaulich-philosophischem System umfaßt zwei Punkte: 1. Die Verquickung des Evolutionsprinzips mit einer mechanistischen Kausalhypothese, der Selektionstheorie, zu einem umfassenden Prinzip des organismischen Seins. 2. Die Übertragung des biologischen Evolutionsgedankens auf die inkommensurable Ebene des Geistigen. So glaubt der philosophische Evolutionismus durch die Faktoren der Mikroevolution eine letztursächliche und umfassende Erklärung für die gesamte Wirklichkeit des organismischen Lebens und des Geistes (als Epiphänomen des rein Biologischen aufgefaßt) geben zu können. Kälin zeigt dann, wie durch die widerspruchslose Kongruenz aller Argumente die Hypothese der Evolution zur wissenschaftlich gesicherten Theorie „im Sinne einer pragmatischen Sicherheit" (39) wird. Dennoch besteht eine große Diskrepanz der Meinungen über die Kausalität der Stammesgeschichte. Diese

Meinungsverschiedenheiten beruhen sicher zum Großteil auf ungeeigneten und falschen Fragestellungen, die Kälin außerordentlich klar und prägnant analysiert. Das eigentliche Problem der Makroevolution (= supraspezifische Evolution) sieht er in den ganzheitlich-konstruktiven Prozessen der Synorganisation, die uns vor allem zwei Fragen stellen: 1. Genügt das Material der Genmutationen im Zusammenspiel mit den übrigen Faktoren zur Erklärung der Synorganisation? 2. Genügen die zur Verfügung stehenden Zeitabschnitte, um das konkrete Ausmaß der betreffenden Veränderungen zu verwirklichen? Da die zweite Frage vorläufig positiv beantwortbar ist, widmet sich Kälin ausführlich der ersten Frage. Mit Remane und Woltereck hebt er mit Recht hervor, daß die bis heute bekannten Realmutationen für sich selbst (ohne koordinierendes zusätzliches Prinzip) keinen genügenden Ansatz bieten für eine umfassende Erklärung der Synorganisation. Das qualitative Ordnungsgeschehen der Evolution wird besonders in den evolutiven Organanalysen, wie sie z. B. Woltereck am Weberschen Apparat durchgeführt hat, deutlich gemacht. Hier enthüllt sich ein biologisches Geschehen, das der rein kausalanalytischen Methode entzogen bleibt, da es nur mit dem Prinzip der selbstbezogenen Zweckhaftigkeit und des sinnvoll planmäßigen Werdens der organismischen Gestalt faßbar wird. Phylogenese wie Ontogenese sind von diesen Ganzheitsbeziehungen beherrscht. Kälin nimmt nun an, daß die Faktoren der Makroevolution auch in der intraspezifischen Evolution der Gegenwart mitenthalten sind. Damit entspricht die Gegenüberstellung von Mikro- und Makroevolution nur noch verschiedenen Dimensionen unserer Sicht auf ein und dasselbe Geschehen.

In einer zweiten Arbeit „Über die Methoden der stammesgeschichtlichen Forschung" trägt Kälin wesentlich zur Klärung der methodischen Streitfragen zwischen idealistischer Morphologie und rein phylogenetischer Betrachtungsweise bei. *Bergounioux*, auf dessen Arbeit ich zum Schluß noch hinweisen möchte, kommt zu dem Ergebnis: „Il faut donc être d'une extrême prudence quand on traite de la finalité en Paléontologie. Il est cependant hors de doute que, depuis ses lointaines origines, la vie se dirige vers l'homme qui devait en être le couronnement sur la terre" (137).

Ad. Haas S. J.

Wirz, Ludwig, *Wirtschaftsphilosophie; Rekonstruktion der Wirtschaftstheorie* (Sammlung Politeia, Veröff. des Internat. Instituts für Sozialwissenschaft und Politik, Univ. Freiburg [Schweiz], hrsg. von *A. Fr. Utz*, Bd. XVIII). gr. 8° (264 S.) Heidelberg-Löwen 1965, Kerle/Nauwelaerts.

Im Untertitel des Buches klingt eine polemische Tendenz an: die herrschende Wirtschaftstheorie, die bewußt oder unbewußt einer falschen Philosophie verfallen ist, soll aus dieser Verstrickung gelöst und auf dem Boden des aristotelisch-thomistischen Hylemorphismus neu aufgebaut („rekonstruiert") werden. Niemand wird bestreiten, daß die Wirtschaftswissenschaft bis zum heutigen Tage gewisse Spuren der in ihrer Entstehungszeit herrschenden Philosophie an sich trägt, so auch des vom Verf. vorzugsweise bekämpften Cartesianismus. Wenn aber W. behauptet, die heutige Wirtschaftswissenschaft — und sei es auch nur die in mathematisierter Form betriebene theoretische Nationalökonomie — operiere einseitig oder gar ausschließlich mit den Methoden der exakten Naturwissenschaften und verkenne, daß Wirtschaften menschliches Handeln ist und sich als Sozialprozeß vollzieht, so ist das eine maßlose Übertreibung. Kein heutiger Nationalökonom verkennt, daß seine Wissenschaft dem Bereich der Geisteswissenschaften angehört oder zum mindesten geisteswissenschaftlichen Zielen und Verfahrensweisen ebenso verpflichtet ist wie den gleichfalls unentbehrlichen naturwissenschaftlichen Erkenntnisweisen: Wirtschaft ist Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur; die Knappheit der von der Natur dem Menschen dargebotenen Mittel erzwingt quantitative Überlegungen sowohl im wirtschaftlichen Handeln selbst als auch in der theoretischen Befassung mit diesem Handeln.

Um von der (vermeintlich!) ausschließlichen Berücksichtigung der naturwissenschaftlich verstandenen Kausalität loszukommen, baut W. seine Überlegungen auf der Fünfzahl der aristotelischen Ursachen auf: causa materialis, causa formalis, causa efficiens, causa finalis, causa exemplaris. Verstünde er dieses Schema als eine brauchbare Topik, so würde man ihm bereitwillig folgen. An Hand dieses fünf-

gliedrigen Schemas läßt sich eine Fülle wichtiger Einsichten übersichtlich und leichtverständlich darlegen. Wenn W. jedoch die causa materialis et formalis streng im hylemorphistischen Sinn versteht und die Form aus der Materie „eduziert" werden läßt, so wird er damit nur in einem sehr beschränkten Kreis Anklang finden.

Da W. nichts weniger als eine Philosophie der Wirtschaft vorlegen will, muß er zuallererst klarstellen, was denn diese Wirtschaft, die er aus ihren letzten Gründen erklären will, überhaupt *ist*, oder jedenfalls, was die Wissenschaft, die sich nach der Wirtschaft benennt, oder doch allermindestens, was er selbst unter „Wirtschaft" *versteht*. Da liegt in der Tat eine Schwierigkeit. Alle Menschen gebrauchen das Wort „Wirtschaft" und glauben offenbar zu wissen, was sie damit meinen; nichtsdestoweniger brächte man die meisten von ihnen in Verlegenheit, wenn man von ihnen verlangte, sie sollten sich darüber näher erklären. Eben dies trifft sogar auf viele Vertreter der Wirtschaftswissenschaft zu; ein Blick auf das Schrifttum zeigt, daß die meisten von ihnen einer Begriffsbestimmung aus dem Wege gehen oder sich sehr unklar darüber äußern und nicht wenige sich darauf beschränken, den *Erkenntnis*gegenstand ihrer Wissenschaft zu bestimmen, d. h. die Rücksicht, unter der ihre Wissenschaft den selbst nicht näher bestimmten *Sach*gegenstand „Wirtschaft" angeht. Im Gegensatz dazu erklärt W. sich eindeutig darüber, was Wirtschaft ist. Richtig sieht er dasjenige menschliche Handeln, das wir „Wirtschaft" nennen, gekennzeichnet durch das „Wozu?". Dieses „Wozu" ist nach W. die *Bedarfsdeckung*. Auch das ist richtig oder, vorsichtiger ausgedrückt, nicht falsch. Aber es ist unzureichend, um den entscheidenden Wesenszug (die differentia specifica) zu bezeichnen, durch den jenes menschliche Handeln, für das unsere Sprache das Hauptwort „Wirtschaft" und das Zeitwort „wirtschaften" verwendet, sich von allem anderen unterscheidet. Der Bedarfsdeckung dienen die ganzen technologischen Prozesse der Gütererzeugung, Güterverteilung und Güterverwendung. Zwar begreift unser deutscher Sprachgebrauch (in anderen Sprachen verhält es sich zum Teil anders) diese Sachbereiche unter dem Hauptwort „Wirtschaft" sozusagen als deren „Infrastruktur" mit ein; nichtsdestoweniger ist Güter erzeugen, Güter verteilen und Güter verwenden etwas durchaus anderes als „wirtschaften". Dem entspricht es, daß die Wirtschaftswissenschaften, insoweit sie sich mit diesen Sachbereichen befassen, dies unter völlig anderer Rücksicht tun als die technologischen Wissenschaften, deren eigentlicher Gegenstand diese Sachbereiche sind. Der tüchtige Bäcker, der zuträgliches und schmackhaftes Brot backt, kann ein schlechter Wirtschafter sein. Nach W. ist dieses Brotbacken, weil es der als Ziel der Wirtschaft bezeichneten Bedarfsdeckung dient, bereits selbst „Wirtschaft". Mindestens der Wirtschaftsphilosoph müßte aber fragen und Aufschluß darüber geben, was denn das spezifisch Wirtschaftliche an dieser Tätigkeit des Bäckers und all der anderen ist, deren Tätigkeit auf Bedarfsdeckung abzielt oder jedenfalls zur Bedarfsdeckung beiträgt.

Daß mit Bedarfsdeckung allein die Eigenart der Wirtschaft nicht erfaßt ist, erhellt aber auch daraus, daß auch die Tiere ihren Bedarf decken und dies nicht nur irgendwie; bei manchen Tieren (z. B. Bienen, Ameisen u. a. m.) beobachten wir eine hochorganisierte Bedarfsdeckung und Unterhaltsvorsorge. Nichtsdestoweniger erkennen wir diesem tierischen Tun nicht den Rang der Wirtschaft zu; dazu fehlt ihm etwas, nämlich genau das, was die auf Bedarfsdeckung gerichtete Tätigkeit des Menschen zum *Kultursachbereich* der Wirtschaft erhebt. Davon aber handelt diese Wirtschaftsphilosophie mit keinem Wort.

Menschliches Wirtschaften erschöpft sich nicht in der Mittelverwendung oder in der Wahl geeigneter Mittel für (vorgegebene) Ziele, z. B. Deckung des für die physische Daseinserhaltung erforderlichen Bedarfs an Kalorien, sondern umfaßt auch die Wahl der Ziele selbst oder, vorsichtiger ausgedrückt: die Wahl von Zielen — nicht die Wahl von Zielen schlechthin, sondern eine ganz bestimmte Art der Zielwahl oder Zielwahl in einem ganz bestimmten Rahmen. Die Eigenart dieser Zielwahl ergibt sich aus der eigenartigen *Verschränkung* zwischen Mitteln und Zielen. Der Mensch ist nicht wie das Tier auf bestimmte Ziele und einen dadurch bestimmten Bedarf festgelegt, sondern kann seine Ziele und damit seinen Bedarf an Mitteln, um diese Ziele zu erreichen, *unbegrenzt* (indefinit, nicht infinit!) erweitern; was dagegen die Mittel angeht, so können diese

in weitem Umfang wahlweise für verschiedene Zwecke eingesetzt werden, sind aber immer *begrenzt* und daher im Verhältnis zu den möglichen Zielen *„knapp"*. Diese Verschränkung von Zielwahl und Mittelwahl ist es, die den Menschen vor die Aufgabe stellt, zu *wirtschaften:* er muß *Wahlhandlungen* treffen, die dadurch gekennzeichnet sind, daß er für die verschiedenen möglichen Ziele auf die gleichen beschränkten Mittel zurückgreifen muß; die Folge ist, daß die Entscheidung für ein Ziel auf Kosten der für andere Ziele verfügbaren Mittel und daher im Ergebnis auf Kosten dieser anderen Ziele selbst geht (‚opportunity costs'!).

Jede Hausfrau kennt diese Aufgabe und löst sie, so gut sie es versteht. Ihre Fähigkeit als Wirtschafterin, Einklang zwischen den verschiedenen angestrebten Zielen untereinander und mit den dafür verfügbaren Mitteln herzustellen, bestimmt das kulturelle Niveau der von ihr betreuten Haushaltsgemeinschaft, das bei reichlicher Ausstattung mit Mitteln (Vermögen und Einkommen) tief liegen und bei sehr knapper Versorgung mit Mitteln hoch stehen kann.

Diese eigentümlich ineinander verschränkte Ziel- und Mittelwahl ist es, die das menschliche Wirtschaften aus der Gesamtheit der auf Bedarfsdeckung hinzielenden technologischen Prozesse heraushebt, ihm seine spezifische Eigenart verleiht und es zu einem durchaus *eigenständigen Kultursachbereich* erhebt. Im Brennpunkt der modernen ökonomischen Theorie steht daher mit vollem Recht die Lehre von den Wahlhandlungen. Ob die Art, wie dieses Lehrstück behandelt wird, philosophischen Ansprüchen genügt, ist eine Frage für sich. Unmöglich aber ist es, bei dem Versuch einer „Rekonstruktion der Wirtschaftstheorie" dieses Kernstück zu übersehen und stattdessen sich mit einer Wirtschaftstheorie auseinanderzusetzen, die, vermeintlich im Cartesianismus befangen, nur Stoß und Gegenstoß von etwas behandelt, dessen einzige erkennbare Eigenschaft die Ausdehnung ist. — Der Verein für Socialpolitik, die Fachvereinigung für Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, hat seine Arbeitstagungen in Garmisch-Partenkirchen 1961, Bad Homburg 1962 und Würzburg 1963 diesen und ähnlichen Grundsatzfragen gewidmet (vgl. Schriften des VfS NF Bd. 25, 29 und 33). Man mag an diesen Bemühungen noch soviel zu bemängeln haben; mit Stillsweigen über sie hinweggehen kann man nicht.

Wie dem auch sei: mit dem, was vorstehend beispielhaft am Tun der Hausfrau erläutert wurde, ist der Wesensgehalt der Wirtschaft, der zugleich auch der Erkenntnisgegenstand der Wirtschaftswissenschaft ist, klargestellt. Die Wirtschaftsphilosophie hat ihn aus den letzten Gründen zu erklären; die wirtschaftswissenschaftlichen Einzeldisziplinen haben die sowohl auf der Seite des bedürfenden Menschen als auch auf seiten der Sachen und der Instrumente bestehenden Zusammenhänge zu durchleuchten.

Dafür, wie sehr W. sich den Blick auf das Wesentliche der Wirtschaft und des Wirtschaftens verstellt hat, ist nicht so sehr die Entschiedenheit kennzeichnend, mit der er der Technik jede Eigenständigkeit abspricht, sondern noch viel mehr die Art, wie er das *Recht* der gleichen Behandlung unterwirft. Das Recht ist — auch W. wird das im Ernst nicht in Abrede stellen — *mehr* als bloß „ein Werkzeug der wirtschaftlichen Bewältigung der äußeren Sachenwelt" (34). Auch als „sozialgültige Umschreibung des Wirtschaftswillens der mit einander wirtschaftenden Subjekte", wie W. nicht zwar das Recht insgesamt, sondern dessen Teilbereich „Wirtschaftsrecht" ansprechend umschreibt (ebd.), hat es nicht nur instrumentalen Wert, sondern echten kulturellen Eigenwert.

Aufgabe der Philosophie ist insbesondere die Würdigung der Wirtschaft als Kultursachbereich. Mit dem Begriff der Zielwahl und mit der Tatsache, daß die Ziele letzten Endes immer metaökonomisch sind, ist, wie oben am Beispiel der Hausfrau veranschaulicht, bereits gegeben, daß Wirtschaft nicht nur in den kulturellen Bereich hineinragt, sondern ihrem Wesensgehalt nach ein Kultursachbereich *ist* (der seinerseits wieder anderen, sog. „höheren" Kultursachbereichen dienen kann und soll). Aus eben diesem Wesensgehalt folgt, daß nicht nur das Ergebnis, d. i. die zustande gebrachte Bedarfsdeckung, sondern auch der *Vollzug* der Wirtschaft den Ansprüchen menschlicher Kultur zu genügen hat; dies gilt selbstverständlich im weitesten Umfang auch von allen technologischen Sachbereichen, die von der Wirtschaft in ihren Dienst genommen werden und die unser Sprachgebrauch kurzerhand als *„die* Wirtschaft" zusammenzufassen pflegt. Eine Wirtschaftsphilosophie, auch

wenn sie nicht ausdrücklich *De*ontologie, sondern Ontologie der Wirtschaft sein will, kann daran nicht vorübergehen.

Heute, wo die sog. welfare-economics im Schrifttum und im akademischen Unterricht einen so breiten Raum einnimmt und starke Neigung zeigt, philosophischen Rang für sich in Anspruch zu nehmen, müßte ein Werk über Wirtschaftsphilosophie unbedingt sich auch mit ihr auseinandersetzen.

Ganz besonders enttäuschend sind die Ausführungen über „Leistungsabrechnung" (135 ff.) und alles, was darauf aufbaut. Der Wirtschaftsphilosoph müßte hier unbedingt sowohl den Begriff der „Leistung" als auch die Frage der Rechenbarkeit vertiefen. W. scheint die Meßbarkeit von Leistung und — trotz seiner etwas wortklauberisch anmutenden Weigerung, für Umsätze, die gegen Geld getätigt werden, die Bezeichnung „Tauschakte" gelten zu lassen — den Tausch- oder Verkehrswert so unproblematisch hinzunehmen, wie der Betriebswirt dies zu tun nicht nur gewohnt, sondern für seinen Bereich auch berechtigt ist. Was für den Betriebswirt „Datum" ist, gerade das ist aber schon für den Wirtschaftspolitiker und erst recht natürlich für den Wirtschaftsphilosophen „Problem"!

Vollends vor den Kopf geschlagen aber ist man, wenn man gewahr wird, daß W., der sich zum Ziel gesetzt hat, eine Analyse der Wirtschaft an Hand der fünf aristotelischen Ursachen durchzuführen, die *Verteilung* des Wirtschaftsertrags im Wege „ursächlicher Zurechnung" (163) vornehmen will, wobei er „ursächlich" eindeutig im Sinne der causa efficiens versteht: „Verteilungsschlüssel kann nur der anteilige Beitrag zum Wirtschaftsertrag sein" (ebd.). Es gehört zu den Anfangsgründen wirtschaftswissenschaftlicher Erkenntnis, daß eine solche Zurechnung *aus logischen Gründen unvollziehbar* ist. Das läßt sich sehr einfach dartun. An dem Ertrag, Ergebnis, Erfolg oder wie immer man es nennen mag, ist stets eine Mehrzahl von Wirkursachen beteiligt, und zwar mit qualitativ verschiedenen und darum quantitativ nicht vergleichbaren Beiträgen. Daran allein schon scheitert jeder Versuch einer quantitativen Zurechnung und daher auch der Quantifizierung von Anteilen. Dazu kommt noch, daß — in scholastischer Terminologie gesprochen — unter diesen causae partiales partialitate efficientiae sich auch solche befinden, die zugleich causae totales totalitate effectus sind, m. a. W. bei deren Nicht-mitwirken nicht ein Teil des Ertrags, sondern der ganze Ertrag ausfällt. Wenn die Betriebswirtschaftslehre trotzdem eine ingeniöse Methode der „Zurechnung" erfunden hat und erfolgreich handhabt, so handelt es sich eben um eine Zurechnung völlig anderer Art, nämlich um eine Zurechnung des Ertrags auf die eingesetzten *Kosten* (Methode der Grenzerträge und der Grenzkosten). Dieses Problem ist logisch einwandfrei lösbar und wird in der Praxis alle Tage gelöst. Darüber aber, welchen „Anteil" der einzelne beteiligte Produktionsfaktor (z. B. die Arbeit) zum Ertrag oder Ergebnis beigetragen hat, kann und will diese Zurechnung nichts aussagen. Im ausgesprochenen Gegensatz zu W. muß daher daran festgehalten werden, daß das Verteilungsproblem — gerade das *ökonomische* Verteilungsproblem, das sich so, wie W. es will, der „sozialpolitischen Verteilungsaufgabe" (164) nicht entgegensetzen läßt — kausal (verstanden im Sinne der causa efficiens) *nicht lösbar* ist, sondern primär teleologisch, also von der causa finalis her, angegangen werden muß.

In seinem Vorwort beklagt W., daß Heinrich Pesch, obwohl er „von der Notwendigkeit der teleologischen Methode in der Nationalökonomie" spreche, nichtsdestoweniger den Schritt zur scholastischen Ursachenlehre nicht tue (8). In der Tat tut Pesch keinen solchen förmlichen Schritt, sondern bedient sich schlicht der jeweils zutreffenden Ursachenart, ohne Aufhebens davon zu machen. Eine wie große Rolle die causa formalis bei ihm spielt, zeigt sich beispielsweise an dem Nachdruck, mit dem er die Volkswirtschaft als die Wirtschaft des staatlichen geeinten Volkes (Formalprinzip) als eine Einheit betont und in Gegensatz zum bloßen „Verkehrszusammenhang" der Weltwirtschaft stellt. Wenn heute eine Entwicklung dahin geht, den Unterschied von Betriebswirtschaftswissenschaft und Volkswirtschaftslehre aufzuheben und stattdessen Mikro- und Makro-Ökonomik zu unterscheiden, so würde H. Pesch sich dagegen auflehnen und hat sein Geisteserbe Gustav Gundlach nachdrücklichsten Widerspruch dagegen erhoben — mit Berufung auf das einheitsstiftende Prinzip (causa formalis) der Volkswirtschaft. — Wo W. gegen den Solidarismus polemisiert, beruht das auf offenbarem Mißverständnis.

Die bisher vorliegenden Versuche einer Wirtschaftsphilosophie — davon in dieser Zs besprochen: *Weinberger O.*, Schol 34 (1959) 146; *Amonn A.*, Schol 38 (1963) 146 (auch Neue Ordnung 16 [1962] 445—448); *Kraus O.*, Schol 38 (1963) 426 bis 428; *Schack H.*, Schol 39 (1964) 479, letzterer von allen der wertvollste Versuch! — lassen sicher viele Wünsche offen. So bestand ein echtes Bedürfnis nach weiteren Bemühungen. Leider kann auch *dieser* Wirtschaftsphilosophie nicht bescheinigt werden, sie habe die gestellte Aufgabe zufriedenstellend gelöst. Ist das Buch darum vergeblich geschrieben? Durchaus nicht! So gewichtige Mängel zu beklagen sind, so weist das Werk doch auch eine Fülle erfreulicher und erfolgverheißender Ansätze auf. Man möchte wünschen, daß der Verfasser, der zur Zeit als selbstständiger Unternehmer tätig ist, die Zeit fände, um den notwendigen Anschluß an die Entwicklung der Wirtschaftswissenschaften wiederzugewinnen; dann wird er von selbst den Fehler vermeiden, einen Generalangriff gegen eine Wirtschaftstheorie zu unternehmen, die gewiß in vielen Stücken angreifbar und verbesserungsfähig ist, bei der aber keineswegs „die Kurzsichtigkeit mechanistischen Denkens den Blick auf die letzten Zusammenhänge wirtschaftlichen Geschehens verhindert" (6). Warum gegen fiktive (oder obsolet gewordene) Gegner antreten? Wir haben echte Sachprobleme und echte sachliche Meinungsverschiedenheiten darüber mehr als genug;

O. v. Nell-Breuning S. J.

Schüller, Bruno, S. J., *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht.* Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie (Analecta Gregoriana, 128). gr. 8° (XII u. 377 S.) Rom 1963, Päpstliche Gregorianische Universität. 4000.— L.

Die Frage nach der Berechtigung der Philosophie innerhalb der Theologie, insbesondere einer philosophischen Ethik gegenüber der Moraltheologie, wird auf katholischer Seite für gewöhnlich mit philosophischen Argumenten zu beantworten gesucht (Notwendigkeit einer Philosophie zur Erkenntnis der praeambula fidei), abgesehen von kurzen Hinweisen auf Weish 13 und Röm 1 und 2. Protestantische Theologen hingegen lehnen eine metaphysische Anthropologie und eine Naturrechtsphilosophie vielfach mit streng theologischer Begründung ab. Der Mensch, der philosophische Ethik zu treiben versucht, wolle sich selber sagen, was er sich nur von Gott sagen lassen kann, und werde eben damit schon zum Sünder. Auch die sozialen und politischen Beziehungen, die das weltliche Recht unter den Menschen herstellt, seien ausschließlich Gegenstand christlicher Glaubenserkenntnis. Mit diesen von Karl Barth erstmalig in dieser Schärfe vorgetragenen Gedanken setzt sich die vorliegende Arbeit auf der allein entscheidenden theologischen Ebene auseinander. Sie behandelt eingehend die Entwicklung dieser christologischen Rechtsbegründung bei ihren drei Hauptvertretern, bei Karl Barth selbst, bei dem reformierten Juristen Jacques Ellul und bei dem lutherischen Theologen Ernst Wolf. Dabei werden nicht nur die programmatischen Stellungnahmen dieser Theologen zum Naturrecht herangezogen, sondern es wird auch die theologische Methode untersucht, mit der sie konkrete sittliche Weisungen zu Fragen des Rechts und der politischen Lebensgestaltung ausgearbeitet haben.

Auf protestantischer Seite denkt man selbstverständlich nicht daran, für eine theologische Rechtsbegründung die Heilige Schrift in formal-biblizistischer Weise auf rechtserhebliche Sätze hin durchzugehen und sie auf die moderne politische Lage anzuwenden. Vielmehr gehen diese Theologen von dem Gedanken aus, daß Christus, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, Realgrund und Erkenntnisgrund auch allen weltlichen Rechtes und jeder staatlichen Gewalt ist, und sie nehmen von diesem Ansatz her zu den Fragen des Rechts Stellung. Doch auf welchem Wege ist dies möglich? Wird damit nicht notwendigerweise eine solche Rechtstheologie wieder dem philosophischen Vernunftdenken überantwortet? Auf verschiedene Weise suchen die drei Theologen mit dieser Frage fertig zu werden.

Karl Barth gibt zu, daß jeder Mensch mit einem philosophischen Vorverständnis, das überdies von seiner geschichtlichen Situation mitgeprägt ist, an die Schrift herantritt, ähnlich wie er der Sündhaftigkeit nie ganz entrinnen kann, aber er

fordert eine dauernde Bereitschaft, sich von der Schrift korrigieren zu lassen. Das würde jedoch zunächst nur der Anerkennung der Offenbarung als negativer Norm im Sinne eines katholischen Naturrechtsverständnisses entsprechen. Darüber hinaus fordert Barth, die Denkbewegung müsse vom Wesen des Menschen her, wie es uns in der Person des Menschen Jesus entgegentritt, ihren Ausgang nehmen und so in einer „Unterscheidung der Geister" zu politischen Weisungen gelangen, die allerdings dann nur den Gewißheitsgrad der Wahrscheinlichkeit besitzen.

Jacques Ellul unterscheidet zwischen Naturrecht als Phänomen, als Tatsache, und dem Naturrecht als Lehre, als Interpretation von Rechtstatsachen, als Rechtsphilosophie. Eine Naturrechtsphilosophie ist grundsätzlich unmöglich: Recht läßt sich nicht durch rational-wissenschaftliche Reflexion erhellen; der Mensch ist vielmehr auf die Offenbarung angewiesen, um zu wissen, was das Gute und was die Wahrheit ist. Das Naturrecht als Phänomen hingegen stellt nach Ellul die Zwischenstufe einer Entwicklung des Rechts dar, die mit geschichtlicher Notwendigkeit vom religiösen Recht zum technischen Recht abläuft. Zwar ist es dem Menschen auch ohne Offenbarung möglich, drei Wesenselemente menschlichen Rechts zu erkennen: Institutionen wie Ehe, Staat, Volk, Eigentum, die sich dem Menschen genauso konkret aufdrängen wie die Tatsache, daß er einen Leib hat; Menschenrechte als subjektive Rechte, die der Mensch durch seinen „echten Selbsterhaltungstrieb" erkennt und geltend macht; eine „pragmatische Gerechtigkeit", die sich allein auf einen weltimmanenten Zweck, die Erhaltung menschlichen Lebens, ausrichtet. Vor Gottes Gerechtigkeit ist aber alle menschliche Gerechtigkeit im Unrecht. Der transzendente Rechtszweck, die Ermöglichung des Bundes Gottes mit dem Menschen, läßt sich vom Menschen als homo faber weder aus Eigenem erkennen noch anstreben, und damit verfehlt jede Rechtsphilosophie das Wesen des Rechts. Daß auch das „natürliche Rechtsbewußtsein" als Phänomen sich seiner Geltung bewußt sein muß, daß es darum schon eine Reflexion auf den Grund seiner Geltung in sich schließt, wird von Ellul nicht berücksichtigt.

Ernst Wolf lehnt mit stärksten Ausdrücken jede Metaphysik als sündhafte Selbstbehauptung des Menschen gegenüber Gott ab, als den Versuch, durch eine allgemeine Wesenserkenntnis sich selbst in Verfügung zu bekommen und dem Anspruch des Wortes Gottes zu entziehen, das unverfügbar ihm geschenkt wird, wann und wo es Gott gefällt. Nur als Theologie kann reformatorische Sozialethik Geltung beanspruchen. Dabei legt die Schrift sich selber aus; das Wort Gottes verschafft sich Gehör und konstituiert so Gemeinde. Aber als Medium für die Rezeption der biblischen Botschaft muß E. Wolf doch wieder einen zunächst formal zu fassenden Begriff von „natürlich Recht" samt der ihm zugeordneten, nicht rationalistischen, selbstherrlichen, sondern „vernehmenden" Vernunft annehmen.

In sorgfältigen Einzelinterpretationen führt Sch. in die den Katholiken zunächst oft fremd anmutende Gedankenwelt dieser Theologie ein; er versteht es, manche ungereimt erscheinenden Aussagen auf ihren gemeinten Sinn hin aufzuschlüsseln, sucht immer, in echtem Mitdenken das eigentliche christliche Anliegen dieses Ansatzes zu übernehmen. Darstellung und Kritik sind eng miteinander verwoben im Bemühen um das Verständnis der Sache. Die klaren, unzweideutig formulierten Stellungnahmen, wo echte konfessionelle Gegensätze bestehen, leisten sicher dem gegenseitigen Verständnis und wahrer ökumenischer Begegnung einen wertvollen Dienst. Indem Sch. auch dort noch nach dem inneren Ermöglichungsgrund weiterfragt, wo die protestantische Rechtsbegründung vorzeitig abbricht, gelingt es ihm, zu zeigen, daß philosophische Gedankengänge — trotz stärkster ausdrücklicher Ablehnung aller Philosophie als unabhängiger Erkenntnisquelle — diese Theologie weithin bestimmen und daß ein Gegensatz zum thomistischen Naturrecht oft mehr in Worten als der Sache nach besteht.

In einem kurzen zweiten Teil von nur 43 Seiten stellt Sch. der protestantischen Auffassung vom Verhältnis von Rechtfertigung und Recht eine gedrängte katholische Antwort gegenüber. Einerseits muß Recht prinzipiell auch aus theologischen Gründen schon ohne den Glauben an das Christusmysterium erkennbar sein. Andererseits übertrifft die theologische Betrachtung die reine Rechtsphilosophie in zwei Punkten: Sie ist vor Irrtum relativ mehr gefeit, weil der im Glauben erleuchtete Mensch besser auch das inhaltlich Richtige trifft, und sie sagt etwas aus

über die transzendente Sinnspitze allen menschlichen Rechts in der tatsächlich auf Christus hin ausgerichteten Welt.

In dieser Arbeit wird in eindringlicher Weise deutlich, wie sehr eine richtige Theologie einer richtigen Philosophie als ihrer Voraussetzung bedarf (und nicht nur umgekehrt wie bei Karl Barth). Dies gilt nicht nur wegen der immer gegenwärtigen Gefahr, daß eine falsche Philosophie unmerklich und damit um so verhängnisvoller zu einem falschen Hören des Wortes Gottes führt (der Einfluß von Kants Kritizismus auf die Theologie von Ernst Wolf ist dafür das klarste Beispiel). Vielmehr verweist die Theologie selbst auf eine philosophische Reflexion des Menschen über sich selbst als die innere Möglichkeitsbedingung dafür, daß für sie Gnade Gnade und Glaube Glaube bleibe und die Bereiche von Natur und Gnade, von Wissen und Glauben sich nicht hoffnungslos verwirren. Gewiß lassen sich aus solchen Überlegungen nicht unmittelbar Folgerungen für eine theologische Studienordnung ziehen. Aber man wird sich anhand dieses Buches auch auf katholischer Seite fragen müssen, ob die bisherige durchschnittliche philosophische Ausbildung den Anforderungen der Theologie genügt und ihre Erweiterung und Vertiefung nicht dringender wäre als die mancher anderer Fächer.

Ein so bedeutendes Werk hätte es verdient, auch satztechnisch sauber und ohne die vielen Fehler (Zwiebelfische, nicht Linie haltende Zeilen) im Druck zu erscheinen.

W. Kerber S. J.

Richter, Wolfgang, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (Bonner Bibl. Beitr., 18). gr. 8° (XX u. 411 S.) Bonn 1963, Hanstein. 32.— DM. Ders., *Die Bearbeitungen des „Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche* (Bonner Bibl. Beitr., 21). gr. 8° (XVIII u. 142 S.) Bonn 1964, Hanstein. 38.— DM.

Beide Bände zusammen (im folgenden als „I" und „II" bezeichnet) geben eine sehr umfangreiche Dissertation der kath.-theol. Fakultät Bonn (WS 1960/61) wieder, die sich mit den literarischen Gattungen und der Traditionsgeschichte von Ri 2—9 befaßt, für deren vordeuteronomischen Bestand sie ein einheitlich redigiertes „Retterbuch" nachweisen zu können glaubt. Zugleich werden die Ergebnisse der vielschichtigen Analysen für einen systematischen Beitrag zur Methodologie der Gattungskritik (I, 344—399) ausgewertet. Unter beiden Aspekten verdient die Arbeit starke Beachtung.

Die wichtigsten und originellsten Analysen und Ergebnisse sind in Band I enthalten. Er widmet sich in seinem ersten Teil (Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Rettergeschichten, 1—343) zunächst der Literar- und Gattungskritik der vordeuteronomischen Teile von Ri 3—9 (1—318). Jede der großen thematischen Einheiten: Ehud, Debora-Barak, Gideon-Jerubbaal, Abimelek wird für sich behandelt, indem zunächst auf literarkritischem Wege die darin enthaltenen „kleinen Einheiten" abgegrenzt, dann — und darin liegt die Hauptarbeit — deren Gattungen mittels einer später im Zusammenhang dargestellten und begründeten Formanalyse sehr genau bestimmt werden, um schließlich als Ertrag dieser sorgfältigen Kleinarbeit die Traditionsgeschichte dieser vier großen Einheiten zu skizzieren. Dabei ergibt sich für die vier Stoffkreise bei aller Differenzierung im einzelnen grundsätzlich das gleiche Bild: ältere, in sich oft schon mehrschichtige Einzeltraditionen verschiedener Gattung und vorliterarischen Ursprungs sind gerahmt von Texten, deren formale Elemente auf einen literarischen Ursprung schließen lassen. Diese Rahmentexte lassen sich am besten einem einzigen Autor zuweisen. Somit zeichnet sich in ihnen eine erste umfassende Redaktion der Einzeltraditionen über die großen Rettergestalten der Frühzeit ab, die dazu berechtigt, von einem „vordeuteronomischen Retterbuch" als geschlossenem literarischen Werk zu sprechen, das einmal für sich existiert hat. Den von seinem Autor geschaffenen Rahmungen älterer Traditionen werden folgende Stücke zugewiesen: 3,13.27—29; 4,4a.6—9.11. 17 b; 6,2b—5.11b—17.25—27a.31bß.32.33f; 7,1.9—11a.22.23f.25—8,3.4.10—13.22f. 29.31; 9,1—7.16a.19b—21.23f.41—45.56f (I,322). Damit ist zugleich der Umfang dieses „Retterbuches" genannt. Die ganze Jephtah-Geschichte wird davon ausgeschlossen. Die Gründe dafür sind nicht voll überzeugend. Sie stützen sich vielfach

auf die Feststellung, daß bestimmte in Ri 3—9 aufgewiesene Schemata (Jahwe-Krieg, Berufung usw.) sich hier nur unvollkommen oder nicht an ihrem ursprünglichen Sitz wiederfinden. Doch ist die Frage, ob hier die Anforderungen an bestimmte formale Kriterien nicht überspannt werden. Im ganzen scheinen mir die Übereinstimmungen zwischen Stücken von Ri 3—9 und den Jephtahperikopen größer zu sein als die Differenzen. Der Verfasser des Retterbuches schrieb im Nordreich etwa zur Zeit des Jehu. Er hat die an Einzelstämme gebundenen und noch tendenzfreien Traditionen räumlich erweitert, sie erstmalig einfachhin Israel (im Rahmen der in den Traditionen erwähnten Stämme und Räume) zugewiesen, in Kap. 6—9 eine zeitliche Abfolge eingeführt und das Gotteswirken in den Ereignissen herausgestellt. Er propagiert die Ideen des heiligen Krieges und des gottberufenen Nagid, wie seine von R. in vielen Exkursen erläuterte Formelsprache deutlich macht. Während die alten Traditionen noch kein geprägtes Verhältnis zum Königtum zeigen, vertritt der Autor des Retterbuches eine spürbare antimonarchische Tendenz (I, 338). Sein Werk hat nicht eigentlich den Charakter von Geschichtsschreibung, weil der „Blick nicht auf die Vergangenheit um ihrer selbst willen gerichtet ist, sondern auf die Vergangenheit, um aus ihr für die Gegenwart zu schreiben, ja aus ihr für die Gegenwart Kriterien und Maßstäbe zu gewinnen" (I, 341).

Dieses Retterbuch, so legt Band II dar, hat nach Zufügung des Deboraliedes und Zusätzen in 6,19a.20.36—40 und 6,35; 7,2—8 in deuteronomischer Zeit eine weitere Überarbeitung erfahren. In der Abgrenzung der ihr zuzuweisenden Stücke, die sich durch ihren festen Formelgebrauch deutlich abzeichnen, unterscheidet sich R. naturgemäß wenig von anderen Autoren. R.s eigene These besteht darin, daß diese Überarbeitung in drei Phasen erfolgte, von denen nur die letzte vom Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes herrührt.

Die erste Phase wird von R. als „Neuauflage" des Retterbuches bezeichnet, bei der es einen neuen interpretierenden Rahmen (im wesentlichen 3,12ab.14.15a.30; 4,1a.2.3a.23f; 5,31b; 6,1.2a.6; 8,28 und vielleicht 9,16b—19a.22.35; die in den Versen enthaltenen Zahlen stammen wohl von Dtr; vgl. II, 61 und 113) erhielt. Diese Rahmenstücke unterstreichen die „Sieghaftigkeit Israels gegenüber den größten Gegnern und Unterdrückern" (II, 114). Die Siege werden auch hier nicht den einzelnen Heldengestalten, sondern Gott und Israel zugeschrieben. Im Gegensatz zur kritischen Einstellung des ursprünglichen Retterbuches zeigt der Autor dieser Neuauflage eine positive und bejahende Haltung zu seiner Gegenwart. Sie wird deshalb von R. wohl mit Recht „als ein Beispielbuch anläßlich der Restauration des Heerbannaufgebots unter Josia" (II, 114) gekennzeichnet, das in dieser schwierigen Zeit Israels ermutigend wirken sollte. — Ganz nahe an diese Bearbeitung gehört die Beifügung des Beispielstückes 3, 7—11. Doch ist sie nach R. wahrscheinlich als zweite Bearbeitungsphase von ihr zu trennen.

Die dritte Bearbeitung war insofern umwälzend, weil sie das bis dahin selbständige Retterbuch in das große dtr. Geschichtswerk einbaute und „so erst die Möglichkeit für die Schaffung eines Richterbuches" (II, 115) gab. Diese Redaktion fügt die Einleitungen 2,7.10—12.14—16.18f. und 10,6—16 ein (II, 61 und 115); ferner die Zahlenangaben und das ganze chronologische Gerüst, die Samgarnotiz 3, 31, die Richterformeln 3, 10; 4,4b.5; die Todesnotizen 3, 11; 4, 1b und schließlich die Liste der kleinen Richter. Sie vervollständigt und verschärft die geschichtstheologische Beurteilung dieser frühen Epoche im Sinne des Dtr. — Noch spätere Zusätze, die über Ri 2—3 und 6—8 verstreut sind, sowie der Vorbau von Ri 1,1—2,6 verändern die Gesamtkonzeption nicht mehr wesentlich.

Außer diesen Erkenntnissen über das Werden des Richterbuches stellt R. den Ertrag seiner Textanalysen für die Gattungsforschung systematisch zusammen. R. legt dabei die Untersuchungen beider Bände zugrunde, bringt aber diese methodologischen Ausführungen schon am Ende des ersten Bandes (Methodologischer Beitrag zur Gattungskritik, 344—399). Er entwickelt hier zuerst die von Syntax und Stilistik gewonnenen Kriterien für eine exakte Unterscheidung und Charakterisierung literarischer Gattungen (344—383). Ausgangspunkt der Gattungsbestimmung ist für R. die Verbalsyntax, zu der sehr instruktive Beobachtungen mitgeteilt werden, die auch unabhängig von der Frage der Gattungsforschung Be-

achtung verdienen; außerdem wird besonders Wert gelegt auf geprägte Wendungen und betont, daß alle derartigen formalen Elemente von ihrer Funktion als Glieder des Ganzen her beurteilt werden müssen. Auf die Kriterien für die einzelnen Gattungen kann hier nicht eingegangen werden. Im ganzen tendieren R.s Ausführungen dahin, Gesetzmäßigkeiten zwischen der Wahl der Sprachausdrucksmittel und den Gattungen aufzuzeigen. Der Begriff der Stilistik wird dabei überwiegend auf die syntaktischen Formen und ihre Variation innerhalb einer literarischen Einheit bezogen. Andere Stilelemente bleiben zwar nicht unberücksichtigt, werden aber nicht mit gleicher Intensität in Rechnung gesetzt. Dadurch wirken R.s Aussagen vielfach etwas einseitig. Da es ihm aber vor allem auf die Bedeutung der syntaktischen Formen für die Gattungsbestimmung ankommt und er selbst betont, daß aus Syntax und so verstandener Stilistik allein keine volle Bestimmung der Gattungen möglich ist (383), ist ihm daraus kein Vorwurf zu machen. Eine volle Gattungslehre liegt naturgemäß außerhalb des Rahmens einer solchen Arbeit über das Richterbuch. R. selbst bezeichnet seine Ausführungen zutreffend als „Beitrag" und als „Versuch" (Vorwort). In diesem Sinne sind sie voll und ganz zu bejahen. Sie enthalten einen wichtigen neuen Ansatz für Gattungskritik und weisen auf präzis erfaßbare Kriterien hin, die zweifelsohne sehr zu beachten sind.

In der zweiten Hälfte seines methodologischen Teils bringt R. eine „Synopse der erarbeiteten Gattungen" (383—393). Sie enthalten instruktives Anschauungsmaterial zu den vorausgehenden, mehr theoretischen Darlegungen. Als Gattungen der vorliterarischen Traditionen von Ri 3—9 erscheinen hier Erzählung, Erzählungskranz, Bericht; für den Verfasser des Retterbuches die von Nachahmungstendenz geprägten Gattungen der konstruierten Erzählung, des konstruierten Berichts und der Schilderung („konstruiert" besagt dabei, „daß die betreffende Einheit für einen größeren Zusammenhang verfaßt wurde", 395); die späteren redaktionellen Stücke und Zusätze werden als erbauliche Betrachtung, bzw. als geschichtstheologische Abhandlung unter Benützung von Dialog oder Homilie als Stilmittel charakterisiert. R. neigt zu einer sehr weitgehenden Differenzierung der Gattungen. So wird der Begriff der „Erzählung" als zu vage abgelehnt und von Handlungs-Erzählung, Aussage-Erzählung, Beispiel-Erzählung, konstruierter Erzählung gesprochen. Ob solche Unterteilungen brauchbare Gattungsbezeichnungen darstellen, müßte wohl eine auf breiterer Textbasis durchgeführte Analyse, die alle einschlägigen Kriterien harmonisch wertet, erweisen. Sie müßte vor allem stärker, als es bei R. geschieht, die Interdependenz zwischen darzustellendem Stoff und stilistischer Form in Betracht ziehen und von daher neu überprüfen, wie weit ein Wechsel des formalen Stils die Zuweisung kleiner Einheiten zu verschiedenen Autoren legitimiert. Dieser Schritt scheint in vorliegender Arbeit gelegentlich allzu rasch vollzogen zu sein.

Wie bei der Frage nach der Gattung, so bleiben auch bei der Textbehandlung R.s manche Wünsche offen. Nicht selten neigt er dazu, bei der Abtrennung der kleinen Einheiten für die formkritische Untersuchung Widersprüche, Spannungen, Unterschiede der Auffassung innerhalb des Textes zu überspitzen. Vielleicht wäre es doch notwendig, scheinbare Spannungen im vorliegenden Textzusammenhang zunächst in einer verständnisvolleren Interpretation zu klären, ehe man zur Festlegung von Zäsuren schreitet. Das stark formale Interesse R.s scheint einer richtigen Beurteilung der Textaussagen nicht immer förderlich gewesen zu sein. Als Beispiel mag Ri 7, 1 ff. dienen. Zu 7, 2—8 bemerkt R. unter anderem: „Auch ist nicht klar, wie die 300 die (21 700?) Posaunen und Krüge der zu Entlassenden in die Hände nahmen . . ." (I, 119). In dieser Form auch nur vermutungsweise von 21 700 Posaunen zu reden (R. rechnet auf diesen Seiten irrtümlich mit 22 000 Aufgebotenen statt richtig mit 32 000 auf S. 217), zeigt, daß der Sinn des Posaunenblasens beim nächtlichen Überfall in keiner Weise begriffen ist. Er liegt eben darin, daß je eine Signalposaune zu einer größeren Einheit gehört, das Blasen von 300 Posaunen im Dunkel der Nacht also die Anwesenheit einer sehr großen Heeresmacht rund um das Lager vortäuscht und dadurch Erschrecken und Panik hervorruft. Ist diese Deutung richtig, so bedarf das Vorhandensein von 300 Posaunen bei den 300 Mann Gedeons in Ri 7, 16 ff. einer Erklärung, die in 7, 2—8

gegeben wird. Dadurch wird der Zusammenhang zwischen 7, 9—22 und 7, 2—8 (oder einem äquivalenten Stück) viel enger und zwingender, als es bei B. der Fall ist, und man wird sich fragen dürfen, ob seine Zuweisung der beiden Stücke zu zwei verschiedenen Schichten oder Autoren dann noch möglich ist. Im gleichen Kontext werden die differierenden Ortsbestimmungen für das gleiche israelitische und madianitische Lager (7, 1b und 7, 8b) wohl nicht richtig beurteilt. Das madianitische Lager befindet sich nach 7, 1b „nördlich von der Höhe More in der Ebene", nach 7, 8b „unterhalb von ihm (Gedeon) in der Ebene". R. stellt zu 7, 8b nur fest: „Der Redaktor hat also ungeschickt gekürzt" (I, 120). Davon kann keine Rede sein. Vielmehr ist die Bestimmung „unterhalb von ihm" ganz bewußt gewählt als Einführung zu dem in 7, 9—11 gehäuften „Herabsteigen" Gedeons. 7, 8b gehört also fest mit 7, 9 ff. zusammen. Ebenso fest ist die Ortsbestimmung für das israelitische Lager in 7, 1 (an der Charodquelle) stilistisch verbunden mit dem Umkehrruf in 7, 3 (wer sich fürchtet und zittert = charad). Bei solch deutlicher Verknüpfung der Ortsangabe in 7, 1 mit 7, 2 ff. und der Ortsangabe in 7, 8b mit 7, 9 ff. kann man schwerlich mit R. 7, 1.9 ff. als ältere Schicht zusammennehmen und von einem späteren Zusatz 7, 2—8 abheben. Schließlich ist das Wortspiel in 7, 9—11 kaum richtig gedeutet. Klar ist, daß „Herabsteigen" hier in doppeltem Sinne gebraucht ist, der durch den Wechsel der beigefügten Präposition deutlich unterschieden wird: Herabsteigen „ins" Lager als Angriff, Herabsteigen „zum" Lager als nächtlicher Erkundungsgang. Ganz ohne Zweifel ist in 7, 10a das absolut stehende „wenn du dich fürchtest herabzusteigen" im Sinne des vorangehenden Herabsteigens „ins" Lager zu verstehen. Von einer Furcht Gedeons vor dem nächtlichen Alleingang zum Lager, die durch die Begleitung seines Dieners Purah behoben werden müßte (vgl. I, 174), kann keine Rede sein. Die Spannung zwischen der seelischen Haltung Gedeons in 7, 9—11 und jener in 7, 16 ff., die die Annahme einer späteren Einfügung der Gottesrede 7, 9—11 stützen soll, ist bei R. also zumindest falsch aufgebauscht.

Diese Bedenken zur Behandlung eines konkreten Textes durch R. sind weder zu verallgemeinern noch stellen sie seine Grundthesen ohne weiteres in Frage. Sie sollen nur zeigen, wie sehr vor einer Zergliederung in kleinere Einheiten der vorgegebene Zusammenhang des jetzigen Textes in seinem Sinngehalt und seiner formalen und logischen Verknüpfung behutsam geprüft werden muß. Dieser Aufgabe hat sich R. in den verschiedenen Partien mit unterschiedlichem Geschick gewidmet, und im ganzen kommt sie bei ihm wohl etwas zu kurz. Darum behält man gegenüber seinen Analysen und Ergebnissen trotz aller anerkennenswerten methodischen Sauberkeit und Sorgfalt seiner Studie gewisse Reserven. Dennoch kann kein Zweifel sein, daß die beiden vorliegenden Bände eine wichtige und, aufs Ganze gesehen, gut fundierte Analyse von Ri 2—9 darstellen, von der sowohl für die Arbeit am Richterbuch wie für die Gattungsforschung fruchtbare Impulse ausgehen werden.

J. Haspecker S. J.

Schelkle, Karl Hermann, *Das Neue Testament. Seine literarische und theologische Geschichte* (Berckers theologische Grundrisse, 2) kl. 8° (267 S.) Kevelaer 1963, Butzon & Bercker. — 2., durchgesehene und ergänzte Aufl. kl. 8° (267 S.) ebd. 1964. 11.80 DM; geb. 13.80 DM.

Der Verf. will keine vollständige literarische Einleitung in das NT noch eine Abhandlung über seine Inspiration und Kanonizität bieten, sondern vielmehr in großen Linien nur aufzeigen, wie in Analogie zum Mensch gewordenen Wort Gottes das geoffenbarte Gotteswort einging „in Ereignis und Geschichte der gesprochenen Rede wie des geschriebenen Buches" und wie es „durch menschliche Reflexion wie unter der Wirkung Heiligen Geistes literarische Formwerdung wie theologische Entwicklung, Entfaltung und Gestaltung" erfuhr. „Auch in dieser Sprach- und Buchwerdung ist menschliche Unzulänglichkeit, ja vielleicht auch Sünde auf das Wort gelegt worden, ohne daß es selber davon berührt und darunter gebeugt worden wäre" (7). Das Werk will nur ein Grundriß sein, wie es der Sammlung entspricht, in die es aufgenommen ist. Wenn es trotzdem hier eine ausführliche Würdigung erfährt, geben verschiedene in ihm berührte Fragen dazu

Anlaß. Im voraus sei aber bemerkt, daß es als Ganzes in seiner Art eine sehr wertvolle, aufschlußreiche und anregende Arbeit ist. Daran ändern auch die im Folgenden zum Teil gemachten kleinen Ausstellungen nichts. Sie wollen vielmehr Anregungen geben für eine sicher bald fällige Neuauflage.

In der Einleitung wird der Leser in großen Linien bekannt gemacht mit der Geschichte der neutestamentlichen Auslegung im Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit und mit den heutigen Fragestellungen (religionsgeschichtliche, eschatologische, formgeschichtliche und existentialistische Exegese) (19—26) und schließlich mit dem Stand der heutigen katholischen Bibelwissenschaft (Die Heilige Schrift als Buch der Kirche; Überlieferungen zur Geschichte der Bibel; Kirchliche Entscheidungen und ihre Verbindlichkeit in literarkritischen Fragen; Historische Methode und biblische Auslegung) (27—34). Hier werden u. a. auch die kritischen Zweifel bezüglich der Verfasserschaft gewisser Schriften des NT erwähnt, und es wird gesagt, die Kirchenversammlung von Trient habe diese kritischen Zweifel abgelehnt und den überlieferten Annahmen wieder zur Geltung verholfen (21). Das trifft wohl nicht ganz zu. Das Konzil hat wohl den Umfang des Kanons definiert, d. h. daß alle Bücher des AT und NT mit allen ihren Teilen, wie sie in der lateinischen Vulgata vorliegen, kanonisch sind, nicht aber, daß sie literarisch echt sind, wenn es sie auch mit den gewohnten Verfassernamen aufzählt. Sonst könnte die literarische Echtheit gewisser Bücher des NT heute unter Katholiken nicht mehr frei diskutiert werden. Der Satz „Nicht bloß die katholische Kirche weiß es und sagt es ..." (27, Z. 7 ff. v. u.) ist schwer verständlich. Es soll offenbar gesagt werden: Die katholische Kirche weiß und sagt nicht bloß, daß keiner mit seinem Vermögen die Schrift verstehen kann, sondern auch, daß er der helfenden Gemeinschaft bedarf. — Ist die Schrifterklärung in der Kirche durch die Gemeinschaft der Zeiten und Gemeinden in der Weise gebunden, daß die Kirche zeitweilig nicht den wahren Sinn der Schrift vorlegen durfte, weil schwache Geister daran Anstoß nehmen würden, wie Paulus 1 Kor 8, 13 die Norm aufstellt, man solle sich von dem an sich erlaubten Genuß des Opferfleisches enthalten, wenn der schwache Bruder daran Anstoß nimmt(28)? Hier liegt doch wohl keine wirkliche Parallele vor; denn im zweiten Fall handelt es sich nicht um die Wahrheitsfrage, sondern um ein praktisches Verhalten.

In der Einleitung spricht der Verfasser auch schon kurz von der Schriftinspiration, auf die er am Schluß des Buches nochmals zurückkommt. Die Schrift ist nach ihm „inspiriertes" Wort, weil sie in besonderer Weise „geisterfüllt" ist (29 u. 251). Muß man nicht genauer sagen: sie ist „inspiriertes" Wort, weil sie in besonderer Weise das Wort des in den Hagiographen und durch sie wirksamen Heiligen Geistes ist? Ein geisterfülltes Wort als solches ist doch sicher auch jede Definition eines allgemeinen Konzils.

Meines Erachtens kan man nicht sagen, daß die alten kirchlichen Nachrichten über Verfasser, Umstände, Ort und Zeit der ntl. Schriften sich meist auf Papias zurückführen (30). Es ist kaum denkbar, daß Papias um 130 mit seinem Werk in allen Teilkirchen einen solchen Einfluß gehabt hätte, daß man daraufhin z. B. die vier Evangelien ohne jeden Widerspruch in der gesamten Kirche angenommen hätte, wie Origenes und Tertullian ausdrücklich bezeugen, wenn man dort vorher nichts davon gehört hätte. Bei einem Traditionsbeweis ist nicht das einzelne Zeugnis maßgebend, das irrig sein kann, sondern die Übereinstimmung mehrerer voneinander unabhängiger Zeugnisse. So verliert z. B. das Zeugnis des Irenäus, das der Verf. erwähnt, (30), für die literarische Echtheit der Evangelien nicht dadurch an Wert, daß er sich wie Papias unter Berufung auf Johannes zum Chiliasmus bekennt oder dem hl. Johannes ein apokryphes Jesuswort zuschreibt; denn abgesehen davon, daß es sich hier offenbar um ein Mißverständnis der Stelle vom 1000jährigen Reich in der Offg. handelt, stimmt hierin nicht die gesamte Tradition mit ihm überein, wie bezüglich seiner Angaben über die literarische Echtheit der Evangelien. Es war also nicht die Überzeugung der gesamten Kirche. Richtig bemerkt der Verf. andererseits, daß diese literarhistorischen Überlieferungen nicht Dinge des Glaubens betreffen und daß die historische Kritik bei der Auslegung der Schrift nur das Mittel ist, um den theologischen Gehalt zu erhellen (34).

Nach dieser allgemeinen Einleitung behandelt der Verf. im ersten, ausführlicheren Teil die Entstehung der Schriften des NT (35—224), um dann im zweiten Teil noch kurz die Sammlung der Schriften des NT, also die Kanonfrage, zu erörtern (225—255). Den Abschluß bildet ein Literaturverzeichnis der wichtigsten deutschsprachigen Werke und ein Namen- und Sachregister.

Sehr gut wird im ersten Teil zunächst auf wenigen Seiten das Evangelium vor den Evangelien dargestellt (35—42), d. h., es wird gezeigt, wie es erst nach und nach zur Schriftwerdung der Jesusüberlieferung kam, die dann in den vier Evangelien ihren Abschluß fand. Anschließend kommt die synoptische Frage zur Sprache. Hier wird mit Recht betont, daß bis heute keine allgemein anerkannte Lösung gefunden ist (45) und daß auch die sogenannte Zweiquellentheorie nicht alles einleuchtend zu erklären vermag, wenn sie auch in ihren schematischen Grundzügen richtig sei (47). Es bleibe z. B. die Frage, warum das griechische Matthäusevangelium den jüdischen Urgrund so deutlich erkennen lasse, wenn es erst nach der Zerstörung Jerusalems im wesentlichen aus Q und Mk zusammengewachsen sei, wo Israel als Volk und Staat aufgehört hatte (54 f.). Der Verf. verweist u. a. auf die Perikope von der Syrophönizierin, die Mt 15, 21—28 eine frühere Fassung als bei Mk 7, 27 verrate, insofern bei Mk schon der Blick für die Heidenmission offen sei (64 f.). Das sind Fragen, die wir nach dem Verf. nicht beantworten können (55).

Vielleicht gibt es doch eine einigermaßen befriedigende Antwort darauf, wenn man die Angaben der Tradition über Entstehung der Evangelien ernst nimmt. Danach hätte Matthäus als erster sein Evangelium geschrieben, unter den Judenchristen und für sie, und zwar aramäisch. Dem entsprechen partikularistische Züge in diesem Evangelium. Vielleicht war es im wesentlichen das Evangelium, das Hieronymus in Beröa noch vorgefunden haben will und das sich offenbar vom kanonischen Mt unterschieden hat. Nimmt man nun die Angaben der Tradition (bei Papias, Irenäus, Clemens v. Alexandrien) dazu, daß Markus sein Evangelium nach der Predigt des Petrus geschrieben hat und daß er deshalb, wie Papias sagt, keine genaue Ordnung einhalten konnte, da Petrus ohne eine solche den Bedürfnissen seiner Zuhörer entsprechend Katechese gehalten hat, dann wäre es doch leicht möglich, daß Markus, der als Jerusalemitaner sicher auch aramäisch verstand, den Aufbau des Mt zugrunde gelegt hätte, aber ohne auch das von ihm zu übernehmen, was er nicht aus der Katechese des Petrus wußte, der in seiner Katechese sicher nicht lange Reden wiederzugeben pflegte. Als aber nach 70 die Apostel wohl kaum noch in Palästina wirken konnten, wird auch Matthäus anderswo unter den Heiden gepredigt haben. Da wäre es aber undenkbar gewesen, daß er sein eigenes Evangelium nicht benutzt hätte. Freilich mußte er es jetzt ins Griechische übersetzen und auch den heidenchristlichen Hörern anpassen, d. h. vor allem die universalistischen Züge der christlichen Botschaft in sie hineinarbeiten, wie sie besonders Mt 28 zum Ausdruck kommen. Dabei mag er das inzwischen erschienene Markusevangelium benutzt haben. Ob er die Worte Jesu, die er mit Lukas gemeinsam hat, schon in der ersten (aramäischen) Fassung oder erst in der griechischen Überarbeitung einer Logienquelle Q — nach Art des in Nag Hammadi gefundenen koptischen Thomasevangeliums — entnommen hat, kann dahingestellt bleiben. Jedenfalls versteht man bei dieser Auffassung, daß das ganze Christentum schon von Clemens von Rom und der Didache an im griechischen Mt das authentische Werk des Apostels Matthäus gesehen hat. Das wäre bei der Einstellung des Urchristentums und seiner Berufung auf den apostolischen Ursprung der Evangelien nicht denkbar, wenn der kanonische Matthäus die Überarbeitung des Urmatthäus durch einen anonymen Redaktor wäre. Man denke, wie z. B. Irenäus und Tertullian den Häretikern vorwerfen, die Evangelien verstümmelt und abgeändert zu haben.

Diese Schwierigkeit ist auch dadurch nicht behoben, daß man in der Logienquelle Q das Werk des Mt sieht. Man kann sich dafür auch nicht auf Papias berufen; denn wenn dieser sagt, Matthäus habe die λόγια *zusammengestellt*, dann will er damit nur sagen, daß es bei Matthäus im Unterschied zu Markus eine σύνταξις, d. h. eine Ordnung der λόγια gibt, nicht daß es sich bei den λόγια nur um „Reden" handelt, wie Sch. übersetzt (48); denn nach Papias umfassen die λόγια bei

Markus λεχθέντα und πραχθέντα. Bei dieser Auffassung bleibt bestehen, daß Mk inhaltlich nicht wesentlich von älteren Evangelien als schriftlichen Vorlagen abhängt, sondern nur von der Predigt des Petrus, wie die Tradition bezeugt, und daher in diesem Sinn ein Urevangelium ist, und daß er nur im Aufbau den aramäischen Mt zum Vorbild genommen hat.

Bei den einzelnen Schriften des NT kommen in der gewohnten Weise zur Sprache die altkirchliche Überlieferung, der Verfasser, die literarische Gestalt, die theologische Eigenart und Ort und Zeit der Abfassung. Sehr gut wird vor allem die theologische Eigenart herausgearbeitet, z. B. beim Lukasevangelium (70—73) oder bei dem, was der Verf. über Paulus sagt (102—117). In der Frage nach der literarischen Echtheit werden die Gründe für und gegen kurz dargelegt und auch gesagt, wie die Einstellung der katholischen Exegese in der betreffenden Frage heute ist, ohne daß der Verf. sich selbst immer klar entscheidet. So läßt er z. B. die Frage der Echtheit der Pastoralbriefe unentschieden. Er meint, es könne nach Apg 20, 25 38 schwerlich angenommen werden, daß Paulus nach der ersten römischen Gefangenschaft nochmals in den Osten und dabei nach Ephesus und Kreta gekommen sei (179). Warum nicht? Nach Sch. standen die Pastoralbriefe wohl kaum in gleich unmittelbarem Verhältnis zu Paulus wie die älteren Briefe (182). Andererseits beruft er sich doch wieder verschiedentlich auf sie als geschichtliche Quellen für das Leben des Paulus, wenn er z. B. sagt: „2 Tim 4, 11 wünscht der in Rom (erneut) gefangene Paulus die Rückkehr des Markus" (57); oder: „Nach 2 Tim 4, 11 ist Lukas der einzige Gefährte in der zweiten römischen Gefangenschaft" (66); oder: „Und 2 Tim 4, 13 bittet er, man möge seinen Reisemantel mitbringen" (104).

Einzelne Aussagen des Verf. sind wohl nicht ganz zutreffend. Mißverständlich ist z. B., wenn es heißt: „Die Briefe, die wir von Paulus besitzen, sind nicht alle seine Briefe" (120). Das würde heißen, daß ein Teil der ihm zugeschriebenen Briefe nicht von ihm stammt. Im Zusammenhang soll aber gesagt werden, daß Paulus auch noch andere Briefe geschrieben hat, die nicht erhalten sind. Es müßte also heißen: „... sind nicht seine einzigen Briefe". — Daß die Pastoralbriefe nach der Mehrzahl der Exegeten als nachpaulinisch gelten (123), ist wohl doch zuviel behauptet, wenn damit auch die katholischen Exegeten gemeint sein sollen. — Eph hält der Verf. trotz aller Einwände dagegen, doch eher für paulinisch (174). — Obgleich er weiß, daß auch katholische Exegeten den Jakobusbrief nicht mehr dem Herrenbruder Jakobus, sondern einem späteren hellenistischen Judenchristen zuschreiben, der ihn im Geiste des Herrenbruders Jakobus geschrieben hätte (193) — wer sind diese katholischen Exegeten? —, hält er selbst doch offenbar an dem Herrenbruder Jakobus als Verf. fest; denn vom Verfasser des Judasbriefes sagt er: „Bruder des Jakobus", das könne nur „der Herrenbruder und Bischof von Jerusalem sein, dem der Jakobusbrief zugehört" (196). Die Exegese rechne aber auch beim Judasbrief mit einer literarischen Einkleidung, d. h. Pseudonymität (197). — Daß auch katholische Auslegung es für möglich halte, daß 1 Joh nicht vom Verfasser des Evangeliums, sondern aus dem Kreise seiner Jünger stammt (199), dem auch der 2. und 3. Joh in Ephesus zugeschrieben würden, wenn sie auch nicht vom selben Verfasser geschrieben seien wie 1 Joh (202), ist sicher nicht die gewöhnliche Ansicht katholischer Auslegung. — 1 Petr ist nach ihm wohl von Silvanus im Auftrag des Petrus geschrieben oder äußerstenfalls aus dem virtuellen Auftrag und Geist des Petrus nach dessen Tode verfaßt (205), während es die evangelische und katholische Forschung nach ihm für ein *sicheres* Ergebnis der Forschung hält, daß 2 Petr nicht von Petrus stammt, sondern pseudepigraphisch ist (208) (besser würde man sagen „pseudonym", da die Pseudepigraphen nach protestantischer Terminologie die Apokryphen sind). Vielleicht würde man besser doch noch nicht von einem sicheren, sondern von einem wahrscheinlichen Ergebnis sprechen.

In dem Kapitel über die Kanonbildung betont der Verf. mit Recht, daß nicht erst Marcion einen Kanon des NT geschaffen hat, wie oft behauptet wird, sondern daß die Kirche schon vorher einen Kanon besaß (236). Kanon bezeichnet aber nicht erst im 4. Jahrhundert die Sammlung der kanonischen Bücher und infolgedessen kanonisch „zugehörig" zu dieser Sammlnug (226), sondern in dieser Bedeutung

findet er sich schon bei Origenes. Bei der Frage, nach welchem Kriterium die Kirche den Kanon zusammengestellt hat, wird mit Recht an erster Stelle die apostolische Herkunft genannt (248). Aber das darf nicht ausschließlich von den 12 Aposteln und Paulus, sondern auch von den Aposteln der Urkirche im weiteren Sinn verstanden werden. An zweiter Stelle nennt der Verf. als Kriterien „die inhaltliche und sachliche Übereinstimmung mit der apostolischen Überlieferung" (250). Das kann aber nur als negatives Kriterium gelten, nicht als positives; denn nicht alle Schriften, die inhaltlich mit der apostolischen Überlieferung übereinstimmen, gehören schon zum Kanon. Ebenso ist die Katholizität einer Schrift (250) nicht für die Kirche ein Kriterium, sondern nur für die einzelnen Gläubigen; denn sie setzt ja schon die einstimmige Aufnahme in den Kanon voraus. Ebensowenig ist „Geisterfülltheit" einer Schrift ein Kriterium für die Aufnahme in den Kanon, denn „geisterfüllte" Schriften sind auch Schriften der Väter oder Definitionen der Kirche. Wenn damit aber „inspirierte" Schriften gemeint sein sollen, dann ist — ganz abgesehen davon, daß der Ausdruck das Wesen der Inspiration nicht genau wiedergibt, wie oben schon gesagt wurde — die Inspiration nicht ein Kriterium der Kanonizität, sondern ihr Grund und braucht selbst ein Kriterium, an dem sie erkannt werden kann, und das dürfte nach der Auffassung der Tradition der apostolische bzw. prophetische Ursprung einer Schrift sein. Man wird auch sagen können, daß die Evangelisten und die anderen Hagiographen sich bewußt waren, daß sie in Ausübung ihres Apostolates schrieben, wenn sie dabei auch alle menschlichen Mittel anwandten (vgl. Lk 1, 1—4), und die Kirche sah in der rechtmäßigen Ausübung des Apostolates in Wort und Schrift das inspirierte Gotteswort.

Der Verf. spricht am Schluß auch kurz von den Handschriften und dem Text des NT. Hier hätte die Bedeutung der Papyrusfragmente noch mehr herausgearbeitet werden können. Wenn es, abgesehen von den Chester-Beaty-Papyri *P45 46 47* und den Bodmer-Papyri *P66* und *P75*, im allgemeinen auch nur verhältnismäßig kleine Bruchstücke oder stark beschädigte Blätter sind, muß man doch feststellen, daß die erhaltenen Textteile nur dann einen Sinn haben, wenn sie nach dem heutigen kanonischen Text ergänzt werden. Das läßt aber den Schluß zu, daß auch die verlorenen Textabschnitte mit dem heutigen Text übereinstimmen. Dabei stimmt es nicht, daß der Codex, also die Buchform statt der Rolle, erst allmählich und frühestens vom 3. Jahrhundert an in Gebrauch kam (225); denn fast alle Papyrusfragmente des NT, angefangen von den ältesten aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts *(P52)*, stammen von Codices. Wie will man beweisen, daß es die Einzelevangelien zunächst nur auf Rollen gab (225)? Nicht *P66* und *P67* enthalten den größten Teil des Johannesevangeliums (253), sondern nur *P66* (aus den Bodmer-Papyri). Wichtig wäre auch noch der Bodmer-Papyrus *(P75)*, der das ganze Lukas- und Johannesevangelium in einem Faszikel enthalten hat, von dem aber Lk 1 und 2 und Joh 16—21 ganz verloren sind. Der Verf. hat ihn offenbar noch nicht zur Hand gehabt (vgl. Schol 38 [1964] 431—434). Also nicht erst die 50 Pergamenthandschriften, die Konstantin anfertigen ließ (243), waren in Buchform geschrieben. Nach dem Gesagten sind im NT die frühesten Abschriften nicht um Jahrhunderte von den Urschriften getrennt (252). Man denke nur an *P52* (1. Hälfte des 2. Jahrhunderts), P*45 46 47* (Anfang des 3. Jahrhunderts), zur selben Zeit wohl auch *P5*; ferner *P66* und *P75* (nach dem Herausgeber Victor Martin spätestens um 200, wahrscheinlich aber nicht vor Mitte des 3. Jahrhunderts), den Egerton-Papyrus 2 oder das sogenannte Unbekannte Evangelium (aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts), das zahlreiche, fast wörtliche Anspielungen an Joh enthält, oder an die zahlreichen Zitate aus dem ganzen NT bei Irenäus gegen Ende des 2. Jahrhunderts.

Diese hier verzeichneten Ungenauigkeiten betreffen nicht wesentliche Punkte. Sie wurden hier zu dem Zweck angefügt, daß der Verf. sie in einer neuen Auflage berücksichtigen kann. Das handliche Büchlein bleibt trotzdem ein geeignetes Werkzeug, weitere Kreise in das Verständnis des NT einzuführen und sie mit Liebe zum geschriebenen Gotteswort zu erfüllen.

Die inzwischen vorliegende 2. Auflage ist im wesentlichen unverändert. Hier geht der Verf. jetzt im Unterschied zur 1. Auflage (101) etwas auf die Span-

nungen zwischen der Apg und anderen Berichten, einschließlich der über Paulus erzählten Geschichte, ein, ist aber der Ansicht, daß dadurch die Verfasserschaft des Lukas nicht in Frage gestellt werde, wofern man nur annehme, daß dieser die Apostelgeschichte Jahrzehnte nach dem Tode des Paulus geschrieben habe (93). Dagegen spreche nicht, daß die Apg über den Tod Paulus schweige, denn mit der Ankunft des Apostels in Rom habe Lukas sein Ziel erreicht (2. Aufl. 102).

B. Brinkmann S. J.

Schmithals, Walter, *Paulus und Jakobus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, 85). gr. 8° (103 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck & Ruprecht. 12.80 DM.

Der Verf. legt hier einen in sich abgeschlossenen Teil seiner Habilitationsschrift vor, die 1962 von der Universität Marburg angenommen wurde. Er bildet den vorläufigen Abschluß einer Reihe von Studien über die urchristlichen Parteiverhältnisse, zu denen u. a. die frühere Untersuchung über „Die Gnosis in Korinth" gehört. Der Titel „Paulus und Jakobus" besagt das Verhältnis der von Paulus gegründeten hellenistischen Gemeinden zu der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem. Der Verf. geht von der Feststellung aus, daß heute noch kaum einer in der Jerusalemer Gemeinde und ihren Säulen Petrus und Jakobus die in den Briefen des Paulus erwähnten Gegner sehe, wie es seinerzeit die Tübinger Schule von Ferd. Chr. Baur wollte (7).

Man wird dem Verf. gerne zugeben, daß vor allem die gelegentlichen Äußerungen in Frage kommen, mit denen Paulus in seinen Briefen ausdrücklich über sein Verhältnis zu Jerusalem Auskunft gibt; aber trifft es wirklich zu, daß die einschlägigen Angaben der Apostelgeschichte „nur mit allergrößter Vorsicht" zu benutzen sind (8)? Gewiß haben wir hier kein kritisches Geschichtswerk im modernen Sinne vor uns, aber damit ist nicht gesagt, daß es uns nicht gerade in der Zusammenschau mit den Paulusbriefen über das Urchristentum wertvollen Aufschluß gibt. Was A. Wikenhauser in seiner Untersuchung über die Apostelgeschichte und ihren Geschichtswert (NtAbh VIII, 3—5) 1921 festgestellt hat, ist sicher auch heute noch nicht überholt. Tatsächlich rechnet auch der Verf. selbst weithin mit der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte, wenn er z. B. sagt, die Szene Apg 6, 1—7 von dem Zwiespalt in der Gemeinde von Jerusalem könne Lukas nicht einfach erfunden haben, weil sie seiner Tendenz, die Einheit der Gemeinde aufzuzeigen, widerspreche (9), oder wenn er feststellt, alle Exegeten seien sich darüber klar, daß dem Verfasser der Apostelgeschichte stellenweise gutes Material für die Darstellung der paulinischen Missionstätigkeit vorgelegen habe (70).

Sch. faßt das Ergebnis seiner Untersuchung zusammen: „Paulus und die Jerusalemer waren stets um die Wahrung der kirchlichen Einheit besorgt. Daß das keine ganz einfache Aufgabe war, lag nicht zuerst an möglicherweise vorhandenen theologischen Unterschieden zwischen Paulus und Jakobus, sondern an der Notwendigkeit und Schwierigkeit, für die juden-christliche Gemeinde eine Existenzmöglichkeit in Jerusalem bzw. Palästina zu bewahren. Diese Notwendigkeit verlangte von den Heidenchristen bestimmte Rücksichtnahmen im Blick auf ihre Agitation unter den Juden, die von Paulus zugesichert und beachtet wurden: Er verzichtete auf die Judenmission, zu der die Jerusalemer sich verpflichteten" (85 f.).

Diese These sucht Sch. zunächst aus der Stephanusgeschichte (Apg 6 ff.) zu beweisen. Er geht aus von dem Gegensatz zwischen „Hebräern" und „Hellenisten" in Jerusalem, der sich dort nach Apg 6, 1—7 zeigt. Diesen Gegensatz habe Lukas, wie schon gesagt wurde, nicht einfach erfunden, aber die Unzufriedenheit über die mangelhafte Versorgung der Witwen, wie die Apostelgeschichte es darstelle, könne niemals die eigentliche Ursache dieser Spaltung der Gemeinde gewesen sein. — Man wird zugeben müssen, daß Lukas in der Stephanusgeschichte verschiedene Traditionen in seinen Bericht aufgenommen hat, die sich nicht in allen Einzelheiten völlig in Einklang bringen lassen. Der Verf. meint, es handle sich bei den „Hebräern" und „Hellenisten" um den Gegensatz zwischen Vertetern der gesetzestreuen und einer gesetzesfreien Richtung im Urchristentum, so daß es verständlich

war, daß sich die Verfolgung von seiten der Juden auf die hellenistische, d. h. die gesetzesfreie Richtung in der Gemeinde von Jerusalem beschränkte, soweit sich dazu auch bekehrte Juden aus der Diaspora bekannten. Damit stände auch im Einklang, daß nach Apg 8, 14 f. die Apostel durch die Verfolgung nicht in Mitleidenschaft gezogen wurden. Man wird mit dem Verf. wohl annehmen dürfen, daß die 7 „Diakone" alle Hellenisten waren, die sich nicht nur als „Armenpfleger", sondern nach Apg 6, 8 ff.; 8, 5 ff.; 21, 8 auch als „Evangelisten" mit dem hellenistischen Teil der Gemeinde von Jerusalem zu befassen hatten und als solche die Gesetzesfreiheit vertraten.

Daß die aus der Stephanusgeschichte bekannten zwei Richtungen der gesetzesfreien Heidenchristen und der gesetzestreuen Judenchristen im Urchristentum legitim nebeneinander bestanden, zeigt der Verf. anschließend aus dem Bericht des Paulus über das sogenannte „Apostelkonzil" (Gal 2, 1—10), ohne den Bericht darüber aus Apg 15 heranzuziehen, der nach ihm auf geschichtlichen Wert keinen Anspruch machen kann (29). Die Skepsis ist in diesem Ausmaße hier sicher unberechtigt; denn im wesentlichen stimmen die beiden Berichte doch überein.

Der Verf. geht dann auf den Zwischenfall in Antiochien (Gal 2, 11 ff.) ein. Er meint, nicht die Furcht vor den Leuten des Jakobus habe das Verhalten des Petrus bestimmt, sondern die Furcht, die Juden in Jerusalem könnten aus seinem Verhalten Anlaß nehmen, gegen die judenchristliche Gemeinde in Jerusalem vorzugehen, wie sie es zur Zeit des Stephanus gegen den hellenistischen Teil der Gemeinde, zu dem auch die hellenistischen Judenchristen gehörten, getan hatten, weil sie sich zu einer gesetzwidrigen Lebensweise bekannten.

Im folgenden Abschnitt zeigt Sch., wie die Sammlung der Kollekte für die Glaubensgenossen in Jerusalem, die Paulus nach Gal 2, 10 als Verpflichtung übernommen hatte, die Einheit der Gemeinde zum Ausdruck bringt; aber die Überbringung nach Judäa war nach Röm 15, 30 f. wegen der Feindschaft der Juden für Paulus nicht ungefährlich (68). Auch das Verhalten des Paulus bei seinem letzten Besuch in Jerusalem (Apg 21, 15—26) mit der Einlösung eines Nasiräergelübdes (Apg 21, 20—27) — eine Erzählung, die nach Sch. unmöglich einfach aus der Luft gegriffen ist (72) — wird im Lichte dieser Situation verständlich. Lukas hat Apg 21, 28 nach Sch. ganz richtig formuliert, wenn er die Diasporajuden in Jerusalem gegen Paulus sagen läßt, er lehre jedermann gegen das Volk, das Gesetz und den Tempel. Genau diesen Vorwurf von seiten der Juden hätten die Judenchristen fürchten müssen, wenn sie Paulus zu ihrer Gemeinschaft zählten (73 f.). Aus diesem Grunde habe Paulus auch seinen halbjüdischen Schüler Timotheus nach Apg 16, 1—3 beschnitten, damit er ihn als Begleiter mit nach Jerusalem nehmen konnte (78).

In diesem Zusammenhang gesehen, wird nach Sch. das sogenannte „Aposteldekret" verständlich. Seine vier Bestimmungen sind aus Lev 17 f. entnommen, wo sie auch den Heiden im jüdischen Lande eingeschärft werden. Nach Sch. kann es wegen Gal 2, 6 nicht auf dem „Apostelkonzil" beschlossen sein, sondern stammt wohl, wie die Mehrzahl der Exegeten heute annehme, aus der Zeit nach dem Zwischenfall in Antiochien (Gal 2, 11 ff.). Es sei eine Empfehlung der Judenchristen an die Heidenchristen, um die Tischgemeinschaft mit ihnen zu ermöglichen (82).

In einem letzten Abschnitt „Judaisten?" faßt Sch. das Ergebnis seiner Untersuchung zusammen. Weder in der Apostelgeschichte noch in den Paulusbriefen, noch in der synoptischen Tradition findet sich eine *sichere* Spur für ein schroff gesetzliches, die Heidemission ablehnendes Judenchristentum, wie wir es in den judenchristlichen Sekten des 2. Jahrhunderts finden, die sich demnach zu Unrecht auf Jakobus als ihre maßgebliche urchristliche Autorität beriefen (94 f.). Bei den in den Paulusbriefen bekämpften Gegnern handelt es sich nach Sch. nicht um Judenchristen, sondern ausnahmslos um jüdische oder judenchristliche Gnostiker, die als solche mit der judenchristlichen Urgemeinde nichts zu tun hatten (88 f.). Die „falschen Brüder" (Gal 2, 4 f.) können nach ihm Juden sein, die in amtlichem Auftrag die Einstellung der Christengemeinden untersuchten (89 f.), und die Abmachungen des „Apostelkonzils" seien wohl für die jüdische Behörde offiziell protokolliert worden (90 u. 42).

Zweifellos ist die Sicht, in der Sch. das Verhältnis von Judenchristen und Heidenchristen zueinander und zu der jüdischen Umwelt im Urchristentum sieht, geeignet, manche Schwierigkeiten zu beheben. War die Verfolgung zur Zeit des Stephanus dadurch bedingt, daß die sieben „Diakone" als „Evangelisten" für den hellenistischen Teil der Gemeinde, zu dem auch Judenchristen aus der Diaspora gehörten, ein gesetzesfreies Christentum verkündigten, dann ist es verständlich, daß die Apostel und die einheimischen Judenchristen (die „Hebräer": Apg 6, 1—7), die den gesetzestreuen Teil der Gemeinde bildeten, nach Apg 8, 14 f. von der Verfolgung nicht betroffen wurden. Ob man allerdings annehmen muß, daß die gesetzesfreie Richtung in der Gemeinde erst auf Paulus zurückgeht, so daß die Stephanusgeschichte erst nach der Bekehrung des Paulus anzusetzen wäre, wie der Verf. meint (27), wird nicht überzeugend bewiesen; denn wenn Paulus auch nach Gal 2, 7 f. die Verkündigung des gesesetzesfreien Evangeliums als seinen Auftrag betrachtet (37), schließt das nicht aus, daß sich in der Kirche von Jerusalem bei den Hellenisten diese Richtung schon vorher fand und von den Aposteln anerkannt wurde (vgl. Apg 10). Ebensowenig schließt das aus, daß Paulus sich auf seinen Missionsreisen immer zuerst an die Juden wandte, wie es in der Apostelgeschichte immer wieder betont wird (49). Daß er in den Synagogen nur Fühlung gesucht haben soll mit den Proselyten aus der Heidenwelt (48 ff.), läßt sich wohl kaum beweisen. Das gilt auch, wenn es stimmen sollte, was Sch. behauptet, daß Petrus normalerweise auf Missionsreisen für die Juden in der Diaspora unterwegs war (40 f.); denn nichts weist darauf hin, daß Petrus an denselben Orten predigte, die Paulus auf seinen Missionsreisen besuchte. Außerdem betont Paulus 1 Kor 9, 20 ausdrücklich, daß er den Juden wie ein Jude geworden ist, um Juden zu gewinnen; denen aber, die ohne Gesetz sind, sei er wie einer der Ihrigen geworden. Das hat aber nur dann Sinn, wenn er sich auf seinen Missionsreisen auch um die Juden gekümmert hat. Er kann trotzdem von sich mit Recht sagen, daß er im Unterschied zu Petrus zum Heidenapostel bestellt ist, insofern er vor allem die Heiden für das Christentum gewinnen sollte, während Petrus sich vor allem auf die Judenmission beschränkte.

Sch. meint, das Verhalten des Barnabas in Antiochien, der sich dem Verhalten des Petrus angeschlossen hatte, sei der eigentliche Grund gewesen, daß Paul ihn auf seinen weiteren Missionsreisen nicht mehr mitnahm (58), während nach Apg 15, 38 ff. der Grund der war, daß Barnabas auch den Markus wieder mitnehmen wollte. Ob nicht doch diese letzte Darstellung mehr der Wirklichkeit entspricht? — Gegen die Ansicht des Verf.s, die Apostelgeschichte sei nicht vor dem 2. Jahrhundert geschrieben, sprechen doch außer der einmütigen Tradition auch verschiedene innere Gründe. Nirgends wird die Zerstörung Jerusalems erwähnt, noch erfahren wir etwas über das endgültige Los des Paulus. Die Hierarchie hat noch nichts von der monarchischen Struktur wie zur Zeit des hl. Ignatius. So mögen noch manche Fragen bleiben. Das hindert nicht, daß die Arbeit manche Anregung bietet, für die wir dem Verf. dankbar sind. B. Brinkmann S. J.

Geiselmann, Josef Rupert, *Die katholische Tübinger Schule, Ihre theologische Eigenart.* gr. 8° (624 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder. geb. 38.50 DM.

Nach vielen, zum Teil umfangreichen Vorarbeiten faßt der als der beste Kenner der Tübinger Schule geltende Gelehrte die bisherigen Ergebnisse zusammen. Den letzten Anstoß zur Fertigstellung des großen Werkes gab einerseits die dem Verf. unbedingt notwendig erscheinende Kritik an der Arbeit von H. J. Brosch (Das Übernatürliche in der Katholischen Tübinger Schule, Essen 1962), anderseits aber auch der Umstand, daß er vor kurzem in den Besitz bisher unbekannter Originalschriften von Möhlers Vorlesungen zur Kirchengeschichte und Patrologie gelangte, zu denen noch eine große Zahl von Nachschriften der Vorlesungen in mehreren Disziplinen aus der Frühzeit der ganzen Schule hinzukam.

Die Einleitung, die sich in vorläufigen Erwägungen mit dem Urteil der neueren Theologie über die Tübinger auseinandersetzt und deren für die Grundlegung entscheidende Struktur darlegt, ist recht kurz gehalten (11—43). Die Theologie

Dreys, des eigentlichen Gründers der Schule, sei weder Rationalismus noch „spekulativ armer Positivismus", sondern, im Sinne der Romantik und im engen Anschluß an Lessing, Traditionalismus; er gelangt „zum Begriff einer alles umfassenden Offenbarung . . ., zur Idee eines durch die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes sich hinziehenden ewigen Erziehungsplanes Gottes, der in der Geschichte der Religionen überhaupt und im Christentum in vollendeter Form kundgeworden ist" (41).

Der zweite, ungleich größere Teil (44—610) nennt sich „systematisch", verzichtet indes keineswegs auf die Kritik, wie man es ja auch bei G. nicht anders erwarten kann. Die Überschriften der einzelnen Kapitel lauten: Die Offenbarung als ein geschichtlicher Vorgang; Begriff und Wesen des Dogmas; Die Frage der Entwicklung; Die Lehre Möhlers von der Entwicklung und von dem dogmatischen Fortschritt; Die Entwicklungslehre Kuhns; Möhler über die natürliche und übernatürliche Erkenntnis Gottes; Die Gotteserkenntnis nach Paul Schanz; Möhlers Glaubensbegriff; Der Heilige Geist als die Quelle und Form des Übernatürlichen; Das klassizistische Motiv in Möhlers „Einheit in der Kirche"; Der Ursprung des klassizistischen Motivs in Möhlers „Einheit"; Die Überwindung des Klassizismus durch Möhler; Die Einwohnung des Heiligen Geistes im begnadeten Menschen nach dem frühen Möhler; Die Ideenwelt der Romantik als der geistesgeschichtliche Rahmen der Deutung des frühen Möhler von der sog. Einwohnung des Heiligen Geistes; Die Reich-Gottes-Theologie (Ignatz Thanner, Drey, Hirscher, Staudenmaier, Schanz); Die Philosophie und Theologie der Geschichte nach der Katholischen Tübinger Schule (Drey, Staudenmaier, Möhler, Kuhn); Das Problem der Dialektik in der Katholischen Tübinger Schule (Drey, Kuhn); Das Verhältnis von Natur und Übernatur im Dasein des Menschen (Drey, Möhler); Die Aufklärung in der Katholischen Tübinger Schule (der allgemeine Charakter der Aufklärung, die anfänglichen aufklärerischen Neigungen des jungen Möhler, die Wende Möhlers von der Aufklärung zur Romantik, auf dem Wege zu einem neuen Kirchenbewußtsein und einer neuen Kirchlichkeit, das neue Kirchenbewußtsein und die neue Kirchlichkeit, das Rätsel der Entwicklung Möhlers vom Aufklärer zum Romantiker, die übrigen Aufklärer im schwäbischen Raum). Wichtig ist vor allem der bei der Reich-Gottes-Idee geführte Nachweis, daß Drey dem Einfluß Schellings unterliegt, was sich auf die Begriffsbestimmung der Kirche als eines „historischen Organismus" auswirkt. Ähnlich werden nach G. Drey, Staudenmaier, Möhler und Kuhn von der Philosophie des deutschen Idealismus angeregt und zugleich herausgefordert und gelangen so zu ihren Entwürfen einer Theologie der Geschichte. Abgesehen von dem durch die gewählte Gliederung notwendig gewordenen Hin und Her, erhält der Leser ein geschlossenes, immer aus den Quellen geschöpftes und belegtes Bild der Tübinger Schule mit ihren Unterströmungen und Entwicklungsphasen. Die aktuelle Bedeutung der Probleme und ihrer Lösungsversuche wird an den gegebenen Wendepunkten mit großem Nachdruck hervorgehoben.

Leider zerstört der Verf. selbst immer wieder den guten Eindruck, den seine Darlegungen hinterlassen könnten, durch die sprachlich scharfe und mitunter auch sachlich kaum zu rechtfertigende Polemik, die gegen das obengenannte Werk von Brosch gerichtet ist. Als Beispiel einer für die Wissenschaft ungehörigen Formulierung sei der folgende Satz herausgegriffen: „Das tollste Stück hat sich aber Brosch mit Bezug auf das Übernatürliche bei Drey geleistet" (426). Meistens gehen die weiteren Ausstellungen auf nur geringfügige Kleinigkeiten, die übersehen oder einseitig gezeichnet sein sollen, was sich dann aber nicht selten aus dem bei Brosch enger gefaßten Thema unschwer erklären läßt. Eigentlich sind es allein zwei Punkte, die grundlegend sein dürften und eine eingehendere Besprechung verlangen: Gibt es bei Drey Spuren, die auf einen gewissen Rationalismus schließen lassen? und: Wird seine Theologie dem Begriff des Übernatürlichen vollkommen gerecht? In der ersten Frage spricht für Brosch, daß G. selber, wie er jetzt noch zugibt, (17), Drey früher den Vorwurf des Semirationalismus gemacht hat und daß er nunmehr dessen Haltung gegenüber den Glaubensgeheimnissen dahin erklärt: „Für Drey geht damit das Geheimnis über die Vernunft hinaus. Aber sofort grenzt er dieses Übervernünftige gegen den Begriff des Übervernünftigen der Supranaturalisten ab. Für letztere ist das Geheimnis übervernünftig im absoluten Sinne.

Für Drey ist das Übervernünftige nur ein Vorläufiges und Relatives, das zu guter Letzt durch die Vernunft durchschaut und begriffen werden kann" (446). Die zweite Frage erhält eine ähnliche Antwort, wiederum aus den Zugeständnissen, die G. macht: „Damit dürfte schon klargeworden sein, was Drey unter dem offenbarenden Tun versteht und wie eng er es mit dem schöpferischen Tun Gottes verbindet, wie auch wohin sein Verständnis des Übernatürlichen hinaus will, dieses letztere ist nur ein Modus des geschaffenen Seins, des Schöpfungsseins" (435). Die unausbleibliche Folge hiervon ist, daß Drey sich den Weg zu der Erkenntnis des im eigentlichen Sinne Seinshaft-Übernatürlichen verbaut hat, das entgegen der Ansicht des Verf. mehr als ein „scholastisches Fündlein" dargestellt wird (155, 426).

Wenn man die gesamten Ausführungen mit demselben Maß messen wollte, das G. gegenüber seinen Gegnern, insbesondere gegenüber „dem jungen Germaniker" (Brosch), anwendet, wäre das Resultat nicht gerade schmeichelhaft. Zunächst fallen die zahlreichen Druckfehler ins Auge; schon der erste Satz des Vorwortes enthält einen: Das Zitat aus der Ars poetica des Horaz „opus novum prematur in annum" ist in „nonum" zu verbessern (5). Dazu kommt, daß die neuere Literatur enweder unvollständig zitiert oder nicht genug ausgewertet wird; so fehlt z. B. das für die geschichtlichen Zusammenhänge wichtige Werk von E. Hocedez (Histoire de la Théologie au XIXe siècle, Bruxelles - Paris 1948, 1952, 1947). Weiter werden viele Fragen übergangen, die das gewonnene Bild wirksam ergänzen könnten; einige seien hier kurz genannt: Welchen Einfluß hat die Französische Schule, nicht nur die des Traditionalismus, auf die Tübinger ausgeübt? Woher stammt der bei diesen allenthalben zu beobachtende antischolastische Affekt? Wie verhält sich die Reich-Gottes-Idee bei Drey, Hirscher und Staudenmaier zu der vorher von B. Galura entwickelten? Hat J. Kleutgen mit seiner schonungslos geübten Kritik, zumal an Hirscher, übertrieben, oder hat er die wesentlichen Punkte erfaßt?

Jedoch soll auch das vorliegende Werk nicht überfordert werden. G. hat trotz aller Einseitigkeiten und Mängel, die allerdings leicht zu vermeiden waren, einen Überblick geschaffen, der seinen Wert behält. J. Beumer S. J.

Problèmes actuels de Christologie. *Travaux du Symposium de l'Arbresle 1961 recueillis et présentés par* H. Bouëssé *et* J. — J. Latour. 8^{0} (464 S.) Bruges 1965, Desclée De Brouwer. 300 bFr.

Die vorliegende Veröffentlichung, die in der Reihe Textes et Études Théologiques erschien, will die Person und das Werk Christi der Welt vor die Augen stellen, die sich weitgehend ohne ihn aufbauen will. Sie bringt die Beiträge der Teilnehmer des Symposiums; darüber hinaus das Wesentliche der Diskussionen, die sich an einige der gehaltenen Vorträge anschlossen. In der Auswahl der Themen wurde das ganze irdische Leben Jesu und darüber hinaus seine Stellung in unserem Jetzt berührt. Die Referenten stützten sich bei ihrer Darlegung vor allem auf die Hl. Schrift, auf die Theologie des hl. Thomas und auch auf die eigene theologische Reflexion.

K. Rahner S. J. leitete das Symposium ein mit Considérations générales sur la Christologie. Dieser Beitrag ist schon in den Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 137—155 aufgenommen unter dem Titel: Zur Theologie der Menschwerdung.

Der Beitrag *G. Martelets S. J.* handelt vom Motiv der Inkarnation. M. geht zuerst auf die skotistische und thomistische Lehre vom Motiv der Menschwerdung ein und bringt dann seine eigene Ansicht, die er mit Schrift und Tradition konfrontiert. Er sieht sie vor allem in Eph 1, 2—8 enthalten. Sein Ausgangspunkt ist, daß Gott den Sünder rettet und daß er ihn durch Adoption rettet, wobei Christus der einzige Mittler ist. Beides sei nach der Schrift von Gott von Ewigkeit gewollt, was in sich keinen Widerspruch einschließe, sondern in innerer Einheit verbunden sei. Diese Adoption ist nach M. nichts anderes als der Eintritt in das Leben des Sohnes, der zuerst in unser eigenes Leben gekommen ist: bei der Inkarnation. Diese habe zuerst den Sinn der Vergöttlichung, welche sie gibt, und nicht der bloßen Erlösung, die sie wirkt. Christus, der uns vergöttlicht, sei evident der, der uns erlöst; aber er vergöttliche uns nicht, weil er uns erlöst, sondern der, der uns ver-

göttlicht, sei auch der, der uns erlöst. Diese beiden Aspekte seien in der Tat nicht voneinander getrennt, aber der erste könne unabhängig vom zweiten bestimmt werden. Beide Aspekte seien aber auch nicht identisch. Für M. bezieht sich die Inkarnation zuerst auf die Adoption. In unserer konkreten Ordnung sei dabei die Erlösung eingeschlossen als ein von Ewigkeit von Gott gewolltes Element. In der Erlösung finde die Menschwerdung die Bedingung ihrer historischen Verwirklichung, welche ewig vorausgesehen sei, nicht aber ihren letzten Grund für ihr Sein. Nicht die Sünde fordere die Adoption, sondern die Zurückweisung der Adoption enthalte die Sünde. Das Hindernis sei nicht wichtiger als das Ziel; aber es werde von da her verständlich. M. faßt seine Ansicht zusammen: „l'incarnation possède dans le péché la raison d'être de sa *modalité* rédemptrice et dans l'adoption la raison d'être de son *existence* tout court" (72). — Diese Erklärung des Motivs der Menschwerdung führt in der schon Jahrhunderte währenden Kontroverse einen Schritt weiter. Ähnliche Gedanken finden sich in der Besprechung von F. Malmberg, Über den Gottmenschen (Schol 40 [1965] 272).

Sehr interessant ist *A. Patfoorts O. P.* Beitrag L'enseignement de saint Thomas sur l'„esse" du Christ, weil nach ihm der hl. Thomas eine zweifache Auffassung vom Sein Christi hatte. Nach der Summa Theologica und den Schriften, die ein Echo davon darstellten, habe er ein einziges Esse in Christus vertreten: dies sei die gewöhnliche und immer wiederholte Lehre; sie finde sich z. B. in III Sent., d. 6, q. 2, a. 2 und Quodl. 9, a. 3; seit Jahrhunderten werde sie auch als die Lehre des hl. Thomas vorgetragen. Richtig sei dabei, daß diese Ansicht aus den letzten und tiefsten Prinzipien des Meisters hervorgehe. Nicht richtig sei aber, daß Thomas nur diese Lehre gekannt habe. In De Unione Verbi incarnati (a. 4) habe er nämlich eine andere Ansicht. Dort vertrete er die Integration eines realen, distinkten menschlichen Seins in die Einheit des menschgewordenen Wortes. P. ist der Meinung, diese Idee von einem Esse secundarium modifiziere das Prinzip des personalen Seins. Bei dieser Betrachtung in De Unione konzentriere sich die Aufmerksamkeit auf die Natur oder das konstitutive Wesen und vernachlässige die Tatsache, daß diese Natur integriert sei in das „personale Feld" des Subjekts, in dem es nur ein einziges Sein gebe. Nach P. hat Thomas in De Unione eines seiner Prinzipien geopfert, nämlich: wo eine Vielheit von Formen, dort keine Einheit schlechthin. In der Menschwerdung gebe es aber multitudo formarum und unum simpliciter. Man müsse deswegen entweder die Allgemeingültigkeit dieses Prinzips relativieren oder in seinen Elementen einen Terminus unterscheiden, der eine geringere Notwendigkeit besage. Es gebe sogar im natürlichen Bereich eine Ausnahme, wo dieses Prinzip nicht volle Anwendung finde: bei den akzidentellen Formen und dem dazugehörigen Sein. — Für Thomas sei in S. Th. III ein zweites substantielles Sein so unmöglich wie eine zweite Person in einem einzigen Subjekt. Dies habe er aber in De Unione aus dem Blick verloren. Man müsse mit Klugheit und Diskretion, dem Geheimnis entsprechend, von dem die Rede sei, diese Aussagen verstehen. Am Schluß weist P. noch darauf hin, daß Thomas zu diesen verschiedenen Aussagen aus philosophischen Erwägungen heraus und nicht durch theologische Reflexion über die Menschheit Christi kam. Man müsse beachten, daß bei Thomas durch das Fehlen des Esse humanum in Christus nichts an Vollkommenheit eingebüßt sei: die menschliche Natur sei in Christus „per se subsistens in potentia"; diese Potentia sei so positiv, daß sofort eine menschliche Person zustande käme, wenn das Wort sich von dieser Menschheit trennte; diese Menschheit sei intellektuelle Wirklichkeit. — In der Diskussion ging man auf die Frage des zeitlichen Verhältnisses von De Unione und der Summa Theologica ein. Nach P. wurden beide Schriften kurz nacheinander abgefaßt; welche früher abgefaßt wurde, wollte er nicht entscheiden. — Eine andere Frage: Wie kann die ungeschaffene Existenz die Funktion einer geschaffenen Existenz ersetzen? Die Problematik spitze sich zu: man müsse zeigen, warum bei der hypostatischen Union das Endliche (nämlich die Menschheit) nicht unterdrückt sei. — Eine andere Schwierigkeit: Kann man annehmen, daß Thomas seine Position geändert habe? Sind diese beiden Ansichten, so konträr sie auch erscheinen mögen, nicht auf irgendeine Weise vereinbar? Kann das Esse secundarium nicht als das verstanden werden, was durch das göttliche Sein dadurch entsteht, daß es diese Natur existent macht?

Kann man vielleicht beide Ansichten durch Causalitas formalis von seiten des göttlichen Seins vereinbaren? — Nach P. wird durch S. Th. III, q. 17 a. 2 jede Idee eines Esse secundarium ausgeschlossen. Weil nun die Darlegung in der Summa viel nuancierter sei als die in De Unione, müsse wohl die in der Summa ernster genommen werden. — In der Diskussion war vielfach die Rede von der Problematik der thomistischen Lehre von der Einzigkeit des Seins in Christus. P. wollte aber in seinem Beitrag nicht die spekulative thomistische Begründung der einen oder anderen oder beider Ansichten geben, sondern die Authentizität beider Erklärungen betonen. Ob er Thomas richtig versteht, kann wohl auf Grund dieses gegebenen Beitrags allein nicht entschieden werden. Dafür muß die ausführliche Begründung untersucht werden, welche vom Referenten inzwischen veröffentlicht wurde unter dem Titel L'unité d'être dans le Christ d'après saint Thomas. À la croisée de l'ontologie et de la christologie (in der Sammlung: Bibliothèque de Théologie).

Einige Beiträge handeln vom Innenleben Christi: *J. Mouroux*, Éternité et temps dans la conscience du Christ. — *M. Nédoncelle*, Le moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de la réciprocité des consciences. — *J.-J. Latour*, Psychologie du Christ et anthropologie chrétienne. Mouroux verweist dabei auf sein inzwischen erschienenes Buch Le Mystère du Temps (Paris 1962).

Andere aufschlußreiche Themen sind: *M.-J. Nicolas*, O. P., Les mystères de la vie cachée du Christ et les hommes de l'histoire. — *Y.-B. Trémel*, O. P., Jésus et les païens. — *H. Bouëssé*, O. P., De la causalité de l'humanité du Christ. — *H. Volk*, L'homme d'aujourd'hui et son cheminement vers le Christ. — *B. Carra de Vaux Saint Cyr*, O. P., L'abandon du Christ en croix. — *L. Malevez*, S. J., La mort du Christ et la mort des chrétiens. — *Y. M.-J. Congar*, O. P., Le Christ, chef invisible de l'Église visible d'après saint Paul.

In den einzelnen Beiträgen findet man bei aufmerksamem Studium nützliche Informationen über den gegenwärtigen Stand der Forschung in der Christologie und wertvolle Anregungen. R. Lachenschmid S. J.

L'Évêque dans l'Église du Christ. *Travaux du Symposium de l'Arbresle 1960*. Hrsg. von H. Bouëssé et A. Mandouze (Textes et Études Théologiques). 8° (374 S.) Bruges 1963, Desclée de Brouwer. 240.— bFr.

Der vorliegende Band ist die Frucht eines „Symposiums", das im Jahre 1960 in l'Abresle stattfand. Teilnehmer waren Theologen und Patrologen, deren Namen in der ganzen katholischen Welt besten Klang haben. Der besondere Reiz des Buches liegt nicht nur darin, daß sich hier Theologen sehr verschiedener „Provenienz" einträchtig zusammengefunden haben, sondern mehr noch darin, daß ihr Gedankenaustausch, wie er zumal in den beigegebenen Diskussionsprotokollen sichtbar wird, uns ein gutes Bild von dem innerkatholischen Fragestand jener Probleme vermittelt, die zwei Jahre später in der Constitutio de Ecclesia vom II. Vaticanum in verbindlicher Form geklärt werden sollten. Das gilt vor allem von dem Fragenkreis bezüglich des Bischofsamtes und der bischöflichen Kollegialität. Bevor wir auf einzelnes eingehen, sollen kurz die behandelten Themen vorgestellt werden.

Den Auftakt bildet der Vortrag des bekannten Dominikanerexegeten *P. Benoit* über „Die apostolischen Ursprünge des Episkopates nach dem Neuen Testament". Es folgt das Referat seines Ordensbruders *L. M. Orrieux* über „Das Bischofskollegium als Hüter des Glaubens und der Sakramente". *Ch. Duquoc O. P.* sprach über „Haupt und Leib im Bischofskollegium im Hinblick auf die Unfehlbarkeit". Ihm schloß sich der Jesuit *P. Broutin* an mit einem Referat über die dem Episkopat aufgetragene Pflicht, der Welt das Evangelium zu künden. Der bekannte Augustinusforscher *A. Mandouze* — übrigens der einzige Laie unter den Referenten — sprach über „Bischof und Priesterkollegium im Dienst am Gottesvolk nach Augustinus". *J. Masson S. J.* referierte über „Bischof und Gemeinde im Missionsland", nach ihm *M.-D. Chenu O. P.* über „Die Theologen und das Bischofskollegium". Der inzwischen zum Kardinal erhobene Schweizer Theologe *Ch. Journet* hatte über „Apostel, Papst und Bischöfe als Träger hierarchischer Gewalten" zu sprechen. Von dem Dominikaner *H. Bouëssé* stammen zwei Vorträge, einer über

die „Notwendigkeit des Gedankenaustausches und gegenseitiger Hilfe im Bischofskollegium"(also gewissermaßen über die pastoraltheologischen Konsequenzen der Kollegialität), ein anderer über „Das Bild des Bischofs bei Kard. Suhard". Drei Referate endlich handelten über den Episkopat als „status perfectionis" *(L. B. Gillon O. P., L. M. Orrieux O. P.* und *Bischof Guerry)*. Es ist also ein vielseitiges Bild vom Episkopat, das hier entworfen wird. Man muß den Gesprächspartnern zugestehen, daß sie auch heiße Eisen mutig angefaßt haben. Sie haben so in wirksamer Weise den innerkonziliaren Verhandlungen vorgearbeitet. Erfreulicherweise sind im französischen Sprachraum — stärker als bei uns in Deutschland — derartige theologische und publizistische Gemeinschaftsarbeiten im Dienst der Konzilsproblematik geleistet worden. Der Slogan vom „gallischen Individualismus" scheint also doch einer Revision zu bedürfen.

Wenn nun ein Wort zu dem einen oder anderen Beitrag angefügt werden soll, so möchten wir uns vor allem auf die exegetisch-fundamentaltheologischen Fragen beschränken. Besondere Beachtung verlangt da zweifelsohne das, was *P. Benoit* über die neutestamentlichen Grundlagen des Bischofsamtes vorlegt. B. hebt an mit einer Darlegung der protestantischen Einwände gegen die katholische Lehre vom Bischofsamt. Es geht letztlich um folgende vier: 1. Der Apostolat ist ein unübertragbares Privileg, das somit Nachfolger im formellen Sinn ausschließt. 2. Von Anfang an hat man scharf unterschieden zwischen Aposteln und Bischöfen; letztere hatten zunächst nur Verwaltungs- und Aufsichtsfunktion. 3. Der Apostolat ist ein Charisma, der Bischof hingegen Funktionär aus menschlicher Bestellung. Der Apostolat gehört zur „Kirche als Ereignis", der Episkopat zur „Kirche als Institution". 4. Der monarchische Episkopat ist Frucht einer rein natürlichen Entwicklung, die erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts zum Abschluß kommt; er kann unmöglich auf Christi Stifterwillen zurückgehen. — Dieser Bestreitung gegenüber hatten bereits andere Theologen betont, daß den bestehenden Schwierigkeiten nur durch Rückgriff auf den Entwicklungsgedanken beizukommen sei. Die Frage blieb dann aber, wie sich die Homogeneität dieser Entwicklung nachweisen läßt. Dieser Nachweis ist durchaus nicht so einfach, wie es manchmal vorgegeben wird. Benoit bemüht sich, unter Heranziehung der neuesten Literatur, den Phasen und Faktoren dieser Entwicklung gewissenhaft nachzugehen. Es gelingt ihm dabei, den längst vertrauten Texten wirklich neue Aspekte abzugewinnen. Sosehr er sich dagegen verwahrt, das christliche Institut der episkopoi einfach als Derivat jüdischer oder hellenistischer Analoga anzusehen, so hält er sich doch offen für mögliche Einflüsse, die von dorther kommen. Gewiß sind im Neuen Testament „episkopoi" und „presbyteroi" austauschbare Begriffe. Aber deshalb sind sie nicht schlechthin bedeutungsgleich. „Presbyteros" bedeutet einen „Stand" (état), „episkopos" eine Funktion, nämlich die des Überwachens und Leitens; die „presbyteroi" bilden ein Kollegium, der „episkopos" ist Einzelperson. Das „Presbyterium" ist die ältere Institution; der Episkopat begegnet erst später. Das Aufkommen der „episkopoi" und „diakonoi" bildet gewissermaßen eine neue Phase in der Entfaltung der urkirchlichen Hierarchie. Benoit glaubt nicht, daß der Episkopat als solcher — wie oft zu hören ist — aus Qumran stammt. Aber er glaubt auch nicht (anders als H. von Campenhausen), daß die Episkopal- und Presbyteralverfassung in räumlich getrennten Gebieten entstanden sind. Vielmehr hat sich innerhalb der presbyterialen Kirchenleitung, die unter der Führung der Apostel stand, eine Gruppe von „Bischofs-Presbytern" herausgebildet, welche der ganzen Gemeinde und auch dem Presbyterium vorstand und Träger sakraler, von den Aposteln empfangener Gewalt war. Aus dieser Gruppe hat sich kraft soziologischer Notwendigkeiten der monarchische Episkopat entwickelt, und hierbei kann nach Benoit durchaus der „mᵉbaqqer" der Qumrangemeinde Pate gestanden haben. Genauer gesagt, sieht B. die Institution des monarchischen Episkopats, wie wir sie heute kennen, als Fusionsergebnis zweier Bewegungen: Da ist einerseits (von unten nach oben gesehen) die Entwicklung vom Presbyterium als Leitungsinstanz der Ortsgemeinde hin zur Ausbildung eines inneren Kreises von Episkopoi-Presbyteroi, aus deren Mitte dann der Einzelbischof mit „monarchischer Funktion" entspringt. Und da ist andererseits (von oben nach unten gesehen) der Prozeß der Weitergabe der den Aposteln verliehenen Gewalten an die Apostelschüler, die ihrerseits ein größeres Gebiet zu

betreuen hatten, und von dort an den Ortsbischof. Diese dynamische Sicht der Dinge wird den sonst kaum harmonisierbaren Aussagen der Quellen gerecht, ohne in einen rationalistischen Evolutionismus zu geraten. Das monarchische Bischofsamt bleibt Institution göttlichen Rechtes, ohne daß ungeschichtliche Unterstellungen notwendig würden. Natürlich bleiben auch so noch manche Fragen offen, aber ein Weg ist eröffnet, der am ehesten zum Ziel zu führen scheint.

Das Referat von *Duquoc O. P.* führt uns an eine der schwierigsten Fragen innerhalb der kollegialen Verwaltung des kirchlichen Lehramtes heran. Wie soll es „neben" dem unfehlbaren Papst Raum für ein unfehlbares Bischofskollegium geben? Betont man die Rechte des Kollegiums, gerät man in Gefahr einer konziliaristischen Verkürzung der päpstlichen Rechte. Betont man die „monarchischen" Rechte des Papstes, scheint man die Bischöfe zu seinen „Befehlsempfängern" herabzudrücken. Wenn dieses Dilemma wirklich bestünde, könnte offensichtlich nur ein Ausweg geboten sein: nämlich die Preisgabe des einen oder des anderen Standpunktes. Aber nach D. ist eine solche Option unnötig. Nicht ein Dilemma liegt vor, sondern eine doppelte Modalität ein und derselben unfehlbaren Lehrgewalt. Sein Anliegen ist es, diese zwiefache Modalität der Unfehlbarkeit als im Wesen der Kirche begründet darzutun. Ob ihm dieser Nachweis völlig gelungen ist, soll jetzt nicht entschieden werden. Hier ist nur die Feststellung wichtig, daß D. in seinen Überlegungen eine Reihe von Elementen verwendet, die in der Kirchenkonstitution wiederkehren. So etwa den Gedanken von der Kirche als Sakrament, ferner die Idee, daß der Bischof „zunächst" Glied des Corpus Episcopale ist und dann erst Hirte der Einzeldiözese. — Fügen wir noch ein kurzes Wort zu dem Referat von *M.-D. Chenu* über das Verhältnis der Theologen zum Bischofskollegium bei. Ch. geht es in dieser meisterlichen Studie darum, die Beziehung des Episkopats zu den „Charismen" in der Kirche aufzuzeigen, zu denen zumal das der „Lehre" gehört. Theologie ist für die Kirche kein „Luxus", sondern eine Lebensfrage. Darum muß zwischen dem Lehr-Bischofsamt und den Theologen eine innere Beziehung bestehen, die mehr bedeutet als gute Nachbarschaft. Das Werk des Theologen wird von zwei „Prinzipien" bestimmt: Gehorsam gegenüber dem Lehramt, also dem Episkopat — Gelehrigkeit gegenüber dem Wort Gottes. Der Theologe soll nicht nur feststellen, daß diese oder jene Lehre geoffenbart ist, sondern in ihre Wahrheit eindringen und den „intellectus fidei" vermitteln. Er soll gerade dadurch dem Lehramt „dienen", daß er, in treuer Bindung an die der Theologie eigenen Gesetze, die Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer immer wieder neuen „Inkarnation" des Gotteswortes in die Denkschemata der Gegenwart erwägt und prüft. Die Theologen sind nicht das Lehramt selbst — aber heute wie nur je sonst ist Theologie für die Kirche unabdingbar, „gerade dort, wo die Nachfolger der Apostel zu lehren und zu leiten haben". H. Bacht S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Müller, Max, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. 3., wesentlich erweiterte und verbesserte Aufl. 8° (290 S.), Heidelberg 1964, Kerle. 14.50 DM. — Die neue Auflage der vielbeachteten Schrift, eine Gabe an M. Heidegger zu seinem 75. Geburtstag, soll deren endgültige Gestalt bedeuten. Gegenüber der 1. Aufl. (vgl. Schol XXVII [1952] 82 f.) und auch der 2. ist sie um eine Reihe von längeren Abhandlungen reicher, die bereits als Zeitschriftenartikel erschienen sind. Der Gesamtaufriß des Werkes ist neu: Teil 1 enthält die dem Buch den Titel gebende Abhandlung mit 5 Exkursen, Teil 2 unter der Überschrift „Seinsdenken und Metaphysik" jene weiteren Aufsätze: den schon der 2. Aufl. beigegebenen über „Phänomenologie, Ontologie und Metaphysik" sowie „Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn"; „Philosophie — Wissenschaft — Technik oder Philosophie im Zeitalter der Wissenschaft"; „Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik — oder Sein, Existenz und Freiheit in der abendländischen Ontologie"; „Ende der Metaphysik?". Das Nachwort der 2. Aufl. ist geblieben. Ein Anhang bietet Nachweise (mit Informationen, wie oft und wo überall ein Vortrag, der den Abhandlungen zugrunde liegt, gehalten wurde), Literaturanzeigen, ein Sach- und Personenregister. — Zum Kernstück des Werkes soll hier nur wieder an die obengenannte Rezension erinnert werden. Was den an erster Stelle abgedruckten Vortrag betrifft, sei ebenso auf eine Besprechung durch J.-B. Lotz verwiesen (Schol XXIX [1954] 434). Die übrigen 4 Essais haben es alle mit der Problematik der Möglichkeit und Notwendigkeit einer neuen, modernen Metaphysik zu tun, und zwar in stetem Bezug auf Heidegger, dessen originale Fragestellung und Herausforderung an die thomistische Metaphysik völlig ernst genommen werden. Es ist nunmehr sicher, daß M. diese Problematik in einer umfassenden Monographie entwickeln wird; vom bevorstehenden Erscheinen einer 2. Aufl. von „Sein und Geist" ist zwar nicht mehr die Rede, dafür wird die Ankündigung eines Werkes mit dem Titel „Transzendentale Erfahrung" in der vorliegenden 3. Aufl. wiederholt (275); auch in ihrer Endgestalt sei diese nur als Präludium zu nehmen (13). Die eigentliche Auseinandersetzung mit M.s Konzeption der neuen Metaphysik darf daher ruhig bis nach der Veröffentlichung des größeren Werkes vertagt werden. Es seien hier nur stichwortartig die richtungweisenden Termini angegeben, die jene moderne Gestalt christlichen Seinsdenkens charakterisieren sollen: Es wird sein eine „Philosophie der Personalität" (180), eine „Metaphysik *als* Geschichtsphilosophie" (234), eine „Participations-Symbol-Repräsentationsphilosophie" (249), welcher Terminus in seinem genauen Sinn natürlich nur aus dem Kontext ersichtlich wird —, schließlich Metaphysik als „Seinsdenken"; sie bedenkt einzig „im Horizont der eigenen Geschichte das leitende Seinsverständnis als eigentliche Ersterfahrung, die es auszulegen gilt" (257). Das vorliegende Buch selbst möchte das Gespräch über „Metaphysik heute" vorbereiten und könne sich daher auch „Prolegomena zu einer heutigen Metaphysik" nennen (260). Man sieht, unsere Erwartungen werden hoch gespannt. Jedenfalls will M. vor allem auch die von Maréchal herkommende „Transzendentalmetaphysik", weil noch „Metaphysik der Subjektivität", überwinden; doch die seines Erachtens ihr opponierende Ontologie der Partizipation, wie sie Fabro, Geiger und Siewerth entwerfen, wird ihm in dieser Form ebenfalls nicht genügen (222 f., vgl. 243). Seine These, auch Thomas falle unter Heideggers Verdikt, den Sinn von Sein als Sein nicht befragt zu haben, mag befremden (239 ff.); aber die Entgegnung, Thomas spreche ja immer wieder vom „esse" und „esse ipsum" und von „actus" als Sinn von „esse", gerade auch im Gegensatz zu „ens qua ens" und „ens in communi" usw., würde das, was Heidegger meint, tatsächlich nicht treffen.

Wenn nun M. die Einheit dessen, was der „Name" Sein sagt, nicht etwa in einer Einheit kraft der „analogia proportionis und proportionalitatis" erblickt, sondern in der „Kontinuität einer Geschichte", die als „ontologische Geschichte" den Sinn von Sein (in den großen Philosophien, Religionen, Kulturwerken usw.) auslegt (248 253), dann „gibt es" Sein und „gibt es sich" zu guter Letzt eben nur so, wie der Mensch es versteht. Bewirkt ein Machtanspruch, ein „Sprung" des Denkens oder die Hellsicht einer Erfahrung („denkender Erfahrung", sagt Heidegger einmal paradox), daß das in der menschlichen Geschichte sich auslegende Seins*verständnis* tatsächlich *Selbst*verständnis des Seins-als-solchem im Menschen ist? Kommt „Seinsdenken" wirklich über eine Philosophie der (irgendwie hegelianisch gefaßten) dialektischen Subjektivität hinaus, trotz aller gegenteiligen Beteuerungen? — M.s Problematik ist ganz gewiß die der heutigen Metaphysik aufgegebene. Man sollte sich freilich nicht einseitig an Heidegger orientieren, die neopositivistische und auch die marxistische Denkmentalität kann man nicht nebenbei abtun. Außerdem wäre zu wünschen, der „extreme Manierismus" der Sprache, den H.-G. Gadamer seinem Lehrer Heidegger vorwirft, fände immer weniger Nachahmung.

H. Ogiermann S. J.

Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von Klaus, Georg, und Buhr, Manfred. gr. 8° (XV u. 634 S.) Leipzig o. J. 1964, VEB Bibliographisches Institut. 14.— DM. — Bisher fehlte in deutscher Sprache ein alphabetisch gegliedertes Nachschlagewerk über die kommunistische Ideologie. Eine Übersetzung des russischen „Kurzen Philosophischen Wörterbuches" von Rozental'-Judin war vor Jahren zwar einmal angekündigt, wurde aber nicht verwirklicht. Das hier vorliegende Wörterbuch ist eine eigenständige Bearbeitung deutscher Kommunisten. In nahezu 1000 Stichwörtern, von denen allerdings nur die Hälfte auch längere Artikel bieten, soll, laut Vorwort, „eine schnelle, zuverlässige und gediegene Orientierung über die verschiedenen Bereiche der marxistisch-leninistischen Philosophie, der Geschichte der Philosophie, der Logik sowie der allgemeinen philosophischen Terminologie" ermöglicht werden. „Ausgangspunkt der Darstellung sind die Werke von Marx, Engels und Lenin sowie die grundlegenden Dokumente der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands und der Kommunistischen Partei der Sowjetunion ..." Weiter wollen die Verfasser eine Hilfe in der „Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Philosophie und der imperialistischen Ideologie überhaupt" bieten. Das Wörterbuch stellt eine Gemeinschaftsarbeit dar, 26 Autoren werden namentlich genannt; als Institutionen zeichnen u. a. die Philosophischen Abteilungen der (Ost-)Berliner Akademie der Wissenschaften und des Instituts für Gesellschaftswissenschaften der SED verantwortlich. Mit dem Dank für die Hilfe der Moskauer Akademie der Wissenschaften deuten die Verfasser die sowjetische Autorisierung an.

Tatsächlich ist das Werk aber gar nicht so rein parteipolitisch, wie es aus dem Vorwort scheinen mag, sondern auch über den Kreis der Sowjetologen und Kontroversideologen hinaus von allgemein philosophischem Interesse. Dafür garantiert schon der Name eines der Herausgeber, Georg Klaus, der auf den Gebieten der Logik, Logistik und Kybernetik einen internationalen Ruf hat. Dementsprechend sind auch die Artikel aus diesen Fächern zahlreich und hochstehend. Bei manchen rein erklärenden Abschnitten hat man den Eindruck, daß sich die bisher starren Fronten einander nähern und bei gutem Willen sogar ein Ausgleich gefunden werden könnte. Die vielen Marx-Engels-Zitate wirken in diesen Zusammenhängen oft wie Fremdkörper, die zwar die Orthodoxie garantieren, aber doch wie Bleigewichte das philosophische Niveau herabdrücken. Ganz selten werden auch kritische Bemerkungen auf Konto der eigenen Position gemacht — so, wenn eine Präzisierung der „Grundfrage der Philosophie" gewünscht wird (227); im allgemeinen wurden aber innermarxistische Kontroversen ausgeschlossen. So sind z. B. die laufenden Diskussionen über den Materiebegriff, über den angeblich kontradiktorischen Charakter der Ortsbewegung und aller Veränderung, über formale und dialektische Logik nicht oder kaum berücksichtigt. Antworten auf westliche Einwände gegen den Diamat, die das Buch besonders interessant gemacht hätten, sucht man vergebens. Ebenso fehlen Literaturangaben zu den einzelnen Artikeln, wenn man von einigen klassischen Schriften absieht. Anstelle der

wenig nützlichen Liste aller Stichwörter am Anfang des Werkes hätte man ein Verweisregister gewünscht, um auch solche Begriffe zu finden, die keinen eigenen Artikel haben, und statt des einfachen alphabetischen Namenkatalogs (ohne Seitenziffern, also auch kein Index!) eine sachlich-zeitliche Gruppierung der Philosophen und ihrer Schulen. Erwartungsgemäß zieht sich die antireligiöse Polemik durch das ganze Werk, man sieht auch kein Bemühen, hier über vulgäre und antiquierte Vorstellungen hinauszukommen. Daß alle Begriffe aus dem Gebiet einer personalen Ethik fehlen, ergibt sich notgedrungen daraus, daß es im Marxismus-Leninismus bisher praktisch nur eine kollektive „Arbeitsmoral" gibt; auch die Ästhetik wurde ausgeklammert; offensichtlich läßt sich der Sozialistische Realismus nicht philosophisch begründen. Die Selbst-Besprechung des Wörterbuches in der Ostberliner „Deutschen Zeitschrift für Philosophie" (1964, S. 1261—1264) schließt mit dem Satz: „Es gehört in die Hand jedes Parteiarbeiters, insbesondere jedes Propagandisten, jedes Wissenschaftlers, Staats- und Kulturfunktionärs, in die jedes philosophisch Interessierten überhaupt." Für den deutschen Leser bietet es, wie gesagt, erstmalig eine leichte und authentische Übersicht über die mehr philosophischen Zentralthesen des heutigen Kommunismus. Darin liegt sein Wert. Allerdings wird es, jedenfalls bisher, an den westlichen Buchhandel nicht ausgeliefert.

H. Falk S. J.

Schaeffler, Richard, Wege zu einer Ersten Philosophie. Vom rechten Ansatz des philosophischen Fragens. 8° (229 S.) Frankfurt 1964, Klostermann. 14.50 DM. — Der Verf. geht von der Tatsache aus, daß die Erste Philosophie im Lauf der Geschichte ganz verschieden aufgefaßt worden ist: als Ontologie, Metaphysik, Anthropologie oder Existenzerhellung, als Lehre vom Guten, vom Einen, vom Wahren, als Methodenlehre.

Im 1. Teil (15—66) zeigt er, ausgehend von der platonischen Auffassung der Ersten Philosophie als Kritik des bloßen Vielwissens und als Lebensorientierung an dem transzendenten Guten, wie jeweils die Problematik einer Form der Ersten Philosophie zu einer anderen führt: die Lehre vom transzendenten Guten zur Spekulation über den Ursprung der Welt, diese zur Scientia universalis als Lehre vom Sein, von der Wahrheit, von der Methode; die Kritik an dem transzendentalen Subjekt der Geltungs- und Methodenlehre führt dann wieder zurück zum lebendigen Dasein und seiner leidenschaftlichen Suche nach einem Rettenden. So ist also noch keine Entscheidung über den richtigen oder wenigstens geeignetsten Ansatz gefunden. Die verschiedenen Formen der Ersten Philosophie stellen jeweils eines der „Transzendentalien" in den Vordergrund; es gilt, in dieser Vielgestaltigkeit die Einheit zu finden.

Um die Lösung des Problems anzubahnen, betrachtet Sch. im 2. Teil (67—116) drei Beispiele aus der Geschichte der Philosophie: die klassische Transzendentalienlehre, Kants Transzendentalphilosophie und die Transzendentalphilosophie Heideggers. Die klassische Transzendentalienlehre findet die gesuchte Einheit, indem sie das Sein als den Ursprung der andern Transzendentalien bestimmt; diese sind also „modi entis", die jedem Seienden folgen. Bei Kant wird aus der Transzendentalienlehre eine transzendentale Logik als Lehre von der Konstitution des Seienden durch das transzendentale Subjekt. Trotzdem gewinnt Kant die alten Transzendentalien in neuer Form zurück. Die Frage nach dem Subjekt allerdings wird von Kant nicht gelöst, weil „sein ausgeführtes System verlangt, das Subjekt als zeitbegründendes Cogito zu denken, seine Frage dagegen verlangt, das Subjekt als zeitunterworfenes Seiendes zu denken" (96). In seiner Daseinsanalyse überwindet Heidegger die idealistische Vorstellung eines zeitlosen Subjektes. „Das Sein des Daseins ... ist durch drei Momente bestimmt: Durch Sich-vorweg-sein, durch Jeschon-sein, durch Sein-bei": Zukunft, Vergangenheit, Gegenwart (102). Als zeitliches Seiendes muß das Dasein die Seinsfrage stellen. Das Sein kann nicht bloßer Entwurf des Daseins sein. Es muß dem Dasein etwas „gewährt" sein; das Gewährende ist nicht wieder ein Seiendes, sondern das Sein selbst. So wird die Lehre von der „ontologischen Differenz" das zentrale Thema der Ersten Philosophie. In ihrem Rahmen gewinnt auch Heidegger die überlieferten Transzendentalien wieder. Den Herrschaftsanspruch der Logik hat Heidegger grundsätzlich zurückgewiesen (114). Ob Kant oder Heidegger recht hat, ist nur durch eine erneute Analyse der Zeit-

lichkeit zu entscheiden. So erscheint die Frage nach der Zeitlichkeit „als das fundierende Problem, von dem her die Frage nach der Konstitution des Seienden und nach dessen transzendentalen Bestimmungen" angegangen werden muß (116).

Der 3. Teil (117—211) entfaltet die Auslegung von Zeitlichkeit und Zeit als Ansatz der Ersten Philosophie; dadurch soll das im Anfang gestellte Problem gelöst werden. In schönen Analysen der Zeitlichkeit zeigt Sch., daß das Zeitliche sich selbst immer wieder neu „gewährt" werden muß. Das Sein erscheint als sein bewirkender Ursprung und sein Worumwillen, sein zukünftiges Ziel. Sodann wendet sich Sch. wieder der transzendentalen Logik zu und versucht zu zeigen, daß gerade die Zeitlichkeit des denkenden Subjektes der Grund dafür ist, daß es in den bekannten drei Formen (Begriff, Urteil, Schluß) denken muß und auch auf zeitliche Objekte angewiesen ist. Aus der Zeitlichkeit des Subjektes und Objektes werden zuletzt auch die Transzendentalien abgeleitet. Daher der abschließende Satz: „Von der Analyse der Temporalität her ließen sich die klassischen Versuche der Ersten Philosophie neu verstehen, ließ sich die Vielzahl philosophischer Leitfragen einheitlich überblicken, wurde das philosophische Denken auf seine grundlegende Aufgabe zurückgeleitet: In der Überwindung des Truges Liebe zur Wahrheit, in der Befreiung aus der Verführung Reinigung für das Verpflichtende, in der Abweisung der falschen Götzen stets erneuerte Umkehr zu sein" (210 f.). — Das Buch verrät eine außerordentliche spekulative Kraft, dazu aber auch — wenigstens in den ersten zwei Teilen — die seltene Fähigkeit, schwierige Gedankengänge klar und verständlich darzulegen. Ein Musterbeispiel dieser Klarheit ist die Darlegung der Philosophie Heideggers (99—111). Im 3. Teil ringt der Verf. wohl noch zu sehr mit dem Stoff, als daß ihm die gleiche Durchsichtigkeit und überzeugende Klarheit gelungen wäre. Vielleicht ist er auch hie und da der dem Metaphysiker eigenen Versuchung unterlegen, die intuitiv vorweggenommenen Ergebnisse allzu leicht als hinreichend begründet anzunehmen. Etwas weniger Systematik hätte mehr überzeugt. Damit soll keineswegs bestritten werden, daß der Ansatz bei der Zeitlichkeit des Menschen und seiner Welt für die Erste Philosophie wirklich als fruchtbar erwiesen ist.

J. de Vries S. J.

Barion, Jakob, Was ist Ideologie? Studie zu Begriff und Problematik. 8° (106 S.) Bonn 1964, Bouvier. 9.80 DM. — Die Schrift B.s bietet eine kurze und klare Einführung in die hochaktuelle Frage des Titels. Es geht in erster Linie um die Begriffsklärung, soweit sie bei dem unterschiedlichen Gebrauch des Wortes „Ideologie" überhaupt möglich ist. Übereinstimmend wäre darunter wohl ein Gedankensystem zu verstehen, das (unbewußt oder bewußt) unverifizierte, unvollständige, halbwahre oder gar unwahre Vorentscheidungen, Vor-urteile impliziert, eine „standortgebundene Aspektstruktur", die aus Milieuverhaftung stammt. Marx hatte vom „Ideologischen Überbau" gesprochen, der eine getreue Widerspiegelung der „Ökonomischen Basis" darstelle. Etymologie, Geschichte, Bedeutungswandel von „Ideologie", Beziehungen zu „Vorurteil", „Ressentiment", „Utopie" werden untersucht. Ausführliche Behandlung findet auch das Begriffspaar „utopischer" und „wissenschaftlicher" Sozialismus, da der Marxismus nach wie vor als Idealtyp einer Ideologie anzusehen ist. Den Beziehungen von Ideologie zu „Wissenschaft", „Weltanschauung", „Wahrheit" im Erkennen, Werten und Handeln des Menschen sind weitere Abschnitte gewidmet. Schließlich wendet sich der Verf. den Wirkungen der Ideologien zu und berichtet über die vielfachen Bestrebungen von „Entideologisierung", Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Ein Literaturverzeichnis, das an die Bibliographie bei K. Mannheim: „Ideologie und Utopie", 3. deutsche Aufl. 1952, anschließt, reicht bis 1961. Ergänzend sei hier der Aufsatz von *H. Kuhn* „Philosophie — Ideologie — Politik" (in der „Zeitschrift für Politik" 1963, H. 1, S. 4 bis 35) genannt, denn Ideologie ist ja vorzugsweise (außer im weltanschaulichen) im politischen Bereich ansässig. Der Verf., der 1963 eine größere Arbeit über „Hegel und die marxistische Staatslehre" herausbrachte, war dadurch zur Behandlung des Ideologieproblems besonders vorbereitet; er hält sich bei aller Betonung der Ideologiegefährdung, welcher jeder Mensch ausgesetzt ist, von einem ungerechtfertigten Relativismus und Skeptizismus fern, der sonst bei der Behandlung des Themas allzuleicht durchbricht.

H. Falk S. J.

Stommel, J. A., L'unification du réel. Essai épistémologique sur la schématisation découpante et sa résolution dans les théorétisations de la réalité physique des points de vue scientifique et philosophique comparés. gr. 8° (XII u. 279 S.) Utrecht 1964, De Fontein. 17.50 Fl. — Gegenstand dieser Untersuchung ist das Verhältnis von Einheit und Vielheit in der materiellen Welt unter besonderer Berücksichtigung der Tatsache, daß die begrifflich-schematisierende Erkenntnisweise dazu neigt, in das Bild der Wirklichkeit Grenzen, Unterschiede und Gegensätze hineinzuzeichnen, die in der Wirklichkeit selbst jedenfalls nicht in solcher Schärfe vorhanden sind. Die Gefahr einer derartigen „zerstückelnden" Verfälschung bedroht nicht nur die einzelwissenschaftliche Naturerkenntnis, sondern in gleicher Weise die naturphilosophische Betrachtung (die sich nach S. nicht auf eine Methodologie der Naturwissenschaften beschränken darf, sondern zu inhaltlichen Fragestellungen vorstoßen muß). Unter dieser Rücksicht werden neben anderem die Gegensatzpaare Kontinuum-Diskontinuum, Welle-Teilchen, Aggregat-Ganzheit, Kausalität-Finalität sowie die Frage nach dem biologischen „Individuum" (Zelle? Organismus? Organismenverband?) behandelt. Um an dem letzten Beispiel den Grundgedanken S.s zu verdeutlichen: Nach der üblichen Auffassung kann es sich jeweils nur entweder um eines oder um mehrere Individuen handeln, wenn auch die Entscheidung zwischen diesen beiden Möglichkeiten oft schwierig ist; nach S. dagegen entspringt gerade dieses Entweder-Oder einer zerstückelnden Schematisierung. Anschließend wendet sich S. speziell der Naturphilosophie von *P. Hoenen* und seinen Schülern zu und zeigt, daß auch sie der Gefahr der zerstückelnden Schematisierung nicht entgangen ist; das gilt sowohl für Hoenens Theorie der Begrenzung der materiellen Körper, für seine Kritik an der Relativitätstheorie wie für Hoenens Hylemorphismus: Die Gefahr, Materie und Form einander so gegenüberzustellen, daß sie schließlich als selbständige „Dinge" erscheinen, ist trotz gegenteiliger Versicherungen auch bei Hoenen nicht immer überwunden (wie könnte sonst Hoenen z. B. die Frage stellen, ob die materia prima des Äthers möglicherweise „eine andere" sei als die der übrigen Körper? [207]). Die ergänzende Korrektur zu der schematisierend-zerstükkelnden Betrachtungsweise bietet nach S. der Gedanke der „Teilhabe", der bei Thomas v. A. sehr lebendig ist, in der Neuscholastik jedoch unter dem Einfluß einseitig-aristotelischen Denkens ungebührlich vernachlässigt wird. Ob durch den Teilhabegedanken tatsächlich alle aufgeworfenen Fragen ihre Antwort finden, mag vielleicht offenbleiben; jedenfalls gebührt S. das Verdienst, ehrlich ein „unbequemes" Problem angepackt zu haben, das zugunsten einer schematisierenden Systembildung oft nur dem Namen, nicht der Sache nach behandelt wird. W. Büchel S. J.

Möslang, Alois, Finalität. Ihre Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns (Studia Friburgensia, N. F. 37). gr. 8° (XVI u. 277 S.) Freiburg/Schweiz 1964, Universitäts-Verlag. 27.— DM. — Der Verf. will Hartmanns Leugnung aller Naturfinalität, wie sie sich vor allem in dessen Buch „Teleologisches Denken" (vgl. Schol 28 [1953] 575—577) findet, als unhaltbar erweisen, ein Vorhaben, das alle Anerkennung verdient, dessen Schwierigkeit aber auch angesichts der heute weithin herrschenden Abneigung gegen die Finalitätsbetrachtung nicht übersehen werden darf. In einem ersten Teil (5—95) wird die Teleologie-Lehre Hartmanns auf dem Hintergrund seiner ontologisch-erkenntnistheoretischen Auffassungen dargelegt. Der zweite Teil (96—194) sucht die ontologischen Grundlagen von Hartmanns Teleologie-Lehre geschichtlich zu verstehen und am Maßstab des Freiburger Neuthomismus zu beurteilen. Der dritte Teil schließlich (195—273) will gegen Hartmanns Leugnung der Naturfinalität die Allgemeingültigkeit der Finalität erweisen. — Wer von den Lehren der neuthomistischen Schule überzeugt ist, wird mit Befriedigung feststellen, daß der Verf. von ihr aus Hartmanns Ablehnung aller Naturfinalität folgerichtig und trefflich widerlegt. Aber ist es damit getan? Muß nicht gefragt werden, ob das Buch etwas beiträgt zu einem echten Dialog mit all denen, die im Gefolge Hartmanns alle teleologische Naturbetrachtung als Anthropomorphismus ablehnen? — Zu einem solchen Dialog wäre es zunächst unerläßlich, die verstandesmäßigen Schwierigkeiten in ihrer ganzen Schärfe zu sehen, darüber hinaus womöglich aber auch die gefühlsmäßigen Hemmungen und Widerstände zu verstehen und zu mildern. Dieses letztere Anliegen hat der Verf. anscheinend gar nicht gesehen. Hat er wenigstens die Gründe des Gegners, also

N. Hartmanns, in ihrem eigentlichen Sinn und nach ihrem wirklichen Gewicht dargelegt und sich ernsthaft mit ihnen auseinandergesetzt? Man kann es bezweifeln. Zwei Beispiele dafür: S. 224 zitiert M. einen Satz aus Hartmanns Begründung für die Erklärbarkeit der bestehenden Zweckmäßigkeit durch Zufall: „Es liegt kein Grund vor, zu meinen, daß bei der unübersehbaren Mannigfaltigkeit dessen, was ‚zufällig' zustande kommt, nicht auch ‚Zweckmäßiges' entstehen sollte. Das folgt einfach nach den Gesetzen der Statistik" (Teleologisches Denken 95). M. scheint schon das ablehnen zu wollen. Vor allem aber versäumt er es, die Begründung Hartmanns, die mit dem zitierten Satz nur beginnt, ganz wiederzugeben; so kann aber von einer gültigen Widerlegung nicht die Rede sein. Ein anderes Beispiel: M. sucht im Sinn der thomistischen Schule zu zeigen, daß alles Geschehen in der Natur, auch das elementare Wirken der anorganischen Körper, zielbestimmt ist. Aber gerade hier kann es nicht genügen, nur die alten Texte zu wiederholen, wenn man von unsern Zeitgenossen verstanden werden will. Thomas selbst begründet in der quinta via die Naturfinalität daraus, daß „die Naturkörper stets oder wenigstens zumeist in der gleichen Weise wirken und dabei *das Beste erreichen*". Gerade dies aber, daß das Geschehen zu einer Wertsteigerung führt, tritt in den elementaren naturgesetzlichen Vorgängen oft in keiner Weise hervor; das dürfte der Hauptgrund sein, warum hier auch von manchen christlichen Naturphilosophen jeder Gedanke an Finalität abgelehnt wird. Wenn M. demgegenüber sagt: „Der fallende Stein strebt ... seinen Ruheort (an), das ist jener, der seinem Zug zur Kohäsionsmitte die größtmögliche Erfüllung ist" (245), so dürfte der Physiker diese Auffassung als naiv bezeichnen. — Diese Bemerkungen sollen keineswegs besagen, daß der Rez., dessen erste, vor mehr als 40 Jahren veröffentlichte Arbeit der Finalität galt, sie jetzt aufgegeben hätte; aber er meint, ihre Begründung könne sich heute nicht mehr mit Überlegungen begnügen, die vielleicht vor 40 Jahren noch ausreichend waren.

J. de Vries S. J.

Boekraad, Adrian J., and Tristram, Henry, The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman. 8° (205 S.) Löwen 1961, Nauwelaerts. 140.— bFr. — Eine vollständige Ausgabe der Briefe und der unveröffentlichten Schriften Newmans ist zwar in Vorbereitung. Dennoch schien es ratsam, die für den Druck vorbereiteten Texte zum Gottesbeweis aus dem Gewissen schon im voraus zu veröffentlichen, woran die Herausgeber sicher gut getan haben. In der Tat handelt es sich hier um eine sorgfältig gearbeitete Edition unveröffentlichter Texte zu dem genannten Thema, was leider im Titel des Buches nicht genügend zum Ausdruck kommt. Der edierte Text steht im 4. Kap. („Proof of theism"). Die übrigen Kapitel sowie die beigefügten Erläuterungen und weitere bisher unveröffentlichte Texte, die denselben Gegenstand betreffen, dienen nur dazu, den Gedanken Newmans so deutlich als möglich zu machen, ohne ihn zu verändern, zu entwickeln oder zu diskutieren. Diese Kapitel sind das Werk beider Verfasser, wobei jedoch T., der inzwischen leider verstorben ist, mehr die historische, B. mehr die philosophische Seite bearbeitete.

Das Kapitel über „Newman a philosopher" geht allen nachweisbaren Beziehungen Newmans zu anderen Philosophen nach, um zu der Schlußwürdigung zu kommen, daß Newmann zwar kein Philosoph im Sinne eines Systematikers war, daß er aber einen weitreichenden Einfluß auf die westliche Philosophie hat, der geeignet ist, ihr einen Weg zur Überwindung ihres angeborenen Rationalismus zu zeigen. Ein weiteres Kapitel bespricht die Eigenart des Arguments aus dem Gewissen. Die Verf. sehen sie in folgenden Punkten: es ist für jeden Menschen zugänglich; es knüpft an das Tiefste im Menschen an und bereitet so auch den Weg zu den anderen Argumenten; es fordert zu einer persönlichen Stellungnahme heraus. Dabei sind sie sich bewußt, daß allgemeine Zugänglichkeit und Tiefe des Arguments sich auszuschließen scheinen. Eine genauere Analyse des Arguments zeigt jedoch die Vereinbarkeit, dies vor allem dadurch, daß das Gewissen selbst den rechten Gebrauch der unvollkommenen Einsicht und die Vermeidung der skeptischen Einstellung lehrt. Die Analyse der sittlichen Verpflichtung, nicht in ihren Einzelvorschriften, sondern in ihrem unbedingten Anspruch auf Gehorsam, vollzieht Newman nicht am Leitfaden abstrakter Gesichtspunkte, sondern anhand seines eigenen Gefühls.

Daher kommt es, daß er das moralische Sollen unmittelbar als Bindung durch ein von ihm verschiedenes, höheres und persönliches Wesen empfand.

Hier liegt, wie dem Ref. scheint, der schwache Punkt des Beweises, sofern er Allgemeingültigkeit beansprucht. Ein schon religiös empfindender oder unter dem Einfluß einer religiösen Unterweisung stehender Mensch wird ohne Zweifel durch seine Gewissenserlebnisse in seiner religiösen Einstellung bestärkt werden, und dies ganz mit Recht. Aber es gibt den Fall des gewissenhaften Menschen, der sein Erleben nicht unmittelbar religiös deutet. Beweis dafür ist Kant. Er erlaubt zwar die Deutung des Gewissens als eines Gebotes Gottes; aber diese Deutung ist für ihn nicht unbedingt notwendig. Nach Newman ist das Gewissenserlebnis nur der Anfang eines Arguments, das der weiteren intellektuellen Ausgestaltung durch die metaphysischen Beweise bedarf. Ein allgemeingültiges Argument darf jedenfalls den Bezug zu einem persönlichen Prinzip der Verpflichtung nicht so ohne weiteres und allgemein als im Erleben selbst gegeben voraussetzen. Außer dem vollentwickelten Gewissen gibt es auch dessen defiziente Form, worauf ein allgemeingültiges Argument Rücksicht nehmen muß, was aber den Wert und die Bedeutung des Arguments, wie Newman es darlegt, für den Fall, wo die Voraussetzungen gegeben sind, nicht herabsetzt. W. Brugger S. J.

Czapiewski, Winfried, Das Schöne bei Thomas von Aquin. (Freiburger theologische Studien, 82) 8° (158 S.) Freiburg 1964, Herder. 16.— DM. — Die Arbeit möchte die gesamte Lehre des hl. Thomas über das Schöne darstellen, wobei es ihr dennoch weniger auf die quantitative Erfassung aller Fundstellen ankommt als vielmehr auf die unterschiedliche Wertung der sachlichen Bedeutsamkeit der wesentlichen Texte und ihre Einordnung in das Ganze der thomanischen Metaphysik. Überhaupt ist die Grundintention eine systematische. Das führt dazu, in der Interpretation über den unmittelbaren Gehalt der Aussagen hinauszugehen und „im Blick auf die Sache", wie sie Thomas vorgeschwebt haben muß, weiterzuphilosophieren (vgl. bes. 113). Bei Thomas selbst fehlt „die systematische Deutung des pulchrum" (128), deshalb die Notwendigkeit, seine Position zu übersteigen (93). Der Verf. gibt ohne weiteres zu, daß auch sein Versuch sich der kritischen Auseinandersetzung nicht entziehen dürfe (154). — Kap. 1 entfaltet das „pulchrum als Transzendentale", Kap. 2 „die objektiven Bedingungen des Schönen", das 3. Kap. zeichnet „die geschichtliche Situation der Lehre des hl. Thomas", das 4. die pulchrum-Idee innerhalb des Gesamtsystems seiner Metaphysik. Als „Abschluß" fungiert ein Hinweis auf den theologischen Hintergrund der Metaphysik des Schönen, die „visio beatifica". In einem relativ umfangreichen Nachwort nimmt der Verf. zu dem inzwischen (die Arbeit wurde 1959 als Doktor-Dissertation vorgelegt) erschienenen Buch von *F. Kovach* (Die Ästhetik des Thomas von Aquin, Berlin 1961, de Gruyter) eingehend Stellung und hebt dabei nochmals das Eigene und Unterscheidende seiner Methode und Ergebnisse heraus. Es würde beinahe genügen, sich an diese wohlüberlegten Ausführungen zu halten. Allein die Sache erfordert und verdient es, den Gang der Studie selbst einigermaßen zu referieren. Die Frage nach der Transzendentalität des Schönen bei Thomas kann im 1. Kap. nur inadäquat behandelt werden; erst Kap. 4 bringt die adäquate These. Es wird also gefragt, wie die „ratio pulchri" zu der des „bonum" stehe, wenn Thomas die Konvertibilität von Gut und Schön behauptet, anderseits jedoch auch: „Pulchrum est idem bono, sola ratione differens" (19 f.). Die differierende Hinsicht liege im „ordo ad vim cognoscitivam"; freilich nicht so, als wäre Schönheit jene Werthaftigkeit, die im Erkennen liegt, insofern auch das „verum" ein „bonum" ist. Thomas formuliert äußerst prägnant: „ad rationem pulchri" gehöre die erfüllte Ruhe des Willens „in eius aspectu seu cognitione", so daß schön dasjenige heiße, „cuius ipsa apprehensio placet". Von da her versteht sich die bekannte Definition: Pulchra sunt quae visa placent. Wie aber steht das Schöne dann zu den übrigen Transzendentalien, zumal Thomas es niemals in die Liste der „nomina transcendentia" aufnimmt? Jedenfalls kann es nicht *neben* Wahr und Gut gestellt werden, sondern muß in beiden irgendwie enthalten sein (40). Doch zunächst wird die „ratio propria pulchri" in objektiver Hinsicht erläutert (ihre subjektive Hinsicht meint den Bezug auf Erkennen und Wollen, welcher Bezug „die eigentlich metaphysisch aufschlußreiche ratio des Transzendentale" sei, vgl. 41 85). Der Verf.

besteht auf zwei „objektiven Bedingungen" des Schönen: „harmonia" und „claritas", während andere, darunter auch Kovach, deren drei aufführen, zusätzlich die „integritas" (51 f. 135 f.). Die sich anschließenden Hinweise auf die geschichtliche Situation der pulchrum-Lehre des hl. Thomas zeigen Dionysius Pseudo-Areopagita „als einzigen geschichtlichen Partner" (71 ff.); Thomas übernimmt die ganze pseudo-dionysische Schönheitsmetaphysik, fügt jedoch als Neues die „Erkenntnisbezogenheit des Schönen" hinzu (75 80). Im Schlußkapitel erfolgt nun die spekulative Weiterführung oder auch Explizitierung der Transzendentalität des Schönen auf dem Hintergrund der systematischen Lehre des hl. Thomas von den Transzendentalien, diese wiederum gesehen im Zusammenhang mit der Metaphysik des Erkennens und Wollens. Der Verf. baut auf der Transzendentalmetaphysik von Rahner-Coreth auf; übrigens übernimmt Coreth das Ergebnis seines Schülers Cz., vgl. seine „Metaphysik", 1. Aufl. 1961, 462: Das Schöne bestehe in einer „Verschränkung" von Wahrheit und Gutheit. Allerdings fügt er hinzu (ohne das näher zu begründen), so sei es spezifischer Ausdruck der Einheit *aller* Transzendentalien (siehe auch J.-B. Lotz, Ontologia, 1963, n. 280). Der Verf. diskutiert letztere These nicht (vgl. 122 Anm. 317); er sieht das Schöne „als die eine Relation des Seienden zu beiden Grundpotenzen", nämlich Erkennen und Wollen (121). Das Schöne sei mit dem Guten identisch, insofern dieses das Wahrsein einschließt; anderseits mit dem Wahren, insofern dieses Wertsein einschließt (122 124). Dabei werden Intellekt und Wille als völlig gleichrangig betrachtet, so daß aller Intellektualismus abgewehrt ist (127), aber es wird auch vorausgesetzt, daß es nur diese beiden Grundvermögen des Geistes gebe (130). Also ist das Schöne kein eigenes Transzendentale neben (Einheit) Wahrheit und Gutheit, sondern „die verborgene, schwebende, ursprüngliche Einheitsmitte von verum und bonum" (131). Gegenüber der einfacheren (oder vereinfachenden) Interpretation durch Kovach nimmt sich eine solche Metaphysik des pulchrum komplizierter, aber auch dunkler aus, wie Cz. selbst gesteht (142). Der Rez. möchte dazu nur eines bemerken: Sollte man nicht doch die „ratio propria" des Schönen streng nur in den Bezug des Guten auf das *Erkenntnis*vermögen verlegen, wie Thomas nun einmal ausdrücklich formuliert? Die „Erfassung" oder „Auffassung" des Werthaften als solche „gefällt", der Bezug auf den Willen ist nicht gleichwertig. Verräterisch scheint die Unterstellung des Verf. zu sein, Thomas hätte auch schreiben können: Pulchrum addit supra *verum* ordinem quendam ad vim *appetitivam* (139 Anm. 24). Das möchte man kaum glauben, denn das Schöne wird von Thomas eben formell als „ratione differens" gegenüber dem „*bonum*" konzipiert. Man sieht leicht, wie schwierig es ist, hier zu eindeutiger Klarheit zu kommen.

H. Ogiermann S. J.

Nohl, Herman, Vom Sinn der Kunst (Kleine Vandenhoeck-Reihe 103/104). kl. 8° (130 S.) Göttingen 1961, Vandenhoeck u. Ruprecht. 3.60 DM. — Der bekannte Geistesgeschichtler und Pädagoge hatte diese Sammlung seiner kunstästhetischen Aufsätze noch selbst vorbereitet; ihre Herausgabe nach seinem Tode hält die Reihenfolge der einzelnen Stücke ein, wie sie der Verf. selber für diese Veröffentlichungen gewählt hatte, keine chronologische, sondern eine möglichst sachgebundene. Den philosophischen Leser interessieren wohl vor allem die Beiträge „Vom Sinn der Kunst", „Über den metaphysischen Sinn der Kunst", „Die mehrseitige Funktion der Kunst" und auch der zweite Teil von „Die Kunst und das Publikum". Überall werden die eigentlich philosophischen Fragen gestreift, mehr aber auch nicht. Das Bewußtsein, es mit einem Phänomen zu tun zu haben, das sich metaphysisch nicht ganz erhellen läßt, vermeidet definitive philosophische Entscheidungen. „Metaphysik" bedeutet für den Verf. übrigens natürlich nicht „wissenschaftliche" Metaphysik, sondern eher den weltanschaulichen, zutiefst vorreflexen oder höchstens sehr inadäquat reflektierbaren „Hintergrund" des Lebens und Denkens. Es fallen nun Sätze wie dieser: „Das echte Schöne ist zugleich auch das Wahre und ist auch das Gute", das Anliegen der Kunst sei die Schönheit als Gehalt, nicht etwa nur schöne Darstellung eines fremden Gehalts (14). Aber sie ist Darstellung und daher — wie für alle modernen Philosophien der Kunst und des Schönen überhaupt — Versinnlichung: anders wird das Schöne nicht begriffen denn als „sinnliches Scheinen" (Hegel), als sinnlicher Ausdruck von Wirklichkeit. Der Verf. erblickt die wesentliche Leistung des Künstlers in dessen Kraft, die Vielfalt der

Erscheinungen in die „Einheit" einer Gestalt zu sammeln und zu bannen, woraus die hohe Befriedigung im Kunsterlebenden erfließe; es klingt hier neben Wahr und Gut das erste „Transzendentale" an, das *unum*. Doch wird solche Einheit nicht vorausgesetzt, sie wird vielmehr aktiv und sinn-gebend vom schaffenden Künstler er-funden. Zugleich bleibt jedoch irgendwie bewußt, daß damit eine letzte Einheit im Sein selbst ge-funden und entdeckt werde, freilich eher eine ἁρμονία ἀφανής — erst die Kunst bringt sie zum φαίνεσθαι, zum Scheinen. Einiges an spekulativer Entfaltung versucht N. mit Hilfe der gleichsam regulativen Idee, das Genie sehe im Endlichen das Unendliche und vermöge die Darstellung des ἓν διαφέρον ἑαυτῷ (50 f.). Von der Schönheit der „Natur" handelt das Büchlein nicht, außer in einer Nebenbemerkung (120), die im Zusammenhang steht mit einem besonderen Anliegen des Verf.: das ästhetische Verhalten des Menschen auszuweiten auf das Leben als Ganzes — das Leben selbst solle Gestalt und „Harmonie" werden. Hierbei verzichtet N. auf einen „metaphysischen Glauben" als Hintergrund (wie noch bei Goethe) und faßt das ästhetische Gestalten als „eine schöpferische Tat des Menschen, ... eine prometheische Leistung" (121). Man fühlt sich an G. Benn erinnert, an St. George und schließlich an Nietzsche. — Den Metaphysiker werden die vorgelegten Analysen zur Bescheidung mahnen. Solange nicht eine umfassende Phänomenologie des Schönen in Natur und Kunst (und Leben) ausgearbeitet ist, müssen alle metaphysischen Beteuerungen, das Schöne sei das Ineinander von Wahr und Gut oder gar aller Transzendentalien, wie apriorische Dekrete anmuten. Die Phänomenbasis der Lehre vom Schönen bei Thomas und allen Scholastikern ist ja zu armselig (vgl. z. B. die Stellensammlungen bei F. Kovach oder das Fehlen aller Phänomenologie bei W. Czapiewski). Anderseits drängt die Sache selbst auch bei N. zu irgendeiner „metaphysischen" Deutung, und dies sogar in Richtung auf eine Synthesis der Transzendentalien Einheit, Wahrheit, Gutheit. Die Frage allerdings, die auch von heutigen Metaphysikern beinahe bagatellisiert wird, ob nämlich das Schöne nicht doch an Sinnlichkeit, sinnlichen Ausdruck, gebunden sei, was für das Kunstschöne ja offenkundig ist, harrt noch einer überzeugenden Antwort.

H. Ogiermann S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Schilling, Kurt, Weltgeschichte der Philosophie. gr. 8° (VIII u. 579 S.) Berlin 1964, Duncker u. Humblot. 58.— DM. — Dieser Band unterscheidet sich von der früheren, viel umfangreicheren „Geschichte der Philosophie" Sch.s (2. Aufl. 1951 u. 1953, 455 u. 688 S.) hauptsächlich in zwei Punkten: Erstens ist eine Darstellung der Philosophien in China (31—108) und Indien (109—201) hinzugekommen; sie bilden zusammen mit der Philosophie der antiken Mittelmeerwelt (von den Vorsokratikern bis Augustinus: 202—306) die primären philosophischen Hochkulturen des Altertums, an die sich als zweiter Hauptteil die Philosophie in den sekundären Hochkulturen anschließt (Vorspiel „Mittelalter": 310—352; Europa vom 15. bis 19. Jahrh.: 353—470; Ende der Philosophie und Industrialismus: 471—554). Die Berücksichtigung des indischen und chinesischen Denkens ist unerläßlich, und ihr Verdienst wird dadurch nicht gemindert, daß Sch., wie er selber unumwunden anmerkt, weder Indo- noch Sinologe ist; fraglich bleibt, ob sie die rechte Proportion wahrt gegenüber jenen Traditionen, die nun einmal die unseren sind. In kleinerem Maßstab gelten ähnliche Anerkennung und ein ähnliches Bedenken der ebenfalls neu hinzugekommenen, ausführlicheren Behandlung der Philosophie des Islam und des mittelalterlichen Judentums (310—333), im Vergleich mit der recht summarischen Abfertigung der christlichen Scholastik (333—352). Aber vielleicht steht hinter dieser eigentlich ungeschichtlichen „Objektivität" des Verf. dessen Auffassung vom Ende der Philosophie überhaupt und damit von der Gleich-Gültigkeit der jeweiligen geschichtlichen Herkünfte. Dies führt zum zweiten Punkt: Früher hat Sch. die antike Philosophie auf traditionelle Weise gegliedert, die Philosophie der Neuzeit dagegen nach Volksräumen: Italiener, Franzosen, Deutsche, Engländer. Nun wird,

wie die lange Einleitung erläutert (1—29; vgl. 16, 12), alles geprägt durch das modifizierte Spenglersche Ablaufschema der Hochkulturen mit den drei natürlichen Stadien: vorphilosophische Weisheit — eigentlich strenge Philosophie (als methodische Selbstbeschränkung des Menschen im Wissen um Wissen und Nichtwissen) — dogmatisch-metaphysische Weltanschauungen. Die Modifikation gegenüber Spengler: Sch. nimmt außer den primären Hochkulturen auch einen sekundären Ablauf an, eben den mittelalterlich-neuzeitlichen in Europa. Die eigentliche, selbstkritische Philosophie konzentriert sich in Konfuzius, Buddha, Sokrates und Kant. Wie kurz ihre Reifezeiten sind, zeigt deren Beschränkung im Fall Nummer 4 auf das 18. Jahrhundert, auf Hume, Rousseau und Kant. Die Vorbereitungszeit dafür zerfällt infolge der Erneuerung der Religion durch Reformation und Gegenreformation in die mittelalterliche Metaphysik und die metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts, während die pubertäre Umbruchszeit der Renaissance (unterbrochen durch jene Erneuerung, die im Sinne Sch.s deutlicher als religiös-mythischer Rückfall zu qualifizieren wäre) durch die Aufklärung fortgesetzt und vollendet wird (vgl. 354). Nach Kant ist der Deutsche Idealismus ein „großartiges Zwischenspiel", eine schemawidrige „unzeitgemäße Erneuerung der vorphilosophischen Weisheit" des 17. Jahrhunderts und des Mittelalters (442, 447). Den — wenigstens im Ansatz — schemagemäßen weltanschaulichen Abgesang der letzten philosophischen Epoche liefern Schopenhauer, Marx und Nietzsche. Die Weltherrschaft des Industrialismus bedeutet das absolute, barbarische Ende. (Husserl wird nur kurz genannt [508]; der Name Heidegger kommt in dem Buch nicht vor.) Das Urteil über die Technik und die Gegenwartskultur überhaupt ist allzu undifferenziert negativ: die Technik ist „sinnlose Arbeit", die zu „nivelliertem, egalitärem Massendasein" führt; die durch sie bewirkte Verkürzung der Arbeit sei dem Menschen sicher nicht zuträglich usw. (477 479 492 vgl. 523—554). Damit hängt zusammen eine gewisse Schlagseite des Verf. für die „echte, totalitäre Gemeinschaft" (238; das Komma macht den argen Sinn), gegen die grundsätzlich egoistischen Parteien (200). Die „in Deutschland immer wieder aufgezeigte Grausamkeit des Dritten Reichs" wird durch eine Reduktion auf den Zwiespalt zwischen Industrialismus und Agrarkultur gleichsam ontologisch überhöht und moralisch verharmlost (536). Gibt nicht das Industriezeitalter die große und einzige Chance, allerdings auch nur eine Chance, erstmals auf der Welt die Freiheit aller Menschen von Hunger, Sklaverei, Unwissenheit zu verwirklichen? Selbstverständlich enthält das Buch trotz der Vorbehalte gegen Gesamtkonstruktion und Grundtendenz vieles an Zutreffendem und auch Vorzüglichem im einzelnen: unter den häufigen Vergleichen etwa jenen zwischen den Weltbildern des Neukonfuzianers Chou tun-yi, Anaximanders und Dantes (101 217 345 f.), die Genealogie der physikalischen Naturberechnung und technischen Naturbeherrschung bis auf Gen 1,28 (292 300 f. 369—317 484 529 f.), Schellings großartigere Vorwegnahme von Intuitionen Bergsons und Teilhard de Chardins (458), die mehrfach ausgezogene Charakterisierung der Deutschen Idealisten als „Metaphysiker des intellectus archetypus" (461 vgl. 447—470) ... Die Literaturangaben, die in der früheren Ausgabe der Philosophiegeschichte von Sch. sehr nützliche 81 Seiten ausmachten, sind unter Berufung auf das neue „Handbuch der Philosophie" von W. Totok auf 14 Seiten reduziert. (S. 353, Z. 17: hippo-, nicht hypokratisch; S. 503, Z. 4: Lachelier mit einem „l".) W. Kern S. J.

Lynch, William, An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides. 8° (XIII u. 255 S.) Georgetown University Press 1959. — Die Zeiten sind, Gott sei Dank, vorbei, in denen man den platonischen Parmenides als ein bloßes „logisch-dialektisches Exerzitium, ohne wirklichen philosophischen Gehalt" betrachten konnte. Immer mehr setzt sich die Erkenntnis durch, daß er eines der zentralen Werke Platons ist, „a kind of textbook summary of Plato's metaphysics, presented in a comprehensive and ordered way, unlike any other of the dialogues", wie es Lynch (VII) ausdrückt. Hat man aber darin eine Vorwegnahme der neuplatonischen Weiterentwicklung der platonischen Metaphysik zu sehen, einen ersten Aufriß der Auffächerung des „überseienden Einen" zur Vielheit, Unterschiedenheit, Mannigfaltigkeit, Andersheit, die das Grundgerüst der neuplatonischen Seinslehre bildet? Neuerdings wird der Dialog oft in diesem

Sinne interpretiert. Lynch ist nicht dieser Ansicht. Es handelt sich nach ihm nicht um die Philosophie des „Einen" als der Quelle alles Seins im neuplatonischen Sinne, sondern um die Analyse der Struktur jeder Einheit, die Vieles zu Einem zusammenschließt und in der Vielheit als das Einigende subsistiert — auch (aber keineswegs: nur) im Bereich der Ideen, die das Eine, Umfassende und Gemeinsame im Bereich der Vielheit und Variabilität des Realen darstellen, und überhaupt in allen Fällen, wo Einheit und Vielheit korrelativ einander bedingend sich gegenüberstehen — und in welchem Seinsbereich wäre das nicht der Fall? Es ist also nach Lynch müßig zu fragen, welcher Bereich im Dialog eigentlich gemeint sei. Er ist eine Analyse der Struktur, die sich aus der Relation „Eines — Vieles" ergibt, wo immer diese Relation vorkommt. Deshalb ist es auch nach Lynch völlig verfehlt, zu behaupten, daß der Begriff des „Einen" im Laufe des Dialogs zwischen verschiedenen Bedeutungen schillere. Es ist überall ein und derselbe, ganz abstrakte Begriff des Einen, der sich nur, je nach der Verschiedenheit der Anwendungsgebiete, jeweils mit anderem sachlichen Inhalt füllt (17).

Der Hauptwert des Buches liegt aber nicht einmal in der mit umfassender Kenntnis der ganzen einschlägigen Literatur durchgeführten Verteidigung dieser These, sondern darin, daß der Beweis auf Grund einer, Schritt für Schritt den Gedankengang des Dialogs darlegenden und analysierenden Paraphrase des platonischen Textes geführt wird, die die beste Einführung in das Verständnis des Textes und seines Aufbaus ist, die man sich (insbesondere für Studenten) nur vorstellen kann. Von dieser Seite her betrachtet, ist das Buch nicht nur *ein* Beitrag unter anderen (wenn auch ein sehr beachtlicher) zu der Fachliteratur über Platon, sondern es sollte und könnte *das* Hand- und Lehrbuch für das Studium des platonischen Parmenides überhaupt werden, ein Studienbehelf, wie wir ihn in so hoher Qualität nur selten besitzen. E. v. Iványka

Aristoteles Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von *Franz Dirlmeier*. Dritte, erneut durchgesehene Auflage. gr. 8° (606 S.) Berlin 1964, Akademie Verlag. 42.— DM. — Den umfangreichsten und wohl auch bedeutendsten Beitrag zu der vom Akademie-Verlag, Berlin, unternommenen Gesamtausgabe der Werke des Aristoteles in deutscher Übersetzung mit beigegebener Erklärung hat bislang Dirlmeier mit der Veröffentlichung der drei Ethiken des Corpus Aristotelicum beigesteuert. Daß der hier angezeigte Band der Nikomachischen Ethik innerhalb weniger Jahre in 3. Auflage erscheinen kann, stellt seinem Wert ein gutes Zeugnis aus. Man braucht nicht viele Seiten zu lesen, um dieses Urteil bestätigt zu finden. Gediegene philosophische Deutung und feine sprachliche Einzelbeobachtungen zeichnen die Erklärungen aus, die über frühere Auffassungen hinausführen. Das Ganze verrät eine außergewöhnliche Vertrautheit mit den Schriften des Stagiriten, aber auch mit denen Platons. Dieses kam dem Hauptanliegen des Verfassers zustatten, platonische Gedankengänge in der Ethik des Aristoteles aufzuspüren und ihnen nachzugehen. Über Einzelheiten der Deutung kann man streiten. So scheint uns die Übertragung von technē = praktisches Können (S. 5,2) nicht hinreichend zu sein; ein wesentliches Element fehlt. Nach Hippokrates, De vetere medicina (ed. Kuehlewein S. 1,19) gehört zur technē auch cheir und gnōmē, letzteres vor allem gegenüber tychē (dem Handeln oder Vorgehen aufs Geratewohl), während technē das planvolle, berechnete Verfahren besagt. Durch dieses berührt sich technē mit epistēmē, wie S. 266 zur Stelle mit Recht bemerkt ist, wo auch physis hätte erwähnt werden können. In dem berühmten Versuch des Pharao Psammetich zur Lösung der Frage, welches die ersten Menschen seien, gebraucht Herodot II 2 das Wort epitechnasthai! So bleibt für die Wiedergabe von technē nur eine Umschreibung übrig. S. 499 zu 162,9 ist telos telikōtaton mit „das Ziel der Ziele" übersetzt, was den Sinn doch nicht treffen dürfte. Der Anonymus, Comm. Arist. Graeca XX S. 445,18 scheint es mit to ariston gleichzusetzen; siehe auch Stoic. Vet. Fragm. III S. 25, 106 ff. 108 die Erklärung Ciceros: *ad illud ultimum pertinentia!* S. 452 zu 128,4 sophia vgl. die Ausführungen von Wilckens und Fohrer im Theol. Wörterbuch z. Neuen Testament VII S. 465—529. Über Entstehung und Herkunft des Corpus Aristotelicum herrscht noch manches Dunkel. Zürchers Ansicht darüber teilen wir nicht. Sie aber

mit D. als haltlose Phantasien zu bezeichnen (S. 6), dürfte doch im Widerspruch zu gewissen Tatsachen stehen; s. hierzu auch die Ausführungen von Gigon, Gnomon 24 (1952) S. 316 f. Zur Überlieferung des Textes tritt jetzt auch die jüngst aufgefundene arabische Übersetzung der letzten vier Bücher der Nik. Ethik; vgl. R. Walzer, Greek into Arabic (Oriental Studies I, 1962, Oxford) S. 239,1. Die Auswertung dieser neuen Quelle für die Textgestaltung und die Deutung wird ja noch längere Zeit brauchen. Dirlmeier hat zur Erklärung seines Textes altes und neueres Schrifttum in reichem Maße herangezogen. Bei der Würdigung von Gigons Übersetzung desselben Buches in *Schol.* 27 (1952) S. 126 wiesen wir auf die Erklärung der Nik. Ethik von Thomas von Aquin hin. Darüber, daß aus dieser Schrift wertvolle Gedanken gewonnen werden können, besteht für uns kein Zweifel. Eine doppelte Frage erhebt sich hier allerdings: inwieweit die Denker des lateinischen Mittelalters durch die für uns manchmal recht schwer verständlichen lateinischen Übertragungen zum richtigen Verständnis der Gedanken des Stagiriten gelangten und inwieweit die Neuscholostik unserer Tage diese Texte richtig auslegt. Ihr in einer eingehenden Untersuchung nachzugehen, stellt sicher eine lohnende Aufgabe dar! W. Kutsch S. J.

Boetii de Dacia Tractatus de aeternitate mundi. Editio altera auctoritate quinque codicum manu scriptorum revisa et emendata edidit *Géza Sajó* (Quellen u. Studien zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Paul Wilpert, Bd. IV). gr. 8° (70 S.) Berlin 1964, de Gruyter. geb. 19.— DM. — G. Sajó legt hier die Schrift des Boetius de Dacia, Tractatus de aeternitate mundi, in zweiter Auflage vor. Bald nach dem Erscheinen der ersten Ausgabe im Jahre 1954, die auf der damals allein bekannten Budapester Handschrift, Nationalbibliothek, Cod. Lat. 104, beruhte, tauchten neue Textzeugen auf, die nun zur neuen Auflage herangezogen wurden. Der Text gewann damit an Gediegenheit, nicht wenige Stellen konnten geheilt und besser verständlich gemacht werden. Leider fehlt ein wenigstens kurzes Verzeichnis der wichtigsten philosophischen Ausdrücke, wie es der erste Band dieser Reihe so vorbildlich bietet. Um so reichhaltiger ist der textkritische Apparat ausgefallen, ein höchstwillkommenes Hilfsmittel für die Bewertung nicht gesicherter Lesarten. Daß in diesem Punkte noch manches offenblieb, mögen folgende Beobachtungen zeigen. Gleich am Anfang Z. 4 *quod impossibile est inveniri* ist das *inveniri* gesetzt nach der Handschrift des Pierre de Limoges, während die drei anderen Zeugen *invenire* haben. So eindeutig klar scheint uns die Sache doch nicht, besonders wenn wir z. B. aus Calcidius, Timaeus (ed. J. H. Waszink S. 21,11) *Igitur opificem ... tam invenire difficile quam inventum impossibile digne profari* danebenhalten. Nicht unbedenklich dürfte es wohl auch sein, den Konjunktiv im Anschluß an die besagte Handschrift zu setzen, wo die anderen den Indikativ haben. Schon im alten Latein war der Gebrauch der beiden Aussageweisen nicht so festgelegt, wie es gewisse Sprachlehren behaupten. Wir lesen Z. 350 *quaerens utrum motus aliquando factus sit* und bald danach Z. 353 *quaerens quare quaedam quandoque moventur, quandoque quiescunt.* Ähnlich 751 s. zweimal der Indikativ im abhängigen Fragesatz. Nach *dicere* findet sich einmal *quod* Z. 633, ein andermal der A. c. I. in Z. 747. Ähnlicher Wechsel bei *scire* Z. 302 u. 433. S. 20 der Einleitung Z. 500 ist *homini ratio* als allein richtig gegen *hominis ratio* erklärt. Man halte daneben Z. 477 *punctus est, cuius pars non est.* Es ist die Begriffsbestimmung des Euklid vom Punkte, die nach Heibergs Übersetzung lautet: *punctum est, cuius pars nulla est.* Mag sein, daß *homini* vorzuziehen ist, *hominis* ist sicher nicht falsch! S. 18 seiner Einleitung spricht Sajó davon, daß gelehrte Schreiber willkürliche Änderungen an Texten vornehmen können, und er führt ein Beispiel bei Pierre de Limoges Z. 14 an. Dies muß zur Vorsicht mahnen; vgl. H. S. Nyberg, Studien zum Hoseabuche (1935) S. 1. Zudem müssen wir auch mit dem Einfluß der Vorlagen, etwa von Übersetzungen aus dem Arabischen, rechnen, wo ja die Frage nach der ewigen Weltschöpfung eine große Rolle spielte. Vielleicht sind von dort auch gewisse ungewöhnliche Ausdrücke, wie *generatio omnis est ex subiecto et materia: ideo generans non potest in totam substantiam rei* Z. 43 s., zu erklären. Mit unseren Aussetzungen möchten wir nun nicht den Eindruck eines ablehnenden Urteils über

das Buch von Sajó erwecken. Dafür ist der Text zu wertvoll. Die Gestaltung eines Textes stellt den Herausgeber nicht selten vor Schwierigkeiten und Rätsel, wo er sich für die eine oder andere Lesart entscheiden muß. Was der Leser dann verlangen kann, ist ein gewissenhafter Apparat. So kann er im gegebenen Falle selber die ihm richtig scheinende Wahl treffen. Wir wünschen dem Herausgeber, daß er noch mehr solcher für die Geschichte und die Stellung der Philosophie im Mittelalter wichtigen Texte finden möge! W. Kutsch S. J.

Simonis Daci Opera nunc primum edidit *Alfredus Otto* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi III). 8° (XXIII u. 185 S.) Hauniae 1963, G. E. C. Gad. — Mit der Ausgabe der Werke des Johannes Dacus im Jahre 1955 eröffnete A. Otto das Erscheinen des Corpus Philosophorum Danicorum Medii, Aevi, denen dann 1961 H. Roos die Schriften des Martinus Dacus folgen ließ. Nun hat Otto die Werke des Simon Dacus in schöner Ausgabe vorgelegt. Sie umfassen dessen Domus Gramatice und Questiones super 2° Minoris Voluminis Prisciani, beides nur teilweise erhalten. Die Einführung bringt die spärlichen Nachrichten über das Leben des Verfassers und seine Werke sowie deren Überlieferung. den Text begleiten der textkritische Apparat und einer der Quellenverweise. Der Index auctorum et operum und ein Index rerum beschließen das Buch. — Mit Recht hat der Herausgeber sich an die Rechtschreibung der Handschriften gehalten, für jedes der beiden Werke liegt ja bislang nur eine vor. Diese Art mag manchmal Schwierigkeiten bereiten, wie etwa S. 43,15 sementum unit lapidem cum lapide, wo sementum = caementum ist. Es ist aber weniger schwierig, solche Schreibungen im gedruckten Text richtig zu erkennen, als wenn man sich in der Handschrift unmittelbar davorgestellt sieht. Ob die vorgenommenen Ergänzungen immer das Richtige getroffen haben, darf man sich fragen, so 9,16 *proprietas ‹vocum›*, 8,31 steht *vocis proprietati!* Ob es immer notwendig ist, zu ergänzen, scheint ebenfalls fraglich. Man denke nur an geläufige Wendungen wie *videtur quod non* S. 91,2 und *videtur quod sic* S. 94,2 und ähnliche. S. 31,2 *(figura) dicitur a fingendo sive a componendo, quia compositores luti figulos appellamus* erinnert an Gregorius Magnus, Homil. 23 in Evang. (= Brev. Rom. feria secund. p. Pascham lect. II): *fingere namque, componere dicimus: unde et compositores luti figulos vocamus.* Daß manche Stellen des Aristoteles öfters schwer festzustellen sind, mag auf die Übersetzung zurückgehen, da wir es vielleicht mit einer doppelten Brechung des Wortlautes zu tun haben, wenn der angeführte Text auf arabische Übertragung zurückgehen sollte. So scheint uns die Schreibung *Sortes* für *Socrates* viel eher vom Arabischen als vom Griechischen her verständlich. — Eins bedauern wir an dieser sonst so schönen Ausgabe: daß ihr kein Index vocabulorum beigegeben wurde, wie es der vorhergehende Band von Roos gebracht hat. Auch Géza Sajó hat dies in seiner Ausgabe von Boetius de Dacia, de aeternitate mundi unterlassen. Während des Kongresses für mittelalterliche Philosophie des Jahres 1964 kam auch die Frage der Wörterverzeichnisse zu Ausgaben der lateinischen Texte jener Zeit zur Sprache, ohne indes mit dem Nachdruck betont zu werden, der dieser Sache angemessen ist. Welch großen Dienst man dem großen Unternehmen für die Bestandsaufnahme des mittellateinischen Wörterbuches damit leisten kann, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Man denke nur an die zahlreichen Indices der Bibliotheca Teubneriana, die den Bearbeitern des Thesaurus linguae Latinae so viel zeitraubende Arbeit des Sammelns der Wörter ersparten! Hier mögen einige Beispiele von Wörtern folgen, die wir uns neben manchen andern unter sprachlichem oder philosophischem Gesichtspunkt zusammengestellt haben. S. 7, 20 heißt es: *accidens non est ens, sed entis,* ein bekannter Satz. Daneben S. 35,31: *accidentis non est accidens,* dies nach Aristoteles Metaph. 1007 b 2. Dazu dann 96,31: *omnia recipiunt praedicationem entis!* S. 43,32: *est enim consequentia uniformitas vocis vel significationis* ... S. 41, 19: *extrafiniti — intrafiniti;* vgl. auch 46, 19: *intrafiniti vel extrafiniendi.* S. 9, 25: *generare in natura est ab ente incompleto ens completum producere.* Damit *vgl. Martinus de Dacia* (ed Roos S. 230, 15): *omnis generatio est progressio a non esse ad esse,* und Thomas, S. Th. I 27, 2c: *generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse.* Das spärlich bis jetzt belegte Wort *indistantia* neben *indistanter* findet sich S. 46, 22. Siehe auch Roos, a. a. O. im Verzeichnis.

Indistanter steht ferner in Übersetzungen Wilhelms von Moerbeke, wo man auch die griechische Entsprechung findet. S. 96, 2. al., steht loyca für logica; wir haben es hier wohl mit der aus dem Neugriechischen bekannten Aussprache des Gamma = j (y) zu tun. S. 15, 13: *hec est pronuntiatio, que potestas appellatur.* Der Gegensatz *reale — vocale* begegnet uns S. 28, 15; 30, 7; 32, 23: *vocaliter et realiter et habitudinaliter.* Eine vierfache Einteilung von *unum* steht S. 92, 4 ff. Diese Aufzählung möge genügen; sie zeigt hinreichend, welch wertvollen Beitrag die Texte dieses wichtigen Unternehmens für die Kenntnis der Sprache und des Denkens nicht nur der dänischen, sondern auch der anderen Vertreter des Geisteslebens des lateinischen Mittelalters darstellen. Für deren Ausgabe sind wir den Herausgebern zu aufrichtigem Danke verpflichtet! W. Kutsch S. J.

Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui (Recherches de Philosophie, VI). gr. 8° (264 S.) Paris 1963, Desclée de Brouwer. 270.— bFr. — Selbstverständlich will dieser Sammelband nicht alles einbringen, was der neuzeitliche Thomismus zu fragen und zu sagen hat (9). Es werden ja nicht einmal alle wesentlichen Teilgebiete der Philosophie berührt; die Theologie bleibt ohnehin außerhalb, nur in den „Notes et Chroniques" finden sich neben einer Studie aus der Feder von *L.-B. Geiger* über die aufeinanderfolgenden Redaktionen von Contra Gentiles I 53 ein Artikel von *J. Châtillon* über das Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Marius Victorinus und einer von *J.-J. Latour* zu den Thesen von Cl. Tresmontant über Wesen und Entstehung der „christlichen" Philosophie. — Die „Études doctrinales" umfassen Aufsätze über das „sujet pratique" nach Thomas *(J.-Y. Jolif, O. P.),* über die Thomanische Transzendentalienlehre *(St. Breton, C. P.),* die „communication par signes" *(R. Verneaux)* sowie den Entwurf einer Metaphysik im Geiste des Aquinaten von *G. Kalinowski.* In Teil II („Confrontations") vergleicht *D. Dubarle, O. P.,* thomistische Kosmologie und moderne Naturphilosophie; *M.-D. Chenu, O. P.,* setzt sich mit dem existenzphilosophischen Terminus „l'homme-dans-le-monde" auseinander; *C. Fabro* entwickelt seine Idee des „retour au fondement de l'être" mit dem Blick auf Heidegger, und ebenfalls mit Bezug auf diesen untersucht *B. Rioux* den Begriff der Wahrheit. — In allen Darlegungen begegnen wir hochinteressanten Gedankengängen und Problemsichten. Schon allein die modernen Fragestellungen bei *Verneaux* und *Chenu* würden eingehende Würdigung verdienen. Die Hinweise auf Möglichkeiten einer thomistischen Naturphilosophie heute bestechen auch den Nichtfachmann durch ihre Sachkenntnis und Freimütigkeit. Das von *Jolif* behandelte Thema scheint für eine metaphysische Anthropologie grundlegend zu sein, da es die Einheit des theoretischen und praktischen Subjekts in der menschlichen Person in neuer Ursprünglichkeit zu fassen sucht. Von grundsätzlicher Bedeutsamkeit sind übrigens die Bemerkungen über philosophiegeschichtliche und geschichtliche Hermeneutik überhaupt zu Beginn der Ausführungen. Am stärksten beeindrucken freilich die Abhandlungen über allgemeine Metaphysik. *Breton* geht von der Vielfalt der Transzendentalien aus, um ihre Genese und wurzelhafte Einheit aufzufinden; bei allen Fragen aber, welche die Deduktion der Transzendentalien aufgibt, bleibe die Feststellung wichtig, daß ihre Thematisierung und rationale Systematisierung sekundär sei gegenüber der „gelebten Einheit" von Einheit/Wahrheit/Gutheit/Schönheit als Ausdruck eines Welt-Bildes („image d'un univers"), eines Zeitgeistes (69). *Kalinowski* (Universität Lublin, Polen) überrascht durch weitläufige Kenntnis der aristotelischen und thomanischen Metaphysik; er verweist immer wieder auf Arbeiten von Kollegen wie Krapiec und Swiezawski (110, vgl. auch 123 Anm. 3), so daß eine sonst so gut wie unbekannte thomistische „Schule" sichtbar wird, ein Zentrum christlicher Philosophie in Polen. K. erhebt die Forderung, schon einmal in der Präzisierung des Formalobjekts der Metaphysik über Aristoteles und auch Thomas hinauszugehen (109 f.), sowie die Forderung nach einer wirklich modernen Methodologie der Metaphysik (122 f.) — eine solche fehle bisher, was man nur unterschreiben kann. *Fabro* wiederholt seine These vom „esse" als Fundament der Metaphysik. Mit Heidegger geht er einig, soweit dieser die Vergessenheit des Seins seit Plato behauptet (188 191). Zugleich wendet er sich energisch gegen Heideggers Anspruch, die Seinsfrage als erster gestellt zu haben (193 f.): Thomas stelle und entfalte sie ausdrücklich im Gespräch mit Aristoteles; typisch dafür sei etwa seine Interpretation des c. 3 von περὶ ἑρμηνείας (vgl. 186 ff.). „Heidegger semble

ignorer tout cela" (192). Hierin möchte der Rez. dem Verf. beipflichten und nochmals anmerken (vgl. Schol 39 [1964] 109), daß Heidegger auch in „Nietzsche" II (399 f., bes. 410 f.), wo er seinen Aufriß der „Seinsgeschichte" vorlegt, den Sinn von „actus essendi" bei Thomas und in der modernen thomistischen Philosophie nicht einmal in den Blick bekommt, geschweige denn diskutiert.

H. Ogiermann S. J.

Robinet, André, Merleau-Ponty. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philolsophie (Philosophes). 8° (124 S.) Paris 1963, Presses Universitaires. 5.— F. — Das Buch besteht außer einem ganz kurzen Abriß des Lebens Merleau-Pontys (1 f.) aus drei Teilen: einer zusammenfassenden Darlegung seiner Philosophie (3—65), einem Verzeichnis seiner Werke und Aufsätze (66—74) und Auszügen aus seinen Werken (75—118); es folgt eine kurze Bibliographie (119 f.). R. betont, daß das Werk M.-P.s unvollendet geblieben ist (5). Grundlegend ist seine Auffassung der vorwissenschaftlichen Wahrnehmung (perception). Der eigene Leib gehört mit zum Subjekt der Wahrnehmung (18), Akt der Wahrnehmung und Wahrgenommenes sind nicht voneinander trennbar (20). Das Wahrnehmungsding ist nicht das Objekt der Wissenschaft, sondern „mit anthropologischen Prädikaten beladen" (22); die Wahrnehmung erreicht die Dinge selbst, eben weil sie Dinge sind „genau in dem Sinn, wie ich sie sehe" (13); sie sind nicht an sich, sondern für mich; damit soll nicht eine von uns unabhängige Welt geleugnet werden, aber das Wahrnehmungsding wird erst in der Wahrnehmung voll konstituiert (vgl. 79—85). — Diese Wahrnehmungstheorie wird dann auch auf die Verstandeserkenntnis übertragen; auch sie kommt durch den Leib zustande (41). Aber wie kann dann die Relativität der Wahrnehmung entdeckt werden? Merleau-Ponty will doch offenbar diese Relativität beschreiben, so wie sie ist. So setzt er aber stillschweigend eine Erkenntnis voraus, die wesentlich anderer Art ist als die von ihm so trefflich beschriebene sinnliche Wahrnehmung. — In dem letzten, unvollendet gebliebenen Werk „Le visible et l'invisible" stellt Merleau-Ponty die Frage nach dem Sein des Logos. Er versucht nicht, sich reinzuwaschen von dem Vorwurf eines Heimwehs nach dem Unendlichen (64). „Die Dinge finden sich ausgesprochen und gedacht wie von einem Wort und einem Denken, das nicht wir haben, sondern das uns hat" (59). Diese unvollendete Ontologie liegt, meint R., in der Linie Malebranche - Maine de Biran - Bergson (65).

J. de Vries S. J.

Guilead, Reuben, Être et Liberté. Une étude sur le dernier Heidegger (Philosophes contemporains, 12) gr. 8° (184 S.) Louvain-Paris 1965, Nauwelaerts. 180.— bFr. — Die Frage nach dem Wesen der Freiheit bei Heidegger wird zunächst in dessen Schriften vor der „Kehre", also bis zu „Vom Wesen der Wahrheit" verfolgt, welche Schrift auch nach G. die „Schwelle" zum Raum des neuen Seinsdenkens bezeichnet (65/66). Einer Analyse des Sinnes von Freiheit im gegenwärtigen Denken Heideggers ist der 3. (letzte) Teil gewidmet, dazwischen schiebt sich ein Referat über die „Verwindung" der Metaphysik der Subjektivität und speziell der metaphysischen Definition des Menschen (als „animal rationale"). — Bereits in der Einleitung bemerkt der Verf., Heidegger nähere sich einer „expérience mystique", wenn man C. Albrechts Umschreibung von „Mystik" (Das mystische Erkennen, Bremen 1958) zugrunde lege: Einbruch eines Umgreifenden, das uns versinken läßt, ins Bewußtsein (15). Später erinnert er an die Anschauungen des Angelus Silesius und vor allem Eckharts (172 f.). Ohne Zweifel lassen sich Vergleichspunkte finden. — Teil 1 zeigt sehr eindringlich, daß „Freiheit" bei Heidegger nicht eine Fähigkeit und Macht des Menschen ist, sondern die Grundstruktur der Existenz, die im Transzendieren (zu Welt, dann zum Sein) zum Ausdruck kommt. Schon in „Sein und Zeit" melde sich Freiheit als ein „Lassen" (41), jedenfalls in der „Bereitschaft für das Angerufenwerdenkönnen" (Sein und Zeit 287). Dämmert hier das „eigentliche" Freiwerden-für ... nur erst auf, so beginnt damit doch zugleich die Einsicht, daß „Sein und Zeit" noch in der Metaphysik der „Subjektivität" befangen sei (16 49). Die Abhandlung „Vom Wesen des Grundes" eröffnet den neuen Weg; hier wird auch erstmalig dem „Überstieg zur Welt" der Name „Freiheit" gegeben (52). Freiheit besagt also, das möchten wir unterstreichen, für Heidegger — und wie für so viele andere, vor allem Hegel — etwas, was mit

dem Wort bis dahin nie und nimmer gemeint war. Es handelt sich um eine Umdeutung seines Sinnes, die den Eindruck des Gewalttätigen nicht scheut. Der Mensch ist „frei", indem er seine Möglichkeiten (als „Welt") ontologisch-tranzendierend „entwirft". Dabei wird sofort deutlich, daß die völlige Umkehr des Denkens für Heidegger mit „Vom Wesen des Grundes" (und parallelen Veröffentlichungen) noch nicht erreicht ist. Das geschieht erst in „Vom Wesen der Wahrheit"; hier ist Freiheit das „Wesen der Wahrheit". Wesen meint das Woher (die phänomenologische Genese, die „Her-kunft"), die Bedingung der Möglichkeit: diese ist Freiheit als „Offenständigkeit" „in ein Offenes für ein aus diesem waltendes Offenbares, das jegliches Vorstellen bindet" (60 f.; Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit 13), „Seinlassen" des Seienden, des Seins-selbst, Ek-sistenz (je schon von sich weg) ins Sein. Es tritt auch jene Formel auf, die das so gefaßte Da-sein, eben die Freiheit, als etwas „im" Menschen Waltendes sieht (oft heißt es: „das Dasein im Menschen"!): „Die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein *besitzt* den Menschen" (63; Heidegger, a. a. O. 17). Die hiermit vollzogene Überwindung aller Metaphysik (und der metaphysischen Definition des Menschen als „animal rationale", die ja tatsächlich mißverständlich ist), aller Metaphysik der Subjektivität (d. h. des Denkens vom Menschen her), wird dann in der Auseinandersetzung mit Descartes, Leibniz, Kant, Hegel und Nietzsche vertieft. Teil 3 kehrt von der vorwiegend geschichtlichen (seins-geschichtlichen) Fragestellung zur „reinen" Theorie zurück und schildert ihre (vorläufige) Vollendung in Heideggers Spätwerk. Die Überschrift „L'Homme à l'intérieur du Destin de l'Être" zeigt an, daß faktisch vom Wechselbezug zwischen Sein und Mensch die Rede ist, wobei das ek-statische Dasein als Freiheit gilt. Das neue Schlagwort heißt „Gelassenheit": es soll die das Sein frei-gebende Offenheit des Daseins nennen, worin G. gerade gewisse Parallelen zur Mystik erblickt. Die Analyse kommt u. E. über diejenigen von O. Pöggeler und W. J. Richardson nicht hinaus, deren Bücher der Verf. noch nicht einarbeiten konnte. „Gelassenheit" wird ja nach Richardson zum Grundzug des „wesentlichen Denkens" oder Seinsdenkens (vgl. Schol XL [1965] 108 ff.). In den „Conclusions" erlaubt sich der Verf. schließlich auch einige kritische Bemerkungen. Deren wichtigste scheint zu sein: Das Wort Heideggers aus dem Essay über die Technik: „Die Freiheit ist der Bereich des Geschickes, das jeweilig eine Entbergung auf ihren Weg bringt", betone „le caractère *non-humain* de la liberté" (171, Hervorhebung vom Rez.). Was Wunder, wenn Sartre darin eine „Entfremdung" des Menschen wittert (vgl. 175)! Und man wird G. recht geben, wenn er meint, Heidegger kenne nicht den „anderen", er verkenne das Personale, was schwere Konsequenzen für die Frage nach Möglichkeiten und Sinn von personaler Begegnung nach sich ziehe (176). Jedenfalls ist das Existenzial „Mitsein" (in „Sein und Zeit") noch nicht der „Kehre" gemäß neu interpretiert worden.

H. Ogiermann S. J.

3. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Heinzmann, Richard, Die „Compilatio quaestionem theologiae secundum Magistrum Martinum" (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 9). 8° (44 S.) München 1964, Hueber. 8.80 DM. — Der Verf. geht von der richtigen Überzeugung aus, daß viele nur in Handschriften erhaltene Werke die Mühe und den Aufwand einer Drucklegung nicht lohnen und daß dann durch ein Quästionenverzeichnis der Inhalt einigermaßen erschlossen werden soll. Darum legt er ein solches für die Compilatio Magistri Martini vor. Biographische Notizen scheinen zu fehlen, es sei denn, daß man diesen Scholastiker mit Martinus de Frugeriis identifiziert (um das Jahr 1195). Jedenfalls haben auf ihn Alanus de Insulis, Simon von Tournai, Petrus von Poitiers, Magister Udo, Odo von Ourscamp, die Summa Monacensis und das Breviarium extravagantium eingewirkt. Von den sechs bekannten Handschriften werden zugrunde gelegt: Cod. lat. Paris Nat. 14 526 (fol. 61r—144v) an erster Stelle, dann ergänzend Cod. lat. Paris Nat. 14 556 und Cod. lat. 789 Troyes. Es könnte auffallen, daß die Quästionen sehr häufig kanonistische Fragen miteinbeziehen, z. B.: Item quaeritur si clericus ecclesiae unius consuetudinis transierit ad ecclesiam consuetudinis

contrariae, quid iuris sit (38). — Die Quellen oder Parallelen sind im einzelnen nicht angegeben, was auch bei einem Quästionenverzeichnis kaum erwartet werden kann; eine Ausnahme bildet das Schlußwort der Compilatio, das aus Versen von Ovid, Papinus Status und Horaz zusammengesetzt ist. (Eines könnte dem Leser fraglich erscheinen, ob der Preis von 8.80 DM für ein Heft von 44 Seiten angemessen ist.) J. Beumer S. J.

Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XVI/II (huius editionis numerus currens 6), Metaphysica, libri VI—XIII, edidit *Bernhardus Geyer*. Lexikon-Format (XLVI u. 301—653 S.) Münster 1964, Aschendorff. brosch. 106.— DM, Halbleder 120.—, Halbpergament 124.—, Subskript. 94.— bzw. 108.— bzw. 112.— DM. — Die Kölner Ausgabe der Werke Alberts des Großen (Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside) schreitet zwar langsam, aber doch stetig voran. Mit dem jetzt vorliegenden Band ist die Metaphysik Alberts abgeschlossen. Die neue Ausgabe lag in bewährten Händen und kann als mustergültig gelten. Sie zieht sämtliche Handschriften heran und bietet so zum ersten Male die ursprüngliche Form des Textes. Der kritische Apparat hält in bezug auf Ausführlichkeit die rechte Mitte und bleibt deshalb leicht zu überschauen. Die gesondert beigegebene Wiedergabe der von Albert selbst benutzten lateinischen Übersetzung der betreffenden Aristotelesschrift, die bislang nicht gedruckt war, erleichtert dem Forscher den Vergleich und die Feststellung der Fortschritte, zumal da die im Text Alberts mit der Übersetzung zusammenfallenden Stellen durch Kursivbuchstaben hervorgehoben sind. Am Schluß erscheinen mehrere Indices: Auctores ab Alberto ipso citati (600—603), Auctores a nobis (d. i. vom Herausgeber) allegati (604—607), Index rerum et vocabulorum (608—646), Index nominum (647), Tituli integri librorum qui abbreviationibus allegantur (608—650), Abbreviationes et sigla (651); die danach folgenden Corrigenda et Addenda (letztere sind durch die Arbeit von *C. Vansteenkiste O. P.*, Ang 39 [1962] 205—220 bedingt) füllen nur eine einzige Seite (652), was die Tätigkeit der Drucker und Korrektoren in ein günstiges Licht rückt. Insbesondere stellt der Index rerum et vocabulorum wegen seiner Genauigkeit und Ausführlichkeit ein ungemein brauchbares Hilfsmittel für die wissenschaftliche Forschung dar. Endlich verdient die Ausstattung alle Anerkennung (klarer Druck, helles Papier, solider Einband). Es wäre nur zu wünschen, daß sich die theologischen Werke Alberts bald anschließen, damit man nicht immer auf die fehlerhaften Drucke bei Jammy und Borgnet angewiesen ist. J. Beumer S. J.

Bonaventura, Collationes in Hexaemeron, Das Sechstagewerk, lateinisch und deutsch, übersetzt und eingeleitet von *Wilhelm Nyssen*. 8° (765 S.) München 1964, Kösel. 32.— DM. — Nach ungefähr 700 Jahren erscheint das letzte, unvollendet gebliebene geschichtstheologische Werk des hl. Bonaventura zum erstenmal in einer deutschen Übersetzung. Der lateinische Text ist von der Quaracchi-Ausgabe (V 329—449) übernommen und durch die Ergänzungen nach dem Text von F. Delorme (Quaracchi 1934) vervollständigt. Obwohl gleichzeitig ein Kommentar (von W. Nyssen und J. Ratzinger) angezeigt wird, erläutert die Einleitung (15—61) schon den Inhalt; man könnte dabei einige Worte über die literarische Seite des Werkes, insbesondere über den Begriff der „Collationes" vermissen (erst zum Schluß kommt es dem unerfahrenen Leser zum Bewußtsein, daß es sich um eine, u. U. nicht immer wortgetreue Niederschrift der Vorlesungen Bonaventuras handelt, die von einem Hörer angefertigt wurde). Die deutsche Übersetzung kann man als durchaus geglückt bezeichnen, weil sie sich eng an das Original anschließt, ohne das der neuen Sprache eigene Gefühl zu verletzen, und deshalb den Ideenreichtum der Collationes getreulich wiedergibt. Nur wenige Male ließe sich ein abweichender Ausdruck verteidigen, so z. B. wenn „magistri et baccalaurei theologiae" mit „Lehrer und Doktoren der Theologie" übersetzt wird (765) oder wenn die „originalia", die zwischen der Heiligen Schrift und den „Summae magistrorum" stehen und offensichtlich in den Werken der Kirchenväter zu erblicken sind, als „Urzeugnisse" erscheinen (593); auch wäre wohl besser das „erkenntnishafte Schaugesicht" (visio intellectualis, im Gegensatz zu: corporalis, imaginaria) durch „einsichtiges Schaugesicht" oder „einsichtige Schau" zu ersetzen (167). J. Beumer S. J.

Etzkorn, Ferdinand, O. F. M., Petrus Sutton (?), O. F. M., Quodlibeta: Franz-Stud 23 (1963) 68—139. — Es handelt sich um eine Reihe von quaestiones quodlibetales (in zwei Gruppen eingeteilt, die erste mit 27, die letzte mit 9 Nummern), die E. nach dem einzig vorhandenen Manuskript (Florenz, Laurentiana Cod. Edilia 164, beschrieben von V. Doucet O. F. M. in: Matthaeus ab Aquasparta, Quaestiones disputatae de gratia, Quaracchi 1935, XIV) herausgibt. Die Autorschaft des Petrus Sutton steht nicht sicher fest, da die Handschrift nur einen P. de Ang. (? Petrus de Anglia) nennt. Die Abfassungszeit liegt zwischen 1284 und 1323, möglicherweise zwischen 1309 und 1311, falls Petrus Sutton wirklich der Autor sein soll. Die Doktrin ist zweifellos franziskanisch, da sie sich an die Bonaventuras, Aquaspartas, Marstons und Richards von Mediavilla anlehnt, aber doch nicht in sklavischer Abhängigkeit. Der Gegenstand der quaestiones entspricht mehr oder weniger dem, was man für den Anfang des 14. Jahrhunderts erwarten kann, einige Male werden indes auch ungebräuchliche Themen behandelt, so z. B.: Utrum conversio uxoris Loth in statuam salis esset naturalis (I 9); Utrum variatio colorum in ovibus Iacob ad contemplationem virgarum in coitu esset naturalis (I 10). — Die zahlreichen Zitate im Text aus Kirchenvätern, Scholastikern und Philosophen werden überaus exakt belegt; nur an einer einzigen Stelle erscheint im Apparat „nullibi inveni" (107, Anm. 144). Ob es nicht möglich wäre, mit ihrer Hilfe, unabhängig von der Frage nach dem Verfasser, die Datierung genauer zu bestimmen? Denn Heinrich von Gent wird des öfteren angeführt, während die Erwähnung der Ansicht des Duns Scotus zweifelhaft ist. Zumal für die historische Erforschung der Lehre von der Pluralität der Formen werden die Quodlibeta herangezogen werden müssen.

J. Beumer S. J.

Stroick, Clemens, O. M. I., Unpublished Theological Writings of Johannes Castellensis. 8° (200 S.) Ottawa 1964, University of Ottawa Press. — Jeder, der den Mangel an Ausgaben spätmittelalterlicher, lateinischer Texte spirituellen Inhalts kennt, muß dankbar sein, wenn irgendwo der enge Raum der bisher greifbaren Texte, den man fast vollständig mit „Devotio moderna", lateinischen Viten, „Deutsche Mystik" und Nikolaus von Kues umschreiben kann, überschritten und Neuland gewonnen wird. Der durch seine Arbeit über Heinrich von Friemar bekannt gewordene Geyer-Schüler Cl. Stroick, z. Z. Ottawa, hat sich dieser nicht leichten, aber dankbaren Aufgabe mit vorliegenden drei Texten des Benediktinermönchs aus dem Oberpfälzer Kloster Kastl unterzogen. Da ich mich in einer in Kürze bei Aschendorff erscheinenden Arbeit mit der „Geistlichen Theologie des Johannes von Kastl" beschäftigt habe, kann an dieser Stelle eine kurze Charakterisierung vorliegender Ausgabe ohne weiterführende Hinweise genügen.

Stroick schreibt ausdrücklich, daß seine Ausgabe, „although based on the manuscripts, does not pretend to be a critical edition" (1); dennoch muß es verwundern, daß die neuere Literatur in dem Abschnitt *„Introduction. Life and literary activity" (3—9)* völlig fehlt. B. Wöhrmüllers Aufsatz über die Kastler Reform (1923/24) hätte z. B. den wichtigen Hinweis auf Weihenstephan für den Lebensweg Johannes' gegeben; K. Bosl hat in seinem überaus dichten „Profeßbuch des Benediktinerklosters Kastl" (Das Nordgaukloster Kastl, 1939, 149—164) seine und andere Forschungen über Johannes von Kastl (156—159) zusammengefaßt; V. Redlichs Tegernseebuch (1931; aus Tegernsee stammen die wichtigsten Hss.) bringt ebenfalls Material über unsern Mönch; R. Rudolf hat in „Ars Moriendi" (1957) einen wichtigen Text unseres Mönchs veröffentlicht. Dieser Eindruck eines etwas großzügigen Umgehens mit dem Material bestätigt sich auch bei weiterem Eindringen in die Arbeit Stroicks. Es heißt z. B., daß Huijben in De adhaerendo Deo Zitate (quotations) von Seuse und Heinrich Egher von Kalkar gefunden habe (3); bei Huijben liest die Sache sich anders: für Seuse weist er ausdrücklich auf die „Octo puncta perfectionis" hin, und betreff des Kartäusers schreibt er: „Néanmoins ces quelques points de contact entre les deux auteurs ne suffiraient pas, à eux seuls, à étayer un argument solide en faveur de la dépendance du De adhaerendo Deo vis-à-vis de Calcar, et nous préférons nous en tenir à l'affirmation du chartreux de Trèves." In Huijbens Ausgabe fehlt der Name Heinrich Eghers ganz. Auf der nächsten Seite wird Raitz von Frentz die Behauptung unterlegt: „In later editions (nachdem Johannes 16 Kapitel eines

norddeutschen [!] Benediktiners um 7 neue ergänzt habe) the two forms were combined and the twenty-three (nach den Hss. 24!) chapters became, what is now the De Adhaerendo Deo." Aber auch Raitz von Frentz wußte, daß es gerade die Fassung der 16 Kapitel war, die fünf Jahrhunderte der Frömmigkeitsgeschichte nicht unerheblich beeinflußt hat. In der Aufzählung der Werke des Mönchs, in der das Monumentalwerk des Regelkommentars wie zufälligerweise unter die kleinen und kleinsten Schriften eingeordnet wird (6—7), heißt es zum „Breviarium Bibliae": „this writing seems not to be authentic." Leider gibt Stroick keinen Anhaltspunkt für diese Vermutung an; wahrscheinlich beruht sie auf einer mißverstandenen brieflichen Mitteilung meinerseits. Ähnliche Versehen findet man auch in den *Einleitungen* zu den jeweiligen Ausgaben (13—23 71—81 127—146).

Daß bei einer solchen Arbeitsmethode nicht nur Flüchtigkeitsversehen, sondern auch sachliche Mißdeutungen entstehen, zeigen andere Kleinigkeiten. Kann man einfachhin davon sprechen, daß „mediaeval writers were much more careless than to-day's writers in quoting authors" (1), oder liegt hier ein Anachronismus zugrunde? Darf man aus der Bemerkung Johannes' von Kastl, daß er De lumine increato „pro spirituali exercitatione mea" geschrieben habe, herauslesen, daß dies Werk nicht „for general consumption" gedacht sei (13), oder ist dies einfachhin ein schriftstellerischer Topos? Übrigens ist der von Stroick an eben dieser Stelle vermißte Traktat „De lumine creato et gratuito" mit dem von ihm editierten „Tractatus de natura, gratia et gloria ..." identisch, wie die kurze Einleitung Johannes' von Kastl zeigt. Auch die vorschnelle Bewertung kleinerer Schriften als Fragmente (7; eines dieser „fragments" hat Rudolf herausgegeben und nennt es „wichtig für die Entwicklung der Sterbebüchlein") zeugt von einem nicht besonders tiefen Eindringen in die spätmittelalterliche Mentalität.

Leider sind auch die Texte nicht so zuverlässig, wie man es von einer Ausgabe nach den Handschriften erwarten könnte. Wir haben besonders den ersten Traktat *„De lumine increato" (25—64)* mit der in München deponierten einzigen Hs. verglichen; daß Bernard Waging ganze Kapitel hieraus in seine Schriften übernahm, konnte Stroick nicht wissen. Das erste Kapitel beginnt sogleich mit einem Lesefehler: Omnium statt Dominum; vier Zeilen weiter wird ohne jede Begründung Johannis hinzugefügt; so hält es an: 31,3: quia fehlt; 5: et statt i.e.; 11: quo statt quod (zu ‚sine' mit Akk. vgl. die Speziallexika); 13: suo fehlt; 15: con- zu streichen; 18: 1ª fehlt; 21: Druckfehler; 22: 1 fehlt; 23: zweimal ein überflüssiges et; 32,5: sunt zu streichen; 8: enim fehlt (?); 9: una statt uno (völlig anderer Sinn); 18: etiam statt ubi; 19: quoniam statt unum; 21: etiam statt et; 23: sint statt sicut; 23: et zu streichen; 27: fortissima statt formata (fide!); 32: Jo zu streichen; 33, 10: scl. statt et. Es muß aber bemerkt werden, daß gerade die in Frage kommende Hs. durch ihren schlecht lesbaren und stark verbesserten Ductus die Entzifferung sehr erschwert; selbst Grabmann glaubte ein „Fragment über Zahlensymbolik" gefunden zu haben, das in Wirklichkeit aber eine „Ars praedicandi" ist. Wir haben deshalb in obiger Aufzählung die Wortverstellungen, die durch fast unleserliche Zeichen angedeutet werden, nicht berücksichtigt. Die anderen Traktate sind meist besser lesbar und haben deshalb auch weniger Lesefehler, obgleich auch hier öfters der Sinn des Textes entstellt ist und besonders der Variantenapparat viele Fehler aufweist. In dem *Gebet* z. B. (64—68) ist mehrmals das für Johannes so typische „amodo" (= von jetzt ab) mit zwei „m" (= sehr) geschrieben. Als Indiz für die Nachlässigkeit kann gelten, daß im *„Tractatus de natura, gratia et gloria ..."* (83—124), in dem es von anonymen Thomaszitaten wimmelt (wobei der Hrsg. leider Zitate, Anspielungen und Ideenübereinstimmungen nicht auseinanderhält), die Versbezeichnungen des Autorenmanuskripts anscheinend nicht auf den Druck umgetragen wurden, weshalb der Leser vor sinnlosen Versangaben steht. Zum dritten und letzten Traktat *„De sui ipsius vera et humili cognitione ..."* (147—194) muß leider gesagt werden, daß die Behauptung Stroicks: „that the tradition of the text is completely uniform" (136.1) einfachhin falsch ist. Schon auf der Basis der von Grabmann angegebenen Hss. (inzwischen sind sogar mehrere Hss. mit verschiedenen deutschen Übertragungen bekannt) zeigt sich, daß dieser Traktat, ähnlich wie De adhaerendo Deo, in einer kürzeren und einer längeren Rezension bekannt war, daß z. B. der Trierer Überlieferungsstrang mehr Überschriften bringt, und anderes mehr.

Es bleibt noch ein Blick auf die Zitatenverifikationen, mit denen sich Stroick viel Mühe gegeben hat, für die ihm jeder, der sich mit ähnlichen „detektivischen Arbeiten" beschäftigen muß, nur Dank sagen kann. Aber auch hier muß der Leser immer wieder die Angaben Stroicks überprüfen. Zu einem „Bernhard"-Zitat heißt es z. B.: „Non est St. Bernardi, sed Guigonis Carthusiani, Epistola ad Fratres de Monte Dei" (26); als Beleg wird mit genauer Seitenzahl A. Wilmart, Auteurs spirituels ... zitiert. Aber an der zitierten Stelle schreibt Wilmart: „On peut montrer enfin de façon rigoureuse que la lettre aux frères est l'oeuvre de Guillaume de Saint-Thierry ...", was übrigens außer einem Versehen in DSAM I, 1500 längst Allgemeingut der Wissenschaft geworden ist. Ein Zitat von Hugo von St. Viktor wird mit genauer Angabe verifiziert (60, 24—32; vgl. 21 mit anderer Angabe!); doch für den Kundigen disharmoniert der Antiintellektualismus des Zitats mit dem Augustinismus des Viktoriners; tatsächlich ist auch die Stelle in den angegebenen Mignespalten unauffindbar. Eine genauere Fühlungnahme mit der Hs. hätte gezeigt, daß schon dort ein Unkundiger das ursprüngliche „Linconense" zu Hugo von St. Viktor korrigiert hat; auf die gleiche Fährte hätte aber auch der Hinweis Huijbens bringen müssen, daß Johannes von Kastl abhängig ist von Rudolf von Biberach, De septem itineribus aeternitatis; dort findet sich nämlich das Zitat aus Robert Grosseteste. Überhaupt ist es zu bedauern, daß Stroick diese wichtige Schrift der Ps.-Dionysius-Rezeption des Spätmittelalters nicht in die Hand genommen hat: De lumine increato ist noch stärker von ihr abhängig als De adhaerendo Deo. Typisch für die Arbeitsweise Stroicks ist es auch, daß z. B. ein Bonaventurazitat (36, 5—9. 20—31) nur zur Hälfte verifiziert wird; es beginnt nämlich schon 35, 32, und der bonaventurianische Klang der ersten Zeile dieses 3. Kapitels zeigt, daß der ganze Abschnitt von einem Zwischenträger stammt. Bonaventura, Hugo Ripelin von Straßburg und andere hätten auch die etwas einseitige Zurückführung des Traktats „De natura, gratia et gloria ..." auf thomistisches Geistesgut differenzieren können. Auch in letzterer Schrift wird ein Bernhardzitat (95, 14) mit einer Zeile verifiziert, während in Wirklichkeit ein langer Abschnitt auf Zeile 14 bis 21 exzerpiert wurde. Wie wichtig solche genaue Verifikationen der Zitate sind, zeigt sich z. B. an einer andern Stelle, an der Stroick die Gnadenlehre Johannes' kritisiert (76—77), aber nicht bemerkt, daß das ‚Thomas'-Zitat nicht aus der Summa, sondern aus dem Sentenzenkommentar stammt.

Am wertvollsten erschien uns die Einleitung zu „De vera et humili cognitione". Dort wird eine kurze Geschichte der „Cognitio sui"-Literatur entwickelt, die zur Hauptsache auf einer Arbeit von E. G. Wilkins (1917) beruht. Ob allerdings die Einordnung dieser Schrift „to the same movement that started in the Netherlands and in Northern Germany, called the ‚Devotio Moderna'" (144), so eindeutig klar ist und ob wirklich in der mittelalterlichen Literatur kaum eine andere Schrift zu finden ist „on the same subject as profound and as pertinent to the mind of today", möchte ich bezweifeln. J. Sudbrack S. J.

Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert. In Gemeinschaft mit den Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, Leipzig, Mainz, Wien und der Schweizerischen Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1. Band Lief. 3—7 (aera—at, Spalte 321—1120) München 1960—1964, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Je Lieferung 24.— DM. — Das Mittellateinische Wörterbuch, dessen Erscheinen 1959 begann und in dieser Zeitschrift (Bd. 1961, S. 151) angezeigt wurde, stellt ohne Zweifel bis jetzt den beachtlichsten Beitrag zu dem großen Unternehmen zur Erfassung und Erforschung des Wortschatzes des Mittellateins dar. Zeitlich anschließend an den Thesaurus linguae Latinae, soll es bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts reichen und so auch den hauptsächlichsten Teil des Schrifttums der Hochscholastik mitumfassen. In der Darbietung des Stoffes folgt es der bewährten seines Vorgängers. Da indes die Rechtschreibung dieser Zeiten weit weniger einheitlich war als in der klassischen Zeit, bringt es die außergewöhnlichen Schreibweisen der Wörter auch in der Reihenfolge des Abc mit einem Hinweis

auf die üblichere, wie ad = at, annomino von agnomino u. a. Diese beiden hätte man wohl leichter erraten können; bei annego = abnego, annilitus = anhelitus ist dies schon schwieriger, ebenso im Falle von it = et, der uns in einem Gedichte begegnete. Vielleicht könnte man durch eine Bemerkung am Anfang auf abweichende Schreibungen aufmerksam machen, wie etwa e = i; y = i; pf = f; c = g usw., und so gewisse Gruppen zusammenfassen, um Raum zu sparen. Die Auslassung des h in armonia = harmonia wird man ohne weiteres erkennen.

Was die Angabe der Bedeutungen angeht, so haben wir bei *absolvo* die von *lossprechen* vermißt, sie ist gang und gänge in der Theologie. Georges und Menge bringen diese Verdeutschung, Stowasser und die Ausgabe von Heinichen (1931) haben sie nicht. Einst übersetzte uns ein im klassischen Latein sehr tüchtiger Gelehrter *baptizare, confirmare, ordinare* mit taufen, firmen, *ordnen-verordnen;* dem ganzen Zusammenhang nach konnte letzteres nur heißen: *die Priesterweihe spenden.* Bei diesen in das Gebiet der Theologie gehörigen Ausdrücken möge man doch einen Theologen zu Rate ziehen. Von einem Wörterbuch vorliegender Art verlangt man, wie uns dünkt, mit vollem Recht eine möglichst reichhaltige Sammlung des Wortschatzes einer Sprache. Man mag als Grundstock die Wörter eines Sprachraums wählen, wobei die genaue Bestimmung der Grenzen nicht ohne Schwierigkeit sein dürfte. Überdies will man doch die Bedeutungen eines Ausdruckes möglichst erschöpfend haben. Soll man etwa für absolutio ad tumbam = ein nach dem Totenamt vor dem Sarge oder dem Katafalk feierlich vollzogener Ritus (s. J. Braun S. J., Liturgisches Handlexikon S. 4, 4) diese Bedeutung (in unserem Wörterbuch übersehen) nicht bringen, wenn das Wort etwa in dem betr. Sprachraum sich nicht belegen ließe? Hier heißt es: keine Grenzen ziehen! Wenn es im Vorwort von Niermeyer, Mediae Latinitatis Lexicon Minus S. II heißt, daß der wesentliche Beitrag zum mittellateinischen Wortschatz aus dem Bereiche des Rechtes stamme, so wird man dem kaum voll zustimmen, wenn man den gewiß nicht geringen Beitrag aus dem Schrifttum der Übersetzungen aus dem Griechischen, Arabischen und Hebräischen in Betracht zieht. Was auf diesem Gebiete geschaffen wurde, ist leider noch zu wenig bekannt, da die wissenschaftliche Beschäftigung damit erst jüngerer Zeit angehört. Ein Wort wie *quidditas* sucht man umsonst bei Niermeyer, es ist aber in philosophischen Schriften ganz geläufig. Es sei nur erinnert an den großen sprachschöpferischen Übersetzer Wilhelm von Moerbeke. Aus dessen Übertragung von Procli Diadochi tria opuscula (ed. H. Böse) können unter dem Buchstaben A nachgetragen werden folgende aus dem Griechischen übernommene Ausdrücke: akhronos (id est intemporaliter), akratos, apeiropoion u. a., ferner alteromobilis, wohl eine Neuprägung. Das eben erwähnte *quidditas* ist nach arabischem Muster geformt, ähnlich *haecceitas.* Von dort kommt auch *anitas,* es dient zur Wiedergabe des arabischen *anniyya,* was Sein, Dasein oder genauer Dasein in der Zeit bedeutet. Es ist nur die Frage, ob *anitas* — es ist uns zuerst begegnet in der Übersetzung der arabischen Physik des Aristoteles durch Gerhard von Cremona (12. Jahrh.) — einfach aus dem Arabischen übernommen oder ob es vom lateinischen *an* gebildet ist; s. M. Th. d'Alverny, Anniyya-Anitas (Mélanges offerts à Etienne Gilson [1959] S. 59 s.) Hier wird das große Unternehmen des Aristoteles Latinus uns ja noch die erforderlichen Aufschlüsse bringen, ebenso die Averroesausgabe der Mediaeval Academy of America. Auf ein weniger bekanntes Buch, das immerhin von Nutzen sein kann, sei hier noch hingewiesen: Glossarium Latino-Arabicum, ed. Christ. Fredericus Seybold (Ergänzungshefte z. Zeitschr. f. Assyriologie: Semetistische Studien H. 15—17) (Berlin 1900). Bei Wörterbüchern dieser Art stellen sich immer Ergänzungen ein. Darüber aber steht die Freude, daß sie erscheinen. In dieser Freude wünschen und hoffen wir, daß auch das vorliegende Wörterbuch rüstig voranschreitet, schneller als der Thesaurus Linguae Latinae! W. Kutsch S. J.

4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Schaeuble, Johann, u. Schaefer, Ulrich (Hrsg.), Bericht über die 6. Tagung der deutschen Gesellschaft für Anthropologie (Kiel). 4° (304 S.) Göttingen 1959, Musterschmidt. 69.— DM. — Die Vortragsfolge dieser 6. Nachkriegstagung

der Gesellschaft für Anthropologie umfaßt drei Themenkreise: 1. Fragen des Zwergwuchses. 2. Neuere Ergebnisse aus der Mittelmeeranthropologie. 3. Neuzeitliche Beobachtungen auf hämatologisch-serologischem Gebiet. Diese Hauptthemen wurden in Referaten, in größeren Einzelvorträgen und in kleinen Beiträgen behandelt. Von den zahlreichen Berichten möchte ich nur einige hervorheben. *Martin Gusinde* bringt einen wichtigen Beitrag über „Die heutigen Menschenrassen niedrigster Körperhöhe in biogenetischer Sicht" (16—26). Er schildert die Ayom-Pygmäen, die Aëta, die Andamaner, die Buschmänner, die Twiden und gibt anschließend einige allgemeine Bemerkungen zum Problem des Zwergwuchses in anthropologischer Sicht. Ohne den monophyletischen Ursprung der Menschheit zu bezweifeln, ist der Verf. der Ansicht, daß jeder der vorgeführten pygmäischen Volksstämme „als ein individueller, alter Rassentypus" (25) aufzufassen ist. Er ist das Produkt je einer eigenen biologischen Genese, d. h., von sehr frühem Anfang her hat die morphologische Entwicklung eines bestimmten menschlichen „Häufleins" ihre Richtung auf eben das rassische Sondergebilde hin eingeschlagen, welches als die Twiden, Aëta, Onge usw. heute vor uns steht. Diese eigene Morphogenese mit nachfolgender Mikroevolution der kleinwüchsigen Stämme schließt natürlich nicht aus, daß ihrer aller Ausgangsform, „etwa die früheste Menschheitsschicht überhaupt, einheitlich niedrige Körperhöhe besessen hat" (25). Zu dieser Vermutung geben auch die Australopithecinae gewissen Anlaß. — Einen interessanten Beitrag zum „Zwergwuchs in humangenetischer Sicht" gibt *Hans Grebe* (26—41). *Karl Saller* führt in seiner Arbeit „Der Begriff des Kryptotypus" eine neue Kategorie in die Genetik ein. Der Begriff ist von Saller schon 1949 geprägt und seither in verschiedenen Veröffentlichungen erläutert worden. „Unter Kryptotypus werden die Gene verstanden, die in der Verwirklichung des Genotypus zum Phänotypus jeweils noch nicht zur Verwirklichung in manifesten Merkmalen gekommen sind, die also während der individuellen Entwicklung gewissermaßen noch zwischen Genotypus und Phänotypus als ungeweckte Möglichkeiten liegen" (44). *Gottfried Kurth* gibt einen Bericht über „Anthropologische Beobachtungen von der Jerichograbung 1955—1958" (115—130). Diese Ausgrabungen haben erstaunliche Einblicke in früheste Großdauersiedlungen erbracht aus einer Zeit, für die man derartige Siedlungsformen und Bevölkerungskonzentrationen bis vor kurzem kaum für möglich hielt. *Ilse Schwidetzky* berichtet über „Anthropologische Untersuchungen auf den Kanarischen Inseln" und *Heinrich Schade* über „Anthropologische Studien in Mazedonien". Von allgemeinerer anthropologischer Bedeutung ist die Arbeit von *Karl-Heinrich Knese* über die Bedeutung der Spongiosaarchitektur (172—178). Viele andere interessante Berichte können wir hier im einzelnen nicht erwähnen. Für den Biologen und Anthropologen lohnt es sich auf jeden Fall, den umfangreichen Bericht eingehend zu studieren. Ad. Haas S. J.

Folia Biotheoretica, Series B, No. 5: Biologia et Philosophia. gr. 8° (95 S.) Leiden 1960, Brill. 9.— Fl. — Die Académie Internationale de Philosophie des Sciences hat 1959 ein Symposium in Rom über das Thema „Relations entre Science et Philosophie" abgehalten. Vier Vorträge bezogen sich auf das Verhältnis von Biologie und Philosophie. Diese vier Vorträge sind mit den wichtigsten Diskussionsbemerkungen im obigen Band der Folia Biotheoretica abgedruckt. Den weitaus interessantesten Beitrag lieferte *Chr. P. Raven* (Utrecht): „The Formalization of Finality". Er führt aus, daß in der Konstruktion einer biologischen Theorie drei Hauptgesichtspunkte eine Rolle spielen. Der erste Gesichtspunkt ist der kausale. Er gründet in der Auffassung, daß die realen Prozesse in der Natur analysiert werden können, und zwar bis zu elementaren Faktoren, zwischen denen bestimmte Beziehungen walten. Diese Beziehungen haben eine allgemeine Geltung, unabhängig von Raum und Zeit. In der Biologie ist es vor allem die Physiologie, welche die kausalen Beziehungen studiert. In ihrer Methodik stimmt sie ganz und gar mit der Physik und Chemie überein. Der zweite Gesichtspunkt, der in der Biologie eine Rolle spielt, ist der historische. Die Evolutionstheorie bildet einen integralen Teil jeder Biologie. Das heißt aber, daß die Eigenschaften der Organismen neben ihrer kausalen Bedingtheit auch in ihrer historischen Entwicklung studiert und so miteinander in Verbindung gebracht werden können, und zwar durch eine Verbindung, die wesentlich verschieden ist von der kausalen. Der dritte, für die Biologie außerordentlich wichtige Gesichtspunkt ist der finale, der so alt ist wie die Biologie und

der bevorzugte Denkweg der Wissenschaften für 2000 Jahre war. Mit dem Heraufkommen der modernen Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert wurde die Finalursache schrittweise ausgeschaltet, zuerst auf dem Gebiet der anorganischen, später auch der organischen Natur. Den Höhepunkt erreichte diese Entwicklung in der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts, in dem alles teleologische Denken als unwissenschaftlich gebrandmarkt wurde. Aber in den letzten 60 Jahren — so meint der Verf. (2) — fand der finale Gesichtspunkt wieder Anerkennung als ein integraler und notwendiger Teil jeder Biologie. Die Frage nämlich „Wozu dient dieses oder jenes Organ?" ist eine legitime Frage in der Biologie. Die ganze biologische Terminologie ist von solchen finalen Gesichtspunkten durchdrungen. Begriffe wie Organ, Funktion, Anpassung, Regulation, Organisation usw. werden sinnlos, wenn der finale Aspekt nicht berücksichtigt wird. Die Kausalanalyse hat in den exakten Wissenschaften in den vergangenen Jahrhunderten zu großen Erfolgen geführt. In der Biologie führte sie aber zu einer recht einseitigen Darstellung der Lebenserscheinungen. Sie muß ergänzt werden durch die Tatsache, daß alle elementaren Teile und Prozesse in Organismen wesentlich in einer raumzeitlichen Ordnungsstruktur angelegt sind. Diese Struktur entgeht der rein kausalen Betrachtung, die durch ihre Methode der experimentellen Isolation von Faktoren gerade diese Ordnungsstruktur zerstört. Im Studium der Lebensphänomene ist es nicht nur wichtig zu wissen, daß eine bestimmte chemische Reaktion stattfindet, sondern vor allem, daß sie zu einem bestimmten Moment und an einem bestimmten Ort im Organismus stattfindet. Die finale Deutung leugnet nicht die kausale Bestimmung des lebenden Systems. Leider hält der Verf. die Finalität in diesem Zusammenhang nur für ein notwendiges Beschreibungsmittel und glaubt, daß außer den „kausalen Faktoren" (womit doch die rein physikalischen und chemischen gemeint sind) keine anderen „mythischen oder metaphysischen" Einflüsse für die Ordnungsstruktur anzunehmen sind. In der finalen Beschreibung glaubt der Verf. durch die Informationstheorie wesentlich weiter als bisher zu kommen. — In einem zweiten Vortrag behandelt *D. H. Salman* „La finalité dans les conduites animales" (28—40). In drei Punkten wird das Thema erfüllt; zuerst gibt S. eine allgemeine Beschreibung der Finalität in biologischen Prozessen; dann wird unter dieser Rücksicht das Verhalten der Tiere diskutiert; schließlich wird versucht, auf Grund der neugewonnenen Erkenntnisse den Begriff der Finalität genauer zu formulieren. — In den beiden abschließenden Vorträgen untersucht *H. J. Sirks* den Menschen als Objekt der Biologie, und *H. Freudenthal* gibt in einer spezialisierten Einzelfrage eine „Analyse mathématique de certaines structures linguistiques". Alle Arbeiten dieses Buches zeigen, daß die Biologie noch lange nicht den hohen Grad der Theoretisierung der empirischen Ergebnisse erreicht hat, wie das z. B. in der Physik heute der Fall ist.

Ad. Haas S. J.

Chauchard, Paul, Naturwissenschaft und Katholizismus. Einheit und Widerspruch von Geist und Materie. 8° (175 S.) Olten 1962, Walter. 14.80 DM. — In der Einleitung zu dieser programmatischen Schrift betont der Verf., daß sein Ziel der Entwurf einer naturwissenschaftlichen Weltschau ist, die von der Mehrheit der gegenwärtigen Forscher anerkannt wird, unabhängig davon, ob sie ungläubig oder gläubig seien. Anliegen und Einteilung des Buches formuliert der Verf. folgendermaßen: „Das Ergebnis philosophischer Reflexion, welche die analytischen, experimentellen Einzelheiten in einer Synthese zusammenfaßt, die von den reinen, naturwissenschaftlichen Tatsachen aus zeigen soll, daß die Kosmologie heute auch ein Anliegen der Naturwissenschaft wird, sofern sie keine Metaphysik impliziert. Anschließend versuchen wir zu erklären, daß diese naturwissenschaftliche Kosmologie einerseits die materialistische Philosophie zu mehr Wirklichkeitsnähe und Objektivität verpflichtet, anderseits aber auch die spiritualistischen philosophischen Doktrinen und die katholische Metaphysik zu einer realistischeren Auffassung zwingt. Ein wirklicher Gegensatz ist nicht vorhanden, aber gewisse naturwissenschaftlich unhaltbare philosophische Formulierungen müssen überwunden werden. Dadurch werden wir auch die wahre Bedeutung der Dogmen, ohne im geringsten an ihre Essenz zu rühren, besser verstehen ... Im nächsten Kapitel wollen wir die besonderen Probleme der Moral aufwerfen, wobei der wichtige Beitrag der Natur-

wissenschaft zu einer objektiven, natürlichen Moral besonders hervorgehoben werden soll, der sich auch der Ungläubige nicht entziehen kann. Zum Schluß diskutieren wir die Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik" (9 f.). Der Verf. glaubt, daß der moderne katholische Naturwissenschaftler Glaube und Naturwissenschaft voll miteinander in Übereinstimmung bringen kann; die phänomenologische naturwissenschaftliche Erklärung wird ergänzt, bzw. transzendiert durch die totale ontologische Erklärung, die das durch den Glauben erleuchtete Nachdenken gibt (11). Er macht zwar aus seinem Laboratorium keine Kapelle; aber er bleibt im Laboratorium und in der Kirche der gleiche, „nämlich Naturwissenschaftler und Christ in der Gegenwart Gottes" (11). Er bleibt sich der Dualität der Aspekte bewußt und treibt keine Einheit als Vermischung. Beinahe auf allen Seiten dieses Buches spürt man, daß der Verf. sein Werk auch als Rechtfertigung der Weltschau Teilhard de Chardins versteht, und man wird ihm zugestehen müssen, daß ihm dies von der Neurophysiologie her weithin gelungen ist. Die Kritiker Teilhards werden deshalb auch die Kritiker des Verf.s sein. Freilich hat der Verf. auch noch einen anderen „Patron" seines Denkens: „Für einen Neurophysiologen, der den mit der modernen Naturwissenschaft völlig unvereinbaren Dualismus Descartes' ablehnt (Descartes als genialer Vorläufer der modernen Neurophysiologie ist auch für ihre materialistische Grundhaltung verantwortlich, weil er die Seele sorgfältig aus dem Ganzen herausgelöst und sie dorthin gestellt hat, wo sie nicht war, so daß nichts anderes übrigblieb als sie zu verneinen), bedeutet die Begegnung mit der realistischen Philosophie des heiligen Thomas eine wahre Erleuchtung, besonders wenn er sie unter der Leitung von Pater Sertillanges vollzieht, der die Verwandtschaft zwischen Thomas und Cl. Bernard so trefflich aufzuzeigen verstand" (16). Es ist klar, daß das mutige Buch an zahlreichen Stellen zur Diskussion reichlich anregt. Nur einige naturphilosophische Punkte seien genannt: Es gibt nach dem Verf. keine spezifischen Unterschieder zwischen belebter und unbelebter Materie (25); die quantitative Höherorganisation bringt auf einer gewissen Stufe neue Qualitäten hervor (27); die Selbsttätigkeit der Lebewesen wird weitgehend auf die Erscheinung der „Tropismen" bezogen (Loeb), was wir bisher — auch auf Grund der Ergebnisse der modernen Verhaltensforschung — als Gegensätze aufgefaßt haben (40); es wird ein Vitalismus bekämpft und mit Recht abgelehnt, der eigentlich „Psychovitalismus" ist (Entelechie als geistiges, d. h. rationales und volitives Prinzip), wobei anzumerken wäre, daß ein heute doch noch nicht ganz ausgestorbener kritischer Vitalismus auch nicht mehr vertritt als der Verf. mit seinem „Biobewußtsein" (41); der Verf. meint: „Der Mensch hat mehr Neuronen, folglich mehr Assoziationsmöglichkeiten und damit Denken" (61), wobei zu fragen wäre, ob Denken im eigentlichen Sinn (abstrahieren, urteilen, schlußfolgern) und die geistige Einsicht nicht mehr sind als reine Steigerung der Assoziationsmöglichkeiten. Das Buch wird auf jeden Fall das dringend notwendige Gespräch zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie mit vielen neuen, wenn auch kritischen Gesichtspunkten befruchten. Ad. Haas S. J.

v. Weizsäcker, Carl Friedr., Die Tragweite der Wissenschaft. 1. Bd. Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe. 8° (XII u. 243 S.) Stuttgart 1964, Hirzel. 10.— DM. — In diesem Buch geht es im Grunde um das Verhältnis der modernen, naturwissenschaftlich-technisch geprägten Welt zum Christentum. Nach W. kann unsere Gegenwart nur als „säkularisiertes Christentum" verstanden werden; dabei ist es der Glaube an die Wissenschaft, der Szientismus, der die Rolle der herrschenden „Religion" unserer Zeit spielt. Darum bildet die Frage nach der Tragweite der Wissenschaft das Grundthema des Buches, und der Schöpfungsgedanke (im jüdisch-christlichen Sinn) ist zusammen mit dem Weltentstehungsgedanken (im mythischen, später hellenistisch-philosophischen, schließlich naturwissenschaftlichen Sinn) der Modellfall, an dem die jeweilige Art, die Grundprobleme des Lebens zu verstehen, sichtbar wird. Als herausgegriffenes Beispiel für die höchst aufschlußreiche, einfühlend-verstehende Darstellung dieser ideengeschichtlichen Entwicklung das Verhältnis von Naturordnung und Naturnotwendigkeit einerseits bei Platon, anderseits in der mit Galilei beginnenden modernen Naturwissenschaft: Im Timaios muß die „Vernunft" in Gestalt des

Demiurgen die blinde „Notwendigkeit" des Weltstoffes „überreden", damit Naturordnung entsteht. Naturordnung und Naturnotwendigkeit, die in der modernen Auffassung des Naturgesetzes zusammenfallen, erscheinen also bei Platon als ursprünglich gegensätzlich, weil eben der Weltstoff mit seiner immanenten blinden Notwendigkeit dem Demiurgen gleichwertig gegenübersteht. Erst nachdem Judentum und Christentum die totale Abhängigkeit auch des Weltstoffs vom Schöpfer gelehrt hatten, war eine Naturauffassung möglich geworden, in der die Ordnung so tief in die Natur hineingelegt ist, daß sie selbst zu deren innerer Notwendigkeit wird. So ist die moderne Auffassung des Naturgesetzes ein typisches Beispiel dafür, wie unsere ganze moderne Welt ein Kind des Christentums ist — freilich ein Kind, das seinen Eltern entwachsen ist. Denn sosehr sich W. um ein einfühlendes Verstehen der Sprache der Mythen und Schöpfungsberichte bemüht, er muß schließlich doch gestehen, daß wir heute diese Sprache nicht mehr ehrlich sprechen können. Sollen wir darum den Szientismus absolut setzen? Nein; denn die Zweideutigkeiten und Grenzen des Szientismus aufzuweisen, ist eines der großen Anliegen dieses Buches. Wir können und dürfen nicht mehr so naiv sein, unseren eigenen Standpunkt mit der absoluten Wahrheit gleichzusetzen. Darum soll ein zweiter Band der Besinnung auf die Grundlagen der Wissenschaft gewidmet sein; denn W. würde sich keiner weiteren Analyse der Geschichte unserer Tage gewachsen fühlen, wenn er nicht zuvor die Begriffe unserer Wissenschaft, die Instrumente in der Werkstatt der modernen Rationalität, kritisch geprüft hätte (200).

W. Büchel S. J.

Steinbuch, Karl, Automat und Mensch. Über menschliche und maschinelle Intelligenz. 8° (VIII u. 253 S., 92 Abb.) Berlin 1961, Springer. 28.50 DM. — Das Buch, das die außerordentlich wichtige Frage der Technik der Nachrichtenverarbeitung behandelt, bespricht nach einer Vorbetrachtung die Rationalisierbarkeit des Geistigen (4—13), erklärt die Grundbegriffe Signal und Nachricht (13—22), Informationstheorie, logische Verknüpfung und Zuordner, Signale in Raum und Zeit, Sprache, Zeichenerkennung, Speicher, Nachrichtenverarbeitung und Regelung (23—135); anschließend wird das Problem der „lernenden Automaten" (135—153), die Lernmatrix und die Aufnahme und Verarbeitung von Nachrichten durch den Menschen (153—190) behandelt. Den Abschluß bildet die Untersuchung des Problems der Motive, der Intelligenz und des Spiels ohne Plan (190—223). Ein ausführliches Literaturverzeichnis führt zu den einzelnen Fachabeiten. — Das Buch vermittelt in ausgezeichneter Weise die technischen Vorstellungen der Nachrichtenverarbeitung (mit 92 sehr instruktiven Abbildungen). In der Definition der einschlägigen Begriffe ist es klar und vermittelt oft in der Einfachheit und Anschaulichkeit schwieriger technischer Verhältnisse ein schnelles Begreifen auch für einen Leser, der der Physik und Technik ferner steht. Freilich ist es sehr fraglich, ob die Definitionen, die durchweg auf rein physikalisch-technische Vorstellungen aufgebaut sind und damit natürlich die Konstruierbarkeit von vornherein mit einschließen (auch wenn diese Konstruierbarkeit im Augenblick noch nicht realisierbar ist), auch wirklich Definitionen der ganzen Sache darstellen. Das gilt schon gegenüber organischen Systemen. Wenn man schon kybernetische Modellgestalten für solche analysierbaren organismischen Gestalten und Prozesse aufstellen will, sollte man von vornherein in die Definitionen die hohe Komplexität, die Probabilität und die Selbstregelung mit einschließen, wie es in etwa Stafford Beer getan hat. Grundsätzlich muß man wohl auch bezweifeln, daß alle Erscheinungen (inbegriffen die geistigen Tätigkeiten des Menschen) mit reiner Physik bewältigbar sind, was des Verf.s durch das ganze Buch geäußerte Meinung ist. Schon der Begriff der Information scheint, wie z. B. auch der Virus-Biochemiker Schramm klar herausstellte, das rein physikalische Verständins zu sprengen. Auch die Sinnesqualitäten sind ein Novum, das nicht auf die Physik des physiologischen Prozesses allein zurückgeführt werden kann — aber deshalb keineswegs dadurch unverständlich wird, da es eben noch andere Verständnisebenen gibt außer der physikalischen. Damit wird keineswegs geleugnet, daß die Erforschung der Physik solcher Vorgänge uns wertvolle Aufschlüsse gibt. Aber man muß sich doch eben auch wegen der Exaktheit der Methodik vor ungerechtfertigten Extra-

polationen hüten, die in ihrer uferlosen Anwendung ganz evident wieder eine neue „kybernetische Mystik" erzeugen, also eine Mystifizierung, die man doch so gerne dem Vitalismus jeder Form ankreidet. Ad. Haas S. J.

Haas, Johannes, An der Basis des Lebens. Einführung in die Molekular- und Zellbiologie. 8° (302 S., 100 Abb., 3 Tafeln) Berlin 1964, Morus. 25.— DM. — Das Buch behandelt einen der wichtigsten Punkte der modernen Naturwissenschaften: die Erforschung der molekularen und zellulären Grundlagen der Lebenserscheinungen. Obwohl sich dieses Gebiet noch in voller Entwicklung befindet, sind bereits so viele entscheidende Ergebnisse erzielt worden, daß sie uns einen tiefen Blick in das lebendige Geschehen erlauben. Man wird es darum begrüßen, wenn ein so ausgezeichneter Kenner wie J. Haas diese Ergebnisse in einer auch für den Nicht-Chemiker verständlichen Sprache darbietet und sie zum Schluß in einer „Lebenstheorie" zusammenfaßt.

Nach einer Einleitung über die Bedeutung der Zellen und die Methoden der Zellforschung bringt der 1. Teil des Werkes eine Erläuterung der molekularen Basis des Lebens (niedermolekulare oganische Verbindungen, Polysaccharide, Proteine, Nukleinsäuren, fettartige Stoffe); der 2. Teil beschäftigt sich mit der Organisation der Zelle (Plasmamembran, endoplasmatisches Retikulum, Mitochondrien, Golgi-Komplex, Zellkern, Chromosomen), der 3. Teil schließlich mit den Grundfunktionen der Zelle (Enzyme, Energiehaushalt, Biosynthese, Funktionen des Zellkerns, Stoffaustausch). Das für die Naturphilosophie wichtige Schlußkapitel gibt einen Überblick über die Problematik „Materie und Leben".

H. befürchtet (270): „Sollte es dem wissenschaftlich verbrämten Materialismus wirklich gelingen, nachzuweisen, daß das organische Leben ein rein materielles Phänomen und durch das alleinige Wirken materieller Kräfte entstanden sei, so hätte er ohne Zweifel auf einem bedeutsamen Felde Entscheidendes erreicht und könnte dann mit mehr Zuversicht die Behauptung wagen, daß für die Existenz einer geistigen Seele und des überweltlichen Schöpfergottes kein Platz sei. Daher gilt es, anhand des umfangreichen, aus der allerneuesten Zeit stammenden Tatsachenmaterials die Position des Materialismus in der Wissenschaft des organischen Lebens zu überprüfen." Wie man nun auch zu dieser Befürchtung stehen mag, sicher ist das Problem der Beziehung von Materie und Leben eines der zentralen Probleme der Naturphilosophie, von dessen Lösung der ganze Charakter einer solchen Philosophie bestimmt wird. H. lehnt sowohl die platonische, extrem dualistische Lösung als auch die aristotelische ab. Letztere bildet für ihn eine Art Monismus, „indem er die Seele als ‚substantielle Form' des Lebens faßte" (271). Die Materie wird zur schattenhaften „materia prima" verflüchtigt. H. glaubt, diese das Mittelalter bestimmenden Ideen hätten es verhindert, daß die christliche Philosophie bisher eine an der modernen wissenschaftlichen Biologie orientierte Philosophie des Organischen entwickelt hat. „Damit hat die aristotelische Lösung des Problems, natürlich ohne es zu wollen, dem biologischen Materialismus Vorschub geleistet und ihm den Vorwand in die Hände gespielt, sich als den wahren Interpreten der naturwissenschaftlichen Biologie auszugeben" (271). Der neuzeitliche Materialismus in Ost und West (mit seinen verschiedenen Spielarten; auch Teilhard wird hierzu gerechnet, S. 273 f.) wird als Antithese zur Unterbewertung des Materiellen im Altertum und Mittelalter betrachtet. Die Lösung, die der Verf. anbietet, könnte man einen synthetischen Dualismus oder eine dualistische Synthese nennen: „Materie und Leben sind zwei aufeinander bezogene, in gegenseitiger Abhängigkeit existierende, aber wohl unterschiedene Wirklichkeiten" (275). In scholastischer Sprache müßte man also beide Wirklichkeiten als Vollsubstanzen (substantiae completae) bezeichnen, was im wesentlichen auch die Überzeugung von Hans Driesch war (besonders in seiner Hypothese der „realisierten Bedingungsgleichungen"; vgl. A. Wenzls „Hypothese virtueller Bahnen").

Ad. Haas S. J.

Schubert-Soldern, Rainer, Materie und Leben als Raum- und Zeitgestalt. 8° (364 S.) München 1959, Pustet. 16.80 DM. — Der bekannte Naturwissenschaftler und Naturphilosoph verfolgt mit seinem Buch einen doppelten Zweck: er will eine auch dem Nicht-Biologen und Nicht-Philosophen verständ-

liche Lehre vom Leben (Philosophie des Organischen) geben, die er als Synthese der heute unüberschaubar weit verzweigten biologischen Tatsachen mit einer realistischen Philosophie (kritischer Realismus) versteht. Außerdem will er in diesem Zusammenhang eine Auseinandersetzung vor allem mit der russischen Literatur führen (vor allem mit der russischen Genetik und der Urzeugungslehre Oparins). In vier Teilen wird dieses Vorhaben ausgeführt: Zuerst wird dargelegt, was unter Kennzeichen und Wesen zu verstehen ist (15—30); dann wird der lebende Körper beschrieben, wobei die Probleme des zellulären Aufbaus, Individualität und Ganzheit, Morphogenese und Keimplasmatheorie, die Experimente Drieschs und Spemanns und der Entelechie-Begriff erörtert werden (31—150). Im dritten Teil wird das Reaktionssystem des lebenden Körpers behandelt (151—246), im vierten Teil schließlich das Leben als Gesetzmäßigkeit eigener Ordnung dargestellt, wobei sich der Verf. besonders mit der materialistischen Erklärung der Entstehung des Lebens (Oparins Co-Acervat-Theorie) auseinandersetzt. Eine Zusammenfassung (334—351) beschließt das für die Vitalismus-Mechanismus-Diskussion wichtige Buch. — Eine Menge wichtiger, heute oft vergessener Erkenntnisse vermittelt der Verf., von denen nur einige genannt seien: S. 25 f. weist der Verf. mit Recht darauf hin, daß „vieles, was heute von materialistischer Seite gegen den sogenannten Idealismus (lies Positivismus) vorgebracht wird, eine Reklamation ist gegen die Aufgabe des Substanzbegriffs". Der Positivismus ist weithin an einem reinen Funktionalismus zu erkennen; man spricht z. B. von Mutation, Selektion, Isolation usw., ohne zu berücksichtigen, wer oder was mutiert, ausgelesen wird usw., ja man ersetzt den substantiellen Grund geradezu mit diesen evolutiven Funktionen und meint dann schließlich, der Organismus sei nichts als ein Bündel von Mutationen und Anpassungen. Daß im Bereich einer solchen positivistischen Denkweise Probleme der Finalität, des Lebensprinzips usw. als „Fremdkörper" empfunden werden, ist nicht verwunderlich. — Durch das ganze Werk zieht sich ein bisher nicht streng genug durchgeführter Gedanke: die Bedeutung des Zellulären im Reich des Organischen. Die Zelle ist der Grundbaustein aller lebendigen Organisation, und die zellige Struktur wird auch im Vielzeller nicht aufgelöst, sondern die Lebensprozesse laufen über Zellfunktionen. Der Verf. erkennt darum (43) auch den Zellen im Gewebeverband des Vielzellers ihren „Organismuscharakter" zu. Auch im Vielzeller führt „eine jede einzelne Zelle ihr selbständiges Leben". Während beim Einzeller das äußere Medium die Umwelt darstellt, ist „für die Metabiontenzelle die Umwelt das Gewebe, d. h. die anderen Zellen, in dem sie drinnen steckt" (43). Da der Organismus aber eine „hologene Ganzheit" (60 ff.) darstellt, muß ein übergeordnetes Lebensprinzip diese Ganzheit aus der Vielheit der Zellen konstituieren. Freilich muß man sich hüten, wieder in die alte Zellenstaat-Theorie zu verfallen, die wohl auch dann noch falsch wäre, wenn man sie durch ein übergeordnetes Ganzheitsprinzip ergänzt. Man wird das Problem wohl nicht lösen können, wenn man den Organismus nicht als eine sich von der Keimzelle aus selbst-ausgliedernde Ganzheit betrachtet. Ad. Haas S. J.

Mayer, Ch., Leben der Sinne — Ursprung des Lebens. kl. 8° (159 S.) Frankfurt a. M. 1961, Metzner. 9.— DM. — Das Werk sucht eine materialistische Philosophie zu entwickeln, die sich auf die „Sinnesempfindung" gründet: „Das Werk, das wir hier vorlegen, setzt sich zum Ziel, die wesentlichen Linien einer solchen Philosophie vorzuzeichnen, in der man versucht, bei der Sinnesempfindung als dem Ausgangspunkt jeder Philosophie anzufangen, nachdem man die alten Vorstellungen der aprioristischen Moral und der Philosophien, in denen der Geist das Wesentliche darstellte, über den Haufen geworfen hat" (10). Es ist sehr instruktiv, was daraus wird, wenn man Philosophie aufbaut, nachdem man die „sophia" über den Haufen geworfen hat. Diese Philosophie, die in 15 kurzen Kapiteln vorgelegt wird und die Themen Sinnesempfindung, Lebensentstehung, Kybernetik—Bewußtsein—Geist, Freiheit—Zufall—Verpflichtung, Moral des Fortschritts bespricht, ist selbstverständlich vom Ansatz her monistisch, immanentistisch, empiristisch und rationalistisch. Der Verf. sucht sich überall auf die naturwissenschaftlichen Ergebnisse zu stützen, macht aber selbst den Fehler, den er andern vorwirft: er „ontologisiert" den methodischen Mechanismus der empirischen Wis-

senschaften. Er kann auch nicht in Anspruch nehmen, daß seine empirischen Grundlagen überall stimmen; z. B. läßt sich die Lust-Moral (107 und öfter) nicht mit der Urmoral des Lebendigen rechtfertigen: Lebewesen fliehen alles, was Schmerz erzeugt. Das stimmt einfach nicht. Schon die „Mutterliebe" im Tierreich kann sich bis zur Selbstaufopferung hingeben. Ad. Haas S. J.

Wrede, Michael, Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin (Glaube, Wissen, Wirken, 3). 8° (76 S.) Limburg 1964, Lahn-Verlag. 6.80 DM. — Der Zweck dieser Untersuchung ist, die Ansichten Teilhards über das Verhältnis von Materie und Geist gegenüber Mißverständnissen und Verharmlosungen aus seinen Schriften herauszuarbeiten und damit einer sachlichen Diskussion die Wege zu bereiten (63). Nach Teilhard ist die Materie der Mutterschoß des Geistes (19). Aber sie vermag nur deshalb Leben, Bewußtsein und Geist hervorzubringen, weil sie das alles schon von Anfang an besaß (22), ja, weil Materie und Geist zutiefst dasselbe sind (25). Dabei haben nach ihm Psychisches und Geistiges den Vorrang (32). Ein Universum, dessen Grundstoff „materiell" ist, wäre unheilbar unfruchtbar und starr, während ein Universum aus „geistigem" Stoff der Entwicklung fähig ist (39). Geist und Materie sind das Eine und das Viele, das Innen und das Außen der Dinge (38). Materie ist Geist im Zustand der Zerstreuung (32), Bewußtsein in pulverisiertem Zustand (43). Der Kosmos besteht in seinem Innersten aus „geistigem Stoff" (40). So will Teilhard Materialismus und Spiritualismus versöhnen (61). — Das alles beruht nach Teilhard auf wissenschaftlicher Erfahrung. Sogar die Entstehung des Geistes aus der Materie ist ihm wissenschaftliches Phänomen, das der Paläontologe beobachtet (64). Mit Recht bemerkt W. dazu, daß die Wissenschaft nur das zeitliche Nacheinander feststellen kann (65), wie ja sogar Teilhard selbst gelegentlich zugibt, daß durch die Beschreibung der Phänomene noch nichts über die „tieferen Ursachen" ausgemacht ist (33). Im ganzen findet W. bei Teilhard „eine erstaunliche Diskrepanz zwischen der sorgfältigen Sichtung empirischer Daten und Gesetze und ihrer sorglosen und unbegründeten Auswertung" (69). Dabei spielen apriorische Voraussetzungen eine größere Rolle als das Erfahrungsmaterial (70). — Diese Kritik scheint mir berechtigt zu sein. J. de Vries S. J.

Bühler, Charlotte, Psychologie im Leben unserer Zeit. gr. 8° (576 S.) München/Zürich 1962, Knaur. 22.50 DM. — Mit diesem umfangreichen Werk verfolgt die bekannte Verf., die seit fast 30 Jahren in den USA lebt, ein bestimmtes, nicht eigentlich wissenschaftliches Ziel: sie will dem heutigen Menschen in einer leicht lesbaren, auch spontan interessierenden und kommunikativen Weise zeigen, „wie viel er für sein persönliches Leben aus der modernen Psychologie gewinnen kann" (13, vgl. auch 108 185 312 507). Diesem Zwecke dienen auch die 275 Fotos und Zeichnungen, Diagramme und Statistiken des Buches. In der Bibliographie wird neben der deutschen vor allem die amerikanische Literatur berücksichtigt, soweit es dem Zwecke des Buches entspricht. (Vielleicht wäre es gut, wenn bei einer Neuauflage auch der Titel der S. 135 herangezogenen „tiefschürfenden Abhandlung" Mitscherlichs mitgeteilt würde.) — In der Einleitung (21—47) bezeichnet B. die Psychologie als die „einzige Grundlage der Selbsterkenntnis und Selbststeuerung", auf die der heutige Mensch sich noch verlassen kann (22): eine, in der Geworfenheit unserer Zeit, zweifellos anspruchsvolle Behauptung, der gegenüber andere Wissenschaften wie Philosophie und Pädagogik, Soziologie und Religionswissenschaften doch einige Einschränkungen anmelden werden (vgl. auch die Verf. selber über die Grenzen der Psychologie S. 420 492 521). Der zweite Teil des Buches ist der Psychologie des Individuums gewidmet; er behandelt im einzelnen die biologischen Wurzeln des Individuums (51—75); die Funktionen (76—108), darunter das Wahrnehmen, Gedächtnis und Lernen, Intelligenz und Denken, Emotionen und Antriebe, unbewußte seelische Funktionen (mit dem Hinweis darauf, daß J. G. Miller 16 Bedeutungen des Wortes „Unbewußtes" unterscheidet; vielleicht würde hier auch der allgemein interessierte Laie gern mehr über wenigstens einige dieser Bedeutungen erfahren); sodann ist in diesem Teil ein Abschnitt über Motivation enthalten (109—140) mit Ausführungen über die Motivationstheorie Freuds; ferner folgen Kapitel über die Entwicklung und ihr Studium in

der gegenwärtigen Psychologie (141—210), die Persönlichkeit (211—247), den menschlichen Lebenslauf (248—307), mit dessen psychologischer Problematik die Verf. sich in besonderen Untersuchungen beschäftigt hat (1933, ²1959). Der dritte Teil: „Die Gesellschaft" (311—415), ist weitgehend soziologisch orientiert; im einzelnen wird der Leser in wesentliche Ergebnisse der Forschungen über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, Gruppe und Individuum, über das Problem der Kultur eingeführt. Der Schlußteil behandelt „Die Praxis" der Psychologie in Erziehung und Berufsberatung (423—445), in den helfenden Professionen (mit kurzen Darlegungen über Diagnostik und ihre Verfahren, Psychotherapie und ihre Methoden: 446—506), in der Wirtschaftspsychologie (507—520). Ein Abschnitt über Philosophie und Lebensphilosophie (521—524) beschließt das Buch. Der Stil des Buches, die vielen Abbildungen und konkreten Fallberichte oder Beispiele machen das Buch zu dem, was der Verf. vorschwebte: zu einer leicht lesbaren Lektüre, die aber doch das Niveau des Feuilletons übersteigt und dem Leser auch in persönlichen Schwierigkeiten und Konflikten manche Hilfe bieten kann.

L. Gilen S. J.

Wellek, Albert, Psychologie (Dalp-Taschenbücher 372 D). 8° (181 S.) Bern - München 1963, Francke. 3.80 DM. — Der Verf. dieser allgemeinverständlich geschriebenen — an mehreren Stellen durch das Salz der Ironie gewürzten — Einführung in die Probleme und die Situation der heutigen Psychologie hat von Anfang an auf Vollständigkeit in der Darstellung verzichtet, die in einem Taschenbuch ohnehin nicht zu erreichen war. Er hat vielmehr anthropologisch bedeutsame Themen herausgegriffen (4) und diesen eine etwas ausführlichere Darstellung gewidmet: Psychologie des Unbewußten (9—49); Ganzheit und Gestalt (50—64), ein Kapitel, das uns besonders lesenswert erscheint; Psychologie der Person (65—114) mit den Abschnitten über Charakter, Begabung, Entwicklung, Psychodiagnostik und Graphologie; Psychologie der Geschlechter (115—134); Das Genie (135—154); Die Anschauung vom Menschen in der modernen Psychologie (155—164). Der Literaturanhang (165—169) verweist auf die zitierten oder benützten Autoren, ein Namen- und ausführliches Sachregister sind dem Buche beigegeben; eine Reihe von Abbildungen, u. a. von Kinderzeichnungen, vervollständigt und illustriert den Text, der sich in erster Linie an Laien wendet, aber auch dem Studierenden der Psychologie manche Anregung und Einblick in schwebende Probleme und Kontroversen geben kann. W. steht auch den philosophischen Fragen über die Seele keineswegs fern (vgl. das S. 163 über die metaphysischen Voraussetzungen Gesagte, die auch einem extremen Evolutionismus zugrunde liegen). Vielleicht wäre bei einer Neuauflage S. 40 auf den Studienaufenthalt Freuds bei Charcot hinzuweisen, wo er erstmals Gelegenheit hatte, männliche Hysterie zu beobachten.

L. Gilen S. J.

Merlan, Philip, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition (Archives internat. d'histoire des idées, 2). 8° (XIV u. 154 S.) the Hague 1963, Nijhoff. 24.25 Fl. — M. möchte mit dieser Untersuchung zunächst einen Beitrag liefern zu den Quellen der Philosophie Plotins. Sodann steuert er geschichtliche und auch systematische Aspekte bei zu den Problemen des Monopsychismus, Mystizismus und des Metabewußtseins, wie sie bei seinen Forschungen angefallen und aus der Geschichte der Philosophie des Altertums bis in die Gegenwart lebendig geblieben oder zu neuer Aktualität erweckt worden sind (1). Daß mit dieser komplexen Fragestellung und der besonders im 2. Teil stark philologisch orientierten Arbeitsweise eine gewisse Schwierigkeit und Gewundenheit der Darstellung verbunden ist, kann man nicht leugnen. Wieviel Gelehrsamkeit, Kenntnis der Quellen und kritische Einzelstudien, besonders der neuaristotelischen und neuplatonischen Literatur, dem Buche zugrunde liegen, wird in den Anmerkungen deutlich. Es ist zu begrüßen, daß der Verf. einen eigenen Überblick über die längeren Anmerkungen des 2. Teiles hinzugefügt hat (XII—XIV); manche der wertvollen Exkurse könnten sonst übersehen werden, etwa die Untersuchung zu dem Begriff Gottes und des νοῦς bei Ps.-Archytas, Ps.-Brotinus, Chalcidius, Origenes (S. 8). — Dieser 2. Teil behandelt die Begriffe

Monopsychismus, Mystizismus und Metabewußtsein in ihrer neuaristotelischen und neuplatonischen Bedeutung. Bei Monopsychismus ist nicht nur an die Lehre einer alles belebenden Weltseele zu denken, sondern auch an die unicitas intellectus, die bei den Arabern eine so bedeutsame Rolle spielte. Das Wort Mystizismus wird absichtlich in einer gewissen Offenheit und Unschärfe belassen; es bezeichnet aber jedenfalls die höchsten Momente der Existenz des Menschen, in denen er sich in das — wie immer konzipierte — Göttliche hinein absorbiert erlebt (1). Das „Metabewußtsein" ist nicht voll identisch mit dem Unterbewußtsein (vom Verf. ungefähr im Sinne Freuds als Raum der verdrängten oder unterdrückten Wünsche aufgefaßt). In den Ausführungen des Buches werden die beiden Ausdrücke nicht mehr unterschieden: eine leichte Ungenauigkeit, die vielleicht vermieden werden konnte. Ein analytischer Index zum 2. Teil orientiert genau über den Gang der Untersuchung und über die neben der Hauptlinie anfallenden und z. T. recht interessanten Ergebnisse. Man vergleiche etwa, was der Verf. S. 39 f. sagt über die Bedeutung, die Alexander von Aphrodisias' Interpretation der aristotelischen Nouslehre für die Philosophie Plotins hatte. (W. Kutsch verdanke ich die Hinweise, daß nach der Vita des Porphyrius Plotin mit seinen Schülern Alexander studierte und daß auch ein arabisches Ms diese Tatsache erwähnt; s. Fr. Rosenthal in J. arab. Soc. 75 [1955] H. 1, S. 17). — Im 3. Teil des Buches (85—113) behandelt M. drei Probleme aus der Psychologie des Averroes: kollektive Unsterblichkeit und kollektive Vollendung nach Averroes und Dante; ekstatische Vereinigung, Tod und Unsterblichkeit des Individuums; die Theorie von der doppelten Wahrheit und das Problem der persönlichen Unsterblichkeit bei Averroes. Als Philosoph leugnet er die persönliche Unsterblichkeit, vom Standpunkt der Religion aus nimmt er sie an und sieht, gerade wegen seiner Lehre von der doppelten Wahrheit, in diesen gegensätzlichen Stellungnahmen keinen Widerspruch (109). Das 4. Kapitel (114—137) wirft für Kant und einige Nachkantianer (denen auch Husserl beigezählt wird) die Frage nach dem kollektiven Bewußtsein, dem doppelten Bewußtsein, dem Unbewußten (etwa im transzendentalen Subjekt) auf, die sicher eine genauere und ausführliche Untersuchung verdienten. Eine ausgewählte Bibliographie der Übersetzung philosophischer Werke von Alkindi, Alfarabi, Avicenna, Ibn Bagga und Averroes schließt das Buch ab. Ein Namenverzeichnis ist beigegeben.

L. Gilen S. J.

Jung, Carl G., Zwei Schriften über Analytische Psychologie (Gesammelte Werke, 7). gr. 8° (362 S.) Zürich u. Stuttgart 1964, Rascher. 31.— DM. — Wer an der Entwicklung der J.schen Ideen interessiert ist, wird es begrüßen, daß in diesem 7. Band der Gesammelten Werke nicht nur der endgültige Text seiner beiden Bücher „Über die Psychologie des Unbewußten" (1—130) und „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten" (131—264) wiedergegeben ist; auch frühere Fassungen mit den nachträglichen Ergänzungen und Änderungen sind im Anhang abgedruckt unter den Titeln: „Neue Bahnen der Psychologie" (267—291) und „Die Struktur des Unbewußten" (292—337). Damit haben die Herausgeber der Forschung einen wertvollen Dienst erwiesen. Dem Buche sind eine Bibliographie, Autoren- und ausführliches Sachregister (349—362) beigefügt. Editionstechnisch steht der Band auf der bekannten Höhe des Rascher-Verlages. Man wird J. recht geben, wenn er die Psychologie des Unbewußten als „schwierigen und komplizierten Stoff" bezeichnet, der nicht nur viele neue Erkenntnisse gebracht hat und noch andauernd bringt, sondern auch „Anlaß zu Irrtümern" gibt (8). In beiden Schriften Jungs, die hier veröffentlicht werden, spielt die Theorie des kollektiven Unbewußten eine bedeutende Rolle: es ist aus der Gesamtkonzeption seiner Neurosen- und Therapielehre nicht herauszulösen, auch wenn es nicht immer thematisch angegangen wird. Thematisch schreibt J. über das persönliche und das überpersönliche oder kollektive Unbewußte (69—87) sowie über die Archetypen des kollektiven Unbewußten (98—123). In seinem Werk „Über die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten" ist fast der ganze erste Abschnitt diesen Problemen gewidmet: Die Wirkungen des Unbewußten auf das Bewußtsein, unter den spezielleren Titeln: Das persönliche und das kollektive Unbewußte (139—151), Die Persona als ein Ausschnitt aus der Kollektivpsyche

(171—178), Die Versuche zur Befreiung der Individualität aus der Kollektivpsyche (179—188). Auch das Kapitel über die Archetypen von Animus und Anima, die ja als solche dem kollektiven Unbewußten zuzuordnen sind, gehört in diesen Bereich (207—232). Das kollektive Bewußtsein wird hier von J., soweit wir sehen können, nur nach seiner inhaltlichen Seite verstanden, also nicht seinsmäßig als existierend handelnd genommen, etwa in Analogie zu der allumfassenden Entelechie Drieschs oder zum subsistierenden intellectus agens der Araber. — Die Anmerkung S. 140 wäre wohl noch einmal zu überprüfen (vgl. die Ausgabe Darmstadt 1928, 11—88). Auf einige Bemerkungen, die zum Teil für die Theorien von J. aufschlußreich sind, sei noch hingewiesen: Die Übertragung auf den Arzt ist nach ihm kein regelmäßiges und auch kein unerläßliches Phänomen (68 A.); Archetypen können wohl auch schon beim Tier angenommen werden (75); der Gottesbegriff hat mit der Existenz Gottes überhaupt nichts zu tun, „noch weniger kann es irgendeinen Gottesbeweis geben" (77); die auch im Christentum vertretene „Absolutheit" Gottes wird von ihm in dem Sinne aufgefaßt, daß sie Gott „außer allen Zusammenhang mit dem Menschen stellt" (258 A.): eine Meinung, die auch nach J. unhaltbar ist. Eine gewisse Inkonsequenz liegt aber darin, wenn er weiter meint, „daß der Mensch über Gott weniger ausmachen kann als eine Ameise über den Inhalt des Britischen Museums" (ebd.). L. Gilen S. J.

White, Victor, O. P., Seele und Psyche. Theologie und Tiefenpsychologie. 8° (276 S.) Salzburg 1964, O. Müller. 23.— DM. — Das in London erschienene Werk des Dominikanerpaters Victor White mit dem englischen Titel „Soul and Psyche" wurde von Otto Wenninger ins Deutsche übersetzt. Die Darlegungen knüpfen in ihrer Fragestellung an dem an, was der Verfasser das „Dilemma des Psychotherapeuten" nennt (2. Kap.). Dieses Dilemma besteht nach W. darin, daß es der Psychologe sei, „der einen großen Teil der gequälten Menschheit mit ihren Depressionen und Manien, ihren seelischen und geistigen Erkrankungen, ihrem Schuldbewußtsein und sittlichen Zweifeln aus der Kirche und dem Pfarrhaus in das Behandlungszimmer gelockt hat" (29). Der gleiche Psychologe und der ausübende Psychotherapeut befindet sich aber dann in einer schwierigen Lage, da er „nicht von vorneherein ein Element in der Gesamtpersönlichkeit, mit der er es zu tun hat, ausschließen kann — am allerwenigsten ihren Glauben oder Unglauben, ihre Werte und Haltungen" (29). So kommt es, daß der Versuch der Psychoanalytiker, an der sogenannten „weltanschaulichen Neutralität" als unerläßlichem Grundsatz festzuhalten, wohl kaum „ganz in die Praxis umgesetzt wurde oder umgesetzt werden konnte" (37). „Die ‚anthropologische Wende', die in der kontinentalen Psychotherapie seit dem Kriege eingetreten ist und durch verschiedene Gruppen von Phänomenologen, Existenz-Analytikern, Logotherapeuten usw. vertreten wird, hat die mißliche Lage der Psychologen offensichtlich gemacht" (40). Man sei sich in diesem Raum weitgehend „darin einig, daß die Psychotherapie von der Anthropologie untrennbar ist". „Heute sind die Triumphzeichen der ersten Entdeckerfreude auf den Gesichtern vieler Psychiater und Psychotherapeuten verblaßt; es ist (bestimmt in Europa) viel die Rede von einer Krise in ihrem Beruf, von der Notwendigkeit einer tiefgreifenden Selbstkritik, des Ordnens des eigenen Hauses und ‚geistiger Werte'" (30 f.). Angesichts dieses Dilemmas setzt sich W. in seinem Buch das Ziel, „die Hilfsmittel des Theologen anzubieten im Glauben und in der Hoffnung, daß sie viel zur Lösung der Schwierigkeiten des Psychologen beitragen mögen, ohne sich dessen Funktionen anzumaßen" (30), wobei der Verf. noch ausdrücklich bemerkt: „Ich beabsichtige meinerseits nicht, vorzugeben, daß ich unvoreingenommen oder desinteressiert bin." Einschränkend fügt er noch hinzu, daß er bei dem Bemühen, eine Verbindung zwischen Theologie und Tiefenpsychologie herzustellen, sich darauf beschränke, „den bedeutendsten Versuch eines Brückenschlages anzusehen, der vom anderen Ufer — dem der Psychologie — her unternommen wurde: den Versuch von C. G. Jung und seiner Schule" (43).

W. beginnt im ersten Kap. mit dem Versuch, „die Voraussetzung für eine Diskussion und Zusammenarbeit zwischen den Vertretern der christlichen Religion und Psychologie zu schaffen und die Behauptung aufzustellen, daß beide etwas Gemeinsames haben, ob man an die Frage vom theologischen oder vom psycho-

logischen Standpunkt aus herangeht" (28), indem er sich um den Aufweis bemüht, daß der Gegenstand der psychologischen Forschung, die Psyche, und der Gegenstand der theologischen Untersuchungen, die Seele, letztlich identisch sind. Nach dieser Grundlegung konfrontiert er im 3. bis 11 Kap. programmgemäß die Psychologie von C. G. Jung mit dem Dogma der katholischen Kirche. Nach einer Darstellung von „Jungs Weg zur Religion" im 3. Kap. greift er einzelne zentrale Themen der katholischen Theologie heraus, wie Symbol und Dogma (4. und 5. Kap.), Dreifaltigkeit (6. Kap.), Marienverehrung (7. und 8. Kap.), Sünde (9. Kap.) sowie schließlich Heiligkeit (10. Kap.) und Religion (11. Kap.) — und konfrontiert sie mit den Darlegungen Jungs, insbesondere mit den verschiedenen Archetypen wie Animus und Anima, Schatten und dem Selbst. Er beschränkt sich dabei aber nicht bloß auf eine Darlegung des katholischen Standpunktes zu den Fragen des Psychologen, vielmehr versucht er, „weiterzuschreiten und die Forschungsergebnisse der Tiefenpsychologie der Aufmerksamkeit der Gläubigen und Ungläubigen zu empfehlen. Denn" — so bemerkt er am Schluß seines Buches — „wie wir gesehen haben, bieten uns die Fortschritte der Tiefenpsychologie die Möglichkeit zu besserem Verständnis und zu besserer Einschätzung unserer ‚religiösen Meinungen' und ihrer Erheblichkeit für die Heilung der innersten Nöte unserer Seele — oder Psyche" (231).

Mit seinem Buch stellt sich W. eine Aufgabe, die einem echten und dringlichen Bedürfnis sowohl von Seelsorgern und Theologen wie auch von Psychologen und Psychotherapeuten entspricht und eine Fülle von Problemen enthält. Angesichts der Einstellung des modernen Menschen zur Religion könnte man die Frage aufwerfen, ob nicht derartige Auseinandersetzungen von existentieller Bedeutung für die Religion des heutigen Menschen sind. Bei der Durchführung der Diskussion fällt die ausgewogene Art und Weise auf, wie der Verf. die einzelnen Standpunkte miteinander vergleicht, sowie die Klarheit der Sprache. In allem verrät sich die gründliche Kenntnis sowohl des katholischen Dogmas wie der Lehren von C. G. Jung. Den Einwand anderer, daß sich W. „mit der psychologischen Schule Jungs beschäftige und die anderen Schulen verhältnismäßig vernachlässige" (44), wehrt das Buch nicht nur mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit, alle Schulen gründlich zu kennen, ab, sondern noch mehr mit der These, daß Jung „einen einzigartigen und hervorragenden Beitrag zur Tiefenpsychologie geleistet" habe (45). Dazu kommt noch die Bemerkung: „Die einzigartige Bedeutung von Jungs Beitrag liegt jedoch nicht auf dem beschränkten Gebiete der psychologischen Interpretation ausgewählter, offensichtlich religiöser Phänomene, sondern in der Anerkennung der religiösen oder potentiell religiösen Faktoren, welche der Struktur der Psyche zugrunde liegen, sowie in der Berücksichtigung der Rolle, welche sie überhaupt für die geistige Gesundheit oder Krankheit der Menschen spielen" (47). Die Beschränkung auf Jung ist natürlich das gute Recht des Verf. Nur erscheint dann der Untertitel des Werkes „Theologie und Tiefenpsychologie" etwas zu anspruchsvoll, da andere Schulrichtungen wie etwa die Daseinsanalyse, die Existenzanalyse usf. zweifellos bedeutsame Gesichtspunkte beitragen können und die Lehren von Jung oft reichlich hypothetisch und nicht immer als genügend gesichert anzusehen sind, wenngleich ihr Wert als Diskussionsbeitrag nicht bestritten werden kann. Eine nicht kritisch untersuchte Übernahme Jungscher Lehren belastet sich auch mit deren Schwächen. Eine Ergänzung der Diskussion durch Beachtung anderer Schulrichtungen wäre begrüßenswert. Trotzdem bleibt das Buch für alle diejenigen empfehlenswert, die sich mit C. G. Jung vom katholischen Dogma her auseinandersetzen möchten. Die Übersetzung des Werkes ist flüssig und in gutem Deutsch.

Fr. Setzer S. J.

5. Ethik. Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Bigo, Pierre, La doctrine sociale de l'Eglise; recherche et dialogue. 8° (540 S.) Paris 1965, Presses Universitaires de France. — Der Untertitel ‚recherche et dialogue' will wohl zum Ausdruck bringen, daß der Verf. nicht so sehr fertige

Ergebnisse vorlegen und dem Leser aufnötigen, als vielmehr in noch unerforschtes Neuland vorstoßen und den Leser an seiner gedanklichen Arbeit teilnehmen lassen will; mit dem Wort ‚dialogue' ist, wie die vielfachen Zitate erkennen lassen, auf die Enzyklika Pauls VI. ‚Ecclesiam suam' angespielt. — B. will die Soziallehre der Kirche als eine *theologische* Disziplin ausweisen und geht darum über die sonst meist als Ausgangslinie gewählten, stark naturrechtlich gehaltenen Sozialenzykliken der Päpste zurück auf die ältere kirchliche Tradition bis auf die Schriften beider Testamente. Eindrucksvoll weist B. nach, daß die sozialen Pflichten sowohl in der Hl. Schrift einschließlich der Verkündigung Christi selbst als auch bei den Vätern unvergleichlich gewichtiger genommen werden, als die heutige Theologie dies zu tun pflegt oder dies bei der Mehrzahl der heutigen Christen der Fall ist.

Die stärkere Betonung der Genetik gegenüber der Systematik läßt deutlicher die Wandlungen hervortreten, die sich innerhalb der katholischen Soziallehre zugetragen haben. In der Vorrede erklärt B., solche Fälle dürfe man nicht leichtnehmen, d. h. nicht oberflächlich zu glätten versuchen, man müsse vielmehr den Dingen auf den Grund gehen — soweit zweifellos richtig! Alsdann, so meint er, zeige sich meistens, daß es sich nur um scheinbare Widersprüche handele. Selbstverständlich lösen viele vermeintliche Widersprüche bei genauerem Zusehen sich in bloßen Schein auf. B. geht aber wohl in seinen Harmonisierungsversuchen zu weit; nur ganz selten (so insbes. 398, Anm. 1) anerkennt er in einem ganz unzweideutigen Fall, daß zwei Päpste, Pius XI. und Pius XII., verschieden geurteilt bzw. gewertet haben und Johannes XXIII. zum Standpunkt Pius' XI. zurückgekehrt ist. In dieser Hinsicht verfährt der Holländer H. Hoefnagels („Kirche in veränderter Welt"; siehe Schol XL [1965] 315) viel entschlossener und anerkennt unumwunden, daß die Kirche in Dingen dieser Art nicht nur zugelernt, sondern auch umgelernt hat.

Das Glanzstück des Werkes ist ohne Zweifel Kap. XIII.: ‚A la recherche d'un modèle', in dessen Überschrift das Wort ‚recherche' aus dem Untertitel des Buches wiederkehrt. Schon in einem früheren Werk (‚Marxisme et Humanisme!) hat B. sich als hervorragender Marx-Interpret ausgewiesen; hier ergänzt er die Analyse des Marxismus durch eine sehr intelligente Kritik des Kapitalismus. Zu wünschen wäre nur, daß er noch deutlicher, als er es tut, diesen verwerflichen „Kapitalismus" und die grundsätzlich indifferente, von Pius XI. in ‚Quadragesimo anno' ausdrücklich als „nicht an und für sich verwerflich" bezeichnete kapitalistische Wirtschaftsweise voneinander abhöbe. Auch ein Hinweis, daß die Päpste den Ausdruck „Kapitalismus", weil vieldeutig und affektbelastet, tunlichst vermeiden und statt dessen unmittelbar das, was verwerflich ist, als solches brandmarken, wäre in diesem Zusammenhang von Nutzen.

Dem, was B. über die verschiedenen species der iustitia ausführt, namentlich seiner Behauptung, die iustitia distributiva habe nur Raum im Bereich des öffentlichen Rechts und sei darum im Unternehmen nicht anwendbar, vermag ich nicht zuzustimmen. Enttäuschend trotz mancher glücklicher Ansätze sind B.s Ausführungen über gerechten Preis und gerechten Lohn; darüber können wir heute mehr und Besseres sagen. Die Lehre von QA über den gerechten Lohn wird unzutreffend wiedergegeben, ja B. trägt in sie einen Irrtum hinein, den die Nationalökonomie längst als einen Verstoß gegen die Logik entlarvt hat. Richtig sagt er, daß QA es als den Tatsachen widerstreitend bezeichnet, einem von beiden, dem Kapitel oder der Arbeit, die *Alleinursächlichkeit* am Ertrag ihres Zusammenwirkens zuzuschreiben (n. 53, in MM n. 76 wörtlich wiederholt.) Irrtümlich folgert B. daraus, nach QA hätten beide Anspruch pro rata ihrer *anteiligen* Wirkursächlichkeit. Davon steht in QA nichts, vielmehr verweist sie — offenbar von der nationalökonomischen Einsicht geleitet, daß die Wirkursächlichkeit oder Urheberschaft des Kapitals und der Arbeit *wesens*verschieden sind und darum in kein quantitatives Verhältnis zueinander gebracht werden können — für die Aufteilung des Ertrags ausdrücklich auf *teleologische* Überlegungen (nn. 56—58 und wiederum 71—75). Auch B. weiß, daß die ‚apports' einerseits des Kapitals, anderseits der Arbeit, ‚différent de nature' (329) sind. Da dem so ist, lassen sich die beiderseitigen Ansprüche auf Anteile am Ertrag letzten Endes *nicht kausal* determinieren, sondern muß man teleologische Überlegungen beiziehen. In der Tat

kann auch B. sich dem nicht entziehen; nur so erklärt es sich, daß er als Mindestmaß des gerechten Lohnes den Bedarfs- oder Lebenslohn einführt und den dafür erforderlichen Teil des Rohertrags gleich dem Wertverzehr der Kapitalgüter im Produktionsprozeß aus dem zur Verteilung anstehenden Ertrag ausgliedert. — Wäre MM n. 70, wie einige Ausleger es wollen, dahin zu verstehen, daß der Beitrag (apport, ital. contributo) des arbeitenden Menschen seinen Anspruch auf Entlohnung determiniere = quantifiziere, so widerspräche dieser Text nicht nur der ausdrücklichen Lehre von QA, sondern schlechterdings der Logik. Solche „Vulgärökonomie" sollte man in MM nicht hineintragen, um so weniger, als sie in nn. 78—81 genau die Gedanken von QA entfaltet, nur durch Einbeziehung des gesamtmenschheitlichen Gemeinwohls erweitert.

Was die Soziallehre der Kirche über die gesellschaftliche Ordnung als solche, d. i. über Bau und Gliederung der Gesellschaft, *normativ* zu sagen hat, findet sich bei B. leider nicht an einer Stelle beisammen, sondern auf verschiedene Stellen, vor allem Kap. XVII (‚Les corps intermédiaires') und Kap. XXXI (‚Les „professions"'), verstreut. An der erstgenannten Stelle gewinnt man den Eindruck, B. begnüge sich mit der soziologischen Betrachtung, auf die MM sich im wesentlichen beschränkt; überraschend entdeckt man dann aber in Kap. XXXI die *normativen* Probleme. — Leider hat B. sich durch gründliches Mißverständnis des Kernstücks von QA ganz unnötige Schwierigkeiten bereitet. Selbstverständlich ist die leistungsgemeinschaftliche Ordnung der Gesellschaft (nicht allein der Wirtschaftsgesellschaft, von der B. allein redet, sondern der *ganzen* Gesellschaft) öffentlich-rechtlicher Art, hat aber im schärfsten Gegensatz zum faschistischen Korporativismus und allen ähnlichen Gebilden diese Öffentlich-Rechtlichkeit nicht von Staates Gnaden, sondern ist im strengen Sinne *autonom*. Von einem ‚jugement encore nuancé de QA' über den faschistischen Korporationenstaat (289), im Vergleich zu dem das stillschweigende Übergehen in MM ‚une critique beaucoup plus radicale' (290) wäre, kann keine Rede sein. Welche Schlüsse man aus dem Nicht-Erwähnen des Faschismus in MM, der 1931 eine politische Realität, 1961 nur noch eine geschichtliche Erinnerung war, ziehen darf, bleibe dahingestellt. Der Kontrast zwischen dem, was QA — eingeleitet durch das Subsidiaritätsprinzip! — als die erstrebenswerte Ordnung hinstellt, und der eingeflochtenen Schilderung des faschistischen Korporationsstaates kann gar nicht schärfer sein. Mussolini jedenfalls hat diese Schilderung trotz der diplomatischen Ironie, in die sie gekleidet ist, zutreffend als schneidende, ja vernichtende Kritik empfunden und dementsprechend reagiert. — Wenn B. glaubt, nach QA sollten die Leistungsgemeinschaften *paritätisch* aufgebaut sein, so scheint mir das jeder Stütze im Text der Enzyklika zu entbehren. Im Gegenteil: wenn man nach QA den Leistungsgemeinschaften „nicht nach der Zugehörigkeit zur einen oder anderen Arbeitsmarktpartei, sondern nach der verschiedenen gesellschaftlichen Funktion des einzelnen angehört" (n. 83), so legt das doch viel eher den Gedanken nahe, daß ganz wie in den von QA ständig zum Vergleich herangezogenen Ortsgemeinden so auch in den Leistungsgemeinschaften jedem einzelnen als *Person* die gleichen Mitgliedschaftsrechte zustehen. Paritätisch stehen sich die *freien* Vereinigungen, hier der Arbeitnehmer (Gewerkschaften), dort der Arbeitgeber, gegenüber — soweit in der betreffenden Leistungsgemeinschaft diese beiden sozialen Gruppen überhaupt vorhanden sind.

Mit wahrem Genuß ließt man, was B. über das *Unternehmen* schreibt. Prachtvoll kennzeichnet er den bestehenden widersinnigen Zustand mit den Worten: ‚L'entreprise se définit par les choses, non par les personnes' (390). Richtig verstanden dagegen ist das Unternehmen ein personenverbandliches Gebilde. Ausgezeichnet ist auch die Feststellung, dem Investor, der sein Vermögen oder Teile davon einmal dem Unternehmen gewidmet habe, stehe es nicht mehr frei, nach Laune oder Willkür diese Widmung wieder rückgängig zu machen. Zutreffend sagt B., das Unternehmen als solches komme überhaupt erst zustande durch die vertragliche Verbindung dessen, der Vermögen einschießt, und derer, die ihre Arbeitskraft einsetzen. Mit Recht folgert er daraus, daß es zur Bestellung der Unternehmensleitung der freien Zustimmung *beider* Teile bedarf (400). Wenn dagegen B. das Unternehmen — wenn auch mit gewissen Vorbehalten — als „Institution" bezeichnet, so scheint das nicht ganz schlüssig. Auch ohne daß man es zu einer

„Institution" erhebt, kann, ja muß man aus der *„Natur der Sache"* heraus argumentierend alles das ableiten, was B. mit Hilfe seines Institutionsbegriffs gewinnt, der zudem an unseren fragwürdigen Begriff des „Unternehmens an sich" gemahnt und lieber vermieden werden sollte. — Von unbedeutenden Meinungsverschiedenheiten wie dieser abgesehen, leistet B. zu den derzeit im deutschen Raum sich regenden Bestrebungen, die auf eine „Unternehmens-Verfassung" hinzielen, ganz ausgezeichnete Hilfe.

So bietet B.s Werk, obwohl zunächst auf französische Verhältnisse abstellend, gerade auch für den deutschen Raum viele wertvolle Anregungen; eine deutsche Übersetzung wäre zu begrüßen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung (hrsg. v. *Heinrich Pesch Haus*, Mannheim, III [1964]). gr. 8° (242 S.) Mannheim 1964, Pesch Haus Verlag. — Der bereits in der Wahl des Namens „Civitas" angedeuteten Absicht, dem von der christlich-sozialen Bewegung und deren wissenschaftlichen Vertretern etwas vernachlässigten Fragenkreis um Staat und Staatskunst (Staatsrecht und „Wissenschaft von der Politik") besondere Aufmerksamkeit zu schenken, ist diese dritte Ausgabe des Jahrbuchs ebenso treu geblieben wie die beiden ersten (Schol 38 [1963] 145 und 39 [1964] 475/476). — Vorausgeschickt ist diesmal ein Beitrag mehr theologischer Art von *H. Wulf* über Sinn und Standort eines „Naturrechts" in der übernatürlichen Heilsordnung (9—21). — Wohlabgewogene und beherzigenswerte „Gedanken zur Strafrechtsreform" legt *A. Kaufmann* (Saarbrücken) vor (22—43); sehr beachtlich erscheint sein Eintreten für einen „rechtsfreien Raum" (39), d. h. einen Bereich, in dem zwar überaus gewichtige sittliche Entscheidungen (darunter auch solche, die es mit Recht oder Unrecht zu tun haben) zu fällen und zu verantworten sind, in den aber der Staat, namentlich der weltanschaulich pluralistische Staat, nicht mit strafrechtlichen Sanktionen eindringen sollte. — *H. Krauss* (Mannheim) erstattet einen interessanten Bericht über „Eherecht in Afrika" (44—84); bemerkenswert ist die ausführliche Wiedergabe parlamentarischer Debatten, die an Sachlichkeit (Sachwissen und namentlich Bemühen, auch der Meinung und den Gründen anderer gerecht zu werden) den Vergleich mit europäischen Parlamenten wahrlich nicht zu scheuen brauchen! — *H. Laufer* (München) zeigt in seinem Beitrag über „freiheitliche Demokratie" (85—109), wie das Bundesverfassungsgericht durch seine umsichtige und ausgewogene Rechtsprechung den zunächst ziemlich inhaltsarmen „Verfassungsgrundsatz des demokratischen Staates" mit Inhalt angereichert hat. — In den Bereich der betrieblichen Wirtschaftspraxis führt der Beitrag von *A. Marx* (Mannheim) mit der etwas langatmigen Überschrift „Aspekte personaler Arbeitsleistung in der Betriebswirtschaft; der betriebliche Bildungsauftrag in der Gegenwart" (110—130). — Nach dem Vorbild der früheren Bände folgen „Berichte": *A. Schardt* (München) berichtet über „Integralismus und Offenheit im politischen Engagement" (133—156), *P. Molt* (Bonn) über „Gegenwartsprobleme Lateinamerikas" (157—177), *A. Müller* (Mannheim bzw. Speyer) über „Wege zu neuen Strukturen im Welthandel" (178—201). — Zu „Integralismus" wären zu vergleichen die Lexikon-Beiträge „Integralismus" von *R. v. Nostitz-Rieneck* in StLGG ^{5}II (1927) und *O. B. Rögele* ebd. ^{6}V (1959) sowie meine eigenen in LThuK V (1933) und ^{2}V (1960); über die Herkunft des Namens (vgl. 136, Anm. 10) gibt Nostitz-Rieneck genauen Aufschluß. — Den Abschluß des Bandes bilden wiederum „Besprechungen", in denen jedesmal ein Überblick über eine Mehrzahl wichtiger Veröffentlichungen zu einem bestimmten Fragenkreis geboten wird, hier über „Gegenwart und Geschichte der christlichen Demokratie" von *H. Maier* (München), „Öffentliche Meinung und Meinungsbildung" von *P. Haungs* (Heidelberg) und „Lebensprobleme der Gesellschaft in der Sicht der Schul- und Jugendforschung" von *F. Pöggeler* (Aachen). — Dem im Vorjahr geäußerten Wunsch, in Band III die besprochenen Bücher mit vollständigen bibliographischen Angaben auszustatten, insbesondere deren Seitenzahl anzugeben, woraus zu ersehen wäre, „ob man es mit einem schmalen Heftchen oder einem dicken Wälzer zu tun hat", ist leider nur von einem der Rezensenten (und auch von diesem nur zu einem Teil) entsprochen worden. — Die Seiten 232 und 233 sind verstellt; eine Halbzeile von S. 155 hat sich ans Ende von S. 154 verirrt. — Sowohl in den Be-

richten" als auch in den „Besprechungen" findet der Leser dank wohlüberlegter Auswahl eine Fülle des Wissenswerten auf engem Raum beieinander. — Der Band hat die Höhe seiner Vorgänger voll und ganz gehalten.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Schischkoff, Georgi, Die gesteuerte Vermassung. Ein sozialphilosophischer Beitrag zur Zeitkritik. gr. 8° (256 S.) Meisenheim 1964, Hain. 19.60 DM. — In der gesteuerten Vermassung sieht Sch. eine der größten Gefahren unserer Zeit. Die gesteuerte Vermassung ist zu unterscheiden von der natürlich entstehenden Masse, in der der Einzelne untergeht; diese bedarf nur eines Zündstoffes, um zum Ausbruch unbewußter Kräfte und Leidenschaften zu gelangen. Durch die Steuerung werden diese Ausbrüche der Massenseele verhindert. Der Einzelne bleibt in der gesteuerten Masse erhalten, aber nivelliert, gleichgeschaltet. Die erste Quelle gesteuerter Vermassung war das „kommunistische Manifest" (44). Heute sind es vor allem die modernen Massenmedien, die für abgestumpfte Menschen die öffentliche Meinung machen. Auch die akademische Bildung, die weithin nur noch Fachwissen vermittelt, feit nicht gegen diese Einflüsse. Selbst die Religion, die der Vermassung entgegenwirken sollte, ist ihr nicht entgangen; in diesem Zusammenhang wird auf Pilgerzüge, die im Stil des Tourismus organisiert werden, hingewiesen (57). Im Bereich der Kunst braucht „der ‚berufene' Kunstkritiker nicht viel Mühe, in unansprechende Bilder ... suggestive Gehalte hineinzuprojizieren und Schlagworte dafür zu finden, die ihre Wirkung auf die schritthalten-wollende Masse nicht verfehlen" (60). Schließlich werden die Steuerer der öffentlichen Meinung unvermerkt selbst von der „zermalmenden Maschinerie" ergriffen. Eine der gefährlichsten Auswirkungen der Vermassung ist der „Verlust der Sprache", die mehr und mehr auf die technischen und optischen Gegenstandsbereiche reduziert wird. Im Zusammenhang damit wird auf die Gefahr hingewiesen, daß das Fernsehen zu einer „automatisierten Lieferung von ‚Konsumgütern' für den Schautrieb und seine primitivsten Bedürfnisse" ausartet (114). Die Philosophie sollte ein Gegengewicht gegen die Vermassung sein; aber sie hat als solches weithin versagt. Sie hat ihre Strahlungskraft verloren (125). Aus dem Philosophen ist der philosophiegeschichtliche Forscher geworden, bei dem der Kern der Persönlichkeit wenig an seinem Tun beteiligt ist (126). Die Philosophie steht heute abseits vom Schauplatz des Lebens (136). Ihre unverständliche Sprache trägt das Ihrige zu dieser Lebensfremdheit bei (ein Gedanke, der mehr betont zu werden verdiente!). Mit bloßen Warnrufen ist es heute nicht mehr getan, es bedarf des Mutes zum Engagement im sozialen oder gar im politischen Geschehen (136). Zum wenigsten sollten die Philosophen darauf hinarbeiten, daß Philosophie an den Oberschulen Pflichtfach werde. Eine andere verpaßte Gelegenheit, der Vermassung entgegenzuwirken, sieht Sch. in der tatsächlichen Entwicklung der Erwachsenenbildung, insbesondere der Volkshochschulen. Nach der Idee etwa Schelers hätte sie der echt menschlichen Bildung dienen sollen. In Wirklichkeit bietet sie bis zwei Drittel technische Kurse oder vorwiegend bloßes Unterhaltungswissen (182), die wirklich bildungsstrebige Schicht wird wenig angesprochen. Wo die Volkshochschule politische Bildung erstrebt, da fehlt oft die Voraussetzung: wahre Menschenbildung (200). Die Dozenten werden zu wenig anerkannt; auch wenn sie gute Pädagogen sind, haben sie auf die Programmgestaltung keinen Einfluß. — Das Ergebnis des ganzen Buches scheint zunächst ziemlich pessimistisch. Die gesteuerte Vermassung enthüllt sich als „geförderte innere Unfreiheit": der Mensch wird fast nur noch gefördert als „das an Gütern unersättliche Wesen" (237). Jedoch kann Heilung erwartet werden von der „unsichtbaren ‚Rebellion' Einzelner" (247). „Pädagogen und verantwortliche Kulturpolitiker können ... auf den Positionen, die sie bekleiden — durch noch so bescheidenen, aber konsequenten Einsatz des eigenen Selbst — weitaus mehr bewirken, als sie selbst es glauben" (251). — Die Ausführungen Sch.s verdienen, von allen ernstlich beherzigt zu werden, denen wahre Volksbildung ein Anliegen ist; gelegentliche Übertreibungen dürften dem keinen Eintrag tun. (So geht es wohl zu weit, *alle* nur der Unterhaltung dienenden Sendungen ausschließen zu wollen [vgl. 216]; es gibt auch ein berechtigtes Verlangen nach Abspannung; auch Verallgemeinerungen wie die, daß „der" Staat die Vermassung fördere (242), sollte

man meiden.) Der Philosophieunterricht an den Schulen würde wohl nur dann der Vermassung entgegenwirken können, wenn er wirklich in dem von Sch. gewünschten Geist erteilt würde. Würde er aber im Geist (oder besser: Ungeist) des Positivismus oder eines alles zersetzenden Relativismus gegeben, so würde er die in ihn gesetzten Hoffnungen notwendig enttäuschen. Bedenklich scheint der Vorschlag, die Zeit für den Philosophieunterricht durch Kürzung des Religionsunterrichts zu gewinnen, da doch gerade ein guter Religionsunterricht mehr wie jeder andere Unterricht der persönlichen Besinnung und Vertiefung dienen kann.

J. de Vries S. J.

Reiner, Hans, Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts. 8° (64 S.) Freiburg 1964, Alber. 4.20 DM. — R. will in dieser Schrift eine neue Begründung der Naturrechtslehre geben. Nach der alten Lehre der Philosophen ist es die praktische Vernunft, die uns die natürliche Ordnung des Rechts verstehen läßt. Diese Vernunft muß hier im Sinne Schelers als die Fähigkeit des Menschen betrachtet werden, sich in seinem Urteil dem Seienden gegenüber rein sachlich, d. h. frei von den Trieben, zu verhalten. Darum kann der Mensch im Sosein der Welt auch Werte und Unwerte entdecken, die er als schlechthin seinsollend bzw. nichtseinsollend empfindet. Diese Stellungnahme vollzieht sich gewöhnlich in einem Wertfühlen. Aber tritt dieses nicht doch wieder in Gegensatz zur Vernunft? R. meint, der Gegensatz bestehe nur zwischen der Vernunft und der begehrlichen Seelenkraft, nicht aber zwischen der Vernunft und dem thymoeidés Platons. Der Zorn stehe in einer positiven Beziehung zur stellungnehmenden Vernunft (23). So erscheint ihm der Zorn als der Akt, der die Verletzung der Rechtsordnung bewußt werden läßt. In Auseinandersetzung mit der aristotelischen Einteilung der Gerechtigkeit in zuteilende und ausgleichende Gerechtigkeit sucht R. sodann zu zeigen, daß noch eine dritte Grundform der Gerechtigkeit und des Rechtes anzunehmen ist, die er als das Recht auf den Urbesitz der Person bezeichnet (33). „Dieses Recht besteht in dem Anspruch eines jeden Menschen darauf, daß über das, was er ursprünglich von Natur zu eigen hat, er allein selbst zu verfügen hat" (33). Insbesondere handelt es sich hier um das Recht des Menschen auf Leib und Leben. Als „weitere Inhalte des natürlichen Rechts" werden sodann aufgewiesen: das Recht auf den guten Namen, das Eigentumsrecht, das Recht auf Arbeitslohn, das Recht auf Erfüllung eines freiwillig eingegangenen Vertrags. — R. bemerkt selbst (23), daß es auch eine „Wut" gibt, „die uns blind macht"; kann diese aber vom echten Zorn anders unterschieden werden als dadurch, daß sie eben nicht der Vernunft entspricht? So wird aber die Entscheidung über Recht und Unrecht doch wieder der Vernunft zuerteilt. — Beachtung verdienen die Ausführungen R.s über die aristotelische Einteilung der Gerechtigkeit (28—33 58—60); Aristoteles macht ihre Vollständigkeit nicht einsichtig. Es ist aber auch zu bedenken, daß Thomas die Unterscheidung von iustitia commutativa und distributiva wesentlich darin sieht, daß erstere das Recht der Einzelperson gegenüber einer anderen Einzelperson (privatae personae ad aliam) betrifft, letztere das Recht der Person als eines Gliedes der Gemeinschaft gegenüber der Gemeinschaft (S. th. 2, 2 q. 61 a. 1); so dürfte eine vollständige Einteilung der iustitia particularis erreicht sein; der *Name* iustitia commutativa bezeichnet dann freilich nicht mehr das Wesentliche, sondern wird nur von dem „vorzüglichsten" Anwendungsgebiet her genommen (2, 2 q. 61 a. 3).

J. de Vries S. J.

Judge, Edwin A., Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert. 8° (79 S.) Wuppertal 1964, Brockhaus. 3.50 DM. — Diese Studie eines Forschers der antiken Geschichte, entstanden aus der „Tyndale New Testament Lecture" der Universität Cambridge und ursprünglich auf Englisch veröffentlicht, will die soziale und politische Situation darstellen, in die hinein das Evangelium verkündet wurde, und so durch ein besseres Verständnis dafür, an welche Leser sich die neutestamentliche Botschaft richtete, auch zur Interpretation der neutestamentlichen Schriften selbst beitragen. Von dem theologischen Inhalt des Evangeliums wird dabei bewußt abstrahiert, wenn J. auch die Auffassung vertritt, daß es nicht als ein reines Produkt sozialer Kräfte betrachtet werden kann. — Verschiedene soziale Institutionen der

Antike (republikanische Staatsverfassung, die Gemeinschaft der Großfamilie, das Vereinigungsrecht der freiwilligen Verbindungen) werden unter der besonderen Rücksicht untersucht, wie sich die jungen christlichen Gemeinschaften in sie einfügten. Mit guten Gründen wird die These vertreten, daß die christlichen Gruppen sich nicht vorwiegend aus den unteren Schichten der Bevölkerung zusammensetzten, sondern der selbstbewußten sozialen Oberschicht der Städte entstammten. Die juristischen Verfahren gegen die Christen werden vorwiegend aus der Sicht der Verwaltungsbehörden dargestellt; aus den wechselnden Umständen soll eine sich wandelnde Einstellung der Christen gegenüber der heidnischen Obrigkeit erklärt werden. — Die anregend geschriebene Studie gibt einen lebendigen Einblick in die grundlegenden Gesellschaftsformen hellenistischer Gemeinwesen in frühchristlicher Zeit. W. Kerber S. J.

Bollnow, Otto Friedr., Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung. 8° (111 S.) Heidelberg 1964, Quelle und Meyer. 10.80 DM. — Die Arbeit ist eine fruchtbare Weiterentwicklung der Grundanliegen des bekannten Verf. (vgl. Anm. 3 des Vorworts). Einleitend umschreibt B. die „pädagogische Atmosphäre" (p. A.) als „das Ganze der gefühlsmäßigen Bedingungen und menschlichen Haltungen, die zwischen dem Erzieher und dem Kind bestehen und die den Hintergrund für jedes einzelne erzieherische Verhalten abgeben" (11). Im ersten Teil (18—43) entfaltet B. das unter p. A. Gemeinte aus der Perspektive des Kindes, in einem zweiten Teil (44—72) aus der des Erziehers. Für das Kind ist es die Geborgenheit, die unreflektiert zum Vertrauen auf die Mutter und durch diese hindurch auf die nähere Umwelt des Kindes wird. Wenn sich dann der „bergende Bereich von der Bindung an die erwachsenen Menschen" löst, muß er vom Kind „selber gebaut werden" (25). Eine vertiefende Analyse der Stimmungslage des Kindes (26—37) gibt weiteren Aufschluß über das mit der p. A. Umrissene. B. scheut sich auch nicht von den „kindlichen Tugenden" (37—43), wie Dankbarkeit und Gehorsam, Liebe und Verehrung, zu sprechen, ohne sie als primitive Erwartungsvorstellungen des Erziehers erscheinen zu lassen. Der Beitrag des Erziehers in der Doppelseitigkeit solcher gefühlsmäßigen Beziehungen im Erziehungsvorgang nimmt dann wiederum seinen Ausgang vom Vertrauen zum Kind (44—51), erstreckt sich auf die „Tugenden des Erziehers" (52—62), die erzieherische Liebe, die Geduld und die Hoffnung, um dann in den Grundhaltungen des reifen Erziehers (62—72), der Heiterkeit, dem Humor und der Güte, seine Krönung zu finden. In feiner Weise überzeugt B. den Leser auch von einer weiteren p. A., wie sie in den Feiern und Festen in der Schule und auch im Wandern (73—85) zu spüren ist. Das folgende Kapitel über Alfred Nitschke unterbaut sehr gut die Gedanken B.s. — Diese Arbeit wird für den Pädagogen wohl erst ganz fruchtbar, wenn er einerseits um weitere Analysen der p. A. weiß, die sich freilich weniger aus einer philosophisch-anthropologischen als aus einer sozialpsychologischen, erziehungspsychologischen und nicht zuletzt tiefenpsychologischen Methodik ergeben, andererseits Prinzipieneinsichten anerkennt, die erst den Zugang zum Wesen des Menschen eröffnen. Jedenfalls muß man B. dankbar sein, auf die gefühlsmäßigen Wechselbeziehungen zwischen dem Erzieher und dem Kind so deutlich hingewiesen und den Weg für weitere theoretische Erkenntnisse des Erziehungsgeschehens offengehalten zu haben.
F. Schlederer S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Arkadisches Wörterbuch, unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von *Bruno Meissner,* bearb. von *Wolfram von Soden,* Liefg. 6, Bd. 1. gr. 8° (465—565) Wiesbaden 1965, Otto Harrassowitz.

Atiya, Aziz S., Kreuzfahrer und Kaufleute. Die Begegnung von Christentum und Islam. Aus dem Amerikanischen von *Rudolf Bockholdt.* 8° (264 S.) Stuttgart 1964, Kohlhammer. 19.80 DM.

Berning, Vincent, Das Denken Hermann Schells (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 8). gr. 8° (XXII u. 345 S.) Essen 1964, Ludgerus. 28.— DM.

Blank, Josef, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie. 8° (369 S.) Freiburg i. Br. 1964, Lambertus. 29.80 DM.

Bretagne (de), Guy, O. M. I., Pastorale fondamentale. 8° (496 S.) Bruges 1964, Desclée de Brouwer. 300.— bFr.

Breviarium Fidei. Kodeks Doktrynalnych Wypowiedzi Kościola. Opracowali *Jan Maria Szymusiak S. J., Stanislaw Glowa S. J.* kl. 8° (XV und 894 S.) Poznań - Warszawa - Lublin 1964, Ksiegarnia ŚW. Wojciecha.

Dempf, Alois, Geistesgeschichte der christlichen Kultur. 8° (295 S.) Stuttgart 1964, Kohlhammer.

Dolch, Heimo, Teilhard de Chardin im Disput. kl. 8° (75 S.) Köln 1964, Bachem. 4.20 DM.

Dommershausen, Werner, Nabonid im Buche Daniel. kl. 8° (120 S.) Mainz 1964, Grünewald. 16.80 DM.

Donner, H. — Röllig, W., Kanaanäische und aramäische Inschriften. Mit einem Beitrag von O. *Rössler.* Bd. 2: Kommentar. gr. 8° (XV und 330 S.). Bd. 3: Glossar-Indizes-Tafeln. gr. 8° (VII und 82 S.) Wiesbaden 1964, Otto Harrassowitz. 40.— DM; 14.— DM.

Enciclopedia de Orientación Bibliográfica, Volumen I—II. Director *Tomas Zamarriego S. J.* gr. 8° (LVIII und 828 S.; 1337 Sp. / XLV und 793 S.; 1340 bis 2819 Sp.) Barcelona 1964, Juan Flors.

Farag Rofail Farag, Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism (Supplement I, To the Anual of Leeds University Oriental Society). 8° (X und 148 S.) Leiden 1964, Brill. 18.— Fl.

Fides quaerens intellectum. Festkrift tilegnet *Heinrich Roos S. J.,* Saernummer af Catholica. 8° (111 S.) København 1964, Arne Frost-Hansens Forlag. 15.— kroner.

Haas, Johannes, Der Ursprung des Lebens. Ergebnisse und Probleme der Biogenesisforschung unter besonderer Berücksichtigung der sowjetischen Forschungsergebnisse (Sammlung Wissenschaft und Gegenwart). 8° (421 S.) München 1964, Pustet. — *Ders.,* An der Basis des Lebens. Einführung in die Molekular- und Zellbiologie. 8° (302 S., 100 Abb., 3 Taf.) Zürich - Stuttgart - Berlin 1964, Morus. 25.— DM.

Kern, Iso, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (Phaenomenologica, 16). 8° (XXIII und 448 S.) Den Haag 1964, Martinus Nijhoff. 36.— Fl.

Koch, Klaus, Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese. 8° (XIV und 262 S.) Neukirchen - Vluyn 1964, Neukirchener Verlag. geb. 20.80 DM.

Krings, Hermann, Transzendentale Logik. 8° (356 S.) München 1964, Kösel. 28.— DM.

Lentner, Leopold, Volkssprache und Sakralsprache. Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient (Wiener Beiträge zur Theologie, V). 8° (318 S.) Wien 1964, Herder. 19.— DM.

Léon-Dufour, Xavier, S. J. (Hrsg.), Wörterbuch zur biblischen Botschaft. gr. 8° (XXVI und 828 S.) Freiburg - Basel - Wien 1964, Herder. 88. —DM.

Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von *Josef Höfer,* Rom, und *Karl*

Rahner, München. Bd. 9: Rom bis Tetzel. gr. 8° (12 S. und 1384 Sp.) Freiburg - Basel - Wien 1964, Herder. Ln. 92.— DM; Halbleder 102.— DM.

Luneau, Auguste, L'Histoire du Salut chez les Pères de l'Église (Théologie Historique, 2). 8° (448 S.) Paris 1964, Beauchesne. 30.— F.

Maier, Willi, Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty (Forschung zur Pädagogik und Anthropologie, 7). kl. 8° (VIII und 104 S.) Tübingen 1964, Niemeyer. 12.— DM.

Manthey, Franz, Das Problem der Erlösung in den Religionen der Menschheit. 8° (368 S.) Hildesheim 1964, Bernward. 24.80 DM.

Mercken, H. P. F., Aristoteles Over de Menselijke Volkomenheid. Boeken I en II van de Nikomachische Etiek met de Kommentaren van *Eustratius* en een *Anonymus* in de latijnse Vertaling van *Grosseteste* (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academië voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, Jaargang XXVI, 35). 8° (72* und 209 S.) Brüssel 1964, Paleis der Academiën.

Millroth, Bertha, Lyuba. Traditional Religion of the Sukuma (Studia Ethnographica Upsaliensia. XXII). gr. 8° (215 S.) Uppsala 1965, Almqvist & Wiksells.

Mußner, Franz, Der Jakobusbrief (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XIII, 1). 8° (XXVIII und 238 S.) Freiburg - Basel - Wien 1964, Herder.

Piolanti, Antonio, Dio Uomo. gr. 8° (XI und 654 S.) Roma 1964, Desclée de Brouwer. — Editori Pontifici.

Plotini Opera. Ediderunt *Paul Henry* et *Hans-Rudolf Schwyzer.* Tomus I: Porphyrii Vita Plotini; Enneades I—III (Oxford Classical Texts). kl. 8° (XXVIII und 382 S.) Oxford 1964, Oxford University Press. Lw. 42.— sh.

Il Problema del Potere Politico (Atti del XVIII Convegno Del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari Gallarate 1963). 8° (682 S.) Brescia-Morcelliana 1964.

Rahner, Hugo, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter. gr. 8° (576 S.) Salzburg 1964, Otto Müller. 39.50 DM.

Reicke, Bo — Rost, Leonhard, Biblisch-Historisches Handwörterbuch, Bd. 2: H — O. gr. 8° (618—1360 S.) Göttingen 1964, Vandenhoeck & Ruprecht.

Rigaux, Béda, Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung. Übersetzt von *August Berz.* 8° (235 S.) München 1964, Kösel. Lw. 18.80 DM.

Rist, John M., Eros und Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen. 8° (XI und 238 S.) Toronto 1964, University Press. 6.95 $.

Schnackenburg, Rudolf, Die Johannesbriefe (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XIII, 3), zweite, neubearbeitete Aufl. 8° (XXXI und 335 S.) Freiburg - Basel - Wien 1963, Herder.

Schulz, Hans-Joachim, Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt (Sophia, 5). kl. 8° (369 S.) Freiburg i. Br. 1964. Lw. 24.80 DM.

Seppelt-Schwaiger, Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. gr. 8° (572 S. und 68 Bildtafeln) München 1964, Kösel. 44.— DM.

Stachowiak, H., Denken und Erkennen im kybernetischen Modell. 8° (VIII und 247 S.) Wien 1965, Springer. 47.50 DM.

Strasser, Stephan, Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen (Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, 5). gr. 8° (XV und 314 S.) Berlin 1964, de Gruyter. 38.— DM.

Trilling, Wolfgang, Das wahre Israel, Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (Studien zum AT und NT, X). 8° (247 S.) München 1964, Kösel. 29.50 DM.

Verhaak, C., S. J., Zeger van Kortrijk. Commentator van Perihermeneias. Inleidende Studie en Tekstuitgave. With an English Summary (Verhandlingen van de Koninklijke Vlaamse Academië voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Jaargang XXVI, 52). gr. 8° (CXLVI und 221 S.) Brüssel 1964, Paleis der Academiën. 840. —bFr.

Widengren, Geo, Die Religionen Irans (Die Religionen der Menschheit, 14). 8° (XV und 393 S., 7 Zeichnungen und 1 Kartenskizze) Stuttgart 1965, Kohlhammer. 39.— DM.

Philosophie und Sprache

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

I

Einführung

Wer es unternimmt, das Verhältnis der Philosophie zur Sprache zu klären, weiß, daß er nicht eine endgültige Lösung zu bieten vermag. Dabei spielen derartig viele Momente eine Rolle, daß es noch eingehender Arbeit bedarf, um zu einem gewissen Abschluß zu kommen. Hier kann es nur darum gehen, die *Problematik* ein wenig auszuarbeiten und *Lösungen* anzudeuten. Schon die antike und vor allem die mittelalterliche Sprachlogik ist diesen Fragen nachgegangen; heute aber sind wir vor dieselben Fragen auf höherer Ebene und daher mit neuer Ausdrücklichkeit und Eindringlichkeit gestellt.

Genauer gesprochen, geht es um die Sprache, in der die *Philosophie*, näherhin jener ihr Kernbereich, der sich auf das *Sein* einläßt, seine Gehalte ausdrückt. Alles kommt darauf an, das Sein zur Sprache zu bringen oder jene Sprache zu entwickeln, die ihm ent-spricht. Dabei setzen wir bei der von Heidegger thematisierten *ontologischen Differenz* an, kraft deren sich das Sein immer schon vom Seienden unterscheidet[1]. Zum Seienden gehören der Mensch und alle sichtbaren Dinge, die uns umgeben; das Sein ist der Grund, durch den jedes Seiende ein Seiendes ist und durch den allein es auch als Seiendes erkannt oder denkend vollzogen werden kann.

Der Mensch weist als Seiendes eine einzigartige Prägung auf, weil sich in ihm allein das Sein lichtet oder sich als solches zeigt. Die *Lichtung des Seins* geschieht im Menschen immer schon, nicht erst in der philosophischen Reflexion; sie bildet das grundlegend Konstituierende des Menschen. Daher hängt für seine eigene Verwirklichung alles davon ab, wie er zum Sein steht oder wie sich sein Verhältnis zum Sein entwickelt. Das Sein spricht sich ihm ohne Unterlaß zu, und er hat dem An-spruch, der so an ihn ergeht, zu ent-sprechen. Das vermag er aber einzig dadurch, daß er die *Sprache* findet, die *dem Sein gemäß* ist; das ist zugleich die Sprache, die dem Eigentlichen und Innersten, dem Überdinglichen im Menschen gemäß ist, da ja dieses mit der Offenheit

[1] Wir vergessen nicht, daß Heidegger neuerdings die Differenz selbst als das Zu-Bedenkende sieht, während „die Leitworte der Metaphysik, Sein und Seiendes, Grund-Gegründetes, nicht mehr genügen", um den mit der Differenz gemeinten Bereich zu sagen. (Vgl. Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 69 f.)

für das Sein zusammenfällt. Ob sich das Philosophieren dem Sein oder dem Menschen zuwendet, beide Male hat es im ersten Ansatz mit derselben, wenn auch je und je anders akzentuierten Problematik zu tun, weil sich das Sein zunächst nur im Menschen öffnet und dieser allein in seinem Bezug zum Sein er selbst ist. In der Eigenart des dem Sein und dem Menschen gemäßen Sprechens zeigt sich ohne weiteres die Eigenart des darin wesenden Denkens, insofern die Sprache nicht nur die Verleiblichung des Denkens, sondern das verleiblichte und damit voll verwirklichte Denken selbst ist.

Auf dem Hintergrund des bisher Dargelegten umreißen wir genau die Aufgabe, um die es hier geht. Wir fragen nach der *Sprache, die das Sein selbst als solches thematisch zum Vorschein bringt;* hierdurch wird nicht geleugnet, daß es eine Sprache vom Seienden gibt, in der das Sein unthematisch mit-gemeint ist. Näherhin mühen wir uns um die Sprache, in der das *Denken* des Seins am Werke ist; auf davon verschiedene Weise verleiht das künstlerische Gestalten dem Sein einen ihm ent-sprechenden Ausdruck. Schließlich zielen wir auf die Sprache, die mit dem als ausdrückliche *philosophische Reflexion* vollzogenen Denken des Seins zusammengehört; anders geprägt ist die Sprache, in der sich das vorwissenschaftliche Denken des Seins aussagt, das etwa der religiösen Hingabe innewohnt.

II

Wittgenstein und Heidegger

Die hiermit angerührte Problematik soll von *zwei zeitgenössischen Ansatzpunkten* her aufgerollt werden. Wir lassen uns von zwei Denkern auf den Weg unserer Untersuchung schicken, die eine gegensätzliche Sicht entwickeln. Der eine ist L. Wittgenstein, der für alles, was über die mathematische Naturwissenschaft hinausliegt, behauptet, es überschreite die Möglichkeiten der Sprache und sei folglich das Unaussprechliche. Der andere ist M. Heidegger, der von der Sprache des Seienden mit aller Entschiedenheit die dem Sein gemäße Sprache abhebt und deren Eigenart zu bestimmen unternimmt.

1. Was *Wittgenstein* betrifft, so schöpfen wir aus seinem ersten Grundwerk „Tractatus logico-philosophicus“[2], in dem er unser Problem mit der ganzen Energie angeht, die seinem Denken eigen ist. Die Auseinandersetzung mit ihm ist notwendig, und zwar nicht nur aus logischer Sicht, sondern auch unter dem Blickwinkel der *Grundlagen-*

[2] Deutscher Titel: Logisch-philosophische Abhandlung, fertig niedergeschrieben 1918, erstmals veröffentlicht 1921; hier wird die erste deutsche Einzelausgabe benutzt: Edition Suhrkamp 12, Frankfurt 1963; darin folgt der Text der Gesamtausgabe „Schriften“. Frankfurt 1960.

forschung für die Metaphysik. Eine solche Auseinandersetzung ist nicht leicht, besonders deshalb, weil Wittgenstein den Anspruch erhebt, daß „die Wahrheit der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv" ist; er ist der Meinung, „die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben"[3]. Welchen Weg, genauer gesprochen, seine Lösung einschlägt, spricht er in den Worten aus: „Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr — nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken."[4] Ferner: „Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein."[5]

Schärfer gefaßt, behandelt das Buch „die philosophischen Probleme", von denen es zu zeigen beabsichtigt, „daß die Fragestellung dieser Probleme auf dem Mißverständnis der Logik unserer Sprache beruht"[6]. Dabei ist eine ganz bestimmte Sicht der Sprache bestimmend: „Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen."[7] Eine fast gleichlautende Formulierung bildet den Abschluß der ganzen Abhandlung: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen."[8]

Wie diese Behauptungen zu verstehen sind, ist genauer zu umgrenzen. Das, wovon man reden oder sprechen kann, ist das Gegenstandsfeld der *Naturwissenschaft,* während alles *Philosophische* und Metaphysische zu dem gehört, worüber man schweigen muß, weil man darüber nicht sprechen kann. „Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft — also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat —, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat."[9] Damit will jedoch Wittgenstein keineswegs das Metaphysische leugnen; vielmehr heißt es ausdrücklich: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische."[10]

Was in den Kreis des *Unaussprechlichen* gehört, geht aus dem folgenden hervor: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar

[3] Tractatus, Vorwort S. 8.
[4] Ebd. S. 7.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Ebd.
[8] Tractatus 7 (mit dieser Zitationsweise weisen wir auf die Randnummern hin, die Wittgenstein seinen Sätzen beigegeben hat).
[9] Ebd. 6. 53.
[10] Ebd. 6. 522.

nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort." [11] Oder: „Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand." [12] Zur Erklärung dieser merkwürdigen Erfahrung dient: „Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit" [13]; „wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und Soseins liegen. Denn alles Geschehen und Sosein ist zufällig. Was es nicht-zufällig macht, kann nicht *in* der Welt liegen; denn sonst wäre dies wieder zufällig. Es muß außerhalb der Welt liegen." [14] Dasselbe gilt vom Sinn der Welt: „Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen ... Es gibt *in* ihr keinen Wert — und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert." [15] Auch das Ganze der Welt weist über sie hinaus: „Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als-begrenztes-Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische." [16] Ebenso gehört hierher die Tatsache, daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts: „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist." [17] Erst recht hat die *Gottesfrage* im Unaussprechlichen ihren Ort: „*Wie* die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt." [18]

Fassen wir das aus Wittgenstein Angeführte in einer *Überschau* zusammen. Die Sprache ist auf die Sätze der Naturwissenschaft beschränkt und damit wesentlich gegenständlich oder objektivierend. Dahinter steht die Auffassung, daß alles, was sich überhaupt sagen läßt, klar gesagt werden kann; das Wort ‚klar' meint hier offenbar dasselbe wie ‚eindeutig', wodurch die Sprache auf das univoke Sagen oder auf das *Aussagen des Seienden* eingeengt wird. — Zugleich gibt es für Wittgenstein das *Mystische*, wozu das Problem des Lebens, der Wert des Daseins, der Sinn der Welt und deren Ganzheit, die Tatsache, daß überhaupt die Welt ist, und schließlich auch Gott gehören. All das liegt über die Welt hinaus und zeigt sich dem Menschen; hierbei geht es um verschiedene Weisen, wie sich das Sein dem Menschen mitteilt. Dieser ganze Bereich bleibt für ihn das *Un-aussprechliche*, über das es zu schweigen gilt, weil man darüber nicht reden kann oder

[11] Ebd. 6. 52.
[12] Ebd. 6. 521.
[13] Ebd. 6. 4312.
[14] Ebd. 6. 41.
[15] Ebd. 6. 41.
[16] Ebd. 6. 45.
[17] Ebd. 6. 44.
[18] Ebd. 6. 432.

es dafür keine Sprache gibt. Wenn man trotzdem versucht, darüber zu sprechen, gerät man in das *Unsinnige;* philosophische, metaphysische Sätze sind sinn-los oder wenigstens nichts-sagend, weil sie nicht ‚klar' und daher nicht eindeutig oder univok sind, weil sie ein nicht-objektivierendes oder übergegenständliches Vollziehen darstellen. — Was hier ‚unsinnig' heißt, ist es lediglich in unserem Sprechen, keineswegs aber in sich selbst; denn in sich selbst ist es gerade das *höchst Sinnvolle,* der eigentliche Sinn und Wert, der sich uns jenseits des Sprechens auch als solcher zeigt. Außerdem erscheinen Sätze vom Sein nur insoweit als un-sinnig, als der Sinn allein den Sätzen vom Seienden zukommt oder mindestens vorbehalten wird[19].

Zur *Würdigung* der Auffassung Wittgensteins kann wohl die Unterscheidung zwischen Problem und Geheimnis, die G. Marcel entwickelt hat, beitragen[20]. Das *Problem* betrifft das Seiende und entfaltet sich in dem Spiel von Frage und Antwort, das die uns gewohnte Sprache kennzeichnet. Das *Geheimnis* hingegen gehört mit dem Sein zusammen, greift über alle Fragen hinaus und enthält in seinem lichten Dunkel die Antwort auf alle Fragen. — Die Sprache, wie sie Wittgenstein versteht, vermag die Grenzen des Problems nicht zu überschreiten, weshalb man in ihr kraft ihrer Eigenart das Geheimnis nicht zu sagen vermag. Dieses selbst muß uns im Durchgang durch die Sprache des Seienden zu der Sprache führen, die allein dem Sein gemäß ist und in der es deshalb gesagt werden kann. Das gilt vor allem von Gott, der nie als ein Seiendes unter Seienden vorkommt und in diesem Sinne sich nicht in der Welt offenbart, der vielmehr das subsistierende Sein selbst ist. Daher gehört Gott nicht in den Bereich des Problems, unterliegt er folglich auch nicht dem am Seienden entwickelten Spiel von Frage und Antwort; vielmehr begegnet uns Gott als das Geheimnis aller Geheimnisse, das uns *in die Sprache einstimmt,* die ihm wenigstens von Ferne angemessen ist. Diese Sprache kann aus ihrem innersten Wesen heraus nicht im Sinne des naturwissenschaftlichen Aussagens ‚klar' sein; im Gegensatz dazu enthält sie vom Geheimnis her das ihm eigene *Dunkel* in sich, das aber jene höhere Klarheit besagt, von der sich auch alle Klarheit der Sprache im Sinne Wittgensteins herleitet. Die andere Sprache, um die es hier geht, zeichnet sich als *nicht-objektivierend* oder übergegenständlich ab; zugleich wird in ihr die dem Seienden oder dem Problem zugeordnete

[19] In seinem Spätwerk, besonders in seinen „Philosophischen Untersuchungen" (vgl. Schriften, Frankfurt 1960), hat sich Wittgenstein grundlegend gewandelt, wodurch er der Möglichkeit der Philosophie positiver gegenübersteht; doch bewegen ihn zuinnerst dieselben Fragen wie in seinem Frühwerk. Dazu: G. Jánoska, Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie, Graz 1962, bes. 13. Kap.

[20] Dazu bes. G. Marcel, Mystère de l'Etre, Paris 1951.

Eindeutigkeit durch die von der Andersartigkeit des Seins oder des Geheimnisses ausgehende Mehrdeutigkeit gebrochen oder durchkreuzt, womit ein erster Entwurf des *analogen Sprechens* gewonnen ist[21].

2. Wie oben angedeutet wurde, schreitet *Heidegger* denselben Problembereich aus, indem er ähnlich wie Wittgenstein spürt, daß die vom Seienden her genommene Sprache das Sein nicht zu sagen imstande ist, weshalb auch für ihn das *Schweigen* eine entscheidende Rolle spielt. Zugleich jedoch läßt er Wittgensteins Grenzziehung hinter sich und ringt um die andere *dem Sein gemäße Sprache*, die uns durch dieses selbst gewährt wird[22].

Nach Heidegger ist die Sprache „das Haus des Seins"[23]. Die Sprache hat also nicht nur mit dem Seienden zu tun, wie Wittgenstein will, sondern trägt als ihr innerstes Geheimnis *das Sein in sich*, das sich in ihr zugleich erschließt und verschließt. Näherhin kommt die Sprache, die dem *vorstellenden* Denken zugeordnet ist, über das Seiende nicht hinaus, während die andere Sprache, die dem *wesentlichen* Denken zugehört, dem Sein seinen Aufenthalt bietet. Infolgedessen kann sich das Philosophieren, das um das Sein kreist, als Auslegen der Sprache vollziehen, da sich ja in dieser immer schon das Sein mitteilt oder lichtet. Später hat Heidegger selbst den eben besprochenen Satz weiter ausgedeutet: „Haus des Seins ist die Sprache, weil sie als die Sage die Weise des Ereignisses ist."[24]

Zum Verstehen dieses Satzes gilt es zwischen *Sage und Aussage* zu unterscheiden; daher heißt es: „Die Sage läßt sich in keine Aussage einfangen"[25], obwohl sie sich zunächst wie eine Aussage darstellt. Dahinter steht die eben erwähnte Zweiheit von vorstellendem Denken, das im Seienden verweilt und deshalb Aussagen macht, und wesentlichem Denken, das als Offenheit des Seins geschieht und sich deshalb als Sage vollzieht. Genauer gesprochen, ist die Sage „die Weise des Ereignisses"; „die Sage ist die Weise, in der das Ereignis

[21] Wie auch die Theologie heute von ähnlichen Fragen bewegt wird, zeigt mit aller Eindringlichkeit der Aufsatz von H. Ott, Das Problem des nicht-objektivierenden Denkens und Redens in der Theologie: ZThK 61 (1964) 327—352. Schon früher hat sich auf seine Weise das Schaffen von R. Bultmann in der gleichen Richtung bewegt.

[22] Unsere Quellen sind: Über den Humanismus, Frankfurt 1951 (zuerst Bern 1947); Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, daraus: Der Weg zur Sprache (239—268).

[23] Humanismus, 45.

[24] Unterwegs, 267. Über das vorstellende im Unterschied zum wesentlichen Denken vgl. M. Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1954, 1. Vorlesungsreihe. — Über das Ereignis vgl. M. Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, Der Satz der Identität, bes. 30 f.: „Das Er-eignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen." Dazu: „Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis."

[25] Unterwegs, 266.

spricht“ [26]. Was bedeuten hier die Worte ‚Weise‘ und ‚Ereignis‘? ‚Weise‘ wird „nicht so sehr als modus und Art“, sondern „als das μέλος, das Lied, das singend sagt“, verstanden [27]. Die Sage ist daher jenes *rühmende Sprechen,* in dem das Ereignis sich kundtut und so das Sein sich je und je dem Menschen mitteilt oder zuspricht. Hiermit stimmt zusammen, wenn vom „Sprachwesen als der Ur-Kunde des Ereignisses“ die Rede ist [28]; in der Sprache als Sage erreicht uns also die *ursprüngliche Kunde* von dem ontologischen Ereignis der Eröffnung des Seins, das allen ontischen Geschehnissen innerhalb des Seienden zugrunde liegt und innewohnt. Daraus ergibt sich: „Der Mensch aber vermag nur zu sprechen, insofern er, der Sage gehörend, auf sie hört, um nachsagend ein Wort sagen zu können.“ [29] Demnach liegen in der Sage zwei Sinnrichtungen; die erste grundlegende Richtung ist das *Zu-sprechen,* in dem sich das Sein als das Ereignis dem Menschen zu-sagt und dem dieser deshalb wesentlich gehört; die zweite in der ersten gründende Richtung ist das *Ent-sprechen,* kraft dessen der Mensch auch tatsächlich auf das Zu-sprechen hört oder das Zu-gesagte nach-sagt, um so das Wort zu gewinnen, das sich als erfülltes über jedes leere Geklingel erhebt.

Nunmehr bleibt zu klären, was hier ‚Ereignis‘ bedeutet. Heidegger formuliert prägnant: „Das Ereignis ist ... das Verhältnis aller Verhältnisse“ [30], also das *Ur-Verhältnis des Seins zum Menschen,* aus dem sich alle anderen Verhältnisse oder Beziehungen ontischer Art herleiten und bestimmen. Dabei wird das Ver-hältnis „aus dem Ereignis gedacht und nicht mehr in der Form der bloßen Beziehung vorgestellt“ [31]; denn das Verhältnis ist das *Geschehen* der Mitteilung des Seins an den Menschen, nicht aber lediglich eine statische Bezogenheit; zu dieser gelangt das Vorstellen, während zu jenem Geschehen einzig das wesentliche Denken vordringt. „Darum bleibt unser Sagen als Antworten stets im Verhältnisartigen“ [32]; hier kommen wieder die beiden eben besprochenen Grundrichtungen der Sage ins Spiel; weil nämlich unser Ent-sprechen im Ur-Verhältnis des Zu-sprechens gründet und sich ganz von diesem her bestimmt, ist unser Sagen ein Einschwingen in das Sichverhalten zu dem Ur-Verhältnis, weshalb es ganz im Verhältnisartigen bleibt. Dazu heißt es noch schärfer: „Unser Verhältnis zur Sprache bestimmt sich aus der Weise, nach der wir als

[26] Unterwegs, 266.
[27] Ebd.
[28] Ebd. 267.
[29] Ebd. 266.
[30] Ebd. 267.
[31] Ebd.
[32] Ebd.

die Gebrauchten in das Ereignis gehören." [33] Das Ereignis als die Mitteilung des Seins *braucht den Menschen* oder ist auf ihn angewiesen und läßt ihn so zugleich auf seine jeweilige Weise in das Ereignis oder von diesem in Anspruch genommen sein; danach bestimmt sich sein Verhältnis im Sinne des Ent-sprechens zu der Sprache als dem Zu-sprechen.

In dem Maße, wie sich die Sprache in der angedeuteten Richtung entfaltet, kommen wir zu „jenem Sagen, das sich dem Ungesagten zugesagt hat, weil es der Gedanke ist als der Dank" [34]. Im Zu-sprechen bleibt das Sein immer das *Geheimnis* und daher im Gesagten stets das *Ungesagte;* deshalb ist das Ent-sprechen allein dann wahrhaft Ent-sprechen, wenn es sich im Gesagten dem Ungesagten zusagt; so erst vollendet sich der Gedanke als Dank, der sich ganz der „Gunst" des Seins öffnet und hingibt [35]. Um aber sowohl dem Gesagten als auch dem Ungesagten des Seins Sprache zu verleihen, „braucht es einen Wandel der Sprache, den wir weder erzwingen noch erfinden können" [36]. Dabei geht es um den *Wandel* von der ontischen Sprache des Seienden zu der ontologischen Sprache des Seins; weil das Ent-sprechen im Zu-sprechen gründet, sind wir nicht imstande, einen solchen Wandel von uns aus gewaltsam zu erzwingen oder schöpferisch zu erfinden, muß er uns vom Ereignis selbst oder aus der Mitteilung des Seins gewährt werden. Dabei spielt das *Schweigen* eine entscheidende Rolle: „Sie (die Sage) verlangt von uns, die ereignende Be-wëgung im Sprachwesen zu er-schweigen, ohne vom Schweigen zu reden." [37] Das Schweigen besagt, daß die lauten Stimmen des Seienden verstummen, daß sich der Mensch in Stille dem Zu-sprechen entgegenhält, daß er im Ent-sprechen das unsagbare Geheimnis empfängt und in sich birgt, ohne es durch unangemessenes Reden zu verdecken oder gar zu verlieren. Einzig in diesem dreifachen Schweigen und durch dasselbe vermittelt, wird uns vom Ereignis selbst die Sage gewährt, die den erforderlichen Wandel vollzieht.

Wie sich die Sage von der Aussage unterscheidet, läßt sich an Heideggers *Stellung zur Logik* noch weiter verdeutlichen. In dieser sieht er „nur *eine* Auslegung des Wesens des Denkens" [38], nämlich jene, die „in der Betrachtung der Gegenständlichkeit des Seienden" gründet; das so gegebene ‚exakte' Denken „bindet sich lediglich in das Rech-

[33] Ebd.
[34] Ebd.
[35] Von der „Gunst des Seins" ist im Nachwort zu „Was ist Metaphysik?" die Rede; vgl. 4. Aufl., Frankfurt 1943, 29.
[36] Unterwegs, 267.
[37] Ebd. 266.
[38] Nachwort, 27.

nen mit dem Seienden und dient ausschließlich diesem"[39]. Darüber hinaus greift „das wesentliche Denken", „dessen Wahrheit keine ‚Logik' zu fassen vermag", „dessen Gedanken nicht nur nicht rechnen, sondern überhaupt aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind"[40]. Dieses Andere aber ist das Sein, das „überall und stets im vorhinein dem Ansinnen der Berechnung sich verschlossen hat"[41]; von dem ihm zugeordneten Denken gilt: „Statt mit dem Seienden auf das Seiende zu rechnen, verschwendet es sich im Sein für die Wahrheit des Seins."[42] Solches Sich-Verschwenden stellt sich als „das Opfer" dar, in dem sich „der verborgene Dank" ereignet, „der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Wesen des Menschen übereignet hat"[43]. Hiermit sind wir an die *Wurzel der Sprache* gelangt: „Die sprachlose Antwort des Dankens im Opfer ist der Ursprung des menschlichen Wortes, welches Wort erst die Sprache als die Verlautung des Wortes in die Wörter entstehen läßt."[44] Zugleich erreichen wir die Sage im besonderen: „Das Denken, gehorsam der Stimme des Seins, sucht diesem das Wort, aus dem die Wahrheit des Seins zur Sprache kommt."[45] Dabei ist der Durchgang durch das Schweigen unerläßlich: „Aus der langbehüteten Sprachlosigkeit und aus der sorgfältigen Klärung des in ihr gelichteten Bereiches kommt das Sagen des Denkers."[46] Demnach gilt es, über die logische Aussage des Seienden hinaus die *meta-logische Sage* des Seins aus dessen eigenstem Gewähren zu suchen und zu finden.

Wittgenstein und Heidegger haben die hier gemeinte Problematik aufgerissen. Mit Recht arbeiten beide heraus, daß das logische, kategoriale univoke und damit exakte *Aussagen* nur dem Seienden gemäß ist, das Sein selbst aber nicht zu fassen vermag. Wer wie Wittgenstein darauf die Sprache einengt, für den bleibt das Sein notwendig das Unaussprechliche oder Mystische, das keiner Art von Sprache zugänglich ist. Dagegen ist mit Heidegger zu zeigen, daß uns vom Sein selbst die ihm angemessene Sprache gewährt wird, die als das meta-logische, überkategoriale und analoge Sagen zu kennzeichnen ist, das an Strenge das exakte Aussagen übertrifft[47]. Auf die Andersartigkeit der Sage im Vergleich mit der Aussage richtet sich unser Bemühen. Wie wichtig und wie drängend die hierin liegenden Fragen sind, beachtet

[39] Ebd. 28.
[40] Ebd. 29.
[41] Ebd. 28.
[42] Ebd. 29.
[43] Ebd.
[44] Ebd.
[45] Ebd. 30.
[46] Ebd.
[47] Vgl. Nachwort, 28.

man oft nicht genug, weil man die Sage allzusehr der Aussage und damit das Sein allzusehr dem Seienden angleicht.

III

Die Struktur der Aussage

Um der Sage näherzukommen, setzen wir bei der uns zunächst zugänglichen und vertrauten Aussage an. Diese ist keineswegs ein so einfaches und selbstverständliches Geschehen, wie es manchen scheinen möchte; vielmehr enthält sie eine wahrhaft unauslotbare Tiefe in sich, die in *drei Stufen* immer weiter von außen nach innen führt. Das hierüber Darzulegende fassen wir jetzt nur kurz zusammen, weil wir es früher bereits eingehend entwickelt haben[48].

1. Wenn wir die Struktur der Aussage untersuchen, bietet sich uns die Sprache zunächst als ein *Gefüge von Zeichen* dar. Wir beachten nicht die geschriebene, sondern nur die gesprochene Sprache, die sich aus Lauten zusammensetzt, die unser Mund formt, und zwar aus Lauten, die Worte sind, weil sie Gedanken (im Gegensatz etwa zu Affekten) ausdrücken. Die Worte dienen der Mitteilung und dem Ausdruck, wobei jene diesen voraussetzt; denn allein jener hat etwas mitzuteilen, der in seinen Worten etwas ausdrückt. Nun kann die Sprache *entarten*, wenn ihre Zeichen vernutzt und entleert und damit gehalt- und sinnlos werden. Der Massenmensch unserer Tage macht bequem und gedankenlos Gebrauch von den Sprachzeichen, die ins Nichts-sagende abgleiten, bei denen das Ge-redete die Oberhand gewinnt und das Be-redete weithin verschwindet. Man sagt in seinem Geredeten nur noch wenig, weil man kaum mehr etwas zu sagen, zu bereden, auszudrücken und mitzuteilen hat. Vielfach gibt man abgegriffene Sprachmünzen weiter, ohne noch von der Tiefe des Sprachgeschehens eine Ahnung zu haben. Damit verkümmert die Ausdrucksmächtigkeit der Sprache, und zwar oft so sehr, daß bestimmte Bereiche in ihr nicht mehr gesagt werden können; von hier aus fällt auch auf die Einengung der Sprache bei Wittgenstein einiges Licht.

2. Die vorstehend umrissene Zerstörung der Sprache ist zuinnerst immer schon überwunden, weil kraft der Grundstruktur des Sprechens in seiner ersten Stufe wesentlich seine zweite Stufe am Werke ist. Mittels des Zeichengefüges kommt nämlich das *Bezeichnen des Seienden* zum Ausdruck; ja jenes ist das verleiblichte Bezeichnen selbst. Hierin zeigt sich, daß der Mensch zunächst auf das Seiende aus-

[48] Sprache und Denken: Zur Phänomenologie und Metaphysik der Sprache: Schol 31 (1956) 496—514; mit einigen Verbesserungen wieder veröffentlicht: Sein und Existenz, Kritische Studien in systematischer Absicht, Freiburg 1965, 5. Kap. (135—157).

gerichtet ist, weshalb von dessen Eigenart auch sein Denken und Sprechen geprägt sind; dadurch wird sein Denken zum Urteilen und sein Sprechen zum *Aussagen*, zumal auch er selbst ein Seiendes, freilich das durch die Sprache ausgezeichnete Seiende ist. Folglich ist die Aussage oder der Satz die dem Menschen zugeordnete Weise der Sprache oder sein eigenstes Element; hier tritt der berechtigte Kern, der sich in Wittgensteins Grenzziehung findet, hervor.

Als Bezeichnen des Seienden ist das Aussagen samt dem ihm innewohnenden Urteilen ein *sinngebender Vorgang*, an dem drei Momente bemerkenswert sind. Anfänglich zeigt sich uns das Seiende nach seiner Erscheinung oder seiner sinnlich anschaulichen *Gestalt*, die ohne Deutung von unseren Sinnesvermögen vorgestellt wird. Zur Deutung des so sich Darbietenden dringt unser sinngebendes geistiges Erfassen vor, indem es in der anschaulichen Gestalt liest, was das Seiende ist oder welcher *Wesenheit* es zugehört. Schließlich kehrt das geistige Erfassen in den innersten Grund alles Sinnes und aller Sinngebung ein und stößt zum *Sein* selbst vor, das nicht ein Sinn unter anderen, sondern der alle besonderen Sinngehalte tragende und umfassende Sinn-schlechthin ist; damit werden das Seiende als solches, d. h. als etwas, das ist oder dem Sein zukommt, und die Wesenheit als die Weise, auf die dem Seienden Sein zukommt, gedacht. Demnach vollendet sich das Aussagen (Urteilen) erst im Erreichen des Seins, das allein das Bezeichnen des Seienden nach dem, was es ist und daß es ist, letztlich ermöglicht und so die Sinngebung zum Abschluß bringt. Nun meint aber Sinngebung kraft der innersten Eigenart des Aussagens nicht Hineinlegen eines nicht-gegebenen, sondern reflexes Vollziehen des vor-gegebenen Sinnes; deshalb geschieht im Aussagen (Urteilen), wenigstens in seiner ursprünglichen Ausprägung, das Auslegen oder Nachzeichnen der dem Seienden selbst innewohnenden Struktur.

3. Solange wir beim Bezeichnen des Seienden verweilen, bewegen wir uns in dem, was gesprochen wird, oder in dem Gesprochenen der Sprache. In dieser zweiten Stufe ist aber immer schon die dritte am Werke, nämlich das *Nennen des Seins* als das, wodurch im Aussagen gesprochen wird, oder als das Sprechen selbst der Sprache. Die volle Wirklichkeit unserer Sprache oder der Aussage stellt sich als Zeichen- und Sinngefüge dar; dessen wesentliche Struktur kommt etwa in dem Satz: ‚Peter ist ein Mensch' zum Vorschein, wobei ‚Peter' für die anschauliche Gestalt des Seienden, ‚Mensch' für dessen Wesenheit und ‚ist' für dessen Sein steht. Offensichtlich haben wir im ‚ist' das entscheidend Konstituierende der Aussage vor uns, ohne das sie nicht Aussage wäre noch je sein könnte[49]. Daher geschieht in ihr als ihr

[49] Allerdings gibt es Sprachen, in denen das ‚ist' nicht in einem eigenen Wort

ermöglichender Grund immer schon und notwendig die *Eröffnung* des Seins, weshalb bereits die gewöhnliche Aussagesprache zuinnerst ‚Haus des Seins' ist, Haus, in dem das Sein entborgen und zugleich verborgen uns begegnet. Ohne das Aufgehen des Seins wären wir nicht imstande zu sprechen oder Aussagen zu formulieren, weil wir das ‚ist' nicht zu vollziehen vermöchten[50].

Im vordergründigen Bezeichnen des Seienden ereignet sich als Hintergrund ständig das Mit-erfassen des Seins; die Eigenart seiner Gegebenheit heben wir vom Bezeichnen des Seienden als Nennen des Seins ab. Genauer ausgedrückt, richtet sich der Blick des aussagenden Menschen auf das Seiende, nicht aber auf das Sein. Ähnlich wie das Licht alle Körperdinge sichtbar macht und wir alles im Lichte sehen, ohne jedoch auf das Licht und die Sonne als seine Quelle hinzublicken, sagen wir das Seiende im Sein und inkraft des Seins aus, ohne aber dieses als solches ins Auge zu fassen. Daher stellt sich allein das Seiende als das selbst und als solches Gesagte dar, während das *Sein* lediglich als *Mit-gesagtes* in den Vorgang des Aussagens hineingehört, selbst und *als solches* aber ungesagt bleibt.

Hier werden wir vor die *Aufgabe* geführt, um die es uns in dieser Abhandlung geht; es gilt, für das in der Aussage ungesagte Sein das Wort zu finden, in dem es selbst und als solches gesagt werden kann, ohne in das Seiende zurückzusinken. Die Tatsache, daß das Sein in der Aussage ungesagt bleibt, verlangt von uns, um die Sage, wie Heidegger sich ausdrückt, zu ringen, die dem Sein gemäß ist. Dazu ist ein Sichzurückbeugen oder ein Reflektieren auf das in der Aussage wesentlich Ungesagte erforderlich, um dieses, nämlich das *Sein*, zum *primär und um seiner selbst willen Gesagten* zu erheben und es zugleich von den verfremdenden Schranken der Wesenheit und des Einzelnen zu befreien, denen es in der Aussage unterliegt. Anders gewendet, handelt es sich um die Verlagerung des Blickpunktes vom Gesprochenen auf das Sprechen selbst, wodurch das Sein als das Zu-sagende hervortritt.

IV

Die im Aussagen tätigen Seelenvermögen

Der Lösung der damit umrissenen Aufgabe kommen wir näher, wenn wir von den drei oben erläuterten Momenten, die wesentlich zur Aussage gehören und sich in ihr durchdringen, auf die Seelenvermögen zurückgehen, die in jeder Aussage am Werke sind und zusammen-

herausgestellt wird; doch fehlt das mit dem ‚ist' Gemeinte nirgends der Sache nach, was Sprachforscher wie J. Lohmann bestätigen.

[50] Daß schon im Aussagen (Urteilen) das Sein aufgeht, entwickelt in Auseinandersetzung mit Heidegger J. Lotz, Das Urteil und das Sein, Pullach 1957, Nachwort, bes. 181—200.

wirken müssen, damit überhaupt eine Aussage zustande kommt. Der sinnlich anschaulichen Gestalt, die im Subjekt der Aussage steht, entspricht die sogenannte ‚Vis cogitativa'; der Wesenheit, die als Prädikat mitspielt, ist die ‚ratio' zugeordnet; das Sein endlich, das im ‚ist' als Kopula auftritt, verweist auf den ‚intellectus'. Diese Dreiteilung mit den ihr entsprechenden Fachausdrücken entwickeln wir im Anschluß an *Thomas von Aquin.*

1. Die Bezeichnung ‚vis cogitativa' wird im Deutschen oft mit ‚Denkkraft' wiedergegeben; genauer ist die Übersetzung *‚Einigungskraft'*[51]. Als das oberste Vermögen des sinnlichen Erfassens stellt sie die Synthese der Eindrücke her, die durch die ihr vorausliegenden sinnlichen Vermögen empfangen und vorbereitend verarbeitet worden sind. Vom Schätzungsvermögen (vis aestimativa) des Tieres, mit dem die Einigungskraft als oberste Stufe des sinnlichen Bereiches verwandt ist, unterscheidet sie sich durch den in ihr wirkenden Einfluß des Geistes, der ihr ein einzigartiges Gepräge verleiht. Daher ist sie imstande, nicht nur subjektive Erscheinungsbilder zu formen (wie das Schätzungsvermögen), sondern die sinnlich *anschauliche Gestalt* des in sich stehenden Einzeldinges zu entwerfen[52]. Diese aber tritt, wie bereits angedeutet wurde, im Aussagen (Urteilen) als dessen *Subjekt* auf, weshalb der Vollzug des Aussagens das Mitwirken der Einigungskraft verlangt[53]. Diese spielt für unsere Untersuchung auch insofern eine Rolle, als sie die Versinnlichung des Geistigen vollzieht und folglich auch die Verleiblichung des Denkens im *Zeichengefüge* der Worte ihr Werk ist[54].

2. Von der Einigungskraft schreitet die innere Entwicklung unseres Erfassens zur ‚ratio' oder zum *Verstand* fort. Während die Einigungskraft bei der sinnlichen Gestalt des Dinges oder des Seienden stehenbleibt und dieses nicht nach seinem Sinn zu deuten vermag, ist es Sache des Verstandes (wie der Name ausdrückt), diese selbe Gestalt auf ihren Sinn hin zu deuten oder das in seiner sinnlichen Gestalt vergegenwärtigte Seiende nach dem, was es ist, oder auf seine *Wesenheit* hin und von seiner Wesenheit her zu verstehen. Der Aquinate spricht von der „Washeit des materiellen Dinges" (quidditas rei materialis)

[51] Das entspricht am besten der Ableitung, die der Aquinate anführt, indem er ‚cogitare' aus ‚co-agitare' erklärt, was gerade zusammen-bewegen oder eben einigen bedeutet.

[52] Näheres dazu: J. Lotz, Metaphysica operationis humanae, Rom 1958; 2. Aufl., 1961; bes. 1. Teil.

[53] Hier ist von jenem Aussagen (Urteilen) die Rede, das sich in der direkten Intention des der Welt zugewandten Menschen zunächst und spontan entwickelt. Daß es darauf aufbauende Aussagen (Urteile) gibt, die etwa eine allgemeine Wesenheit zum Subjekt haben, wird damit nicht geleugnet.

[54] Eine Parallele dazu liegt im Schematismus, in der Versinnlichung der Kategorien mittels der Zeit nach Kants Kritik der reinen Vernunft.

als dem Gegenstand, der dem Verstand korrelativ zugeordnet ist. Weil der Verstand im begreifenden Durchdringen des Seienden zu dessen Wesenheit vorstößt, wird diese im *Begriff* ausgeprägt, der kraft seiner Allgemeinheit das Einzelne übersteigt. Zugleich jedoch faßt der allgemeine Begriff die Wesenheit des Einzelnen, weshalb er auf dieses zurückverweist und folgerichtig von diesem ausgesagt wird. Daher erreicht das Verstehen des Seienden mittels der Wesenheit erst im *Aussagen* (Urteilen) seine Vollendung; somit ist dieses die *zentrale Betätigung* des Verstandes, die durch den Begriff vorbereitet und durch den Schluß (das diskursive Weiterschreiten) fortgeführt wird. Nach allem ist der Verstand als das Vermögen des Aussagens oder Urteilens zu bestimmen; außerdem ist für den auf das Seiende ausgerichteten Menschen das Verstehen samt dem ihm zugrunde liegenden Verstand das, was ihm eigentümlich ist oder ihn in seiner Eigenart kennzeichnet[55]. Wenn wir das verstehende Aussagen (Urteilen) als den *logischen* Bereich bezeichnen, ist der Mensch zunächst im Logischen zu Hause oder stellt sich das spezifisch Menschliche zunächst als das Logische dar.

3. Wir fügen einschränkend ‚zunächst' bei, weil sich die ‚ratio' immer schon in den ‚intellectus' hinein übersteigt oder der Verstand wesentlich die *Vernunft*, das Verstehen untrennbar das Vernehmen enthält. Nach Thomas von Aquin handelt es sich hier nicht um zwei verschiedene Vermögen, sondern lediglich um zwei unterschiedene Betätigungen eines und desselben geistigen Erkenntnisvermögens, was sehr tiefsinnig ist. Näherhin kommt es auf das Ineinander der beiden genannten Betätigungen an; das Vernehmen geschieht nämlich nicht als etwas Gleichgeordnetes und Unabhängiges neben dem Verstehen; vielmehr wohnt das Vernehmen dem Verstehen als dessen ermöglichender Grund inne, weshalb wir durch dieses zu jenem gelangen, durch jenes aber dieses ermöglicht wird. Demnach stellt sich das Verstehen als das, was wir vollziehen, das Vernehmen hingegen als das, wodurch wir das Verstehen vollziehen, dar. Warum ein solcher Zusammenhang besteht, wird aus dem Wesen des Verstehens selbst klar; denn im Verstehen des Seienden wird dessen Wesenheit als die Weise verstanden, auf die dem Seienden Sein zukommt oder auf die das Seiende eben *ist*, was notwendig das *Vernehmen des Seins* von seiten der Vernunft voraussetzt. Dieses Vernehmen ist der überlogisch-überrationale Grund des logisch-rationalen Urteilens; damit zeigt sich das Sein als der zwar stets mit-gesagte, aber als solcher *ungesagte Grund* alles Aussagens des Seienden.

[55] Entsprechend kennzeichnet Thomas die menschlichen Seelen als ‚substantiae rationales'; die übermenschlichen, nicht wie der Mensch an die Welt gebundenen Geister hingegen heißen bei ihm ‚substantiae intellectuales'.

Die Vernunft und ihr Vernehmen des Seins erheben den Menschengeist zu seinem Höchsten, das aber einzig als ein Geringstes im Reiche des Geistes oder als ein schwaches *Teil-nehmen* am Leben des übermenschlichen und namentlich des absoluten Geistes begriffen werden kann. Diesem kommt das unmittelbare Schauen des Seins und damit auch des Seienden zu; daran hat der Mensch nur dadurch teil, daß er das Seiende zum Sein hin und vom Sein her versteht; naturgemäß bleibt das hierin eingeschlossene Vernehmen des Seins den *Grenzen des Seienden* unterworfen. Folglich ist das im Aussagen des Seienden geschehende Mit-sagen des Seins niemals diesem gewachsen; das bloße Mit-sagen erreicht das Sein nur am Rande, vermag es nie ganz oder in seiner Fülle einzuholen, ist nie imstande, das Sein als es selbst zu fassen, oder bleibt ihm stets und notwendig unangemessen[56].

4. Nunmehr tritt die Frage, die uns jetzt beschäftigt, noch schärfer als oben bei den drei Stufen in der Sprache hervor; es geht um das ausdrückliche Bedenken und *Sagen des Seins,* das von der *Vernunft zu vollziehen* ist, von deren menschlicher Gestalt aber scheinbar *nicht vollzogen* werden kann, weil ihr die dazu geeignete Sprache und überhaupt eine eigene Sprache zunächst nicht verliehen ist.

In dieser Hinsicht zeichnet sich ein Gegensatz zwischen der Einigungskraft und dem Verstand einerseits und der Vernunft andrerseits ab. Einigungskraft und Verstand verfügen über eine ihnen je *eigene Sprache;* jene spricht sich in sinnlich anschaulichen Gestalten, dieser aber im verstehenden Aussagen aus. Der Vernunft hingegen ist es eigen, daß ihr Gehalt zunächst nur im Aussagen als dessen Hintergrund *mit-gesagt* wird, nicht aber in einer ihm eigenen und angemessenen Sprache zum Ausdruck kommt. Wie sich hierin zeigt, ist die Vernunft im Menschen nicht um ihrer selbst willen und darum nicht als eigenes Vermögen, sondern lediglich um des Verstandes willen und darum nur als dessen Hintergrund verwirklicht; infolgedessen entfaltet sie sich auch nur so weit, wie es der Verstand verlangt.

Dort, wo sich die Vernunft ganz als sie selbst und daher nach ihrer vollen Mächtigkeit ausprägt, nämlich im übermenschlichen und namentlich im absoluten Geist, ist sie durch die *geistige Schau* oder die intellektuelle Anschauung des Seins und vor allem des subsistierenden göttlichen Seins gekennzeichnet, wie der Aquinate entwickelt und auch Kant und Hegel auf ihre Weise bestätigen. Kraft der geistigen Schau des Seins kommt der übermenschlichen Vernunft eine eigene oder die ihr eigene Sprache zu, freilich auf eine alles Menschliche wesentlich überschreitende Art, da bei ihr ja von einem sinnlich wahr-

[56] Mehr im einzelnen werden die hier summarisch umrissenen Stufen entfaltet von J. Lotz, Verstand und Vernunft bei Thomas von Aquin, Kant und Hegel: Wissenschaft und Weltbild 15 (1962) 193—208.

nehmbaren Zeichengefüge keine Rede sein kann. Im Gegensatz dazu ist der Mensch nur mit jenem geringen Anteil von Vernunft ausgestattet, den der Verstand als seinen ermöglichenden Grund mit sich bringt; im Verstand eingeschlossen jedoch, wird die Vernunft auf das durch das Seiende vermittelte Vernehmen des Seins eingeschränkt und damit der an sich ihr eigenen unmittelbaren Schau des Seins beraubt. Infolge davon *fehlt* der menschlichen Vernunft der ihr eigene Vollzug und darum die ihrem Gehalt ursprünglich und von sich aus *zugemessene Sprache;* deshalb tritt das Sein zunächst einzig als das im Aussagen des Seienden Mit-gesagte auf. So stehen wir vor der wesentlichen Verlegenheit, die uns das Sagen des Seins bereitet und die nicht nur Heidegger und Wittgenstein herausarbeiten, sondern die schon Thomas von Aquin nach den Möglichkeiten seiner Situation spürt.

V

Vom unthematischen Mit-sagen zum thematischen Sagen des Seins

Die eben dargestellte Verlegenheit spitzt sich erst richtig zu, wenn wir von dem unthematisch mit-gesagten zum thematisch gesagten Sein und damit von der im Verstand eingeschlossenen zu der als solcher herausgehobenen Vernunft fortschreiten.

1. Ein solches Fortschreiten ist *nötig,* weil sowohl das nur unthematisch mit-gesagte Sein als auch die im Verstand eingeschlossene Vernunft über sich hinausweisen, weil sie in dieser Verfassung nicht ganz sie selbst sind und zu ihrer Vollgestalt hindrängen. Einen Fingerzeig auf die Weise, wie dieses Fortschreiten vollzogen werden kann, bietet jene Verlegenheit; denn das Sein wird zwar nicht unmittelbar geschaut, wohl aber mittels des Seienden vernommen[57]. Demnach wird das Sein erstens *unthematisch vernommen* und zweitens mittels des *Seienden* vernommen; das Seiende bereitet also kraft seines Teilnehmens am Sein den Zugang zu diesem. Von hier aus dürfen wir vermuten, daß auch das *thematische Herausheben* und Entfalten des Seins eine Wegweisung vom Seienden empfangen kann, daß vor allem auch das Vorstellen und Aussagen, die zunächst dem Seienden gemäß sind, auf das Sein anwendbar sind, ohne daß dieses in ein Seiendes umgefälscht wird. Dazu ist ein tiefgreifendes *Umprägen der Sprachweisen* erforderlich, die zunächst der Einigungskraft bzw. dem Verstand eigen sind, was am Richtmaß des immer schon vernommenen Seins geschehen kann; indem vom Sein her jene Sprachweisen umgeprägt

[57] Im Unterschied zum Schauen (intuitio) findet im Vernehmen ein durch das Seiende vermitteltes und daher abstraktives Sehen (visio) des Seins und damit das Ein-sehen der in ihm enthaltenen notwendigen Zusammenhänge oder Gesetzlichkeiten statt. Während Intuition und Abstraktion einander ausschließen, ist die Abstraktion ohne das Sehen oder Ein-sehen (videre) unmöglich.

werden, bildet sich die Sprache aus, die dem Sein, soweit es der Mensch vermag, entspricht und die sich als die Sage des Seins darstellt[58]. Im einzelnen ergeben sich so *drei Weisen* der Sage des Seins[59].

2. Auf die erste Weise verleiblicht sich die Vernunft in der sinnlichen Einigungskraft oder bedient sie sich der Sprache der sichtbaren Gestalten. Das Sein wirkt bis in deren Reich hinein und prägt sie so um, daß *vor-rationale Bilder* oder Erzählungen entstehen, in denen sich der über-rationale Grund thematisch ausspricht oder eine ihm gemäße Sage gewinnt. Das verwirklicht sich ursprünglich im *Mythos;* die großen Mythen der Menschheit bringen das Sein bis zur Gottheit hin sowie das Hervorgehen des Seienden aus dem Sein auf ihre Weise zur Sprache. Doch ist dabei das häufige Verfallen an die Verdinglichung, das Verfehlen des Seins durch sein Angleichen an das Seiende nicht zu verkennen, was sich vor allem in der aus dem ursprünglichen Mythos herausgesponnenen Mythologie auswirkt[60]. Zusammen mit dem Mythos ist hier die *Kunst* zu beachten, die nach ihrer echten Ausprägung nicht ein Abbilden des Seienden vollzieht, sondern in ihren sichtbaren oder hörbaren Gestalten dem Sein Sprache verleiht oder es zur Sprache bringt. Dabei bewahrt eine mehr oder weniger weit geführte Ent-dinglichung vor der Gefahr des Absinkens in das Seiende, indem sie zugleich dem Sagen des Seins zu möglichster Reinheit und Vollendung verhilft. Oft durchdringen sich Mythos und Kunst; damit erreicht der Mythos die künstlerische Form und in dieser Form kommen mythische Gehalte zum Vorschein. Die *Philosophie* fällt zwar weder mit dem Mythos noch mit der Kunst zusammen, empfängt aber von beiden, namentlich von der Dichtung wesentliche Antriebe für das ihr eigene Sagen des Seins; deshalb entartet sie in leeres Begriffs- und Wortspiel, sobald diese ihre Wurzeln absterben[61].

3. Den Gegenpol zu Mythos und Kunst bildet das Mysterium, das bei Heidegger das Geheimnis, bei Wittgenstein aber das Mystische

---

[58] Aristoteles fragt ausdrücklich, was das Seiende ist; diese Frage aber ist für ihn gleichbedeutend mit derjenigen nach der Substanz (Metaph. Z, 1; 1028 b, 4), wie sich für ihn überhaupt das Seiende in den zehn obersten Gattungen erschöpft. Daher kommt er über die Logik des Seienden oder des Aussagens nicht hinaus, ist er zu der hier behandelten Fragestellung noch nicht vorgedrungen.

[59] Zum folgenden vgl. J. Lotz, Mythos-Logos-Mysterion: Kerygma und Mythos VI, Hamburg 1963, 110—121.

[60] Die Unterscheidung zwischen dem Mythos mit seinem Wahrheitsgehalt von der Mythologie mit ihren trügerischen Phantasiegebilden hat K. Kerényi herausgearbeitet.

[61] Nach Heidegger sind das Sagen des Denkers und das Nennen des Dichters „von gleicher Herkunft". „Weil jedoch das Gleiche nur gleich ist als das Verschiedene, das Dichten und das Denken aber am reinsten sich gleichen in der Sorgsamkeit des Wortes, sind beide zugleich am weitesten in ihrem Wesen getrennt. Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige (Was ist Metaphysik?, 4. Aufl.,

heißt. Hier geht es darum, daß die Vernunft als der *über-rationale Grund* und das ihr zugeordnete Sein als das über-rationale Geheimnis thematisch hervortreten, und zwar auf über-rationale Weise, während Mythos und Kunst vor-rationale Weisen sind. Über-rationales Hervortreten ist gegeben, wenn die Vernunft sich selbst und das Sein in einem Morgenrot oder einem ersten Schimmer der geistigen Schau gegenwärtig hat oder unmittelbar erfaßt, wenn es ihr also in seltenen Augenblicken ausnahmsweise gelingt oder gewährt wird, einen geringen Anfang der intellektuellen Anschauung zu erfahren, die für gewöhnlich dem übermenschlichen Geist vorbehalten ist. Das kann auf zwei Wegen geschehen, einmal als *Meditation* und dann als *Mystik*, die, strenggenommen, zu unterscheiden sind; während nämlich die Meditation ein natürlich-menschlicher Vollzug ist, hat die Mystik einen übernatürlich-gnadenhaften Charakter[62]. In solchen Aufschwüngen begegnet die Vernunft sich selbst und dem Sein auf übermenschliche Weise und gewinnt sie etwas von der ihr *ur-eigenen übermenschlichen Sprache*. Deshalb läßt sich das, was der Mensch auf diesem Wege erlebt, nicht in menschlichen Worten, die ja stets vom Seienden herkommen, ausdrücken; es handelt sich um ein schweigendes Vernehmen, dessen Vernommenes in Schweigen gehüllt bleibt; erst aus diesem Schweigen und unter Wahren dieses Schweigens vermögen dann unzulängliche Worte stammelnd von dem Vernommenen Zeugnis zu geben. Diese innerste Zone des Erfahrens meint Wittgenstein mit seinem Mystischen; sie liegt der Sage Heideggers voraus, kann diese aber durch einen verborgenen Strahl befruchten.

4. Die *Philosophie*, die weder mit dem Mythos noch mit der Kunst zusammenfällt, kann auch nicht mit dem über-rationalen Schauen des Mysterion gleichgesetzt werden. Sie hat vielmehr zwischen diesen beiden Extremen ihren Ort, nämlich in dem Logos, der sich zunächst als der vom Seienden geprägte aussagende Logos darstellt, der aber jetzt zu dem vom Sein her umgeprägten *sagenden Logos* fortzubilden ist. Hier geht es um das Auslegen der Vernunft und ihres Gehaltes durch den Verstand und seine Verfahrensweisen, um das thematische Verstehen des unthematisch Vernommenen. Während Wittgenstein den Logos einzig als Aussagen des Seienden kennt und deshalb vom Sein fernhält, entwickelt Heidegger den Logos als Sagen des Seins,

Nachwort 30 f.). — Zum Thema vgl. auch J. Lotz, Christliche Inkarnation und heidnischer Mythos als Wurzel sakraler Kunst: ArchFil 1957, Heft 3, 55—78.

[62] Auf dem Gipfelpunkt der Meditation kommt es zum Schauen des eigenen Seelengrundes samt der durch das Sein vermittelten Gottbezogenheit; die Mystik hingegen gewährt das Schauen der Gotteskindschaft samt der durch Christus vermittelten Gottbezogenheit. Entsprechend erhebt die Meditation zu einem Teilnehmen an der Existenzweise des übermenschlichen endlichen Geistes, die Mystik aber zu einem Teilnehmen an der Existenzweise des absoluten göttlichen Geistes selbst.

jenen überlogischen Logos, der die vom Seienden genommene überlieferte Logik hinter sich läßt oder übersteigt. Das *überlogische* Sagen des Seins, auf das es hier ankommt, ist auf die Wege angewiesen, die das logische Aussagen am Seienden ausbildet, also auf Begriff, Urteil und Schluß. Damit aber diese Wege das Sein nicht in Seiendes umfälschen und dadurch verfehlen, müssen sie so tiefgreifend *umgebildet* werden, daß sie der unvergleichlichen Eigenart des Seins gemäß und daher dieses zu sagen wahrhaft imstande sind. Weil jedoch solches Umbilden einzig vom Sein selbst ausgehen kann, schafft dieses selbst sich die Mittel, die das ihm angemessene Sagen ermöglichen. Darin waltet ein korrelatives Verhältnis: indem das Sein die ihm ent-sprechenden Mittel entwickelt, kommt das Sagen zustande; und das Sagen wird nur insoweit vollzogen, als in diesem Vollzug selbst die erforderlichen Mittel entwickelt werden. Wie das geschieht, ist im einzelnen aufzuzeigen.

5. Ausgangspunkt alles weiteren ist die ursprüngliche *unthematische Offenbarkeit*, in der sich das Sein immer schon zeigt, wenn es auch nicht als solches herausgestellt wird. Diese Offenbarkeit bleibt unthematisch, weil das Sein nicht als das, was erfaßt wird, selbst gemeint ist, sondern lediglich als das, wodurch das Seiende erfaßt wird, mit-gemeint ist. Das Sein wird zugänglich als das Licht des Geistes (lumen intellectus), in dem alles Seiende gesehen wird, ohne daß sich aber der Blickstrahl des Geistes auf das Sein richtet. Das Seiende allein bildet den gegenständlichen Vordergrund des Erfassens, während das Sein nur als dessen ermöglichender übergegenständlicher *Hintergrund* mitspielt und auch nie Gegenstand im Sinne des Seienden werden kann. Doch auch in dieser seiner Verborgenheit spricht sich das Sein bereits dem Menschen zu oder richtet es den Menschen auf sich hin, weshalb ihm zuinnerst das Sein so unzweideutig begegnet, daß es als *Richtmaß* die weitere Entfaltung zu leiten vermag. Hierbei ist grundlegend, daß sich das Sein von allem Seienden absetzt oder sich in seiner Andersartigkeit gegenüber allem Seienden enthüllt; sonst ginge uns nicht das Sein auf oder dieses ginge im Seienden unter. Freilich kommt das Sich-absetzen über erste Anfänge nicht hinaus, weshalb das Sein noch oft mit dem Seienden verwechselt wird und nur durch eingehendere Bestimmung ganz nach seinem Selbst hervortritt.

Damit haben wir den Übergang von der unthematischen Offenbarkeit zum *thematischen Sagen* des Seins erreicht. Der erste Schritt unseres vom Seienden herkommenden Denkens muß das ausdrückliche Abheben des Seins vom Seienden vollziehen und wird sich dementsprechend als jenes *negative Verhalten* darstellen, das zum Sein als dem *Nicht-seienden* und damit als dem, was allem Seienden gegenüber das schlechthin Andere ist, vordringt. Auf dieser Stufe bestimmen wir

das Sein nur negativ, indem wir sagen, daß es nicht ein Seiendes und so was es nicht ist. Da aber unsere gewöhnliche Sprache nur dem Seienden angemessen und daher allein dieses zu sagen imstande ist, finden wir uns dem Sein gegenüber zunächst in die „Sprachlosigkeit" gebannt[63] oder dem *Schweigen* unterworfen. Dieses ist das Zeichen dafür, daß wir wahrhaft das Sein getroffen haben als das alles Seiende wesentlich überschreitende und darum zunächst unsagbare Geheimnis. Weil also gerade im Schweigen das Sein uns gegenwärtig ist oder die Gegenwart des Seins sich als Schweigen ausprägt, bedeutet das Verlassen oder Beseitigen des Schweigens dasselbe wie Verlieren des Seins; folglich muß alles echte Sagen des Seins in das Schweigen eingebettet bleiben und aus ihm sich nähren, von ihm ausgehen und zu ihm zurückkehren als Sagen aus dem Schweigen und in dem Schweigen[64].

Indem jedoch im Schweigen sich das Sein vom Seienden absetzt und als das Nicht-seiende zeigt, kommt notwendig etwas von dem *eigensten Selbst* des Seins zum Vorschein. Darin, daß sich negativ enthüllt, was das Sein nicht ist, liegt immer schon ein positiver Hinweis auf das, was das Sein ist; denn wenn sich nicht einmal eine Spur von dem, was das Sein ist, ankündigt, vermag es sich auch nicht als das Andere zu allem Seienden abzuzeichnen. Genauer ausgedrückt: insoweit das Seiende durch das Sein denkend vollzogen wird, eröffnet das Seiende einen Zugang zum Sein; darin aber tritt etwas von der Eigenart des Seins hervor, da das Seiende ja ganz und gar ein am Sein Teil-nehmendes ist und deshalb mit dem Sein übereinkommt und das Sein widerspiegelt, an dem es teil-nimmt. — Das heißt nun nicht, das Sein durch das Seiende er-klären, was Heidegger gelegentlich mit Recht ablehnt; vielmehr besagt das lediglich, auf die Offenheit oder Klärung des Seins sorgfältig achten, die uns das Sein selbst mittels des Seienden oder im Spiegel des Seienden immer schon gewährt. Wie also das Sein sich durch sich selbst vom Seienden unterscheidet oder sein eigener Unterschied vom Seienden ist, so lichtet sich das Sein auch durch sich selbst im Seienden oder ist es seine eigene Lichtung im Seienden.

Nehmen wir die beiden letzten Abschnitte zusammen, so treffen wir auf das untrennbare Ineinander von Unterschied und Übereinkunft, das zwischen dem Seienden und dem Sein waltet und genau mit der *metaphysischen Analogie* identisch ist. Diese ist also nicht vom Menschen ausgeklügelt, sondern mit dem Sein selbst und dem ihm eigenen Verhältnis zum Seienden notwendig gegeben. Obwohl sich dabei die Spannung zwischen Unterschied und Übereinkunft nicht quantitativ verrechnen läßt, muß man doch feststellen, daß der *Unter-*

[63] Was ist Metaphysik?, 4. Aufl., Nachwort, 30.

[64] „Aus der langbehüteten Sprachlosigkeit und aus der sorgfältigen Klärung des in ihr gelichteten Bereiches kommt das Sagen des Denkers" (ebd.).

schied das Gründende ist, auf dem sich die *Übereinkunft* aufbaut, daß sich zugleich die Übereinkunft wie eine kleine Insel in dem gewaltigen Ozean des Unterschieds erhebt. Das Seiende nämlich spiegelt als Teil-nehmendes immer nur ein Geringes von der Fülle des Seins wider, wobei freilich jenes Geringe immer schon diese Fülle eröffnet und so in der Übereinkunft der sie übersteigende Unterschied aufgeht. Hierin aber liegt, daß stets das kraft der Übereinkunft mögliche Sagen von dem aus dem Unterschied entspringenden Schweigen umfangen bleibt.

Das damit umrissene ana-logische Sagen des Seins sprengt, obgleich es die Mittel des logischen oder rationalen Aus-sagens des Seienden auswertet, die Grenzen des Logos, weil es jene Mittel in ihre durch das Sein geforderte wesentlich verwandelte Gestalt prägt. Das Überschreiten des rationalen Logos aber vertieft den inneren Zusammenhang mit dem vorrationalen Mythos (Kunst) und dem überrationalen Mysterion. Infolgedessen läßt das *analoge Sagen* einerseits die durchsichtige Klarheit und die zwingende Folgerichtigkeit des rationalen Aus-sagens hinter sich; andrerseits wird es ebenso von dem *Vorrationalen* wie von dem *Überrationalen* durchwirkt, indem sowohl das Bildhafte als auch das Unsagbare einen Einfluß darauf ausübt. Keine dieser beiden Hinsichten berechtigt zu einem Einwand oder Vorwurf gegen das analoge Sagen, dessen Eigenart vielmehr darin hervortritt.

VI

Die drei Weisen des thematischen Sagens des Seins

1. Führen wir das eben Dargelegte bei dem *Begriff* als dem ersten Mittel durch, das vom rationalen Aus-sagen des Seienden zum analogen Sagen des Seins erhoben wird. Dabei gilt es, das in den Begriff zu fassen, was zuinnerst den Begriff übersteigt; hiermit gelangen wir zu dem *Über-begriff*, der genauer zu kennzeichnen ist. Warum übersteigt das Sein den gewöhnlichen Begriff und das ihm entsprechende Wort? — Der gewöhnliche oder *univoke Begriff* greift aus dem Seienden einen Wesenszug heraus, in dem die verschiedenen Seienden eindeutig übereinkommen und daher sich nicht unterscheiden. Zugleich stellt sich dieser Wesenszug als etwas in sich Begrenztes und von anderem Abgegrenztes dar, weshalb er durch seine De-finition oder seine Ab-grenzung eindeutig bestimmt werden kann. Demnach ist der gewöhnliche Begriff einzig dem Begrenzten, Endlichen oder eben dem Seienden angemessen; wenn er also ohne Verwandlung auf das Sein übertragen wird, mindert man dieses zum Seienden herab. — Im Sein nämlich kommen alle Seienden ebenso überein, indem sie daran teilnehmen, wie sie sich darin unterscheiden, indem sie auf wesentlich verschiedene Weise daran teilnehmen; folglich läßt es sich nie in einem

eindeutigen, sondern einzig in dem *analogen Begriff* fassen. Außerdem stellt sich das Sein als das dar, was alle Grenzen überschreitet und daher alles-überhaupt umfaßt; daher muß der ihm zugeordnete Begriff ebenso alle ein-grenzenden Bestimmungen ausschließen und sich folglich als der unbestimmteste erweisen, wie alle derartigen Bestimmungen einschließen (sonst wäre er ja nur eine abstrakte Rücksicht und somit begrenzt) und folglich als der bestimmteste auftreten; hierin liegt Übereinkunft und Unterschied zugleich, wodurch wiederum der analoge Begriff den eindeutigen überwindet.

In diesen Überlegungen zeigt sich, daß der analoge Begriff keineswegs eine bloße Steigerung, sondern etwas *grundsätzlich Anderes* als der eindeutige oder univoke Begriff ist, daß also einzig durch eine grundsätzliche und tiefgreifende Wandlung der Begriff erreicht werden kann, der dem Unbegrenzten, Un-endlichen oder eben dem Sein wenigstens von Ferne angemessen ist. Es braucht wirklich einen Begriff, der über alle Begriffe hinausdenkt und in dem auch die Begriffskraft des Logos die ihr gewöhnlich auferlegten Grenzen übersteigt[65]. Dieser ganz andersartige Begriff bildet sich erst beim thematischen Ergreifen des Seins heraus, weil dieses in seiner unthematischen Offenbarkeit ohne jede ihm eigens zugewandte begriffliche Fassung bleibt. Daher kann man sagen, das Sein bilde in jener Offenbarkeit den übergegenständlichen Hintergrund, während der analoge Begriff es eigens in den Blick nimmt und so in den *Vordergrund* holt, ohne seine Hintergründigkeit zu verflüchtigen, oder es zu einer Gegenständlichkeit höherer Ordnung erhebt, ohne es zu vergegenständlichen.

Um den analogen Begriff vom Sein in seiner Andersartigkeit gegenüber dem univoken Begriff vom Seienden noch schärfer herauszustellen, kennzeichnen wir ihn als *indirekten Beziehungsbegriff*. Direkt oder unmittelbar vermögen wir nur das Seiende auf Begriffe zu bringen; das Sein hingegen geht uns nur indirekt oder mittelbar, d. h. im Durchgang durch das Seiende auf. Indem wir nämlich das Seiende als solches begreifen, verstehen wir es aus dem Sein als dessen ermöglichendem Grund. Damit öffnet sich das Seiende nach der ihm eigenen Beziehung zum Sein und folglich auch als der Endpunkt dieser Beziehung das Sein selbst. Weil die Beziehung des Seienden zum Sein und auch des Seins zum Seienden erst die ursprüngliche, noch nicht begrifflich gefaßte Offenbarkeit des Seins ermöglicht und prägt, weist der analoge Begriff des Seins ebenfalls Beziehungscharakter auf, vermag er also das Sein nur indirekt oder mittelbar, nämlich mittels der Beziehung des Seienden zum Sein und auch des Seins zum Seienden, zu fassen. Die hier gemeinte Beziehung tritt allein im Menschen offen

[65] Ähnliche Formulierungen finden sich bei Jaspers.

zutage, da er das einzige Seiende ist, dem sich das Sein ausdrücklich zusagt. In dem Maße, wie er sich dem Zuspruch und Anspruch des Seins oder der Bezogenheit auf das Sein, die er immer schon in seiner Tiefe erfährt, denkend und liebend hingibt, gewinnt er den Begriff und das diesem entsprechende Wort, in denen das Sein wahrhaft ergriffen und gesagt werden kann.

Nach allem sind im analogen Begriff *zwei Betrachtungsweisen* zu unterscheiden; die eine kann die vorwiegend logisch-horizontale, die andere aber die metaphysisch-vertikale heißen, wobei erstere in letzterer gründet. Gemäß der *logisch-horizontalen* Betrachtungsweise geht es um den *Begriff des Seins,* der wegen seines geringsten Inhalts den weitesten Umfang hat, der alle Seienden sowohl nach ihrem Übereinkommen als auch nach ihren Unterschieden umspannt; freilich wird das Übereinkommen ausdrücklich gedacht, während die Unterschiede nur verborgenerweise oder noch nicht ausgegliedert mit-gedacht werden[66]. Die *metaphysisch-vertikale* Betrachtungsweise faßt begrifflich den *Akt des Seins* oder das Sein selbst als Fülle, die in ihrer Unbegrenztheit alle begrenzten Seinsweisen vereinigt. Dabei wird freilich das Sein nicht isoliert, sondern in seinem lebendigen Austausch oder seiner wechselseitigen Bezogenheit mit dem Seienden gedacht. In diesen Begriff gehen ebenso das notwendige Gründen des endlichen Seienden im unendlichen Sein wie das Sich-mitteilen des unendlichen Seins an das endliche Seiende ein[67].

---

[66] Genauer gesprochen, handelt es sich um den Begriff des ‚Seienden' in seiner transzendentalen Bedeutung. Heidegger sieht das Seiende immer nur als das im Sein Gründende, das dem Sein selbst gegenübersteht. Die Scholastik hingegen nimmt das Seiende transzendental, indem sie das Seiende als ‚das, was dem Sein zukommt' so versteht, daß es nicht nur das, was am Sein teilhat, sondern auch das, was das Sein ist, oder das subsistierende Sein umfaßt. Weil unser Erkennen vom Sein-habenden ausgeht, behält der oberste Begriff den Charakter des ‚Seienden', obwohl seine transzendentale Ausprägung zusammen mit dem, was Sein hat, auch das, was das Sein ist, einschließt. Von hier aus gesehen, kann man der Scholastik nicht vorwerfen, sie gleiche das Sein dem Seienden an; vielmehr wird in jenem obersten transzendentalen Begriff das Seiende vom Sein her neu-gedacht und so über das Seiende im Sinne des nur Sein-habenden erhoben.

[67] Das Sein als Fülle wird unvollständig-abstrakt gefaßt, solange sein Begriff von der oben erwähnten Bezogenheit absieht; und erst, wenn der Begriff diese Bezogenheit einschließt, ist das Sein als Fülle vollständig-konkret ausgeprägt; jenes Absehen gehört in den Bereich der unvollkommenen begrifflichen Unterscheidung. Die hier gemeinte Bezogenheit enthält zwei Beziehungen, deren Unterschied zu beachten ist; denn das Seiende gründet zwar absolut notwendig im Sein; das Sein aber zeigt sich gewiß als faktisch dem Seienden mitgeteilt, wobei noch zu klären bleibt, ob dieses Mitteilen letztlich notwendig oder frei geschieht. Außerdem liegen in der Bezogenheit mehrere Stufen; zunächst ist das Seiende im Sinne der endlichen Wesenheit auf den ihm innewohnenden begrenzten Seinsakt bezogen; kraft dieses seines Seinsaktes bezieht sich das endliche Seiende als ganzes auf das unendliche Sein, insofern jener Seinsakt ein Teil-nehmen an dessen Fülle besagt; darin verbirgt sich und daraus zu entfalten ist die Bezogenheit des endlichen Seienden auf das subsistierende Sein, in dem als seinem Urbild, seiner Wirkursache

Verdeutlichen wir die beiden Betrachtungsweisen durch einen *abschließenden Vergleich.* Die logisch-horizontale Betrachtungsweise bildet den Allgemeinbegriff des Seins (des Seienden), der sich jedoch von dem univoken Allgemeinbegriff dadurch grundsätzlich unterscheidet, daß er analog ist. Entsprechend besagt hier die Analogie, daß in dem Gehalt, den dieser Begriff faßt, alle Träger des Seins (ob sie nun Sein haben oder das Sein sind) ebenso übereinkommen wie sich unterscheiden. Logisch heißt diese Betrachtungsweise wegen des sie kennzeichnenden *Quasi-Allgemeinbegriffes;* horizontal darf sie genannt werden, weil es sich um Übereinkunft und Unterschied *im* Sein handelt; trotzdem verfällt sie nicht einem falschen Nivellieren, weil sie bereits das endliche auf das unendliche Glied hinbezieht. — Die metaphysisch-vertikale Betrachtungsweise hingegen faßt in den ihr eigenen Begriff die *Bezogenheit des endlichen Seienden auf das unendliche Sein* und so mittels dieser Bezogenheit das Sein als Fülle selbst. Entsprechend besagt hier die Analogie das Sich-unterscheiden des Seins *vom* Seienden zusammen mit der davon untrennbaren Übereinkunft. Metaphysisch heißt diese Betrachtungsweise, weil sie das Sein selbst als Fülle anzielt; vertikal darf sie genannt werden, insofern sie die vielen Seienden auf das eine Sein als ihren Ursprung hinbezieht; damit spiegelt dieser analoge Begriff unmittelbar die Realordnung des Seins wider, während der andere analoge Begriff für dieselbe Realordnung eine logische Fassung entwickelt und sie so nur mittelbar wiedergibt, indem er als Allgemeinbegriff näher beim Seienden bleibt, wenn er auch dessen Univozität durch seine Analogie überwindet.

Von diesem Ergebnis her tritt ein Satz von *Heidegger* in ein neues Licht: „Darum bleibt unser Sagen als Antworten stets im Verhältnisartigen.“ [68] Dabei wird das Verhältnis „aus dem Ereignis gedacht und nicht mehr in der Form der bloßen Beziehung vorgestellt“ [69]. Bei der bloßen *Beziehung* bleibt der Quasi-Allgemeinbegriff des Seins stehen, wenn er die innere Attribution als Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen denkt; dasselbe gilt auch vom metaphysischen Seinsbegriff, solange er die Bezogenheit des endlichen Seienden auf das unendliche Sein nur einseitig vom Seienden her und damit ontisch-statisch sieht. Zu dem von Heidegger gemeinten *Verhältnisartigen* dringt erst jener vor, der das Gründen des Seienden im Sein als entspringend aus dem Sich-mitteilen des Seins an das Seiende und so onto-logisch-dynamisch erfährt, dann auch begrifflich faßt und im

und seinem Ziel jedes Seiende wesenhaft gründet. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß die Bezogenheit der metaphysisch-vertikalen Betrachtungsweise bereits in der logisch-horizontalen vorbereitet wird, insofern die als innere Attribution voll ausgedachte Analogie des logischen Seinsbegriffs die Beziehung des endlichen, geschaffenen Seienden zum unendlichen subsistierenden oder göttlichen Sein enthält.

[68] Unterwegs, 267. [69] Ebd.

Wort sagt. Das Sich-mitteilen des Seins, das in allem Seienden geschieht, prägt sich auf besondere Weise im Menschen aus, dem sich das Sein im Ereignis als dem ursprünglichen Verhältnis ausdrücklich und immer wieder neu zusagt, der allein dadurch imstande ist, das Sein auch in den anderen Seienden zu vernehmen. Infolgedessen setzt all unser begriffliches Fassen und Sagen des Seins unser Ant-worten auf das Wort des Seins, unser Ent-sprechen gegenüber seinem Zu-spruch voraus; es gilt, zu dem Verhältnis, in dem sich das Sein uns mitteilt, sich auf die ihm gemäße Weise zu verhalten oder das von ihm beanspruchte Verhältnis zu gewinnen. Damit wird unser Ergreifen und Sagen des Seins *aus dem Ereignis gedacht,* bleibt es im Verhältnisartigen oder eben im Ana-logen; denn dieses Wort heißt etymologisch: nach Verhältnis. Indem wir in das Verhältnis einkehren, wird die Gestalt, die dem Denken (Begriff) und Sagen anfänglich vom Seienden her zukommt, zerbrochen, gesprengt und überstiegen; dadurch wird zugleich die neue Gestalt gewonnen, in der das Denken (Begriff) und Sagen vom Anderen alles Seienden oder vom Sein her verwandelt und diesem angemessen wird. So erreichen wir das Denken, das über alles gewohnte Denken hinausschreitet und (in dieser Hinsicht) ein Mehr-als-Denken heißen kann[70], den Begriff, der über den gewohnten Begriff hinausgreift und als Über-Begriff bezeichnet werden darf, das Sagen, das die Grenzen des Aus-sagens hinter sich läßt und als reine Sage auftritt[71].

2. Das Sein, das im analogen Begriff und dem ihm zugeordneten Wort seine erste ausdrückliche *Fassung* empfängt, ist nach allen seinen Bestimmungen zu *entfalten,* und zwar ohne den Raum wieder zu verlieren, der im Bisherigen eröffnet worden ist. Dazu bedarf es der vom Sein her geleiteten Umformung dessen, was sich vom Seienden her als Aussagen (Urteilen) darstellt. Das Ergebnis wird vom rationalen Aussagen zum *überrationalen Sagen* führen; dieses wird sich immer noch der Form des rationalen Aussagens bedienen und zugleich immer schon diese Form hinter sich lassen, weil das Überrationale, um das es geht, nicht ausgesagt, sondern einzig gesagt werden kann.

Zur Verdeutlichung des hier spielenden Unterschiedes weisen wir zunächst auf das eigentliche, vom Seienden bestimmte Wesen des Aussagens (Urteilens) hin; insofern das Aussagen dasselbe wie *Sinn-gebung* ist, vollzieht es das Rückführen des Seienden auf dessen Sinn, vor allem auf den letzten Sinn, nämlich auf das Sein. Wenn nun das

[70] Der Ausdruck stammt von Jaspers.

[71] Wie das Wort ‚Sein' geeignet ist, das damit gemeinte Unbestimmteste und zugleich Allumfassende in der reinen Sage auszusprechen, erörtert Heidegger in einem aufschlußreichen Kapitel „Zur Grammatik und Etymologie des Wortes ‚sein'"; vgl. Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, 40—56.

Sein in unsere Sprache gefaßt werden soll, kreist dieses Bemühen um das Sinn-gebende selbst, um den letzten Sinn, um den *Ur-sinn* selbst, dem gegenüber jedes Sinn-geben offenbar sinn-los ist. — Derselbe Problembestand kann vom Aussagen (Urteilen) als *Einigen* her herausgearbeitet werden; darin wird etwas von etwas ausgesagt, nämlich das Prädikat, in dem die Wesenheit steht, vom Subjekt, das die anschauliche Gestalt des Seienden enthält; beide sind durch ein Drittes, nämlich durch das ‚ist' miteinander vereinigt, wobei das ‚ist' oder das Sein sich durch sich selbst mit den beiden anderen Gliedern vereinigt. Demnach tritt das Sein im Aussagen als das Prinzip der Einigung auf, von dem die Einigung des Seienden ausgeht, das aber selbst weder durch ein anderes geeinigt wird noch der Einigung durch ein anderes bedarf. Wenn also das Sein selbst ins Aussagen gefaßt werden soll, muß das Prinzip aller Einigung, das die *Einheit selbst* ist, dem Vorgang der Einigung unterworfen werden; es wird geeinigt, obwohl es der Einigung nicht bedarf und es nicht ein höheres, vom Sein verschiedenes Prinzip der Einigung gibt, weshalb das Sein anscheinend durch sich selbst geeinigt wird, was wiederum offenbar sinnlos ist. — Etwas anders gewendet, läßt sich dieselbe Schwierigkeit folgendermaßen darstellen: das Aussagen (Urteilen) ist vom Seienden bestimmt und daher durch *Vielheit* gekennzeichnet, die zwar auf Einheit zurückgeführt, in ihr gegründet und von ihr durchlichtet wird, zugleich aber Vielheit bleibt. Das Sein hingegen erweist sich als das *einfache Eine,* das keine Vielheit in sich enthält oder an sich über jeder Vielheit steht, das folglich nur unter der Bedingung in der Form der Vielheit vollzogen werden kann, daß diese Vielheit im Vollzug selbst und durch das Sein selbst negiert wird. — Eine abschließende, die anderen Gedankengänge umfassende und auf ihren Kern bringende Überlegung nimmt das Sein als den *ermöglichenden Grund* des Aussagens (Urteilens) in den Blick; damit ist der ihm im Aussagen eigene Ort bestimmt, weshalb es dem Wesen des Aussagens zu widersprechen scheint, daß darin das Sein eine andere Rolle spielt, indem es zum *Inhalt des Urteils* gemacht wird. Kurz gefaßt: dem Wesen des Aussagens entspricht das Sein als übergegenständlicher Hintergrund, widerspricht aber das Sein als gegenständlicher Vordergrund.

Das Sein als der Ur-sinn, als das eine-einfache Gründende für alles Seiende kann auf die ihm völlig angemessene Weise einzig von der geistigen Schau erfaßt werden, die aber dem absoluten Geist vorbehalten ist. Daran ist uns ein geringer Anteil gewährt, indem wir in der Tiefe unseres nichtschauenden Geistes das Ganze des Seins als den übergegenständlichen Hintergrund des Aussagens vernehmen; in dieser Ausprägung bleibt jedoch das Sein unthematisch und ungegliedert.

Wenn wir uns nun dem Sein thematisch zuwenden, vermögen wir es nicht in *einem* Zugriff ganz zu fassen, müssen wir von einem ersten unbestimmtesten Anfang aus allmählich durch Zufügen weiterer Bestimmungen das Ganze des Seins einholen; durch *Zer-legen* also sind wir gezwungen, das *Aus-legen* des Seins zu vollziehen, wobei alle Bestimmungen aus dem Sein selbst stammen und das Sein selbst sind, weshalb sich das Sein durch sich selbst bestimmt. Damit ist ein Aussagen gegeben, das zuinnerst nicht mehr ein Aussagen ist; die Negation, in der sich das Sein als das Nicht-seiende vom Seienden absetzt, wirkt sich auf den Begriff aus, der nicht Begriff im kategorialen Sinne ist, und ebenso auf das Urteil, das nicht Urteil im Sinne des rationalen Aussagens ist. Näherhin wird *in der Form des Aussagens das Aussagen überstiegen;* denn in der Form des Nichtidentischen, die etwa von etwas aus-sagt, wird das Identische vollzogen, das sich durch sich selbst sagt. In der Form der Nicht-identität wird die Nicht-Identität verneint und die Identität gesetzt; sonst würde das Sein wieder in ein Seiendes verkehrt[72].

Positiv gefaßt, unterscheidet sich das Sagen des Seins vom Aussagen des Seienden insofern, als die Zusammensetzung des Aussagens gemäß der Zusammensetzung des Seienden geschieht, während im Sagen die Zusammensetzung nichts anderes als das *explikative Kreisen im Selben* wiedergibt. In solchem Sagen durchdringen sich das Subjekt, das Prädikat und auch die Kopula, weil letztlich jedes dieser Elemente das *Ganze* des Seins umspannt; obwohl dieses eine und selbe Ganze unter einer jeweils andern Rücksicht angezielt wird, bleibt es trotzdem stets das eine Ganze, das mit Hilfe von Teilen, die keine Teile sind, vergegenwärtigt wird. Man kann hier mit Hegel von dem spekulativen Satz sprechen, der zuinnerst nicht Satz im Sinne der Aussage, sondern Satz im Sinne des Sichhineinversetzens oder des Hineinspringens in das Geheimnis des Seins ist, um mit Heidegger zu reden.

Der ersten Stufe des analogen Wortes (Begriffes) verbindet sich auf dieser zweiten Stufe das analoge Aussagen (Urteilen), das wir das Sagen oder *die Sage* nennen. Diese verleiht der *Analogie des Seins* Ausdruck, indem sie das Sein nach seiner grundsätzlichen Andersheit und doch zugleich nach seiner Übereinkunft mit dem Seienden zur Sprache bringt. Dabei stellt sich die Sage als nach ihrer innersten Struktur *selbst analog* dar, weil sie sich von der Aussage zuinnerst oder nach dem, was in ihr zuinnerst geschieht, absetzt, nach der Form

[72] Auch im Seienden schließt das Aussagen eine gewisse Identität ein, wobei es jedoch nur um materielle Identität geht, während im Sagen des Seins die formale Identität am Werke ist. Die materiale Identität ist eine Selbigkeit, der eine Zweiheit innewohnt; die formale Identität hingegen meint eine Selbigkeit, in der das Eine und Selbe von uns in eine Vielheit zerlegt wird, damit wir es auslegen oder in seiner Fülle reflex vollziehen können.

aber, in der dieses Innerste geschieht, mit ihr übereinkommt. Nach ihrer Form ist die Sage vom Seienden, nach ihrem Gehalt hingegen ist sie vom Sein geprägt. In ihr legt sich der Ur-sinn selbst ohne etwas, dem er Sinn verleiht, aus; in ihr tritt die Einheit ins Wort ohne Vielheit, die geeinigt wird, und ohne selbst in Vielheit zu zerfallen; in ihr sagt sich der Hintergrund selbst, ohne sich an einen Vordergrund zu binden. Damit nähert sich die Sage zweifellos der geistigen Schau, ohne aber selbst Schau zu sein, da sie ja an die Form der Aussage gebunden bleibt und so stets nur mittels des Seienden dem Sein begegnet[73].

Abschließend formulieren wir: Die Aussage ist stets *vermittelt*, indem sie das Seiende durch das Sein sagt; die Sage hingegen ist in dem Sinne *unvermittelt*, daß sich in ihr das Sein durch sich selbst sagt. Die Vermittlung durch das Sein ist vom Seienden her für die Aussage wesentlich, weil dieses notwendig im Sein gründet. Die Vermittlung durch das Seiende, die wenigstens in der Form der Sage liegt, ist (eben weil sie lediglich die Form betrifft) nicht vom Sein her wesentlich, sondern allein dadurch, daß der Mensch einzig durch das Seiende, namentlich durch das Seiende, das er selbst ist, zum Sein gelangt[74].

3. Wie das Sein im analogen Wort (Begriff) erstmals ausdrücklich gefaßt und im analogen Sagen (Urteil) nach seinen weiteren Bestimmungen entfaltet wird, so führt der in die ihm angemessene Sprache verleiblichte *analoge Schluß* das Sein auf seinen eigenen *innersten Grund* zurück. Weil es um das Sein geht, das sich als das Nicht-seiende vom Seienden abhebt, schneidet auch durch den Schluß die Negation hindurch: es ist ein Schluß, der zugleich nicht ein Schluß ist, der mit dem gewöhnlichen Schluß nur analog übereinkommt, weil er durch den ganzen tiefgreifenden Unterschied, der zwischen dem Sein und dem Seienden spielt, davon abgesetzt ist.

Der gewöhnliche Schluß, der auch *ontisch* genannt werden kann, schreitet im Feld des Seienden *vom einen* Seienden *zum andern* oder von einer Bestimmung zu einer andern fort; dabei handelt es sich wirklich um das Hinüberschreiten zu einem Andern, weil alles, was zum Seienden als solchem gehört, endlich ist[75], weshalb ein jedes auf

[73] Heidegger versucht das Einzigartige der Sage von der Aussage abzuheben, indem er in ihr das ‚ist' durch einen Doppelpunkt (:) ersetzt (Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, etwa 184).

[74] Die eben beschriebene Struktur der Sage darf nicht mißverstanden werden. Ihre Form und ihr Gehalt sind zwar in dem obigen Sinne voneinander abzuheben, liegen aber nicht nebeneinander, sondern greifen ineinander. Daher eröffnet die Sage zwar zuinnerst das Sein selbst in seiner das Seiende überschreitende Fülle, dieser Gehalt wird aber kraft der Form nur in einer gewissen Strahlenbrechung, die vom Seienden herkommt, zugänglich. Indem sich die Sage aus der Aussage emporringt, wird das Sein aus dem Seienden errungen.

[75] Hier wird das Seiende als das endlich am Sein Teilnehmende genommen, nicht

sich selbst begrenzt ist und folglich nicht das andere umschließt. Der hier gemeinte *onto-logische* Schluß hingegen, auch metaphysischer Diskurs genannt, schreitet immer schon über das Seiende hinaus, indem er sich in dem *Verhältnis* bewegt, von dem bei der Erörterung des Verhältnisartigen, das für das Wort (Begriff) Sein kennzeichnend ist, die Rede war. Er nimmt also die Mitteilung oder den Anspruch ganz auf, die vom Sein her an das Seiende, besonders an den Menschen ergehen; er führt zugleich das Ent-sprechen gegenüber diesem Anspruch bis zum Ende oder bis zu dessen innerstem Grund durch, womit der Mensch und vermöge seiner Vermittlung alles Seiende wahrhaft zu dem gelangen, was sich als Sein und im Sein meldet.

Die Eigenart dieses einzigartigen Schlusses tritt noch deutlicher hervor, sobald wir genauer bedenken, in welchem Sinne er nicht zu einem andern und doch zu dem Andern hinüberschreitet. Nicht zu einem andern bewegt er sich fort, insofern er nicht zum erstenmal das Sein als das Andere des Seienden eröffnet, sondern aus der bereits vorgängig erfahrenen ontologischen Differenz und dem damit schon enthüllten Sein entspringt. Der Diskurs verläuft innerhalb der Differenz und deshalb *innerhalb des Seins;* denn ein Hinausschreiten über das Sein ist sinnlos, weil über das Sein nichts hinausliegt oder alles vom Sein umgriffen ist; daher bleibt allein das Hineinschreiten in das Sein, in dessen letzte Tiefe oder dessen innersten Grund. Von dem anfänglich erreichten Sein zum innersten und eigentlichen Selbst des Seins sich innerhalb des Seins hinspannend, hat dieser Schluß eindeutig explikativen Charakter, stellt er sich als ein *explikatives Kreisen im Selben* dar.

Wie sehr das wahr ist, zeigt sich noch deutlicher von dem *Prinzip* oder von dem Grund-satz her, der die vorantreibende Kraft und den inneren denkerischen Zusammenhang des metaphysischen Diskurses ausmacht. Beim ontischen Schluß nämlich ist dessen ermöglichendes Prinzip mit den Gliedern, zwischen denen er vorangeht, nicht ohne weiteres gegeben, sondern wird als etwas anderweitig Begründetes an sie herangebracht; beim onto-logischen Diskurs hingegen ist das ihn tragende und rechtfertigende Prinzip in der ontologischen Differenz und dem Sein *notwendig enthalten,* weshalb sich auch in dieser Hinsicht der Beweisgang ganz innerhalb des Seins entfaltet. Näherhin geht es um den Satz vom Grund, der sich in den von der Kausalität fortsetzt[76]; er ist nichts anderes als die in ein Prinzip gefaßte onto-

aber im Sinne des transzendentalen Seienden. von dem an einer früheren Stelle die Rede war.

[76] Man sage nicht, jeder, der Kausalität denke, falle in das Seiende zurück. Vielmehr gibt es neben der ontischen die ontologische Kausalität, die genau das Gründen des Seienden im Sein betrifft und diesen Zusammenhang nach seiner Eigenart schärfer bestimmt, ohne in das Seiende zurückzugleiten.

logische *Differenz* und besagt, daß jegliches Seiende, das nicht das Sein selbst ist, notwendig im Sein selbst gründet oder ganz von diesem abhängt. Da in der ontologischen Differenz das *Sein selbst* am Werke ist, wurzelt der Satz vom Grund zuletzt im Sein selbst, das als solches mit sich bringt, daß jedes Seiende von ihm ganz getragen sei, von ihm ausgehe und zu ihm zurückkehre[77]. Daher ist jedes Seiende nur insofern ein Seiendes, als ihm das Sein selbst als sein innerster Grund innewohnt, der dadurch nicht ein anderes oder das *Nicht-andere* für das Seiende ist[78], daß er das Seiende bei sich und in sich hält und zugleich all das auf höhere Weise oder als unendliche Fülle in sich enthält, was dem Seienden in seiner Begrenztheit zukommt. Hiermit haben wir die *explikative* Seite des metaphysischen Diskurses verdeutlicht.

Davon untrennbar ist die andere Seite, daß wirklich ein *Schluß* vorliegt, der die Gefahr des Pantheismus überwindet, die in dem einseitigen Beachten des explikativen Momentes liegen könnte. Der Schritt, der jetzt zu vollziehen ist, entspricht genau der oben erwähnten Fortbildung des Satzes vom Grund in den von der *Kausalität* und verläuft deshalb ebenfalls innerhalb des Seins. Folglich wurzelt mit dem Satz vom Grund auch der von der Kausalität letztlich im Sein; namentlich führt er die *Differenz* des Seins vom Seienden und damit die Negation, mit der sich das Sein vom Seienden absetzt, bis in ihre innerste Tiefe durch. Hierbei ergibt sich, daß das Sein selbst als das Nicht-andere zugleich das schlechthin Andere zu allem Seienden ist; denn das Sein hat sein innerstes und eigenstes Selbst nur insoweit inne, als es das Seiende ganz hinter sich läßt oder von der Selbstentfremdung durch das Seiende befreit ist, als es jenseits aller Begrenzung in seiner ungebrochenen Fülle west, als es, kurz gesagt, das *subsistierende* oder unabhängig von allem Seienden in sich selbst stehende Sein ist. Demnach fällt das Hineinschreiten in die letzte Tiefe oder den innersten Grund des Seins völlig mit dem Hinüberschreiten zum subsistierenden Sein zusammen; eines schließt das andere nicht aus, sondern so sehr ein, daß es sich beide Male um ein und dasselbe Schreiten handelt, weshalb auch einzig das über allem Seienden subsistierende Sein der in allem Seienden wohnende Grund sein kann[79]. Die Ergänzung des innewohnenden durch den subsistierenden oder überschreitenden Grund hat eine wichtige Folge für das Seiende;

[77] J. Lotz, Ontologia, Barcelona 1963, n. 217—226.

[78] Nikolaus von Kues hat dem Non-aliud eine eigene Schrift gewidmet.

[79] Soweit das Sein als der innewohnende Grund genommen wird, kann man es als das Gründende des Seienden bezeichnen; wenn man aber das Sein als den subsistierenden Grund ins Auge faßt, stellt es sich ohne weiteres als das Verursachende des Seienden dar.

während dieses nämlich von dem nur innewohnenden Sein verschlungen würde, geht von dem subsistierenden Sein die Freigabe des Seienden und vor allem des Menschen in seinen *Eigenstand* aus.

Mit dem subsistierenden Sein haben wir philosophisch dasselbe erreicht, was in religiöser Sicht *Gott* heißt. Insbesondere kommt es auf die *Immanenz* Gottes an, die genauso absolut wie seine Transzendenz ist. Oft wird der Gottesbeweis allzusehr der Eigenart des Seienden angenähert, weshalb er als Übergang vom einen zum andern erscheint und einzig die mehr oder weniger ontisch gefaßte Transzendenz Gottes zur Geltung kommt. Wird hingegen der Gottesbeweis ganz von der Eigenart des Seins her geprägt und daher als explikatives Kreisen im Selben entfaltet, so zeigt sich Gottes Immanenz und in dieser seine Transzendenz; allein dieser *explikative Schluß*, der vom Sein bestimmt ist, wird dem untrennbaren Ineinander von Immanenz und Transzendenz Gottes gerecht. Zugleich unternimmt dieser Gottesbeweis nicht ein Hinzufügen des schlechthin nicht-gewußten Gottes zum Seienden; vielmehr schreitet er von dem im Sein implizit *mit-gewußten* Gott zu dem explizit oder ausdrücklich gewußten Gott fort[80].

Das Sagen des Seins im Über-Begriff, im Über-Urteil und im Über-Schluß hat seine enthüllende Kraft und bahnt uns den Zugang zum Sein, aber als Vergegenwärtigen des unsagbaren *Geheimnisses*, weshalb es im *Schweigen* beginnt und im Schweigen endet. Je tiefer wir sagend in das Sein eindringen, desto mehr werden wir von dem unsagbaren Geheimnis überwältigt. Das Geheimnis steigert sich, wenn es sich als absolute *Personalität* oder als das göttliche Du erweist, das uns nur dadurch und nur insoweit zugänglich wird, wie es sich in frei schenkender Liebe uns mitteilen will. Diesem Zuspruch und Anspruch der Liebe hat sich der Mensch bis in sein Innerstes zu öffnen; das ihm entsprechende Wort wird nur jenem Denken gewährt, das im ständig neuen Aufschwung der *Liebe* vollzogen wird. Damit greift das Sagen des Seins über das Aussagen des Seienden durch sein personales Gepräge hinaus; denn das letztlich personale Sein sagt sich dem Menschen zu, der sich in seinem Sagen mehr und mehr dem absoluten Du zu-sagt. Kurz könnte man formulieren: das *Sagen* des Seins ist einzig als *Sich-zusagen* möglich[81].

[80] Zu dem über den explikativen Schluß Gesagten vgl. J. Lotz, Sein und Existenz, Freiburg 1965, 16. Kap.: Philosophie als ontologisches Geschehen, bes. 329—339.

[81] Damit erhebt sich das Sagen über die Stringenz des Aussagens, entfaltet aber seine ihm eigene Strenge und Überzeugungskraft. Mit einem Blick auf Wittgenstein stellen wir abschließend fest, daß nur das Aussagen sich formalisieren läßt, während das Sagen nur nach einem gewissen Grundgerüst dem Formalisieren zugänglich ist, seinem personalen Grundgepräge nach aber weit darüber hinausgreift.

Die moraltheologische Lehre von der „communicatio in sacris" im Licht des II. Vatikanischen Konzils

Von Klaus Demmer M. S. C., Oeventrop

Die theoretische wie praktische Ausformung der Lehre von der „communicatio in sacris" erweist sich als Prüfstein ökumenischer Gesinnung. Sie muß bemüht sein, die von den Konzilsarbeiten gegebenen Impulse aufzunehmen und gleichzeitig in der ihnen eigenen Linie weiterzuentwickeln, soweit sich ein solches Tun mit den gesicherten Prinzipien katholischer Tradition in Lehre wie Praxis vereinbaren läßt. Es darf hierbei keinesfalls zu einer Drosselung der Katholizität der Kirche kommen[1]. — Im Anschluß an das Konzilsdekret über den Ökumenismus haben bereits Bischofskonferenzen verschiedener Länder ihren Gläubigen Richtlinien für die Feier gemeinsamer Gottesdienste mit den getrennten Brüdern vorgelegt, wie sie sich aus der durch das Konzil geschaffenen Situation ergeben[2]. Diese sind z. T. auf Befremden gestoßen, da sie die in den Dekreten enthaltenen Möglichkeiten ökumenischer Zusammenarbeit nicht voll auszuschöpfen scheinen und dies tatsächlich auch nicht tun[3]. Doch wollen diese „Richtlinien" die ökumenische Entwicklung keinesfalls abschneiden. Vielmehr sind sie als eine Übergangslösung anzusehen, die unklugem Eifer, der dem wahren Fortschritt zur Einheit nur schaden kann, vorbeugen wollen[4]. Einer vollen Aktuierung der mit Sicherheit geschenkten oder doch zumindest angedeuteten Chancen gemeinsamen Wirkens können sie sich nicht verschließen. Aber dazu bedarf es ausgereifter Lösungen, die in Treue zur Wahrheit und ohne Vorgriff auf die künftigen Anregungen des Heiligen Geistes erarbeitet sind[5]. Zu dieser gegenwärtig drängend anstehenden Aufgabe wollen die folgenden Ausführungen einen Beitrag leisten; sie scheuen sich nicht, „den ersten Schritt zu tun"[6].

---

[1] Papst Paul VI., Schlußansprache zur dritten Konzilsperiode am 21. 11. 1964: AAS 56 (1964) 1013.

[2] Vgl. Richtlinien der Plenarkonferenz der Bischöfe der Diözesen Deutschlands für gemeinsame Gottesdienste katholischer und nichtkatholischer Christen: Kirchl. Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn: 12. 4. 1965, 77.

[3] KNA Sonderdienst: 26. 5. 1965, 7.

[4] Decretum de Oecumenismo (DecOec) II, 24 (Herderausgabe S. 177).

[5] Ebd. 179.

[6] Ebd. I, 4, 157.

I

1. Ekklesiologische Vorfragen

a) Der neue Ansatz im Kirchenverständnis: Die Geschichte der Lehre wie auch der disziplinarischen Ausformung der „communicatio in sacris" erweist, daß diese nicht nur ein Widerschein konkret-historischer und damit kontingenter Situationen, sondern auch einer bestimmten Ekklesiologie sind[7]. Dabei bleibt selbstverständlich die Frage bestehen, inwieweit die Ekklesiologie wiederum geschichtlich bedingt ist. Da nun das Konzilsdekret über den Ökumenismus seine Interpretation von der Dogmatischen Konstitution über die Kirche empfängt, so erwartet ökumenisches Handeln in der Form der „communicatio in sacris" seine Imperative wie auch seine Grenzen letztlich von dem unterliegenden Kirchenverständnis. Hierbei ist jedoch bemerkenswert, daß die Kirchentheologie des II. Vatikanum bereits in ihrem Ansatz einen lehrmäßigen Fortschritt gegenüber der Enzyklika Pius' XII. „Mystici corporis" darstellt. Rückwirkungen auf die ökumenische Praxis können darum nicht ausbleiben. Der Kirchenbegriff Bellarmins, der aus der spezifisch gegenreformatorischen Situation entstanden ist und im Gegenüber zum lutherischen Verständnis einer wesenhaft unsichtbaren Kirche[8] die institutionelle Sichtbarkeit der Kirche akzentuiert[9], fand seinen Kulminationspunkt in der schlechthinnigen Identifizierung von sichtbarer katholischer Kirche und mystischem Leib Christi[10]. Es braucht an dieser Stelle nicht näher untersucht zu werden, welche Deutungen in der Folgezeit diese Gleichsetzung gefunden hat[11]. Maßgeblich für uns bleibt die Feststellung, daß dieser hinsichtlich der ekklesialen Situation der getrennten Brüder unbefriedigende Kirchenbegriff einer vertieften pneumatisch-sakramentalen Sicht gewichen ist[12]. Der Ansatz, von dem aus die Kirchentheologie entworfen wird, liegt jetzt im übergeschichtlichen Akt der Vollverwirklichung der Kirche, nämlich der sakramental vermittelten, gnadenhaften Vereinigung des Menschen mit Gott im Geiste Gottes und der daraus resultierenden Einheit der Menschheit[13]. Damit

[7] Vgl. u. a. W. Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954.

[8] Vgl. dazu H. Bacht, Die Sichtbarkeit der Kirche im kontroverstheologischen Gespräch der Gegenwart: Einsicht und Glaube, Freiburg 1962, 447—463. — F. Ricken, Ecclesia ... universale salutis sacramentum: Schol 40 (1965) 356 f.

[9] Vgl. u. a. J. L. Witte, Zu den vier Wesenszügen der Kirche: Gott in Welt II, Freiburg 1964, 427.

[10] Enzyklika „Mystici corporis": DS 3809.

[11] Vgl. u. a. W. Dietzfelbinger, Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre, Göttingen 1962, 47 ff.

[12] Constitutio Dogmatica de Ecclesia (ConstEccl) I, 1 (Herderausgabe S. 9). — Vgl. DecOec I, 2, 151.

[13] ConstEccl I, 1, 9. — Vgl. Ch. Journet, Le mystère de l'Église selon le deuxième concile du Vatican: RevThom 65 (1965) 5—51, zumal 45.

wird eine thomanische Sichtweise wiederaufgenommen[14]; das sichtbar-institutionelle Element der Kirche wird dabei keinesfalls unterschlagen: es ist aber von sekundärer, wenn darum auch wesentlicher Bedeutung[15]. Von hier wird es jedoch verständlich, daß die Gnadenwirklichkeit der Kirche ihre zeitlich-sichtbare Gestalt immer schon transzendiert: Da alle Gnade ekklesial verfaßt ist, beginnt sich die Kirche von Anfang der Welt an abzuzeichnen. Gleicherweise notwendig transzendiert die Kirche ihre räumlichen Grenzen: Die Kirche Christi hat nur ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche[16]; diese wesentliche Bindung *an* die katholische Kirche schöpft sich aber *in* dieser nicht aus, da der Geist Gottes als Prinzip der kirchlichen Einheit auch jenseits ihrer sichtbaren Grenzen wirksam ist. Indem also die Kirche ihr Selbstverständnis von ihrer Vollverwirklichung herleitet, die in der vollkommenen Integration des Gläubigen in die Gnade besteht, muß sie notwendig eine unvollkommene Verwirklichung ihrer selbst zugestehen, die wiederum nicht auf den Raum der sichtbaren Kirche beschränkt bleibt. Die Kirche sprengt also aus ihrem Wesen heraus die Grenzen ihrer kanonischen Verwirklichung[17]. Ihr kommt damit in gewisser Weise der Charakter eines Transzendentale zu, wenn man eine „Metaphysik der Gnade" zugrunde legt. Da die Kirche als übergeschichtlich-*geschichtliche* Größe zwar wesenhaft eine sichtbare Verwirklichung fordert, werden im Akt der Setzung ihrer sichtbar verfaßten Grenzen diese aber zugleich transzendiert[18].

b) Die Frage nach der Kirchengliedschaft und den Grenzen der Kirche: Diese Perspektiven lassen Kirchengliedschaft wie Grenzen der Kirche in einem neuen Licht erscheinen. Für die Lehre von der Kirchengliedschaft liegt der Ansatz, von dem aus systematisiert wird, nicht mehr primär in der wirklichen (reapse) Kirchengliedschaft, die in der Zugehörigkeit zur sichtbar verfaßten katholischen Kirche begründet und beschlossen liegt[19], sondern in dem Akt der Vollgliedschaft (plene incorporatum esse)[20]: Dieser besteht im Besitz des Geistes Gottes, in der Annahme ihrer ganzen Ordnung und aller in ihr

[14] Thomas Aqu., STh III q. 8 a. 3 c.
[15] ConstEccl I, 8, 19.
[16] Ebd.
[17] Ebd. — Vgl. K. E. Skydsgaard, Vom Geheimnis der Kirche: KerygDogm 10 (1964) 141.
[18] Vgl. J. Gribomont, Du sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites: Irénikon 22 (1949) 345—367. — É. Lamirande, La signification ecclésiologique des communautés dissidentes et la doctrine des ‚vestigia ecclesiae': Istina 10 (1964) 25—58.
[19] Enzyklika „Mystici corporis": DS 3802. — Der Begriff der Zugehörigkeit zur Kirche wird in der Kirchenkonstitution bekanntlich nicht als Gliedschaft bezeichnet. Wenn wir dennoch den Begriff verwenden, so verwenden wir ihn als gängigen Kurzausdruck.
[20] ConstEccl II, 14, 33.

eingerichteten heilsvermittelnden Zeichen sowie in der Unterstellung unter die kirchliche Hierarchie. Es geht hierbei nicht um die Gliedschaft an der katholischen Kirche schlechthin (praecisive sumpta); vielmehr kreist die Frage um die Gliedschaft an der Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert, so wie die Person in ihrer Natur subsistiert. Um diesen Letztakt vollkommener Kirchengliedschaft legen sich deren unvollkommene, gestufte Verwirklichungen wie konzentrische Kreise[21]. Diese können innerhalb wie außerhalb der sichtbaren Catholica gelegen sein. Dabei bleibt jedoch zu beachten, daß innerhalb der sichtbaren Einheit der katholischen Kirche die Defizienz der Gliedschaft in jedem Fall das primäre, gnadenhaft-pneumatische Element betrifft und von hier aus das sekundäre, sichtbar-institutionelle Element zumindest angreift, wenn auch nicht auslöscht. Außerhalb der sichtbaren Einheit der Catholica ist die Gliedschaft hinsichtlich des sekundären Elementes in jedem Fall gemindert; über die Intensität der Gliedschaft hinsichtlich des primären Elementes kann jedoch a priori nichts ausgesagt werden. Als Beispiel mag eine Person dienen, die im Rahmen ihrer Wesensbestandteile (z. B. ihrer Leiblichkeit) einer Minderung unterliegt, wobei über ihren Personwert im Gegenüber zu anderen Personen noch nichts ausgemacht ist. Es besteht demnach extra ecclesiam catholicam eine im sekundären, wenn auch wesentlichen Element geminderte Kirchengliedschaft. Diese ist jedoch nicht völlig unsichtbar, da alle Gnade aus ihrem Wesen heraus ekklesial und damit inkarnatorisch angelegt ist. Diese Sicht stellt gegenüber der unbefriedigenden votum-Lehre einen Fortschritt dar[22]. Er besteht darin, daß die Beurteilung der im Sichtbaren defizienten Kirchengliedschaft vor der Versuchung eines vereinfachenden, quantifizierenden Wertens geschützt ist, das den Grad der Kirchengliedschaft nach der Anzahl der mit der Catholica übereinstimmenden bzw. aus ihr verbliebenen Strukturelemente bemißt[23]: Ein höherer Intensitätsgrad muß nicht notwendig mit einem höheren Extensitätsgrad korrespondieren, wobei immer noch die Frage nach einer Hierarchie dieser Strukturelemente offenbleibt. Wer von der Gliedschaftslehre K. Mörsdorfs herkommt, wird darum jedem gültig Getauften eine Kirchengliedschaft im univoken Sinn zugestehen[24]. Daraus ergibt sich, daß auch die Frage nach den Grenzen der Kirche nicht erschöpfend beantwortet werden kann. Die Kirche in ihrer sichtbar-institutionellen Verfaßtheit hat zwar lokalisierbare Grenzen. Aber das ist eine Ausschnitt-

[21] Ebd. II, 13, 30.

[22] Vgl. u. a. W. Kasper, Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen: ThQschr 145 (1965) 46 ff.

[23] E. Schlink, Das Ringen um einen römisch-katholischen Ökumenismus im II. Vatikanischen Konzil: KerygDogm 10 (1964) 179.

[24] Vgl. K. Mörsdorf, Persona in Ecclesia Christi: ArchKathKR 131 (1962) 367 ff.

wirklichkeit; sie wird dem sakramentalen Mysterium der Kirche nicht voll gerecht. So wie das Problem der Kirchengliedschaft sich als sehr differenziert erweist und man von einer Stufung in dieser spricht, so unterliegen auch die Grenzen der Kirche einer Stufung und entziehen sich so einer endgültigen und adäquaten Feststellbarkeit. Die Gliedschaftsgrenzen sind darum grundsätzlich offenzuhalten[25].

c) Das Mysterium kirchlicher Einheit: Die „Metaphysik der Kirche" verlangt nach einer vertieften Betrachtung kirchlicher Einheit. Gerade diese nota ecclesiae zeigt sich auf dem Boden eines Kirchenbegriffes, der das sichtbar-institutionelle Moment akzentuiert, der Gefahr einer Verflachung ausgesetzt. Die metaphysische Betrachtung der Einheit als innere Ungeteiltheit bestimmt diese als Identität der Ganzheit[26]. Übertragen auf die Kirche bedeutet das: Einheit der Kirche sagt bewahrte Identität mit sich selbst, mit ihrem Ursprung wie mit ihrem Ziel aus. Identität der Kirche als heilsgeschichtlicher Größe mit sich selbst bedeutet dann formale Zusammenfassung von Ursprung und Endstand im kontingenten Jetzt ihrer Geschichte. Erst sekundär, wenn auch als notwendige Bedingung der eigenen Geschichtlichkeit, manifestiert sich diese Identität in dem sichtbar-sakramentalen Zeichen der Glaubens-, Sakraments- und Verfassungseinheit einer geschichtlich lokalisierbaren Gemeinde. Hier ist nun der transzendentale Charakter kirchlicher Einheit zu beachten; denn die Kirche ist nichts anderes als die durch Christus im Geiste Gottes zur Identität mit sich selbst gekommene bzw. die zur Verwirklichung des eigenen konkret-geschichtlichen Wesens gelangte Menschheit. Darum ist auch kirchliche Einheit nicht die konkrete Verwirklichung einer vor- oder übergeordneten Einheit, an der auch die getrennten Gemeinschaften, wenn auch in gemindertem Grad, teilhaben. Vielmehr ist kirchliche Einheit die transzendental-subsistierende Identität der Menschheit mit sich selbst: Diese hat in der katholischen Kirche ihre konkrete Existenzform. Einheit, so verstanden, ist notwendige Bedingung universaler Sendung, d. h. der Katholizität; sie impliziert gleichermaßen Heiligkeit wie Apostolizität[27]. Von hier gesehen steht die sichtbare Einheit in der Funktion des sich selbst transzendierenden Dienstes an der gesamten Menschheit. Das ermöglicht eine vertiefte Sicht ihrer selbst: Im Verhältnis zu den von der Catholica getrennten Gemein-

[25] W. Dietzfelbinger, a. a. O. 199. — Vgl. auch E. Schillebeeckx, Kirche und Menschheit: Concilium 1 (1965) 34 ff.

[26] E. Coreth, Metaphysik, Innsbruck ²1964, 328. — Vgl. F. M. Sladeczek, Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie: Schol 25 (1950) 361—388, zumal 386. — H. Volk, Einheit als theologisches Problem: MünchThZ 12 (1961) 1—13. — Einheit: Neu Delhi 1961, Stuttgart 1962, 130.

[27] Vgl. J. L. Witte, a. a. O. 443 ff., 451 ff.

schaften ergibt sich nicht die Situation eines adäquaten Gegenüber; Einheit als Identität der Ganzheit bedeutet nicht schlechthin Nicht-Identität mit diesen. Es ist nicht so, daß die Kirche die Einheit hat, die den anderen schlechthin nicht zukommt. Vielmehr haben diese, in Abstufungen, die Einheit, die die Kirche Christi ist und die in der katholischen Kirche subsistiert. Darum kommt der katholischen Kirche wesenhaft eine „offene Einheit" zu; ihre Bezeugung wie Bewahrung kann niemals Selbstzweck sein. Das bedeutet keine Verflachung; auch gegenüber dem urkirchlichen Einheitsverständnis gibt es eine legitime Entwicklung[28]. Aus dem Gesagten folgt: Offene Einheit transzendiert notwendig die Grenzen sichtbar verfaßter Einheit und verleiht diesen Elastizität. Damit ist die Bezeugung der Einheit auch über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus grundsätzlich möglich. Es wird jedoch verlangt, daß der gemeinsame Boden der „elementa ecclesiae" nicht verlassen wird, die de iure zur Fülle der Catholica gehören; denn diese stehen unter einem ihnen wesenseigenen Dynamismus auf diese Fülle hin, auch wenn u. U. ihre empirisch-historische Dynamik sie von der katholischen Kirche wegweist. So kann es im Einzelfall durchaus eine Ermessensfrage sein, ob in empirisch-historischer Sicht die Elemente der Übereinstimmung oder der Untertrennung überwiegen und damit eine Bezeugung der Einheit möglich ist[29].

d) Die Frage nach dem ekklesialen Status der getrennten Gemeinschaften, ihrem Amt und sakramentalen Leben: Das Konzil hat sich nicht die Aufgabe gestellt, dieses Problem definitiv zu lösen[30], sondern es der freien theologischen Forschung überlassen. Der Fortschritt gegenüber „Mystici Corporis" ist aber schon darin sichtbar, daß die getrennten Gemeinschaften als solche behandelt und angesprochen werden[31]. Nun kann diese Frage an dieser Stelle nicht um ihrer selbst

[28] Die besondere Situation einer Kleinkirche fließt in das Selbstverständnis mit ein. Hinsichtlich der geschichtlichen Bedingtheit vgl. W. Elert, a. a. O.; ders., Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche: KOINONIA, Arbeiten des ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Berlin 1957, 57—78; L. Goppelt, Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem Neuen Testament, ebd. 24—33; W. v. Krause, Was sagt uns das Neue Testament zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, ebd. 34—41.

[29] Diese Ermessensfrage richtet sich nach dem im Ökumenismus-Dekret gegebenen Doppelprinzip bezüglich der „communicatio in sacris": Quae ... a duobus principiis praecipue pendet: ab unitate Ecclesiae significanda, et a participatione in mediis gratiae. Significatio unitatis plerumque vetat communicationem. Gratia procuranda quandoque illam commendat: DecOec II, 8, 162. Auch Vermittlung der Gnade setzt Einheit voraus; es fragt sich, in welcher konkreten Form sie ohne Verletzung göttlichen Rechts möglich ist. Vgl. dazu auch Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis (DecEcclOr) 26 (Herderausgabe S. 140).

[30] L. Kardinal Jaeger, Das Konzilsdekret über den Ökumenismus, Paderborn 1965, 43.

[31] DecOec I, 3, 154. — Vgl. M.-J. Le Guillou, Église et ‚Communion', Essai

willen abgehandelt werden: Nur insoweit sie notwendige Voraussetzung moraltheologischer Schlußfolgerungen ist, sei sie angedeutet. Dabei ist zunächst festzuhalten, daß der katholischen Kirche eine wesentliche Fülle der Heilsgüter und nicht nur eine institutionelle Integrität zukommt[32]. Über deren konkrete Aktuierung ist damit noch keine Aussage gemacht. So wird einem undifferenzierten Mittelpunktdenken gewehrt, das den ekklesialen Status der getrennten Gemeinschaften an einer undifferenziert verstandenen katholischen Fülle mißt[33]. Die Beurteilung wird sich vielmehr auf eine Wesensbetrachtung beschränken; nur auf der Ebene des institutionellen Zeichens wird sie auf die volle Verwirklichung des Wesens ausgeweitet. Wenn darum von den getrennten Gemeinschaften als „partes potentiales" der Catholica die Rede ist, um hier die ekklesiale Basis für eine „communicatio in sacris" zu lokalisieren, dann bleibt doch zu beachten, daß man außerhalb der katholischen Kirche sich so nicht versteht und in dieser Form auch nicht angesprochen werden möchte. Es besteht vielmehr zunächst eine Hinordnung auf die institutionelle Fülle des sichtbaren Zeichens: Da das Heil in der Geschichte geschieht, bedarf es notwendig einer lokalisierbaren Integrität der sichtbaren Institution, die Gottes Gnadengeschenk und nicht des Menschen Leistung ist. Würde sie aufgegeben, so wäre kirchliche Einheit grundsätzlich noch zu verwirklichen, nicht grundsätzlich bereits gnadenhaft geschenkt anwesend. Sodann besteht die Hinordnung auf den eschatologischen Zusammenfall von Kirche und Reich Gottes: Dieser geschieht in der katholischen Kirche als dem ihm wesenseigenen Ort auf Grund ihrer substantiellen Heiligkeit. Einer faktischen Ausschließlichkeit ist damit jedoch nicht das Wort geredet. Hierzu befindet sich die Kirche als Ganze, d. h. auch in ihrer institutionell unvollkommenen Verwirklichungsform, im Zustand der Pilgerschaft. Katholischen wie nichtkatholischen Christen eignet im Hinblick auf dieses Ziel eine faktische, wenn auch nicht grundsätzliche Identität der Situation. Da nun auf der Ebene des institutionellen Zeichens den Kirchen der Orthodoxie die ungebrochene Fülle der Heilsgüter eignet, und zwar in der Gestalt des bewahrten Weihepriestertums wie auch der Gültigkeit und Vollzahl der Sakramente, so wird diesen im eigentlichen theologischen Sinn die Bezeichnung Kirche zuerkannt. Den aus der Reformation

---

d'écclésiologie comparée: Istina 6 (1959) 33—82, zumal 34. — P. Bläser, Die Kirche und die Kirchen: Catholica 18 (1964) 97. — L. Jaeger, a. a. O. 68.

[32] Vgl. G. Baum, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen: Concilium 1 (1965) 301.

[33] Vgl. dazu E. Schlink, a. a. O. 188. — W. Kasper, a. a. O. 52, 58. Der Begriff „pars potentialis" wäre auf die institutionelle Integrität als Fülle des sakramentalen Zeichens zu deuten. Im übrigen besteht hier die Spannung zwischen Wesensbetrachtung und historischer Betrachtung.

hervorgegangenen ekklesialen Gemeinschaften hingegen sucht man, da sie die kirchekonstituierenden Elemente nicht ungebrochen bewahrt haben, zumindest im analogen Sinn die Bezeichnung Kirche zu geben[34]. Mit dieser Unterscheidung werden die Möglichkeiten einer gemeinsamen Bezeugung kirchlicher Einheit eine je unterschiedliche Ausprägung erhalten. Denn aus ihr erfließt in logischer Folge die theologische Bewertung des Amtes wie des sakramentalen Lebens außerhalb der Catholica. Damit ist der Eckpfeiler einer ekklesiologischen Grundlegung der Lehre von der „communicatio in sacris" erreicht. Hier stellt sich nun die Forderung, daß dem neuen Ansatz im Kirchenverständnis auch ein neuer Ansatz im Verständnis des kirchlichen Amtes folgen muß: Denn das geistliche Amt kann nur aus dem Ganzen der Kirche verstanden werden[35]. Wie in der Kirchentheologie eine vereinseitigende Akzentuierung des sichtbar-institutionellen Momentes überwunden wurde, so hat parallel im Amtsverständnis eine nicht minder einseitige, mechanische Forcierung der ungebrochen sichtbaren Amtsnachfolge einer mehr pneumatischen, wenn darum auch nicht weniger wirklichen Sicht zu weichen[36]. Von der Wirklichkeit des Amtes in den orthodoxen wie den altkatholischen Kirchen ist nun für die Frage der Gottesdienstgemeinschaft keine bemerkenswerte Schwierigkeit zu erwarten. Das gilt zumal dann, wenn man sich der theologischen Meinung einer stillschweigenden Konzession der notwendigen Hirtengewalt durch den Heiligen Stuhl anschließt, auch wenn diese durch die kirchliche Praxis der Vergangenheit keine eindeutige Bestätigung erfährt[37]. Die eigentliche theologische Problematik beginnt erst mit den reformatorischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften: Diese haben die sichtbare Fülle des Zeichens in ungebrochener Amtsnachfolge und damit die Möglichkeit einer wirksamen Bezeugung der Fülle kirchlicher Einheit nicht bewahrt[38]. Aber darum kann man nicht sagen, daß deren geistliches Amt ein theologisches Nichts sei. Vielmehr muß man sagen: Wenn

[34] L. Jaeger, a. a. O. 130/131. — Vgl. auch É. Lamirande, a. a. O.

[35] L. Goppelt, Das kirchliche Amt nach den lutherischen Bekenntnisschriften und nach dem Neuen Testament: Zur Auferbauung des Leibes Christi (Festgabe für Peter Brunner), Kassel 1965, 100, 112.

[36] Zu dem Satz L. Goppelts, a. a. O. 109: „Das Sukzessionsprinzip ... widerspricht dem neutestamentlichen Ansatz des Amtes, nämlich seiner Ausrichtung auf den Glauben", wird sich ein katholischer Theologe nicht verstehen können, auch wenn er eine isolationistische und mechanistische Betrachtung des Amtes von seinem pneumatisch-sakramentalen Kirchenbegriff her ablehnt. Vgl. dazu J. Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche: Catholica 17 (1963) 178. — P. Bläser, Amt und Gemeinde im neuen Testament und in der reformatorischen Theologie: ebd. 18 (1964) 167—192.

[37] W. de Vries, Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen: ZKathTh 80 (1958) 392, 398, 400. Man beachte die hier angegebenen Dokumente.

[38] DecOec III, 22, 176.

durch die den reformatorischen Kirchen verbliebenen gnadenvermittelnden Heilszeichen wirksame Heilsgnade vermittelt wird[39], dann kommt auch dem vermittelnden Amt theologische Wirklichkeit zu. Diese läßt sich jedoch nicht in den Kategorien eines Entweder-Oder-Denkens einfangen; das wäre eine Messung theologischer Wirklichkeiten mit juristischen Kategorien. Man müßte, wenn man der differenzierten Wirklichkeit Rechnung tragen will, dem Amt in den getrennten reformatorischen Kirchen zumindest die Art eines Analogon zur institutionell ungebrochenen Fülle des Amtes in der katholischen Kirche zuerkennen. Dabei wird über den Intensitätsgrad einer Gnadenvermittlung im konkreten Fall nichts ausgesagt und kann auch nichts ausgesagt werden. Hier stellt sich ohnehin die Frage, ob uns im Augenblick nicht die theologischen Kategorien zur Erfassung derartiger Sachverhalte fehlen. Es darf dabei hinzugefügt werden, daß ein solches „Zugeständnis" nichts an der Amtsfülle in der Catholica mindert, so wie das esse subsistens nicht durch Teilhabe in seiner Fülle geschmälert werden kann. Weiterhin bietet eine solche Sicht den Vorteil, daß der Gefahr einer Hypostasierung des Juridischen gegenüber dem Pneumatischen, wie sie sich auf katholischer Seite leicht einstellen kann, gewehrt wird; ebenso wehrt sie aber auch einer Relativierung der sichtbaren Amtsnachfolge gegenüber dem akthaft ergehenden Wort Gottes, wobei dessen Schöpferfunktion unterschlagen wird[40]. Aus der umfassenden Gemeinschaft der glaubenden Annahme des Wortes Gottes ist gleicherweise das sakramentale Leben zu interpretieren, sowohl innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche. Dieses wird heute verstanden als kultisch antwortende Verkündigung, die dem empfangenden Hören des Wortes Gottes nachgeordnet ist, und zwar innerhalb der Kirche, die sich selbst wiederum als creatura verbi versteht[41]. Ihre größte Verdichtung und damit die intensivste Bezeugung kirchlicher Einheit erfährt sie in der gemeinsamen Feier der Eucharistie[42]. So ist das Geheimnis sakramentalen Lebens im allgemeinen, und zumal das der Eucharistie im besonderen, von der heiligenden Gegenwart des Geistes Gottes in seinem Volk, m. a. W. von der substantiellen Heiligkeit der Kirche her zu verstehen. Als deren gemeinschaftliche Bezeugung wie gleichzeitig als bewirkendes Zeichen ihrer Intensivierung ist es seinem Ziel, das formal bereits

[39] DecOec I, 3, 152 f.

[40] Vgl. J. Ratzinger, a. a. O. 166. Für die Bedeutung der theologischen Anthropologie hinsichtlich des Kirchen- und Amtsverständnisses vgl. R. Acworth, Anmerkungen zu L. Newbigin's „Von der Spaltung der Einheit": Catholica 15 (1961) 308 ff.

[41] Vgl. ConstEccl II, 9, 22. — P. Bläser, Die Kirche und die Kirchen, a. a. O. 101.

[42] ConstEccl II, 11, 26. — Vgl. P. Bläser, Eucharistie und Einheit der Kirche in der Verkündigung des Neuen Testamentes: Liturgie in der Gemeinde, I, Paderborn 1964, 53 f.

gegenwärtig ist, ontologisch nachgeordnet. Das hat Folgerungen für die Bewertung des sakramentalen Lebens in den getrennten reformatorischen Kirchen: Deren Sakramentswirklichkeit korrespondiert — ungeachtet der unterschiedlichen Interpretationen — ihrer Kirchenwirklichkeit. Nun muß auch hier wiederum zugestanden werden, daß uns zur Zeit noch die theologischen Kategorien fehlen, die einer solchen Sachlage adäquat gerecht zu werden vermöchten. So ist auch wohl die unbestimmte Aussage des Ökumenismus-Dekrets zu werten, wonach die getrennten reformatorischen Kirchen die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben[43]. Da das Dekret in diesem Zusammenhang nicht die Transsubstantiation im Blick hat, geht es augenscheinlich von einem umfassenderen Sakramentsverständnis aus, dessen Sinnfülle die Realpräsenz zwar einschließt, darüber aber hinausreicht[44].

2. Moraltheologische und juristische Vorfragen

a) Die Verpflichtung gegenüber dem Absolutheitsanspruch der eigenen Kirche: Eine „communicatio in sacris" ist moraltheologisch nur dort verantwortbar, wo sie nicht zum Zeugnis gegen den absoluten und universalen Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche, gegen ihre Einheit und gottgesetzten Ordnungen geschieht. Das ist eine unaufgebbare Forderung göttlichen Rechts, die formal für die Praxis der „communicatio in sacris" immer bestimmend gewesen ist. Nun ist aber der materiale Gehalt einer solchen Forderung zugleich eine Funktion wachsender theologischer Erkenntnis. Das bedeutet im Hinblick auf unsere Frage: Es ist eine Forderung göttlichen Rechts, daß die Praxis kirchlichen und ökumenischen Lebens die Theologie der Kirche unverkürzt zur Geltung zu bringen hat. Wenn nun die gegenwärtige Ekklesiologie die Positionen des Nachtridentinum verläßt — von denen die bisherige Lehre und Praxis der „communicatio in sacris" weitgehend geprägt war —, wenn sie die Grenzen der Kirche als fließend und flexibel erkennt, wenn sie sogar von einer ecclesia extra ecclesiam spricht, wenn sie um die Pflicht zur Bezeugung vorhandener Einheit weiß, dann muß dieser differenzierten theologischen Erkenntnis auch in der kirchlichen Alltagswirklichkeit soweit als möglich Genüge geschehen. Daß es hierbei nicht zu „glatten Lösungen" kommen kann, erscheint einleuchtend; denn wenn die Grenzen der Kirche offen und flexibel sind, dann müssen es auch, und zwar nach göttlichem Recht, die materialen moralischen Prinzipien sein, die eine Gottesdienst- und damit Kirchengemeinschaft regeln. — Die innerprotestantische Diskussion um Kirchen-, Kanzel- und Abendmahls-

[43] DecOec III, 22, 176. [44] L. Jaeger, a. a. O. 144.

gemeinschaft kann hier anregend sein[45]. Sie weist klar, wenn auch im eigenen Raum nicht unwidersprochen, auf, daß Kirchen-, Bekenntnis- und Abendmahlsgemeinschaft einander grundsätzlich bedingen und fordern[46]. Gemeinschaft im Sakrament, so wird für das Abendmahl als Paradigma angeführt, ist nur legitim unter der Bedingung vollkommener kirchlicher Gemeinschaft; diese aber setzt wesentliche Übereinstimmung im Bekenntnis voraus[47]. Bekenntnisgemeinschaft wird nun nicht auf ein Katechismuswissen eingeschränkt; sie durchwaltet das kirchliche Leben in seinem Gesamt und wird manifest in kultischen wie disziplinären Auswirkungen[48]. Nun bleibt jedoch — zur rechten Wertung — zu erwägen, daß die neutestamentliche wie altkirchliche Praxis für diese Meinung normgebend sind[49]: In dieser aber geht es um die Verwirklichung voller Kirchengemeinschaft; solche steht für Kirchengemeinschaft schlechthin. Weiterhin bleibt die undifferenzierte Ekklesiologie samt der besonderen soziologischen wie auch pastoraldisziplinarischen Situation einer beginnenden Kleinkirche bemerkenswert: auch an die grundsätzliche Unterstellung des formellen Charakters jeglicher Häresie bleibt zu denken[50]. Alles das ist aber sowohl einer legitimen lehrmäßigen Entwicklung als auch einer geschichtsgerechten Anpassung an gewandelte Verhältnisse geöffnet. Denn wenn es eine gestufte Verwirklichung kirchlicher Einheit gibt, dann ist grundsätzlich auch deren angepaßte Bezeugung möglich, ohne daß

---

[45] Vgl. neben KOINONIA (siehe oben Anm. 28) und dem zumal in diesem Band enthaltenen Memorandum des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zum Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, vom 18. September 1954, 9 ff. auch noch V. Vajta (éd.), Kirche und Abendmahl, Studien und Dokumentation zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum, Berlin-Hamburg 1963; hier vor allem V. Vajta, Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls, 307 bis 344. — T. F. Torrance, Abendmahlsgemeinschaft und Vereinigung der Kirchen: KerygDogm 3 (1957) 243. — P. Brunner, Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft: Pro Ecclesia, Berlin-Hamburg 1962, 231. — J. W. Winterhager, Kirchenunionen des 20. Jahrhunderts, Zürich - Frankfurt 1961. — H. Weißgerber, Die Frage nach der wahren Kirche, Essen 1963, 273—301.

[46] KOINONIA, a. a. O. 9 und passim.

[47] Vgl. die im Blick auf eine Kirchengemeinschaft aufgestellten Forderungen: KOINONIA, a. a. O. 12; W. v. Krause, Argumente für die geschlossene Kommunion, ebd. 138. Man vgl. auch das im katholischen Raum neuerwachte Verständnis für das Zueinander von Wort und Sakrament; vgl. u. a. M. Schmaus, Der theologische Ort der kirchlichen Verkündigung: Liturgie, Gestalt und Vollzug, München 1963, 292 ff.

[48] V. Vajta, a. a. O. 333.

[49] Vgl. neben den angeführten Autoren noch K. Kappel, Communicatio in sacris, Winterthur 1962, 19 ff. Für die schismatischen Kirchen vgl. I. J. Szal, The Communication of Catholics with Schismatics, Washington 1948, 1—38.

[50] Heute wird die bona fides grundsätzlich vorausgesetzt. Über den legitimen Gebrauch des Wortes Häretiker vgl. P. Bläser, Die Frage nach der Kirche in ökumenischer Sicht: Lebendiges Zeugnis, Nov. 1964, 9—40 sowie die Kritik von J. Beumer: Schol 40 (1965) 291.

Forderungen göttlichen Rechts relativiert würden. Diese wird jedoch, je nach der Unterschiedlichkeit des Partners, eine je unterschiedliche Ausprägung erhalten. Eine realistische Betrachtung wird sich dabei die Unterschiede des Bekenntnisses nicht verhehlen; schon darum erscheint eine volle Kirchengemeinschaft für die Gegenwart als indiskutabel. Ein Bemühen jedoch um eine genaue Durchstrukturierung des eigenen Bekenntnisses, die dem Außenstehenden eine wirklich vorhandene „hierarchia veritatum" [51] zu erkennen gibt, wird für den Augenblick zumindest eine beschränkte und abgestufte, aber darum doch wirkliche Kirchen- und damit Gottesdienstgemeinschaft ermöglichen. Das ist zwar in der Praxis ein Entgegenkommen an die Basisformeln des Weltkirchenrats, in der grundsätzlichen Bewertung jedoch etwas anderes. Im Gefolge dessen wäre dann die *Frage* berechtigt, ob jegliche Form sakramentaler Gemeinschaft in aktuellem Bezug auf die Vollgestalt kirchlicher Einheit in der eucharistischen communio stehen muß. Dazu sei auf den lutherischen Kirchenbegriff verwiesen: dieser kommt einer elastischen Praxis insofern entgegen, als auch er nicht von einer Identität zwischen Leib Christi und sichtbarer lutherischer Kirche weiß [52]. Und auf der anderen Seite öffnet sich das Ökumenismus-Dekret einer gleichen Elastizität, wenn es die Praxis der „communicatio in sacris" von zwei Grundprinzipien abhängig sieht, die in beweglicher Zuordnung zueinander stehen: Bezeugung der Einheit und Notwendigkeit der Gnadenvermittlung [53]. Dabei bleibt jedoch festzuhalten — und das deckt sich mit dem durchgängigen protestantischen Standpunkt —, daß eine „communicatio in sacris" nicht Mittel zur Erreichung einer noch ausstehenden Kirchengemeinschaft sein kann; sie ist vielmehr deren Frucht wie sichtbare Bezeugung [54].

b) Die Gültigkeit der Sakramente: Für die positive [55] sakramentale Gemeinschaft erweist sich die Frage nach der Gültigkeit des empfangenen Sakraments von entscheidender Bedeutung [56]. Die Ehrfurcht vor

[51] DecOec II, 11, 164.

[52] Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft. Bericht des Ökumenischen Ausschusses an die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: KOINONIA, a. a. O. 13.

[53] DecOec II, 8, 162.

[54] Ebd. — Vgl. T. F. Torrance, a. a. O. 248. Hinsichtlich des Verhältnisses zur katholischen Kirche vgl. die Ratschläge für interkonfessionelle Begegnungen. Im Auftrage des Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands für Fragen des gemeindlichen Lebens, Berlin-Hamburg 1965, 17 f., sowie das Gutachten des Evangelischen Bundes, Zur Frage gemeinsamer Gottesdienste zwischen evangelischen und römisch-katholischen Christen, (Ms.) 1964, 15.

[55] Positive „communicatio in sacris" meint die Teilnahme von Katholiken am offiziellen oder privaten nichtkatholischen Gottesdienst. Diese Terminologie wird unterstellt bei H. Schauf, Communicatio in sacris; LexThKir ²III, 25.

[56] Demgemäß ist für Kirchen mit einem realistischen Sakramentsverständnis die Praxis der ‚geschlossenen Kommunion' bestimmend gewesen. Vgl. KOINONIA, a. a. O. 9 f.

dem gottgestifteten Sakrament wie gleichermaßen die Heilssorge um den Gläubigen bestimmen zu ihr. Die innerhalb der protestantischen Theologie vertretene Meinung, Gott habe uns nur die rechte Verwaltung der Sakramente aufgetragen, das Urteil über deren Gültigkeit stehe aber ihm allein zu[57], bedürfte einer nuancierten Interpretation, ehe ein katholischer Theologe sich zu ihr verstehen könnte. Er müßte darum eine positive sakramentale Gemeinschaft von der moralischen Gewißheit hinsichtlich der Gültigkeit des gespendeten Sakramentes abhängig machen, und das als Forderung göttlichen Rechts. Desungeachtet wäre nun doch von seiner Seite aus zu prüfen, was — in Parallele zum Kirchenbegriff — unter einem realistischen Sakramentsverständnis gedacht werden muß. Seine Theologie der Sakramente wäre auf die Gefahren und Irrwege einer physizistischen Verflachung hin zu prüfen, ohne daß man die wesenhafte Sichtbarkeit des Zeichens aufgäbe. Ob hier nicht eine Annäherung der Standpunkte möglich ist? Je nach dem Ergebnis der dogmatischen Untersuchungen könnten die materialen Forderungen göttlichen Rechts doch beträchtlich differieren.

c) Konfessioneller Indifferentismus: Neben den Forderungen göttlichen Rechts sind auch solche des ius divino-naturale zu beachten. Diese sind geschichtlicher Flexibilität unterworfen. Die sich wandelnden, einander oftmals widersprechenden und gegenseitig aufhebenden Entscheidungen römischer Behörden liegen offenbar hier begründet[58]. So wurde insbesondere von den Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts das Argument des religiösen und konfessionellen Indifferentismus ins Feld geführt[59]. Dieses ist in seinem Kern von überzeitlicher Bedeutung, doch gilt es nicht undifferenziert für alle geschichtlichen Verhältnisse. Die damaligen Autoren lebten und dachten aus geschlossenen katholischen Räumen; als soziales Leitbild galt ihnen die katholische Gesellschaft. Auf Grund der weitgehenden Überschaubarkeit der kirchlichen und politischen Gemeinden und der gleichzeitigen Ungesichertheit der konfessionellen Grenzen kam dem äußeren Mit-Tun im heterodoxen Kult leicht eine zeugnishafte Bedeutung zu: Es galt als Verleugnung des eigenen Glaubens und grundsätzliche Anerkennung der getrennten Kirche samt ihrer Irrtümer. Demgegenüber hat sich heute die interkonfessionelle Problematik doch verschoben. Darum bedürfen die Argumentation der Autoren und die Entscheidungen der

[57] Ebd. 15.

[58] Vgl. J. Gamberoni, Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern, Brixen 1950. — W. de Vries, Das Problem der ‚communicatio in sacris cum dissidentibus' im Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert): Ostkirchliche Studien 6 (1957) 81—106; ders., Eine Denkschrift zur Frage der ‚communicatio in sacris cum dissidentibus' aus dem Jahre 1721: ebd. 7 (1958) 253—266. — M. Bévenot, Communicatio in sacris: Christian Unity, London 1962, 114—139.

[59] Vgl. u. a. J. Gamberoni, a. a. O. 129/130.

kirchlichen Behörden in diesem Punkt einer Prüfung, ob sie den gewandelten Verhältnissen standhalten können. Die Problemlage hat sich u. E. insofern geändert, als heute, in einer Zeit des Zueinanderstrebens und Sich-Öffnens der Kirchen, die Gefahr des konfessionellen Indifferentismus bei den Außenstehenden, den Zuschauern des ökumenischen Dialogs, liegen wird, wohingegen in einer Zeit des Auseinanderbrechens der Kirchen die gleiche Gefahr eher für die unmittelbar Beteiligten einer „communicatio in sacris" bestanden haben mag. Heute wird eine „communicatio in sacris" bei ihren aktiven Trägern eher das schmerzliche Bewußtsein noch vorhandener Trennung erzeugen. Gerade der ökumenisch Aufgeschlossene beweist durch sein Interesse, daß er konfessionell und a fortiori religiös nicht indifferent ist. Hinzu kommt, daß eine Gottesdienstgemeinschaft, solange sie vor dem theologischen Klugheitsurteil Bestand hat, nicht leicht als eine Verleugnung des eigenen Glaubens aufgefaßt wird, sondern als ein Zeichen der Liebe und des achtungsvollen Entgegenkommens gewertet wird[60]. Es bedürfte jedoch einer erheblich langwierigeren Erziehung des Kirchenvolkes zu einem solchen Grad ökumenischer Reife, der die Gefahr eines Indifferentismus ausgeschaltet sein läßt. Gerade hier liegt aber die Chance einer organisch wachsenden Einheit von unten her[61]. Desungeachtet erschien manchen Konzilsvätern das Argument des Indifferentismus als beachtenswert. Sie hatten hierbei jedoch Situationen vor Augen, die von den unsrigen abweichen. Ihre Bedenken sind aber insofern von grundsätzlicher Bedeutung, als sie auf die Umstände von Ort, Zeit und beteiligten Personen aufmerksam machen wollen; ebenso auf das unterschiedlich entwickelte „ökumenische Klima" wie den Grad ökumenischer Unterweisung und Reife in den Gemeinden, von denen her einer Praxis der „communicatio in sacris" weitere oder engere Grenzen aufgegeben sind. Darum kann die Gottesdienstgemeinschaft im Einzelfall ausschließlich eine Frage klugen Ermessens sein. Schematisierende Lösungen sind jedenfalls zu vermeiden: Sie befriedigen nicht den erwachten Sinn für situationsgerechtes Handeln und die eigenständige Verantwortung der Gläubigen, denen größere Entscheidungsfreiheit auch in kirchlichen Belangen zugelastet werden muß[62]. Der Aufbau der Kirche als Brudergemeinde von unten her, die Überwindung hierarchisch-institutionellen Denkens, die sich bereits in der stofflichen Gliederung der Kirchenkonstitution anzeigt, weisen

[60] M. Bévenot, a. a. O. 125. — Einem möglichen Ärgernis wird auch weitgehend durch die Überlegung begegnet, daß die Basisformel von Neu-Delhi die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates keinesfalls dazu nötigt, jede andere Mitgliedskirche im wahren und vollen Sinn als Kirche anzusehen. Vgl. P. Bläser, Die Kirche und die Kirchen: Catholica 18 (1964) 94.

[61] A. Kardinal Bea, Die Einheit der Christen (Kleine Ausgabe), Freiburg 1963, 53.

[62] K. Rahner, Kirche im Wandel: StimmZeit 175 (1964/65) 451 f.

grundlegend in die gleiche Richtung. Aus all dem darf wohl mit Sicherheit geschlossen werden: Wenn die „communicatio in sacris" organisch in den ökumenischen Dialog eingebettet ist und mit seiner Intensivierung korrespondiert, dann erscheint die beschworene Gefahr eines religiösen und konfessionellen Indifferentismus weitgehend als gegenstandslos[63]. Selbstverständlich bleibt die unumgängliche Forderung des natürlichen Rechts bestehen, die Gewissensüberzeugung des anderen zu respektieren und ihm niemals eine Praxis aufdrängen zu wollen, zu der er sich aus eigener Einsicht und freier Entscheidung nicht bestimmen kann. So ist die „communicatio in sacris" zugleich ein Prüfstein wie eine Schule echter religiöser Toleranz und ökumenischen Taktes. Sie wird niemals für die eigene Zeit Lösungen vorwegnehmen wollen, für die das Verständnis innerhalb der Gemeinden noch nicht herangewachsen ist. So bedarf es notwendig einer gegenseitig abgesprochenen Vorbereitung und Einstimmung auf den beteiligten Seiten. Diese wird, um einen Gedankengang von T. F. Torrance aufzunehmen, innerhalb der eigenen Kirche auf die Annahme alles dessen drängen, was der anderen in der Form kirchlicher Ordnung und Praxis als wesentlich erscheint, soweit das mit dem eigenen Glaubensgewissen vereinbar ist[64]. Gemäß der herauszuarbeitenden „hierarchia veritatum" im Bereich der Lehre wird sich auch eine neue Wertehierarchie auf der Ebene des kirchlichen Lebens herausbilden müssen. Sie wird bereit sein, jegliche evangeliumsgemäße Entwicklung der anderen Kirche anzunehmen und auf eigenes Liebgewordenes, das sich u. U. als Fehlentwicklung erweist, zu verzichten.

d) Die Beschneidung der kirchlichen Gliedschaftsrechte und die Legitimität des Kultes in den getrennten Kirchen: Die Kirche als das Sakrament der Sakramente ist wesentlich rechtlich verfaßt[65]. Dem kirchlichen Recht kommt nicht der Charakter eines Äußerlichen, Nebensächlichen zu[66]; es steht vielmehr im wesensnotwendigen Dienst an der Ordnung des sakramentalen Lebens. Auf Grund seiner sakralen Wurzel[67] ist es von der tragenden Gnadenwirklichkeit nur inadäquat unterschieden. Gleichzeitig eignet ihm jedoch ein wesentliches Ungenügen, die zu ordnende sakramentale Wirklichkeit adäquat zu erfassen. Hier liegt eine Analogie zu dem Zuordnungsverhältnis von positivem und natürlichem Recht vor. So wie das positive Recht ein Analogon des zugrunde liegenden natürlichen Rechts ist, so steht das Kirchenrecht in Analogie zu den sakramentalen Heilsgütern der sicht-

[63] G. Thils, Le décret conciliaire sur l'oecuménisme: NouvRevTh 97 (1965) 234.
[64] T. F. Torrance, a. a. O. 245.
[65] K. Mörsdorf, Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche: Pro Veritate, Münster-Kassel 1963, 224, 226.
[66] Ders., ebd. 226.
[67] Ders., ebd. 229.

baren Heilsgemeinschaft[68]. Demzufolge ist es in seiner materialen Ausgestaltung auch Widerschein wie Funktion der mitschwingenden Ekklesiologie. Als Zeugnis dafür kann die Beschneidung der Gliedschaftsrechte durch Sperre auf der Ebene der tätigen Kirchengliedschaft dienen: Der CIC geht hierbei von einer Identität zwischen Mystischem Leib Christi und katholischer Kirche aus; gleichzeitig gründen seine diesbezüglichen Bestimmungen auf der theologischen Annahme, daß der katholischen Kirche im ausschließlichen Sinn die theologische Bezeichnung „Kirche“ zukommt[69]. Nun hat sich bereits im Hinblick auf die orthodoxen Kirchen insofern ein grundlegender Wandel vollzogen, als diesen auf Grund der ungebrochen erhaltenen sakramentalen Wirklichkeit der Titel „Kirche“ im theologischen Vollsinn zuerkannt wurde. Die Bestimmungen des Kodex in der Frage der „communicatio in sacris“ können nun nicht mehr, wenn sie auf die Ostkirchen angewandt werden, als Verbote oder Ungültigkeitserklärungen göttlichen Rechts aufrechterhalten werden. Die Neufassung des kirchlichen Gesetzbuches hätte das zu berücksichtigen[70]. Schwieriger erscheint das Problem wiederum im Blick auf die reformatorischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Da es keine kirchenamtliche Verlautbarung, sondern nur theologische Meinungen hinsichtlich deren ekklesialen Status gibt und deren ekklesiale Wirklichkeit sich auch weitaus differenzierter darstellt, sind an eine künftige Rechtsfassung zumindest die Forderungen größerer Elastizität gestellt. Auch im Gegenüber zu den reformatorischen Kirchen wird man die genannten Bestimmungen nicht mehr im Sinne einer globalen Entscheidung als Forderungen göttlichen Rechts interpretieren dürfen. Denn es erscheint nicht einsichtig, eine perfekte Kongruenz zwischen dem intakten ur-sakramentalen Zeichen sichtbarer Kirchengliedschaft und der Vermittlung bestimmter sakramentaler wie nicht-sakramentaler Heilsgüter zu fordern, die der Kirche Christi eigen sind und deren ekklesiale Wirklichkeit die sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche transzendiert. Der Kodex geht zwar von der Rechtsvermutung aus, daß der getrennte Christ sich selbst von den gesperrten Heilsgütern ausschließen will[71], was sich im Normalfall auch durch den fehlenden Glauben an sie manifestieren wird[72]. Insoweit

[68] Ders., ebd.

[69] Ders., Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen: ArchKathKR 130 (1961) 35.

[70] Es würde sich um die cc. 167 § 1 n. 4; 731 § 2; 751; 765 n. 2; 795 n. 2; 985 n. 1; 1060; 1240 § 1 n. 1; 1453 § 1 handeln. Vgl. Eichmann-Mörsdorf, Kirchenrecht I, Paderborn 1964, 180.

[71] Ders., ebd. 179 f. — K. Mörsdorf, Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen, a. a. O. 35 f. — H. Heinemann, Die rechtliche Stellung der nichtkatholischen Christen und ihre Wiederversöhnung mit der Kirche, München 1964, 76.

[72] Vgl. das Gutachten des Evangelischen Bundes, 11.

dieser Tatbestand zutrifft, müßte man auch weiterhin von Bestimmungen göttlichen Rechts sprechen. Doch will sich der getrennte Christ nicht unbedingt von den Heilsgütern der Kirche Christi ausschließen, der die Sakramente eigen sind. Ein solch differenzierter und dynamischer Tatbestand ist naturgemäß rechtlich nur sehr schwer erhebbar; weiterhin will und kann das Kirchenrecht nicht auf das Postulat pastoral gesicherter Weisungen verzichten. Trotzdem wird man eine größere Ermessensbreite zumindest in der Interpretation erwarten dürfen. Deren Grenzen wären dann eventuell lokal unterschiedlich festzulegen, damit das Recht die zu ordnende Wirklichkeit möglichst angemessen erfaßt und ihr gegenüber seine Dienst- und nicht Herrschaftsfunktion unter Beweis stellt. — In ähnlicher Weise wird man bezüglich der Legitimität der Kultausübung in den getrennten Kirchen urteilen dürfen. Gegenüber der in der Vergangenheit bisweilen widerstreitenden Praxis des Heiligen Stuhls[73] muß man in den orthodoxen Kirchen das Vorhandensein der notwendigen Hirtengewalt annehmen, da die Ostkirche — um einen Gedankengang K. Mörsdorfs aufzunehmen — an dem Prinzip der relativen Ordination festgehalten hat, und zwar in dem Sinn, daß der Bischof mit der Ordination die bischöfliche Hirtengewalt erlangt. Die katholische Kirche hat dieses Prinzip anerkannt[74]. Im Fall einer positiven „communicatio in sacris" mit der Ostkirche muß zumindest mit einer stillschweigenden Konzession der geforderten Hirtengewalt im Hinblick auf die betroffenen katholischen Christen gerechnet werden. Schwieriger und ungleich differenzierter wird sich die gleiche Frage bezüglich der reformatorischen Kirchen stellen. Sie wird nur im Zusammenhang mit einem vertieften Verständnis des Amtes in ihnen gelöst werden können.

II

1. Die konkreten Möglichkeiten einer „communicatio in sacris"

Die grundsätzlichen Überlegungen lassen bereits erkennen, daß die möglichen oder doch zumindest entwicklungsfähigen Formen einer gottesdienstlichen Gemeinschaft nicht den Wert allgemeingültiger und schon gesicherter Lösungen beanspruchen dürfen. Es wird im Normalfall eine Entscheidung klugen Ermessens sein, ob die konkrete Situation gerade zu dieser Möglichkeit reif erscheint. So erfährt c. 1258

[73] Vgl. W. de Vries, Die Haltung des Heiligen Stuhles . . ., a. a. O. — K. Mörsdorf, Der Träger der eucharistischen Feier: Pro mundi vita, München 1960, 233 Anm. 17. — DecOec III, 16, 170.

[74] K. Mörsdorf, ebd. — Das Urteil in dem Gutachten des Evangelischen Bundes, 13, das Ökumenismus-Dekret bleibe im Rahmen der bisherigen rechtlichen und dogmatischen Möglichkeiten, erscheint sehr summarisch.

eine nuancierte Interpretation; ohne eine solche ließe er sich nicht aufrechterhalten.

a) Die Zusammenarbeit der Kirchen im vorkirchlichen Raum: Die Frage der „communicatio in rebus externis" gehört zwar nur in obliquo zu unserem Thema; trotzdem ist sie als Einübung auf die „communicatio in sacris" von menschlich hoher Bedeutung. Das Ökumenismus-Dekret weist hier insbesondere auf das Zusammenwirken der Kirchen in Fragen politischer, sozialer, karitativer, wissenschaftlicher, kultureller, unterweisender Tätigkeit hin[75]. Das gemeinsame Zeugnis der Kirchen, dessen Initiative von den Kirchenleitungen auszugehen hat, erscheint hierbei von beispielhaftem Wert. Auf dem Boden naturrechtlicher Prinzipien wird sich in vielen Fällen eine Übereinstimmung der Überzeugungen und demzufolge des Handelns finden lassen. Desungeachtet wurde von einigen Konzilsvätern auf die bestehenden Unterschiede in manchen konkreten moralischen Fragen hingewiesen. Das moraltheologische Problem des rechten Kompromisses erweist sich dabei von besonderem Gewicht.

b) Gemeinsames Beten außerhalb des offiziellen Gottesdienstes auf privater Ebene: Es handelt sich hierbei um die natürlichste und ungezwungenste Form einer „communicatio in sacris". Da sie spontan von unten wächst, zeichnet sie sich durch ein hohes Maß an Aufrichtigkeit aus. Bei dieser Gelegenheit sollte nicht nur um die Gabe der Einheit gebetet werden. Jegliches drängende christliche Anliegen, zumal das den Teilnehmerkreis persönlich betreffende, könnte und sollte den Inhalt des gemeinsamen Betens ausmachen, und das nicht nur bei besonderen Anlässen. Man sollte dazu tunlichst solche Gebete auswählen, die den Beteiligten vertraut und annehmbar sind. Nicht nur die Frage nach deren dogmatischem Inhalt, wohl noch mehr die nach deren Frömmigkeitsstil könnte von praktischer Bedeutung sein. Darum bieten sich als Grundlagen Texte der Heiligen Schrift und eigens verfaßte ökumenische Gebetbücher an. Frei formulierte Gebete erliegen zu leicht der Gefahr eines befremdlichen Subjektivismus.

c) Gemeinsames Beten bei ökumenischen Veranstaltungen: Die Weltgebetsoktav weist vorab auf die Möglichkeit solcher Art gemeinsamen Betens hin. Aber auch andere ökumenische Anlässe sind als passend denkbar. Es möchte vielleicht als eine Klugheitsregel erscheinen, den ökumenischen Aspekt nicht zu überfordern. Je weniger von Ökumenismus die Rede ist, um so vorteilhafter erscheint das oft für die Sache selbst zu sein. Theatralik, die sich in ökumenischem Gewand leicht einschleicht, kann der Einheit im Glauben eher schaden als nützen. Für die Auswahl der Gebete würden die oben angegebenen

[75] DecOec II, 12, 164.

Regeln a fortiori gelten; in der Auswahl des Ortes sollte man den Mut haben, den konfessionell oder kirchlich neutralen Raum zu meiden. Die Verbannung an außerkirchliche Orte könnte wie eine moralische Disqualifizierung der ökumenischen Bewegung aufgefaßt werden. Außerdem entsteht der Eindruck, als ob die offizielle Kirche das ökumenische Anliegen nicht als das ihre betrachte. Überdies erscheint die ökumenische Gesinnung der Gläubigen nicht so lebendig, daß sie ohne Schaden für die Sache auf den kirchlichen Raum und damit auf eine offizielle Rückendeckung verzichten könnte. Bei entsprechenden Erklärungen müßten sich Mißverständnisse, wie sie auch unter Konzilsvätern befürchtet wurden, vermeiden lassen. Da sich zudem die aktiven Teilnehmer der bestehenden Trennung durchaus bewußt sind, wird keine Einheit vorgetäuscht, die nicht vorhanden ist.

d) Gemeinsames Beten offizieller kirchlicher Tagzeiten: Diese Form bietet sich u. U. bei theologischen Kongressen u. ä. an. Allein die Auswahl der Teilnehmer wird die Möglichkeit eventueller Mißdeutungen von vornherein ausschließen. Die Geschichte der „communicatio in sacris" ist dafür Beweis genug[76]. Ob auch gemeinsame Prozessionen und ähnliche Veranstaltungen möglich sind, wird in der Mehrzahl der Fälle eine Frage des jeweiligen Ermessens sein.

e) Gemeinsamer Wortgottesdienst: Bei besonderen ökumenischen Anlässen könnte ein solcher unter dem Thema der Einheit stehen. Da sich nun ein derartiger Gottesdienst nicht in Gebet und Verlesung des Wortes Gottes erschöpft, sondern seiner Natur nach auf die volle Verkündigung hindrängt, stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer Kanzelgemeinschaft. Damit stellt sich aber unmittelbar auch die Frage nach der Art des Bezuges, die zwischen dem gemeinsamen Hören des Wortes Gottes und dessen getrennter kultischer Beantwortung in der Feier der Eucharistie besteht. Die grundsätzlichen Ausführungen haben zu zeigen versucht, daß dieser Bezug nicht notwendig ein aktueller zu sein braucht. Selbstverständlich erfolgt jegliche Verkündigung aus der sie tragenden Gemeinschaft des sakramentalen Kultes[77]. Aber das Zuordnungsverhältnis beider ist ein gemischtes: Das heißt, Kultgemeinschaft erfließt wieder aus der Gemeinschaft im Wort, und dieser Relation kommt die absolute Priorität zu. Da das ontisch Nachgeordnete aber sein Vorgeordnetes nicht adäquat ausschöpft, so ist eine Gemeinsamkeit der Verkündigung des Wortes Gottes möglich, wofern nur die Basis bekenntnishafter Einheit nicht verlassen wird. Die gottgeschenkte Einheit im Wort vermag so trotz menschlich verschuldeter Spaltung auf-

[76] Vgl. bes. J. Gamberoni, a. a. O.; ebenso M. Bévenot, a. a. O.

[77] Vgl. O. Semmelroth, Wortverkündigung und Sakramentenspendung als dialogisches Zueinander: Catholica 15 (1961) 43—60; ders., Wirkendes Wort, Frankfurt 1962, 135 ff.

zuleuchten. Bezüglich der orthodoxen Kirchen wird hier ohnehin kein Bedenken bestehen. Bei den reformatorischen Kirchen könnten sie gegenstandslos werden, wenn durch vorherige Absprache der Kirchenleitungen die Thematik genau umrissen und ein Berühren strittiger Fragen strikt vermieden würden. Unter diesen Bedingungen stünde einer gegenseitigen Einladung zur Verkündigung grundsätzlich nichts mehr im Wege[78]. Naturgemäß wäre aber die konkrete Einschätzung eines möglichen Ärgernisses zu überdenken. Gerade unter diesem Aspekt erscheint ein gemeinsames Wirken des katholischen Priesters mit dem Amtsträger einer getrennten Kirche belastet. Historisch gewachsenes Empfinden läßt sich nicht augenblicklich auslöschen. Darum erscheint es angezeigt, eine solche Praxis eher auf der Ebene ausgewählter Kreise zu beginnen; je höher die theologische Einsicht, um so eher ist an eine Kanzelgemeinschaft zu denken. Grundsätzlich bestünde jedenfalls gegen ein zeitliches Zusammenwirken kein Bedenken: Wer die institutionell ungebrochene Fülle des Amtes besitzt, der vermag auch die „pars potentialis" gemäß der ihr eigenen heilsvermittelnden Wirklichkeit anzunehmen, auch wenn sein theologisches Urteil über den Grad dieser Verwirklichung in suspenso bleiben müßte. Ein solches Zusammenwirken besäße nicht den Charakter einer schlechthinnigen Anerkennung der Trennung; nur eine Anerkennung des Gemeinsamen liegt hier vor.

f) Möglichkeit und Grenzen sakramentaler Gemeinschaft: In diesem Punkt sind weitreichende Unterschiede der Praxis hinsichtlich der reformatorischen und der orthodoxen Kirchen zu verzeichnen. Im Blick auf die letzteren gilt: Auf Grund der bewahrten Integrität des sakramentalen Lebens wird eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen Umständen nicht nur als möglich, sondern sogar als ratsam bezeichnet[79]. Eine gegenseitige Gemeinschaft in den Sakramenten der Buße, der Eucharistie wie der Krankensalbung wird unter bestimmten Bedingungen als erlaubt erklärt: näherhin, sooft ein ernstliches seelsorgliches Bedürfnis oder auch ein geistlicher Nutzen bestehen und — für den Fall der positiven Gottesdienstgemeinschaft — der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich erweist[80]. Das aber schließt in obliquo die Erlaubnis einer aktiven Teilnahme am offiziellen Kult der getrennten Kirchen ein wie umgekehrt einer Zulassung orthodoxer Christen zum offiziellen

[78] Vgl. M. Bévenot, a. a. O. 137. — Das Gutachten des Evangelischen Bundes greift die Unterscheidung von öffentlichem und privatem Gebet auf. Es wäre eine Frage, ob diese Unterscheidung noch gilt gegenüber Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die in unvollkommener Einheit mit der katholischen Kirche stehen.

[79] DecOec III, 15, 168.

[80] DecEcclOr 27, 140 f.

Kult der katholischen Kirche[81]. Auf dem Fundament der theologischen Prämissen werden Katholiken wie orthodoxe Christen hinsichtlich des Sakramentenempfanges in der katholischen Kirche grundsätzlich auf die gleiche ekklesiale und damit auch rechtliche Stufe gestellt, wenn man die Frage rein unter dem Aspekt des göttlichen Rechts sieht. Das wirkt sich dahin aus, daß dem orthodoxen Christen auf Grund seines ekklesialen Status nicht mehr die Sakramentenspendung grundsätzlich verweigert werden kann, und zwar als ein Gebot göttlichen Rechts[82]. Der „ordo ad ecclesiam catholicam" — wie immer er auch in der Vergangenheit von den Autoren verstanden und in den Weisungen des Heiligen Offiziums unterstellt wurde[83] — gehört nicht mehr zum „esse" der Bedingungen einer erlaubten Sakramentenspendung. Darum kann auch die „abiuratio erroris meliori quo fieri potest modo" nicht länger unter die wesensnotwendigen Bedingungen gezählt werden[84]. Selbstverständlich gehört sie noch — im Rahmen der konziliaren Bestimmungen[85] — zu deren „plene esse". Damit ist dann auch die gesamte Diskussion um die Sakramentenspendung in Todesgefahr vereinfacht worden. Was im Fall eines geistlichen Nutzens gilt, das gilt a fortiori hier. Darum bestehen hinsichtlich der bedingten Sakramentenspendung zwischen Katholiken und orthodoxen Christen keine Unterschiede. Das „velle mori intra ecclesiam catholicam" kann nicht als eine wesensnotwendige Bedingung auf seiten des Empfängers verlangt werden[86]: Die Sakramente gehören nicht iure divino der katholischen Kirche, sondern der Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert. Darum gilt: Bezeugung sakramentaler Einheit ist auch über die Grenzen der Catholica hinaus möglich, ohne daß ein „plene incorporari" verlangt werden müßte. Selbstverständlich wird dabei die „bona fides" des Empfängers vorausgesetzt[87]. — Auf Grund dieser Prämissen sollte auch eine Altargemeinschaft möglich sein[88]. Gemäß dem Axiom „Qui potest plus potest et minus" ist ebenfalls, unter dem Gegebensein entsprechender Umstände, eine Gemeinschaft in den Sakramentalien und geweihten Orten (Kirchen, Friedhöfe) erlaubt[89]. Das scheint dann auch die kirchliche Bestattung

[81] Das bedeutet eine Differenzierung des c. 1258 § 1.

[82] Vgl. J. Fuchs, De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione, Roma [3]1963, 54 ff.

[83] Vgl. u. a. J. B. Umberg, Quo iure haereticis et schismaticis sacramenta sint neganda: PerMorCanLiturg 18 (1929) 97—122. — A. Vermeersch, Practica disquisitio de sacramentis conferendis vel negandis acatholico: ebd. 123—148.

[84] J. Fuchs, a. a. O. 57.

[85] DecEcclOr 25, 140.

[86] J. B. Umberg, Sacramenta acatholicis nonnisi condicionate conferenda: PerMorCanLiturg 37 (1948) 97—102.

[87] DecEcclOr 27, 140.

[88] Die Richtlinien der deutschen Bischöfe legen diesen Schluß nahe.

[89] DecEcclOr 28, 142.

einzuschließen. — Auf Grund dieser Milderung in der sakramentalen Praxis sollte man auch die Ungültigkeitserklärungen des CIC hinsichtlich der Tauf- und Firmpatenschaft[90] zum wenigsten in eine Unerlaubtheitserklärung abmildern. Gleichzeitig sollte die Erlaubtheit, als Trauzeuge bei einer orthodoxen Trauung fungieren zu dürfen, allgemein ausgesprochen werden und nicht mehr von der persönlichen Gewährung durch den ordinarius loci abhängig sein[91]. Hinsichtlich der Taufspendung wäre füglich zu fragen, ob unter den gegebenen Verhältnissen die Bestimmungen des CIC, die den erlaubten Spender der Taufe feststellen, noch dem Geist der Konzilsdekrete gemäß sind[92]. Das würde zumal auch für die anhängenden Sanktionen gelten. Ebenfalls wäre zu fragen, ob nicht innerhalb des „ordo praecedentiae" betreffs der Taufspendung der gültig geweihte orthodoxe Kleriker vor dem katholischen Laien rangieren könnte[93]. — In allen diesen Punkten hinge die „efficax remotio scandali" einzig von der wirksamen Verkündigung der Konzilsentscheidungen ab. Da zudem die Durchführung der neuen Bestimmungen der Regelung und Wachsamkeit der Ortsoberhirten anvertraut ist, sollte sie nur in gemeinsamer vorheriger Absprache mit den Oberhirten der getrennten Kirchen vor sich gehen[94]. Ökumenischer Takt fordert dabei die unbedingte Vermeidung auch des Anscheins eines getarnten Proselytismus[95]: Dieser wird leicht dort entstehen, wo die orthodoxen Kirchen in der Diaspora leben. Trotz allem ist aber auch die Möglichkeit einer Situation, in der entsprechend der Tugend der Epikie vorzugehen wäre, leicht denkbar.

Im Anschluß an die gewandelte Situation gegenüber den orthodoxen Kirchen stellt sich naturgemäß die Frage, wie in Zukunft das Verhältnis zur altkatholischen und zur anglikanischen Kirche in der Sicht sakramentaler Gemeinschaft aussehen wird. Hinsichtlich der altkatholischen Kirche wäre durch entsprechende Kirchenverhandlungen die grundsätzlich gleiche Lösung wie gegenüber den orthodoxen Kirchen zu erzielen. Die Überlegungen bezüglich der anglikanischen Kirche hätten jedoch zunächst theologische Vorfragen zu klären: Diese würden das klassische Thema der Gültigkeit der anglikanischen Weihen und dann das Sakramentsverständnis, zumal auch den Glauben an die Realpräsenz Christi im Sakrament der Eucharistie betreffen. Ungeachtet dessen sollte man sich in der Praxis des ökumenischen

[90] C. 765 n. 2 und c. 795 n. 2.
[91] Vgl. I. J. Szal, a. a. O. 173.
[92] Vgl. cc. 738—741; c. 2319 § 1 n. 3; c. 985 n. 2.
[93] Vgl. I. J. Szal, a. a. O. 67.
[94] DecEcclOr 29, 142. — Vgl. Vers l'unité chrétienne, Sept.-Nov. 1964, A propos de la ‚communicatio in sacris', 91. — G. Kardinal Lercaro, Communicatio in sacris: One in Christ 1 (1965) 188.
[95] Ders., ebd.

Lebens an die bisher geltenden Normen halten, um jeglichem Mißverständnis vorzubeugen und eventuell stattfindende Verhandlungen nicht unter moralischen Druck zu setzen. Da für diese Kirchen die Diaspora-Situation aber nicht gegeben ist, wie sie für die Ostkirchen vorausgesetzt wird, so ist für eine sakramentale Gemeinschaft auch keine praktische Notwendigkeit gegeben. Der Dialog mit der Kirche ist darum jedoch keinesfalls zu vernachlässigen.

Die Bestimmung einer sakramentalen Gemeinschaft mit den Kirchen der Reformation stellt sich aus der Sicht des Konzils noch als der ungesichertste Problemkomplex dar. Nur von den theologischen Grundlagen und den im Ökumenismus-Dekret an die Hand gegebenen praktischen Prinzipien ließen sich Lösungen anbahnen, die für ein gegenwärtiges Handeln jedoch noch keine praktische Sicherheit beanspruchen können. Grundsätzlich besteht ein kaum auflösbares Spannungsverhältnis zwischen der Pflicht zur Bezeugung vorhandener Einheit, die überdies sehr differenziert verstanden werden kann, und der Notwendigkeit einer Gnadenvermittlung. Gemäß den ekklesiologischen Grundlagen könnte man bezüglich der *negativen* sakramentalen „communicatio in sacris" zunächst die Frage stellen: Gehören die Sakramente in dem Sinn zur katholischen Kirche, daß für deren erlaubten Empfang die volle Hinordnung auf ihre sichtbare Institution, wie diese auch immer interpretiert und welche Anforderungen in der Praxis auch an sie gestellt werden, iure divino zu fordern wäre? Wäre die Erlaubtheit des Empfanges nicht allein abhängig von der (unter Voraussetzung einer vorhandenen bona fides) im eigenen Heilswillen und im Glauben an das jeweilige Sakrament bereits gegebenen, wenn auch institutionell defizient verwirklichten Gliedschaft an der Kirche Christi, der die Sakramente zu eigen sind und die in der Catholica ihre sakramentale Heilsfülle sich bewahrt hat? Könnte man das nicht nur als eine ekklesiologische Bestätigung der bisher geübten Praxis der Sakramentenspendung in periculo mortis ansehen, sondern auch als eine Entwicklung in dem Sinn, als bei der bedingten Sakramentenspendung das „si capax es" sich wesentlich nur auf den Heilswillen des Empfängers bezieht und erst im akzessorischen Sinn auf den Willen zu institutioneller Vollgliedschaft in der katholischen Kirche? Wie wäre dann die theologische Relevanz der bisherigen Forderung einer „abiuratio erroris meliori quo fieri potest modo" zu beurteilen? Ließen sich im Anschluß daran nicht auch andere Situationen extremer Art denken, in denen die Spendung z. B. des Bußsakramentes oder sogar der Eucharistie bei vorhandener bona fides und dem ungebrochenen Glauben an das jeweilige Sakrament verantwortet werden könnte, ohne daß eine Vollgliedschaft gegeben wäre? C. 731 § 2 ist doch nur insoweit göttlichen Rechts, als der

Getrennte durch seinen mangelnden Glauben sich selbst von der sakramentalen Gemeinschaft ausschließt. Er geht von einer globalen Rechtsvermutung aus, die zwar im Normalfall durchaus gültig sein mag, die sich im Einzelfall aber von einer differenzierteren Wirklichkeit eine Korrektur gefallen lassen müßte, ohne daß man gleich ein Notrecht anzurufen hätte. Die Forderung göttlichen Rechts nach einer grundsätzlichen Übereinstimmung von Sakraments- und Bekenntnisgemeinschaft wäre damit ja nicht aufgegeben. Aber die Notwendigkeit einer Gnadenvermittlung kann doch gegenüber der Bezeugung sichtbar-institutioneller Einheit derart den Vorzug haben, daß auf eine materiale Deckung von sichtbarer kirchlicher Vollgemeinschaft und sakramentaler Gemeinschaft verzichtet werden kann. Es mag übrigens bezweifelt werden, ob diejenigen Konzilsväter, die jegliche sakramentale Gemeinschaft ausgeschlossen sehen wollten, derartige Fälle vor Augen hatten. Sie dachten wohl nur an die normale Situation einer aktiven Teilnahme der getrennten Brüder am offiziellen sakramentalen Kult der katholischen Kirche. — Umgekehrt wird auch der katholische Christ nicht, in der Form einer *positiven* sakramentalen „communicatio in sacris", am Abendmahl der reformatorischen Kirchen teilnehmen können. Er wird nicht ein Sakrament empfangen wollen, an dessen institutionell vollgültige Spendung er nicht glaubt, gleichwie er auch immer dessen faktische Gnadenvermittlung einschätzen wird. Auch wenn er es nicht gemäß den Forderungen und Kategorien seines Sakramentsverständnisses, sondern gemäß der ihm eigenen theologischen Wirklichkeit empfangen wollte, bestünde noch immer die innere Gespaltenheit, es nicht in seinem vollen Sinn als sichtbare Bezeugung vollendeter Kirchengemeinschaft mit den reformatorischen Christen feiern zu können. Trotz bester subjektiver Absicht wäre eine Zwiespältigkeit der Situation nicht zu verkennen. Eine Anwendung des bereits zitierten Axioms „Qui potest plus potest et minus" in diesem Zusammenhang erschiene als Ausdruck eines quantifizierenden Denkens, das es doch gerade zu vermeiden gilt. — Auf Grund dieser Überlegungen bliebe auch die Übernahme von Tauf- und Firm- bzw. Konfirmationspatenschaften weiterhin nicht denkbar: Diese Forderung erhellt schon aus den sich ergebenden Patenpflichten.

g) Die ökumenische Eheschließung: Im Einzelfall mag es sich durchaus um eine Ermessensfrage handeln. Das trifft zumal dann zu, wenn es nicht zu einer numerisch gemeinsamen Amtshandlung kommt und die bereits gültig geschlossene Ehe unter den Segen Gottes in der reformatorischen Kirche gestellt wird. Ob sich allerdings Mißverständnisse immer vermeiden lassen, mag mit Fug und Recht bezweifelt werden.

2. Disziplinäre Aspekte

Um einem ökumenischen Wildwuchs zu steuern, sind klare Richtlinien erforderlich. Diese müssen einerseits so konkret verfaßt sein, daß sie dem Seelsorger Sicherheit für sein praktisches Handeln bieten; anderseits müssen sie aber so elastisch sein, daß sie auch außergewöhnlichen Situationen zumindest annähernd gerecht zu werden vermögen. Ihre Ausarbeitung sollte bei den Bischofskonferenzen der einzelnen Länder liegen. Notfalls könnten sich auch die Bischofskonferenzen übergreifender geographischer und kultureller Großräume zusammenfinden, sofern eine übereinstimmende ökumenische Problemlage vorliegt. Dadurch würden zumal im Blick auf die heute übliche internationale Fluktuation Widersprüche in der Praxis und demzufolge Ärgernis und Verwirrung bei den Gläubigen vermieden. Das alles sollte selbstverständlich unter vorheriger Absprache mit den Leitungen der in Frage kommenden getrennten Kirchen geschehen. Der Heilige Stuhl möge bei allem nur koordinierend eingreifen und eventuell nur Weisungen allgemeinster Art geben. Bei alledem dürfte die Initiative des Ortsbischofs als des verantwortlichen Trägers der ökumenischen Arbeit in seiner Diözese nicht durch übergeordnete Instanzen eingeengt werden[96].

Schlußbemerkung: Es konnte nicht das Ziel der gegebenen Ausführungen sein, dem umfänglichen Problemkomplex der „communicatio in sacris" bis in seine Verästelungen nachzuspüren. Nur die aus der Konzilsarbeit erwachsenen neuen Akzente, in denen sich die heutige Kirche der entgegenkommenden Praxis des Mittelalters wieder nähert[97], sollten in grundsätzlichen Erwägungen angedeutet und an ausgewählten Beispielen illustriert werden. Es bliebe Aufgabe einer umfassenden theologisch-rechtlichen Untersuchung, hier eine noch bestehende Lücke auszufüllen und der kommenden Kodexreform ausgearbeitetes Material an die Hand zu geben.

[96] DecEcclOr 29, 142. — DecOec II, 8, 162.
[97] W. de Vries, Communicatio in sacris: Concilium 1 (1965) 272.

Zum Einteilungsprinzip der frühscholastischen Literatur

Von Johannes Beumer S. J.

Die verschiedenen Epochen in der langen Geschichte der Theologie haben bislang noch nicht eine ganz gleichmäßige Behandlung erfahren. Das Interesse der wissenschaftlichen Forschung hat sich dabei erst während der letzten Jahrzehnte in stärkerem Ausmaß auch der sogenannten Frühscholastik zugewandt, die gerade wegen ihres Charakters als Anfang und Übergangserscheinung einen eigenen Anreiz ausübt. Die Fülle und die Mannigfaltigkeit des zu bewältigenden Stoffes sind offensichtlich recht groß, und er wächst noch beständig, so daß die kritischen Ausgaben und die monographischen Darstellungen kaum Schritt halten können. Trotzdem wäre heute schon eine knappe Zusammenfassung der vorliegenden Ergebnisse im Überblick bereits möglich und auch für die Belange der Dogmengeschichte notwendig, aber die in dieser Richtung gemachten Versuche sind relativ selten, und die wenigen, die bestehen, befriedigen nicht unter jeder Hinsicht[1]. Insbesondere fehlt ein praktisches Instrument, nichts anderes als eine Liste sämtlicher Autoren der Frühscholastik mit ihren authentischen Schriften, möglichst nach der chronologischen Reihenfolge, nebst genauen Angaben der entsprechenden Editionen, die sich oft schwer auffinden lassen[2].

Ein derartiger Überblick müßte naturgemäß ein bestimmtes Einteilungsprinzip zugrunde legen. Das ist vor allem deswegen unentbehrlich, weil nicht nur die frühscholastischen Theologen, sondern auch die von ihnen gewählten Themen und nicht zuletzt deren Darstellungsweise ungewöhnlich rasch wechseln. Das bedingt einen außerordentlichen Reichtum, der zwar imponieren kann, indes zugleich eine

[1] Es seien hier nur die bedeutendsten Nachschlagewerke genannt: M. D. Chenu O. P., La théologie au douzième siècle, Paris 1957; J. de Ghellinck S. J, Le mouvement théologique au XIIe siècle, Bruxelles ²1948; M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909 und 1911; A. M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkt der Schulenbildung, Regensburg 1948; F. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Würzburg 1947. — Die Arbeit von Landgraf hat durch die spanische Übersetzung (Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente, Barcelona 1956) so etwas wie eine zweite Auflage erhalten, wir zitieren jedoch der Einfachheit halber nach der deutschen Ausgabe.

[2] Wertvolle Informationen, auch über mittelalterliche Theologie, sind in dem „Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (S. I. E. P. M.)" zu erreichen. Bisher erschienen (in Brüssel): 1 (1959), 2 (1960), 3 (1961), 4 (1962), 5 (1963).

abwägende und sichtende Hand erfordert, und hierin unterscheidet sich die Frühscholastik bedeutend von den späteren Perioden der Hoch- und Spätscholastik. Aber wie soll das gesuchte Einteilungsprinzip lauten? Selbstredend muß es aus dem Stoff an sich hervorgehen und darf nicht von außen und erst recht keinesfalls vom modernen Standpunkt aus an diesen herangetragen werden. Weiterhin erscheint die Forderung berechtigt zu sein, daß wirklich die gesamte frühscholastische Literatur davon erfaßt wird und keinerlei unerledigte Reste zurückbleiben. Hier sollen nun die verschiedenen Lösungsversuche mit ihren Vorzügen und auch mit ihren Einseitigkeiten und etwaigen Mängeln dargestellt und überprüft werden. Vielleicht kann ein einziger Versuch, für sich allein genommen, noch nicht vollständig genügen, und dann wäre es durchaus angebracht, mehrere von ihnen zu vereinigen, um auf diesem Wege die zu Recht bestehenden vielfachen Ansprüche zu erfüllen.

1. Die chronologische Aufzählung

Eine erste Möglichkeit der Lösung bietet sich von seiten der objektiv vorhandenen Nacheinanderfolge im zeitlichen Ablauf der Geschichte dar. Denn unleugbar ist die Datierung maßgebend daran beteiligt, wenn die Literatur einer begrenzten Epoche eingeteilt und irgendwie klassifiziert werden soll, und ebenso spielt es für die Werke der Frühscholastik eine ganz entscheidende Rolle, ob sie aus dem Anfang oder der Mitte oder dem Ende des 12. Jahrhunderts — dieses kommt praktisch wohl allein in Betracht — stammen. Bevor überhaupt die eigentliche Arbeit recht beginnen und ein begründetes Urteil, das eine Wertschätzung mit sich bringt und u. U. Abhängigkeitsverhältnisse bestimmen will, gefällt werden kann, muß vorerst genau im einzelnen feststehen, nicht nur um welche Autoren es sich handelt[3], und nicht nur, welche von den ihnen bisher gemeinhin zugewiesenen Schriften echt und welche zweifelhaft oder sogar unecht sind[4], sondern namentlich auch, welche Zeit für deren Abfassung anzunehmen ist. Das alles gehört zu den unbedingt notwendigen Voraussetzungen. Was Beden-

[3] Leider unterlaufen noch gelegentlich Verwechslungen, meistenteils bedingt durch die Gleichheit der Namen. So macht z. B. das neue Lexikon für Theologie und Kirche (IV, Freiburg ²1960, 1137—1138 und 1140) aus Gottfried von Breteuil († 1194) und Gottfried von St. Viktor eine einzige Persönlichkeit. Siehe darüber: H. Silvestre, Notes sur le recueil épistolaire de Geoffroy de Breteuil (RevBén 74 [1964] 169—170); nach den eingehenden Studien von Ph. Delhaye sei das eine „confusion inexcusable".

[4] Wie schwer das oft im einzelnen ist, zeigen u. a. die Arbeiten zu dem literarischen Erbe Hugos von St. Viktor: D. van den Eynde O. F. M., Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor, Rom 1960; R. Baron, Études sur Hugues de Saint-Victor, Paris 1963.

ken hervorrufen könnte, wäre dabei lediglich das eine, daß in der rein chronologischen Aufzählung ausschließlich oder mindestens hauptsächlich schon ein ordnendes Prinzip, eine Einteilung gesehen wird. Sicher muß zu der zeitlichen Abfolge ein historischer oder ideeller Faktor hinzukommen.

Zunächst ist zu beachten, daß manche Fragen bezüglich der Datierung der frühscholastischen Schriften noch nicht geklärt, geschweige denn endgültig entschieden sind. Der Forscher hat sich häufig damit zufriedenzugeben, wenn das Todesjahr des betreffenden Theologen exakt aus den Zeugnissen der Geschichte angezeigt wird. Für die chronologische Fixierung der einzelnen Werke ist er dagegen meistens auf innere Kriterien angewiesen, ob sie z. B. schon den Einfluß anderer Schriften erkennen lassen oder nicht, wobei deren Abfassungstermin bekannt sein soll, damit die Gefahr eines Zirkelschlusses vermieden wird. Gewiß ist es besonders der neuesten Forschungsarbeit in vielen Fällen gelungen, die literarischen Rätsel aufzulösen, und einiges darf man auch von der Arbeit der Zukunft erwarten, jedoch wird nicht alles auf diesem Gebiet aufgehellt werden können, weil eben die zeitgenössischen Quellen zu einem großen Teil schweigen. Und darum sind auch die Grundlagen zu wenig gesichert, um aus der chronologischen Reihenfolge allein eine Einteilung der Frühscholastik abzuleiten.

Ein zweites Bedenken wiegt zweifellos noch schwerer. Die Aufzählung der Autoren und ihrer Schriften stellt nämlich an und für sich gar keine Gliederung dar, weil so nur das zeitliche Nacheinander im Blickfeld steht. Denn alles wird ohne innere Wertung und Unterscheidung gleichsam auf einer einzigen Fläche aufgetragen, die bloß nach der chronologischen Seite hin differenziert ist und jede andere Dimension offenbar vernachlässigt. Und das ändert sich nicht, es sei denn, daß ein weiterer Gesichtspunkt hinzuträte. Es wäre z. B. ein Theologe namhaft zu machen, etwa der Mitte des 12. Jahrhunderts angehörig, der durch sein theologisches Lebenswerk einen deutlichen Einschnitt bildete und die gesamte Periode in zwei, mehr oder weniger gleiche Hälften aufteilen könnte. Damit würde freilich das chronologische Prinzip in einem wesentlichen Punkt ergänzt, ohne indes Schaden zu leiden. Anderseits entsteht in einer solchen Hypothese eine neue Schwierigkeit, weil kaum einer von den vielen Theologen der Frühscholastik imstande sein dürfte, den gestellten Anforderungen zu entsprechen.

Anselm von Canterbury, Philipp der Kanzler und Wilhelm von Auxerre müssen von vorneherein völlig ausscheiden; denn der erste behauptet seinen umstrittenen Platz ganz am Anfang der Frühscholastik, und die beiden letzten beschließen diese oder leiten, richtiger

ausgedrückt, bereits eine neue Epoche der Theologie ein, die der wesentlich anders gearteten Hochscholastik. In die engere Wahl kommen wohl Hugo von St. Viktor († 1141) und Bernhard von Clairvaux († 1153) und vielleicht noch Petrus Lombardus († 1159), allem Anschein nach die drei angesehensten und in sich bedeutendsten Theologen aus der Mitte des 12. Jahrhunderts. Gegen Petrus Lombardus spricht aber ziemlich eindeutig der Umstand, daß seine später so bekannte Sentenzensammlung nur eine von den zahlreichen ist, die damals verfaßt wurden und in Umlauf kamen, daß sie zudem äußerst wenig an Eigenständigkeit aufzuweisen hat und erst allmählich durch die ihr angeschlossenen Werke (Glossen oder Kommentare) einen größeren Einfluß auszuüben beginnt[5]. Bernhard von Clairvaux verbleibt mehr innerhalb der eng gezogenen Grenzen einer „monastischen" Theologie, und die eigentliche Scholastik wird trotz seiner überragenden Persönlichkeit weniger von ihm berührt, wenn man das (übrigens nicht recht glückliche) Eingreifen in dem Kampf um Abaelard außer Betracht läßt. Hugo von St. Viktor ist ohne Zweifel vielseitiger als Bernhard, da er die mystischen und die scholastischen Elemente in seiner Theologie gut zu verbinden weiß, aber die Abhängigkeit von ihm (und seiner Schule) zeigt sich erst stärker bei den Theologen des 13. Jahrhunderts, wobei außerdem auch die ihm fälschlich zugeschriebene Summa sententiarum mitbeteiligt ist. Schließlich könnte man noch an Petrus Abaelardus († 1142) denken, dessen Bedeutung für die Entwicklung der Theologie heute wieder sachgerechter beurteilt wird. Zwar kommt ihm nicht das Verdienst zu, mit der Verwendung der Dialektik in der systematischen Darstellung der Offenbarungslehre begonnen zu haben, und er kann auch keinesfalls von allen Übertreibungen und Irrtümern freigesprochen werden, jedoch hat er zu seiner Zeit und über seine Zeit hinaus auf sehr viele Theologen nachhaltig eingewirkt und so der Glaubenswissenschaft vor dem Einbruch des Aristotelismus gleichsam ein neues, sozusagen „modernes" Aussehen verliehen. Wenn indes die Aufstellung Abaelards wegen seiner wohl noch immer zwiespältigen Gestalt keinen sonderlichen Anklang finden sollte, bleibt unter den hier gemachten Voraussetzungen nur der eine Ausweg, mehr im allgemeinen die Zeit „ungefähr gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts" als den geeigneten Einschnitt in der geschichtlichen Entwicklung der Frühscholastik festzulegen.

Jedenfalls reicht die chronologische Abfolge allein nicht aus für eine auch nur einigermaßen organische Gliederung des Stoffes. Sie

[5] Landgraf (a. a. O. 126) nennt den Sentenzenkommentar des Stephan Langton († 1228) den ersten von allen, den wir kennen. Ein früheres Datum findet sich bei: O. Lottin O. S. B., Le premier commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard (RechThAncMéd 11 [1939] 64—71).

vermag höchstens eine gewisse Grundlage herzustellen, aber darüber hinaus ist ihr der Erfolg versagt, wenn nicht weitere Gesichtspunkte hinzukommen.

2. Die Schulenbildung

Wie von selbst ergibt sich ein differenzierteres Bild, sobald die Betrachtung auf die Gruppen von Theologen fällt, die sich einer führenden Persönlichkeit unterordnen, irgendwie zusammengehören und in manchen geistigen Grundhaltungen übereinstimmen. Dafür ist der Ausdruck „Schule" üblich geworden. Von A. M. Landgraf werden aus dem 12. Jahrhundert als „Schulhäupter" genannt: Anselm von Canterbury, Bruno der Kartäuser, Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, Abaelard, Hugo von St. Viktor, Gilbert de la Porrée, Magister Simon, Petrus Lombardus, Praepositinus, Odo von Ourscamp, Andreas von St. Viktor, Wilhelm von Auxerre. Einige Namen könnte man wohl streichen, so den Wilhelms von Auxerre, weil er besser zur Hochscholastik gerechnet wird, aber auch den Brunos des Kartäusers, weil er einer früheren Periode beizuzählen ist, und den Anselms von Canterbury, weil er kaum eine Schule gegründet hat[6]. Immerhin besitzt die Liste eine ziemlich große Länge, zumal da noch die Zisterzienserschule mit Bernhard von Clairvaux unbedingt hinzugefügt werden muß, und es dürfte fraglich sein, ob bei der Fülle (in einem verhältnismäßig kleinen Zeitabschnitt) Ordnung und Übersicht gewahrt bleiben.

Wichtiger ist indes eine Klärung des Begriffes „Theologenschule", wenn er auf die Frühscholastik angewandt werden soll. Sicher ist sein Sinn erheblich weiter zu fassen, als das für eine spätere Zeit (namentlich für das 14. und 15. Jahrhundert mit den in sich einheitlichen Schulen der Thomisten, Skotisten, Nominalisten und Augustiner) zutrifft. Landgraf umschreibt den in der Frühscholastik geltenden Begriff folgendermaßen: „Wenn man von Schule spricht, denkt man vor allem an die Gemeinschaft, die aus Lehrern und Schülern beim mündlichen Unterricht wird und eine geistige, auf Geben und Nehmen beruhende Zusammengehörigkeit irgendwelcher Art zur Folge hat. Wir beschränken uns aber hier nicht auf diese Bedeutung, sondern

[6] Er steht als „Vater der Scholastik" über allen theologischen Richtungen der Frühscholastik. Selbst Landgraf gibt zu: „Anselm hat zwar in Bec Schüler um sich versammelt, unter denen insbesondere Anselm von Laon hervorragt. Doch war er nicht imstande, eine starke, in der Literatur fest umzirkelte Schule zu bilden. Es sind lediglich einzelne Lehren, wie sein Begriff der Gerechtigkeit, seine Stellungnahme zum Verhältnis zwischen Willensfreiheit und Sündenknechtschaft, oder seine fast zum Gemeingut der ganzen Frühscholastik gewordene Sündenlehre, wo er kräftig nachgewirkt hat" (a. a. O. 51). Vielleicht noch stärker erweist sich der Einfluß Anselms auf die Hochscholastik.

sprechen überall dort von Schule, wo auf gegenseitiger Abhängigkeit beruhendes Gemeinsames in auffallender Weise bei mehreren Autoren sich findet“ [7]; und vorher: „Hier darf nun nicht vergessen werden, daß auch die einzelnen Schulen im Laufe der Zeiten sich innerlich gewandelt haben und daß es geschehen konnte, daß die letzten Schüler sich nur noch einige Punkte des ursprünglichen Lehrgutes bewahrt hatten, oder auch daß das, was ursprünglich nur Eigentum einer bestimmten Schule gewesen, schließlich Besitz der Gesamttheologie wurde, in die alles Dauerhafte zusammenmündet, um dort in seinem Bestand bewahrt zu werden. Es kann auch geschehen, daß eine Lehre lediglich im Zusammenhang mit bestimmten Prämissen Eigentum einer Schule war, nach der Abtrennung von diesen Prämissen aber nichts mehr mit dieser Schule zu tun hat ... Wie bei der wunderbaren Brotvermehrung zum Schluß bedeutend mehr übrigblieb als am Anfang zum Austeilen zur Verfügung gestanden, so wuchs auch der Reichtum der Ideen jeweils mit dem Bemühen, das Vorhandene weiterzugeben und als tägliches Brot der Lehre genießbar zu machen.“ [8] Gegen die beigebrachten geschichtlichen Tatsachen ist selbstverständlich nichts einzuwenden; nur das eine wird zum Problem, ob unter den gegebenen Umständen die Schulenbildung in der Frühscholastik fruchtbar als Einteilungsprinzip ihrer Literatur herangezogen werden kann. Obschon nämlich so bestimmte theologische Richtungen sichtbar werden, denen sich auch gewisse Eigenwerte zuweisen lassen, ist die damit erreichte Ordnung doch des öfteren leicht gestört, indem Querverbindungen zu anderen Schulen hin auftreten oder auch Inkonsequenzen und Beschränkungen des Einflusses auf dieses oder jenes Teilgebiet der Theologie. Von einer strengen Geschlossenheit der Schulen kann also nicht einmal entfernt die Rede sein. Einer der Gründe hierfür ist wohl auch darin zu erblicken, daß weitaus die meisten frühscholastischen Theologen dem Weltklerus angehörten und nicht einem der kirchlichen Orden [9], die, wie es darauf in der Spätscholastik offen zutage trat, bedeutend mehr Wert einer einheitlich vorgetragenen und einheitlich angenommenen Doktrin beimessen sollten.

Noch eine weitere Schwierigkeit will ernstlich berücksichtigt werden. Die Gliederung nach Schulen erfaßt nämlich keineswegs die gesamte Anzahl der Theologen aus dem 12. Jahrhundert und die gesamte

[7] A. a. O. 51.

[8] Ebd. 15 f.

[9] Freilich gibt es Ausnahmen. Auch während des 12. Jahrhunderts betätigten sich Benediktiner, regulierte Chorherren, Zisterzienser und Prämonstratenser als Theologen. Jedoch verbleiben sie gegenüber dem Weltklerus in der Minderheit, und die von ihnen gebildeten Schulen verdanken ihr Dasein nicht so sehr der zusammenhaltenden Kraft der Orden, sondern vielmehr der Autorität einer bestimmten Persönlichkeit, die aus deren Mitte hervorgegangen ist (Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux).

damals veröffentlichte theologische Literatur. Es begegnen der Dogmengeschichte nicht gerade selten ausgesprochene Einzelgänger oder auch Theologen mit einem weiteren Einwirkungskreis, die aber offensichtlich weder zu Häuptern einer bestimmten Schule geworden sind noch eine klar feststellbare Abhängigkeit von einer solchen aufweisen. Viele, zum Teil recht berühmte Namen könnten an dieser Stelle genannt werden, so z. B. Anselm von Canterbury, Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis, Hugo von Rouen, Anselm von Havelberg, Petrus Venerabilis, Gerhoh von Reichersberg, Johannes von Salisbury, Achardus von St. Viktor, Petrus Cantor, Philipp von Harvengt, Absalom von Springiersbach[10]. Diese und mehrere andere lassen sich weder gewaltsam in eine der bestehenden Schulen einzwängen noch willkürlich aus der Frühscholastik verdrängen, zumal da von dem letzteren Versuch ganze theologische Richtungen betroffen würden. Denn die „Schulen" sind beinahe ausschließlich durch Scholastiker im eigentlichen Sinne des Wortes besetzt, und die übrigen blieben mehr oder weniger isoliert. Das gilt nicht allein für die Kanonisten, die schon eine festgefügte Sondergruppe bilden[11], sondern auch ähnlich für die in großer Stärke vertretenen praktisch (d. i. liturgisch, aszetisch, homiletisch und biblisch) orientierten Theologen, allerdings unter der einen unabdingbaren Voraussetzung, daß man diesen, wie es die geschichtliche Wirklichkeit der Gesamttheologie innerhalb des ganzen 12. Jahrhunderts nun einmal nicht anders verträgt, den ihnen gebührenden Platz mit seiner theologischen Relevanz ungeschmälert belassen will.

Die Schulenbildung hat demgemäß als direkt entscheidendes Prinzip der Einteilung für die Frühscholastik einige unbestreitbare Inkonvenienzen, die nicht so leicht zu beseitigen sind. Es wäre gewiß gut möglich, neben die Schulhäupter auch die mehr auf sich allein gestellten Theologen zu setzen, aber dadurch würde wegen des Anwachsens der ohnehin schon zahlreichen Namen die erwünschte Übersicht nur noch stärker erschwert. Eine zahlenmäßige Verringerung der Theologenschulen, etwa mittels Zusammenfassung vieler zu einer einzigen, und zwar derart, daß der Erfolg wirklich dem Anliegen entspräche,

[10] Die Zahl ist bedeutend größer als die, welche aus der Spätscholastik angeführt werden könnte. In dieser durchbrechen nur wenige die sonst geltende Regel, z. B. der Dominikaner Durandus a S. Porciano, der Franziskaner Petrus Aureoli, der Karmelit Johannes Baconthorpe, die sämtlich schwer in einer Theologenschule unterzubringen sind. Außerdem wird in der Augustinerschule die ursprünglich vom Orden geforderte Bindung an Aegidius Romanus bald von nominalistischen Tendenzen durchsetzt, was nur auf Kosten der geschlossenen Einheitlichkeit geschehen konnte.

[11] Natürlich sind noch nicht alle Verbindungen zur Gesamttheologie unterbrochen; siehe hierüber: Théologie et droit canon au XIe et au XIIe siecle (de Ghellinck, a. a. O. 416—547); Landgraf, a. a. O. 49—50.

kommt wohl von vorneherein nicht in Frage, weil die objektiv vorhandenen Lehrdifferenzen doch zu tief greifen[12]. Wenn hingegen eine von der genannten abweichende Gruppierung nach völlig neuen, größeren Gesichtspunkten versucht werden sollte, so wäre damit offenbar die Schulenbildung als Einteilungsprinzip, wenigstens in seiner beherrschenden Position, einfach aufgegeben. Es ist auch kaum zu erwarten, daß die weiteren Forschungsergebnisse an diesen Feststellungen etwas Wesentliches abändern können.

Trotzdem entbehrt die Schulenbildung nicht jeglichen Wertes für eine sachlich begründete Wiedergabe der frühscholastischen Theologie. Die Abhängigkeitsverhältnisse, die Verbindungslinien und die Gegensätzlichkeiten werden deutlicher, und überhaupt gelangt das geschichtliche Werden der gerade in der Frühscholostik vielseitigen Ideen zum Vorschein. Freilich muß dabei immer die Einschränkung im Bewußtsein bleiben, daß es allein um die Schultheologie geht und daß neben ihr noch eine andere Art von Theologie existiert, die ebenfalls ihre Berechtigung hat, obschon sie weniger in Theologenschulen und in einander gegenüberstehenden Schulmeinungen zum Ausdruck gekommen ist.

3. Die Eigenart der Theologen als Unterscheidungsmerkmal

Die vielen Vertreter der Frühscholastik bilden ihrem Ursprung und ihrer Lebensweise nach keine einheitliche Kategorie; insbesondere ist zu beachten, daß die einen dem Weltklerus angehörten und das Amt der Magistri an den Kathedralschulen ausübten, die anderen hingegen Mönche waren und sich in den Klöstern der alten Orden betätigten. Das muß naturgemäß auf das charakteristische Wesen ihrer Theologie eine Wirkung haben. Man könnte an ein neues Einteilungsprinzip denken, das eine „scholastische Theologie" von einer „monastischen Theologie" abhebt. Inwieweit das zu Recht oder zu Unrecht geschieht, soll vorläufig noch dahingestellt bleiben. J. Leclercq O. S. B. hat als

[12] Bei de Ghellinck sind schon weniger Gruppen unterschieden als bei Landgraf: Premiers essais de systématisation, genres divers de „sentences" et de „flores", centres scolaires; L'école de Laon; Le mouvement abélardien, les écoles d'Abélard et de Gilbert de la Porrée; Autres écoles de Paris et Hugues de Saint-Victor; L'école juridique de Bologne, Gratien et les Canonistes; Pierre Lombard et son œuvre; Premières luttes et triomphe définitif du „Liber sententiarum". Jedoch ist anscheinend keine erschöpfende Aufzählung beabsichtigt. — St. Otto bietet, allerdings unter dem begrenzten Aspekt des Bildbegriffes, die folgende Einteilung: Anselm von Canterbury; Die Schule des Anselm von Laon; Peter Abaelard und seine Schule; Der Viktorinerkreis; Gilbert von Poitiers; Petrus Lombardus und sein Kreis (Magister Bandinus, Magister Udo, Gandulph von Bologna, Peter von Poitiers); Die Porretanerschule (Sententiae divinitatis, Alanus von Lille, Radulphus Ardens, Simon von Tournai); Praepositinus und Stephan Langton. Siehe: Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts (BeitrGPhThMA XL, 1; Münster 1963).

erster den gewiß nicht nebensächlichen Unterschied der beiden Arten herausgearbeitet[13], und darum seien hier zunächst seine Erklärungen zusammenfassend wiedergegeben, die der Aufhellung des Begriffes und dessen Anwendungsmöglichkeiten dienen sollen[14].

Innerhalb des Mönchtums gab es Theologen und in deren Werken eine eigene Theologie, die sich zunächst an die Mönche wandte. Erst im 12. Jahrhundert tritt diese monastische Theologie mit allen unterscheidenden Merkmalen hervor. Sie bewahrte trotz der Beziehungen zu anderen Schulen ihr eigenes Gepräge, das sie durch die „kontemplative" Zielrichtung der klösterlichen Welt und durch die Forderungen des monastischen Lebens erhalten hat. Daher rühren der glühende Stil, der mystische Wortschatz und die Anleitungen zur Preisgabe der eigenen Persönlichkeit. Hinsichtlich der Methode zeigt sich der Unterschied zwischen der monastischen und der scholastischen Theologie auch der gleichen Epoche, wenn man den Blick auf die Ausdrucksweisen und Denkmethoden richtet. Die Mönche gebrauchen für ihre Ideen Bilder und Vergleiche, die aus der Bibel oder der Liturgie stammen, während die Scholastiker mehr nach Klarheit streben und abstrakte Begriffe bevorzugen. Jedoch: „Es kann sich dabei um keinen Wesensunterschied handeln." Die monastische Theologie ist indes stark der Tradition verpflichtet, und ihre Reflexion zeigt sich meistens von Mißtrauen gegen die Verwendung der Dialektik auf dem Gebiet des Glaubens erfüllt. Sie wehrt sich gegen die intellektuelle Maßlosigkeit, die zum Verbalismus, zu Wortgefechten und zu einem gewissen Hochmut führen konnte, ohne aber dabei das Interesse an den Problemen der Theologie zu verlieren. „Erfahrung über die Wahrheiten des Glaubens, gelebter Glaube also, ist zugleich Bedingung und Ergebnis der monastischen Theologie." Ihre Grundzüge bestimmen zugleich den Gegenstand; das ist auf der einen Seite die Heilsgeschichte als solche, auf der anderen das Innewohnen Gottes im Menschen und das Stehen des Menschen vor Gott. Der Unterschied gegenüber der scholastischen Theologie darf aber nicht übertrieben werden; beide Arten ergänzen sich gegenseitig: „Die monastische Theologie ist sozusagen eine geistliche Theologie, welche die spekulative Theologie erfüllt, sie ist deren Vollendung ... weniger geprägt durch den jeweiligen Zeitgeschmack, sondern bestimmt sich einzig und allein nach den zeitlosen Forderungen des Strebens nach Gott ... eine Theologie der Bewunderung und insofern mehr als nur Theologie der spekulativen Schau."

[13] L'amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge, Paris 1957; deutsch unter dem Titel: Wissenschaft und Gottverlangen, Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963. Ebenda weitere Literaturangaben. Wir zitieren hier nach der deutschen Übersetzung.

[14] A. a. O. 213—259.

Das sind ungefähr die wesentlichen Gedanken der von Leclercq vorgetragenen Theorie. Sie können wohl, obschon eine Diskussion von Einzelheiten noch möglich ist, mit ziemlich allgemeiner Zustimmung rechnen[15]. Besonders wenn die Gegensätze zwischen scholastischer und monastischer Theologie nicht unnötig verschärft werden und wenn die Möglichkeit des Bestehens von Übergängen außer Frage bleibt[16]. Für letzteres kommt vor allem die Theologie der Viktoriner in Betracht, es sei denn, daß man diese zu der monastischen zählen will, was allerdings eine Erweiterung des Begriffes zur Folge hat, da die Viktoriner, kirchenrechtlich gesehen, keine Mönche waren. Was aber unsere Belange angeht, ergibt sich eine Schwierigkeit: Die so gewonnene Gliederung umfaßt nur zwei große Gruppen, die doch der Übersicht wegen wiederum untergeteilt werden müßten, was indes nicht so leicht durchzuführen ist, wenn das genannte Ordnungsprinzip auch in seinen Auswirkungen erhalten bleiben soll.

Die *scholastische* Theologie ließe sich allenfalls auf Grund der Schulenbildung weiter gliedern, die indes, wie bereits erwähnt, ein eigenes Problem für sich darstellt[17]. Außerdem wäre es nicht ganz konsequent. Unter dieser Rücksicht erscheint es empfehlenswert, die Stellungnahme der Frühscholastik zur rationalen Methode und überhaupt zur Dialektik als Kriterium zu benutzen und dementsprechend zu entscheiden, welche Theologen darin zurückhaltend waren und welche eher eine extreme Haltung zeigten; bei den letzteren würden ohne Zweifel Abaelard und seine engeren Schüler und vielleicht noch die Porretaner einen Platz bekommen. Aber weitere Gruppierungen sind so gut wie ausgeschlossen, weil sich die vielfachen Differenzen gradueller Art, oft sogar in ein und derselben Schule, einer einheitlichen Zusammenfassung widersetzen; es ist ferner nicht zu vergessen, daß

[15] Vgl. die positiven Urteile von A. M. Landgraf und Z. Alszeghy S. J. (bei Leclercq, a. a. O. 302 f.).

[16] Namentlich könnte noch mehr die ausgleichende Haltung Ruperts von Deutz betont werden; siehe dazu vom Verf.: Rupert von Deutz und seine „Vermittlungstheologie" (MünchThZ 4 [1953] 255—270).

[17] Vgl. auch die Stellungnahme von St. Otto: „Der Sentenzenmeister findet enge Gefolgschaft vor allem bei Magister Udo, Gandulph von Bologna und Peter von Poitiers. Da aber seine Sentenzen sehr bald zum allgemein verbreiteten Schulbuch werden, diffundiert sich ihr Gedankengut recht schnell und fließt in Kanäle, die überaus verschieden sind. Die Einteilung der frühscholastischen Theologen in Schulen ist deshalb ein Problem für sich. Die von M. Grabmann und A. M. Landgraf vorgenommenen Gruppierungen sind im Grundriß zwar zutreffend; von Frage zu Frage werden an ihm jedoch Korrekturen anzubringen sein, denn in vielen Problemen überschneiden sich die Schulen" (a. a. O. 9). Landgraf selber hat abschließend erklärt: „Die Hinweise auf diese Namen (unbekannter Gelehrter aus dem 12. Jahrhundert) mögen genügen. Sie zeigen aber, daß das Gebiet der Frühscholastik trotz aller Arbeit, die bisher geleistet wurde, noch lange nicht in allen seinen Teilen erforscht ist. Darum ist denn auch jede Geschichte dieser Periode scholastischen Denkens noch kein Abschluß, sondern etwas Vorläufiges, das lediglich zu weiteren Untersuchungen mahnen kann" (a. a. O. 137).

die theologische Prinzipienlehre des 12. Jahrhunderts erst in den Anfängen steckt[18], wodurch selbstverständlich das Urteil der Forschung von heute über die grundsätzliche Haltung der einzelnen Scholastiker zur Dialektik sehr erschwert wird.

Auch bei der *monastischen* Theologie bedeutet der Versuch einer zweckmäßigen Aufteilung keine einfache Angelegenheit. Hier drängt sich nämlich das Gemeinsame so stark in den Vordergrund, daß die Unterschiede belanglos zu sein scheinen. Die Traditionsverbundenheit der Mönche ist ja ein mit Recht hervorgehobenes Kennzeichen ihres Glaubensverständnisses. Man könnte höchstens an die Zugehörigkeit der einzelnen zu diesem oder jenem Orden denken und danach die monastischen Theologen eingliedern wollen. Für die Zisterzienser wäre das einigermaßen möglich, vielleicht zudem noch für die Viktoriner, vorausgesetzt, daß diese tatsächlich den monastischen Theologen beigezählt werden. Aber gegenüber den anderen im 12. Jahrhundert vertretenen Orden kann dieses Klassifizierungsprinzip schwerlich seine Aufgabe erfüllen; denn die Benediktiner, abgesehen von der an Cluny angeschlossenen Reform, die regulierten Chorherren (außerhalb des Viktorinerkreises) und die Prämonstratenser lassen kaum einen inneren Zusammenhang erkennen, wenigstens nicht mit aller Deutlichkeit im Hinblick auf eine jedem Orden eigentümliche Doktrin[19].

Gibt es aber nur diese Möglichkeit, das Bild der monastischen Theologie übersichtlicher zu gestalten? Von vorneherein wäre es nicht unannehmbar, daß die verschiedenartigen Einflüsse, denen die in den

[18] Vgl. den Überblick bei: A. Lang, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik, Freiburg 1964, 41—105.

[19] Anderseits soll damit der Bedeutung führender Mönchstheologen aus dem 12. Jahrhundert kein Abbruch geschehen, namentlich der eines Anselm von Canterbury und eines Rupert von Deutz. Aber mindestens den ersteren rechnet selbst Leclercq nicht schlechthin zur monastischen Theologie, wenn er behauptet: „Dieser Vergleich (der Gnosis des Clemens von Alexandrien mit dem Proslogion des hl. Anselm) zeigt wohl am besten, was im Werke Anselms intellektuelle Forschung, praktisch angewandte Dialektik und mystische Erhebung ist. Der hl. Anselm gehört, auf Grund vieler Aspekte in seinem Werke, zur Scholastik" (a. a. O. 243). Vgl. auch das von Leclercq mitgeteilte und approbierte Urteil der Frau S. Vanni Rorighi (katholische Universität Mailand): „Der hl. Anselm überragt alle Vertreter des alten Mönchtums. Es ist tatsächlich schwierig, ihn in eine bestimmte Kategorie einzuordnen ... Er ist Mönch; mit allen Fasern seines Herzens hält er an der patristischen Tradition, aus der das Mönchtum lebt, fest. Zu gleicher Zeit aber fasziniert ihn die formale Logik. Hin und wieder versucht er, über die Glaubenswahrheiten mehr im Lichte der Vernunft als im Lichte der auctoritas nachzudenken. Auf diese Weise kommt er zu einer Synthese, die zwar vorläufig und unvollkommen ist und ihn enttäuscht, auf der anderen Seite aber kühn ist und beweist, welch großes Vertrauen er in die Kraft der Natur setzt. Sein Einfluß erstreckt sich vor allem auf das 13. Jahrhundert. Doch auch im 12. Jahrhundert wirkt er schon auf einige große Geister, wie etwa Isaak von Stella, Aelred von Rievaulx, Richard von St. Viktor. Gerade weil es sich als Ausnahmefall nicht einordnen läßt, bestätigt er das gewohnte Schema, das die Mönche von den Scholastikern unterscheidet" (ebd. 304).

Klöstern wirkenden Theologen mit den Scholastikern zusammen unterstanden, ein passendes Gruppierungsmerkmal abgeben könnten. St. Otto behauptet nicht zu Unrecht: „Es ist keineswegs allein Augustinus, auch keineswegs allein die Tradition der lateinischen Kirchenväter der Quell, aus dem die Mönchstheologen des 12. Jahrhunderts schöpfen. Origenes, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor, nicht zuletzt Cassiodor und Diadochus von Photike sind die Lehrmeister der Theologie vom Aufstieg der Seele zu Gott. Über sie dringt Stoisches und Neuplatonisches in die Mystik des Mittelalters ein.“ [20] Außerdem ist es genügend bekannt, wie sehr die Kenntnis der östlichen Glaubenshaltung (repräsentiert vor allem durch Pseudo-Dionysius und in etwa durch Johannes von Damaskus, indirekt auch durch Boethius) die gesamte Theologie der Frühzeit angeregt und befruchtet hat [21]. Alles das bringt feine Differenzierungen mit sich, die gewiß nicht von der Dogmengeschichte vernachlässigt werden dürfen. Indes erscheint es nach den Ergebnissen der bisherigen Forschung als übertrieben, wenn hierin schon ein gesichertes Kennzeichen für die Unterscheidung von Schulen und theologischen Richtungen gefunden sein soll. Insbesondere ist der Gegensatz von „augustinisch“ und „dionysisch-augustinisch“ dafür u. E. zu subtil. Die monastische Theologie behält vielmehr in Augustinus ihre tragende Grundlage, die auch dann nicht verlassen wird, wenn gelegentlich etwas andere Gedanken, namentlich die areopagitischen, in Einzelpunkten eine neue Formulierung und Färbung hinzufügen.

Die von der Eigenart der Theologen her versuchte Lösung, die sich in erster Linie auf die beiden Komponenten des Scholastischen und des Monastischen beruft, kann nach dem Gesagten wohl nicht restlos befriedigen. Die vorgebrachte Unterscheidung ist aber anderseits in sich berechtigt und vielleicht auch wertvoll, um als ein Fingerzeig für die weitere Aufhellung des Sachverhaltes in der frühscholastischen Literatur zu dienen.

4. Die Eigenart der Schriften als Unterscheidungsmerkmal

Der Einteilungsgrund wird nunmehr nicht bei den Theologen, sondern in den von ihnen verfaßten Werken gesucht. Das ist durch-

[20] A. a. O. 276.

[21] Aus der reichen Literatur seien zitiert: J. M. Déchanet O. S. B., Aux sources de la spiritualité de Guillaume de St.-Thierry, Bruges 1940; J. Leclercq O. S. B., S. Bernard et Origène (RevBén 59 [1949] 183—195); P. Minges O. F. M., Zum Gebrauch der Schrift „De fide orthodoxa“ des Johannes Damascenus in der Scholastik (ThQschr 96 [1914] 225—247); B. Studer, Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus (Stud. Patr. et Byz. 2) (Ettal 1956) 132 f.; G. Théry, L'entrée du Ps.-Denys en occident (Mélanges Mandonnet II, Paris 1930, 23—30); H. Weisweiler S. J., Die Dionysiuskommentare „In coelestem Hierarchiam“ des Skotus Eriugena und Hugos von St. Viktor (RechThAncMéd 19 [1952] 26—47).

aus nicht dasselbe, wie wir noch sehen werden. In der Frühscholastik heben sich nämlich unter literarischer Rücksicht zwei Gruppen unverkennbar voneinander ab, die der streng wissenschaftlichen und die der praktischen Theologie. Die erste ist vielfach vertreten durch die Sentenzensammlungen, Quästionen, Monographien systematischer Art zu einzelnen theologischen Themen u. dgl., während die zweite in den Predigten, Meßerklärungen, Kommentaren zur Heiligen Schrift usw. vorliegt. Als Kurzbezeichnungen seien hier von jetzt ab die Ausdrücke „scholastische Literatur" und „exegetisch-homiletische Literatur" verwandt. Die Grenzen zwischen beiden sind recht deutlich gezogen, so daß kaum jemals eine Verwechslung zu befürchten wäre, und die Einordnung erfolgt bei den Beispielen zwanglos nach den objektiven Gegebenheiten. Obschon ein solcher Unterschied auch in der Hoch- und Spätscholastik zu beobachten ist, scheint er doch gerade für die Theologie des 12. Jahrhunderts typisch zu sein; außerdem halten sich bei dieser die aufgeführten Gruppen, sowohl was die Zahl der Schriften als auch was ihre innere Bedeutung angeht, einigermaßen das Gleichgewicht, was bestimmt nicht von den späteren Epochen mit ihrem Hervortreten der scholastischen Literatur behauptet werden kann. Schließlich wird durch die beiden Arten eine vollständige Erfassung der gesamten theologischen Literatur des 12. Jahrhunderts gewährleistet.

Aber wie steht es um die notwendigen Unterteilungen? Beginnen wir zuerst mit der scholastischen Literatur. Es ist sicher unmöglich, auf sie die in der modernen Theologie gebräuchlichen Sachgebiete (Dogmatik, Moral, Apologetik usw.) anzuwenden. Nur die Kanonistik, die sich nach dem Decretum Gratiani allmählich eine Sonderstellung erobert, macht eine Ausnahme; selbst die Philosophie, abgesehen von der Logistik, ist im 12. Jahrhundert noch nicht eigenständig. Wohl aber läßt sich eine Einteilung in zwei große Gruppen vornehmen, von denen die eine die gesamttheologischen Darstellungen und die andere die Monographien umfaßt. Die erste Gruppe hat eine größere Anzahl von Schriften aufzuweisen[22], wobei die verschiedenartigen Bezeichnungen (Sentenzen, Summen, Quästionen, später auch Glossen und Kommentare zu Petrus Lombardus) eine weniger bedeutende Rolle spielen. Das Gemeinsame besteht in der einheitlichen, erschöpfenden Wiedergabe des theologischen Stoffes. Ja man könnte noch eine weitere Unterteilung versuchen, je nachdem dieser mehr positiv an Hand

[22] Vgl. dazu: H. Cloes, La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle (EphThLov 34 [1958] 277—329); A. Grillmeier S. J., Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum, und die Summa Sententiarum, Eine Studie zum Werden der frühscholastischen Systematik (Schol 34 [1959] 526—565); ders., Vom Symbolum zur Summa, in: Kirche und Überlieferung (Festschrift J. R. Geiselmann) (Freiburg - Basel - Wien 1960) 119—169.

der auctoritates Patrum vorgelegt oder schon als quaestio scholastica mit dem Für und Wider der Gründe besprochen wird; das wäre dann zugleich eine chronologische Gliederung (vor und nach Abaelard). Die zweite Gruppe, der die Monographien zugewiesen sind, enthält nicht so viele Werke. Indes gehören mehrere Schriften Anselms von Canterbury (Monologion, Proslogion, Cur Deus homo, De conceptu virginali et de peccato originali, De processione Spiritus Sancti, De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio) und einige aus der Feder Ruperts von Deutz zweifellos hierher. Ferner dürfen wohl auch die Dialoge dazu gerechnet werden, die ebenfalls Anselm von Canterbury (De grammatico, De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli) oder Abaelard (Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum), Hugo von St. Viktor (De sacramentis legis naturalis et scriptae), Anselm von Havelberg (Dialogi) u. a. zum Verfasser haben, sofern darin theologische Einzelfragen systematisch erörtert werden. Dasselbe gilt für die frühscholastische Briefliteratur[23], die einem ähnlichen Zwecke diente. Ob es sich bei diesen Dialogen und theologischen Briefen um historische Ereignisse oder um literarische Fiktionen handelt (letzteres ist in manchen Fällen nicht unwahrscheinlich), gibt für den hier angestrebten Zweck schwerlich den Ausschlag. Schließlich können aber noch betreffs der gesamten Literatur, die wir die „scholastische" genannt haben, die Bildung von theologischen Schulen mit Nutzen herangezogen werden, weil diese gerade bei ihr und vielleicht ausschließlich bei ihr deutlicher zu erkennen sind.

Die zweite große Gruppe (mit der exegetisch-homiletischen Literatur) verdient volle Beachtung, wenn die Theologie des 12. Jahrhunderts in ihren wirklichen Grundzügen uneingeschränkt wiedergegeben werden soll. Selbst Landgraf erklärt: „Ein weiteres sehr wichtiges Arsenal theologischen Wissens sind die Predigtsammlungen der Frühscholastik. Nicht zuletzt auch deshalb, weil wir Predigten von Autoren besitzen, von denen wir bisher andere Werke nicht oder fast nicht erfassen konnten. So z. B. von Mauritius von Sully, Walter von St. Viktor oder auch Achardus. Leider sind aber diese Sammlungen noch immer nicht hinreichend inventarisiert, so daß es auch heute nur in beschränktem Maße und zumeist unter allen Mühen, die mit einer ersten Untersuchung eines Gebietes verknüpft sind, möglich wird, die in ihnen enthaltenen Materialien zu verwerten. In diesen Predigten werden nicht bloß die allgemein anerkannten Dogmen vorgetragen, es wird darin gegebenenfalls auch mit aller Unbefangenheit den Schul-

[23] Siehe die genaueren Angaben bei: L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises (BeitrGPhThMA 34), Münster 1937.

meinungen Raum zugestanden."[24] Übrigens ist inzwischen in der Beschaffung und Sichtung des gewaltigen Stoffes schon einiges geschehen[25], obgleich noch manche Wünsche der Dogmengeschichte unerfüllt bleiben. Die Bedeutung der ganzen Literaturgattung ergibt sich auch daraus, daß durch sie mitunter das bisherige Bild von der Theologie dieses oder jenes Autors nicht mehr bestehen kann, sondern erheblich verändert wird. So ist es z. B. bei Petrus Lombardus, der in seinen Sentenzen kaum etwas über die Kirche zu sagen weiß und sich über deren Charakter als „corpus Christi" völlig ausschweigt, während er in seinen Kommentaren zu den Paulinen das Thema recht eingehend behandelt[26]. Jedoch führt die Suche nach einem geeigneten Einteilungsprinzip für die exegetisch-homiletische Literatur nicht so schnell zu einem greifbaren Erfolg, der auch allgemein anerkannt würde.

Der Unterschied zwischen Gesamtdarstellungen und Monographien ist hier bestimmt fehl am Platze, weil die exegetisch-homiletischen Schriften fast immer ein Einzelthema zum Gegenstand haben. Dagegen liegt es näher, die exegetischen einfach von den homiletischen zu trennen, indes wären dann die Übergänge derart fließend, daß die gewählte Einteilung jede praktische Bedeutung einbüßen müßte; denn die Homilien bieten beinahe ausnahmslos eine Erklärung und Anpassung des zugrunde gelegten biblischen Textes, und die Schriftkommentare enthalten nicht selten auch Partien, die als homiletische angesprochen werden können. Eher ist es konkret durchführbar, die liturgischen Werke, die trotz vieler Beziehungen zur Dogmatik und zum Kirchenrecht eine ziemlich geschlossene literarische Einheit bilden und deren Zahl im 12. Jahrhundert eine erstaunliche Höhe erreicht[27], gesondert für sich zu behandeln; aber damit erfährt das Problem in seiner Ganzheit noch keine ausreichende Antwort. Hierfür dürfte sich am besten ein Rückgriff auf die scholastische und die monastische Richtung in der frühmittelalterlichen Theologie empfehlen.

Die Schriftkommentare und die Predigtsammlungen stammen nicht allein aus den Klöstern, sondern ebenso aus den Domschulen, deren

[24] A. a. O. 47.

[25] Die neueste Arbeit ist: J. B. Schneyer, Die Erforschung der scholastischen Sermones und ihre Bedeutung für die Homiletik, Ein Hinweis auf die Bedeutung der scholastischen Sermones für die Theologie (Schol 39 [1964] 1—26); daselbst weitere Literaturangaben.

[26] Vgl. darüber: J. Beumer S. J., Zur Ekklesiologie der Frühscholastik (Schol 26 [1951] 364—389); A. M. Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik (DivTh [Fr] 24 [1946] 217—248 und ff.).

[27] Siehe die Zusammenstellung bei: L. Eisenhofer, Handbuch der Katholischen Liturgik I, Freiburg 1932. Den Abschluß der langen Reihe bildet das Mitrale des Sicardus von Cremona († 1215).

Leiter die „Scholastiker" waren, und es erweckt den Eindruck, als ob dieser Unterschied sich auch auf den Inhalt und die Form der exegetisch-homiletischen Literatur auswirkte. Der Beweis für diese These ist zwar noch nicht vollständig erbracht, aber als Musterbeispiel könnten die differenzierten Kommentare zum Hohen Lied dienen, wobei jeweils die geistige Heimat des betreffenden Verfassers charakteristisch und die scholastische Eigenart von der monastischen irgendwie abgehoben zu sein erscheint[28]. Bevor indes ein endgültiges Urteil in dieser Frage gefällt werden kann, müßte noch mehr an Vergleichsmaterial zur Untersuchung vorliegen, und zwar sowohl aus der scholastischen als auch aus der monastischen Literatur der genannten Art.

Die auf Grund der literarischen Eigenart der frühscholastischen Werke vorgenommene Einteilung erstreckt sich zunächst nur auf die Schriften und nicht auf die Autoren; infolgedessen entsteht der Nachteil, daß gegebenenfalls ein und derselbe Theologe zweimal aufgeführt werden muß, das erste Mal bei der scholastischen und das zweite Mal bei der exegetisch-homiletischen Literatur. Zwar sind die im eigentlichen Sinne scholastischen Schriften stets (mit wenigen Ausnahmen, die vielleicht anders erklärt werden können) auch von „scholastischen"

[28] Grundlegend ist hierfür: H. Riedlinger, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters (BeitrGPhThMA XXXVIII, 3), Münster 1958. Danach sind zu den „ekklesiologisch-moralisch orientierten Kommentatoren des zwölften Jahrhunderts" (außer einigen Anonymi) zu rechnen: Anselmus von Laon, Honorius Augustodunensis, die Glossa, Stephanus Langton. Ihnen stehen gegenüber die „moralisch-mystisch orientierten Kommentatoren des zwölften Jahrhunderts": Bernardus von Clairvaux OCist, Guilelmus von St. Thierry OCist, Gilbertus von Hoyland OCist, Gaufridus von Auxerre OCist, Gilbertus von Stanford, Thomas Cisterciensis, Rupertus von Olmütz OCist, Hugo von St. Viktor OSACan, Richardus von St. Viktor OSACan, Godefridus von St. Viktor OSACan, Lukas von Montcornillon OPraem, Wolbero von St. Pantaleon OSB, Gilbertus Foliot OSB; sowie die „mariologisch orientierten Kommentatoren des zwölften Jahrhunderts": Rupertus von Deutz OSB, Honorius Augustodunensis, Hugo von St. Viktor OSACan, Philippus von Harveng OPraem, Guilelmus Parvus von Newburgh OSACan, Alanus von Lille OCist. Obschon hier nicht die Unterscheidungen „scholastisch" und „monastisch" auftreten, ist sachlich doch dasselbe gemeint, besonders wenn man die Gruppe der moralisch-mystisch orientierten Kommentatoren mit der der mariologisch orientierten in eine einzige zusammenzieht. Kennzeichnend ist u. a. die Beschreibung des Kommentars aus der Hand Anselms von Laon: „Die charakteristische Eigenart der Hoheliederklärung Meister Anselms rührt denn auch hauptsächlich daher, daß sie wie keine andere zuvor auf die schulische Unterweisung abgezweckt war. Während Beda in seiner stillen Klosterzelle sich öfters dem spielerischen Trieb der Meditation überlassen und staunend in das Reich der heiligen Geheimnisse vordringen konnte, hatte Anselm eine Schar von Schülern vor sich, die von ihm eine möglichst plastische, brauchbare Erklärung erwarteten. Deshalb versuchte der Meister, ohne zu sehr in rein spirituelle Sphären abzuschweifen oder durch glänzende Formulierungen zu blenden, eine schlichte, dem Fassungsvermögen der Schüler angepaßte Unterweisung zu bieten, die zugleich nüchtern und doch von lebendiger Wärme erfüllt war, die zugleich Wissen vermittelte und auch zur Tugend anleitete" (a. a. O. 113). Auffallend ist sicher auch, daß die Zahl der von Mönchen (und anderen Ordensleuten) geschriebenen Kommentare die der Magistri bei weitem überwog.

Theologen verfaßt, man kann jedoch keineswegs die exegetisch-homiletische Literatur insgesamt oder selbst nur zur Hauptsache den „monastischen" Theologen zuweisen[29]. Der erwähnte Nachteil würde indes einigermaßen ausgeglichen, wenn sich die von uns vorgeschlagene Unterteilung des exegetisch-homiletischen Schrifttums bewahrheiten und durchsetzen sollte; denn dadurch kommen zwei Gruppen nach der Qualität der Verfasser zustande, je nachdem diese der scholastischen oder der monastischen Richtung angehören, und dementsprechend zwei Unterarten der gesamten exegetisch-homiletischen Literatur, die eine mit einem scholastischen Einschlag und die andere mit einer monastischen Prägung. Gewiß darf die Unterscheidung nicht zu einem unversöhnlichen Gegensatz gesteigert werden, weil sowohl die Scholastiker gelegentlich monastische Züge als auch die Mönchstheologen — und das noch häufiger — scholastische aufweisen[30]. In diesem Zusammenhang sei wiederum an die Mittlerstellung der Viktoriner erinnert, die keine Mönche und doch Ordensleute waren und die in ihrer Theologie das kontemplative oder mystische Moment mit dem scholastischen zu verbinden wußten. Die andere Möglichkeit hingegen, die von Scholastikern verfaßte exegetisch-homiletische Literatur einfach als „scholastische" zu bezeichnen, würde den sachlichen Gegebenheiten kaum gerecht werden.

[29] Landgraf sagt von den Schriftkommentaren der Frühscholastik: „Von noch nachhaltigerer Bedeutung (als der unter dem Namen des Bruno des Kartäusers gedruckte Paulinenkommentar) war die Glossa ordinaria und interlinearis des Anselm von Laon zu den Paulinen und Psalmen, die lange ganz einfachhin als glossa zitiert und auch die Grundlage für eine Reihe von Kommentaren, diejenigen des Gilbert de la Porrée und des Lombarden mit einbegriffen, wurden. Schule machten auch die Paulinenkommentare Gilberts de la Porrée und des Abaelard, später diejenigen des Petrus Lombardus, des Robert von Melun und des Petrus Cantor; diejenigen des Gilbert und des Lombarden auch dadurch, daß sie selber kommentiert wurden ... Seit Abaelard nahmen in den Kommentaren die scholastischen Quästionen einen stets breiteren Raum ein, bis dieselben seit Stephan Langton auch hier das Hauptinteresse an sich brachten ... In der Frühzeit wurde, abgesehen von den Psalmen, das Alte Testament seltener kommentiert, so daß z. B. Hervaeus von Bourg-Dieu darauf hinweisen kann, daß er zum erstenmal wieder Isaias erklärte. Erst mit Andreas von St. Viktor († um 1175) tritt hier eine Wendung ein" (Einführung in die Geschichte ... 39 f.).

[30] Zumal im „Schreibstil" (im Gegensatz zum „Sprechstil") des hl. Bernhard zeigt sich eine gewisse Vorliebe für Einteilungen und Distinktionen, die beinahe „scholastisch" anmuten. Vgl. dazu: J. Leclercq O. S. B., Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 9 [1953] 5—247). Ferner noch von demselben: „Der monastische Stil steht genau in der Mitte zwischen der klaren, kunstlosen Sprache der scholastischen quaestiones und dem neoklassischen Stil der vorerwähnten Humanisten. Der hl. Bernhard hat auf vollkommene Weise die Synthese aller Elemente aus der kulturellen Überlieferung des Abendlandes zustande gebracht, dabei aber den christlichen Werten den absoluten Vorrang gegeben. Bei einer genauen Stilanalyse des Ordericus Vitalis gelangt man zur gleichen Schlußfolgerung ... Beim Schreiben verlor die literarische Technik alles Schulmäßige: sie ging in Fleisch und Blut über, so daß sie häufig kaum noch gespürt wurde" (Wissenschaft und Gottverlangen 168).

Weitere, an und für sich denkbare Unterteilungen könnten nur Verwirrung stiften und das immer noch einheitliche Bild von dem frühscholastischen Schrifttum völlig zerstören. Die Übersicht ist offenbar durch wenige, aber innerlich begründete Gruppen besser gewahrt.

5. Die Ergebnisse

Die Schwierigkeiten, unter denen eine sachgerechte und allgemein annehmbare Aufgliederung des frühscholastischen Schrifttums ohne jeden Zweifel leidet, rühren zum weitaus größten Teile von der Fülle des in ihm enthaltenen Stoffes her. Die Literatur der gesamten Epoche ist trotz deren Kürze ungemein reichhaltig und mannigfaltig, die von den einzelnen Autoren vertretenen Ansichten gehen in verschiedene, oft entgegengesetzte Richtungen auseinander, und nicht wenige, in sich wertvolle Gedanken liegen nur in unentwickelten Ansätzen vor. Das alles verstärkt zwar einerseits die Dringlichkeit der Forderung nach einem ordnenden Prinzip, auf der anderen Seite wird es so aber auch in etwa begreiflich, daß mehreres von dem Ertrag unserer Untersuchung die Eigenschaft des Vorläufigen an sich trägt oder noch nicht in einer ganz entschiedenen und zugleich positiven Fassung vorgebracht werden konnte.

Negativ formuliert erscheint die Ablehnung der unzureichenden Einteilungsprinzipien, des der chronologischen Aufzählung, der Schulenbildung und der Unterscheidung zwischen scholastischer und monastischer Theologie. Jedoch hat auch das seinen Sinn und seinen Nutzen. Insbesondere muß das Prinzip der Schulenbildung in seine Schranken verwiesen werden, weil die moderne Forschung sich immer wieder von der Gefahr bedroht sieht, den Begriff „Schule" für das 12. Jahrhundert in der gleichen Bedeutung zu nehmen, wie sie erst einer späteren Zeit geläufig geworden ist[31]. Die positiven Belange

[31] Z. B. ist dieser Gefahr J. Schneider nicht ganz entgangen, der in seiner Untersuchung „Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus" (Münchener Theologische Studien II. Reihe, 22; München 1961) allzu schnell eine gewisse Abhängigkeit und Beeinflussung in einigen Ideen bereits als Anzeichen für eine einheitliche Schule gewertet hat. Gerade bei Petrus Lombardus hätte das Urteil unbedingt vorsichtiger sein müssen. Es existieren zwar für seine Sentenzen eine Reihe von Abkürzungen (z. B. die des Magister Bandinus), allmählich auch Wiedergaben des Textes mit eingestreuten Glossen (am bekanntesten ist die sog. Pseudo-Poitiers-Glosse), aber damit ist noch keine eigentliche „Schule" begründet. Ebensowenig reicht es dazu aus, daß viele der nach Petrus Lombardus entstandenen Sentenzensammlungen (so die des Gandulph von Bologna, des Petrus von Poitiers, des Petrus Manducator u. a. m.) deutliche Spuren seines Einflusses an sich tragen. Dazu kommt noch, daß der Lombarde seinerseits wieder von anderen abhängig ist. Übrigens haben seine eigentlichen Sonderlehren (in der Trinitätserklärung oder in der Christologie) einen ziemlich starken Widerspruch hervorgerufen, nicht allein bei Joachim von Fiore, sondern auch bei Richard von St. Viktor, Gerhoh von Reichersberg, Walter von St. Viktor usw.

kommen aber in dem letzten Kapitel zu ihrem Recht, indem eine neue Einteilung versucht wird, die sich auf die unterschiedlichen Literaturgattungen des frühscholastischen Schrifttums stützt. Natürlich bleibt abzuwarten, ob dieser Versuch vor der Kritik, die nun einsetzen soll, bestehen und sich allgemeine Anerkennung verschaffen kann. Jedenfalls sind in ihm alle Einseitigkeiten und Übertreibungen vermieden worden, und es dürfte obendrein erreicht sein, daß auch die positiven Werte der anderen Theorien nach Möglichkeit darin zur Geltung kommen. Die chronologische Aufzählung bildet nämlich die notwendige Grundlage für jedwede weitere Klassifizierung, wie immer diese lauten mag, die Schulenbildung erhält ihr Recht, sobald es die rein scholastische Literatur einzuordnen gilt, und die Eigenart der monastischen Theologie wird bei der Unterteilung des umfangreichen exegetisch-homiletischen Schrifttums gebührend berücksichtigt. Auf diese und ähnliche Weise ließe sich ein gewisser Ausgleich herstellen.

Die übrigen Vorzüge liegen wohl klar auf der Hand. Die hier vorgenommene Einteilung ist nicht von außen an die frühscholastische Literatur herangetragen, sondern erfolgt nach den aus ihr selbst sich ergebenden Gesichtspunkten sachlicher Natur; sie vernachlässigt auch nicht irgendein Einzelgebiet, sondern vermag alles, was überhaupt dafür in Betracht kommt, vollständig zu erfassen[32]; endlich wird der

[32] Nicht einbezogen ist die Historiographie, die sich überhaupt nur schwer in die theologische Literatur des 12. Jahrhunderts einordnen läßt. Sie umfaßt sicher eine lange Liste von Namen; siehe im einzelnen: M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters III (Handbuch der Altertumswissenschaften IX, II, 3), München 1931, 322—646. Leclercq will die Geschichtsbeschreibung der monastischen Theologie zuteilen: „Ganz besonders haben die Mönche die historische Darstellung geliebt und sie häufiger als andere, streckenweise sogar fast allein betrieben. Kenner der mittelalterlichen Literatur haben diese Tatsache festgestellt, sie ist ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen Mönchtum und Scholastik ... In Cluny und in den Klöstern, die unter kluniazensischem Einfluß stehen, wurde die Geschichtsschreibung vom hl. Odo über die Chronisten von Fleury und Flavigny bis zu Radulf Glaber und Ordericus Vitalis ununterbrochen gepflegt. Der Zisterzienserorden bleibt auf diesem Gebiet nicht zurück: Otto von Freising, Helinand von Froidmont, Gunther von Paris, Radulf von Cogeshall, Alberich von Trois-Fontaines wetteifern hier mit vielen unbekannten Verfassern von Chroniken ... Der erste Grund (für das historische Interesse der Mönche) liegt darin, daß die Geschichtsschreibung bereits seit der klassischen Antike betrieben wurde; von ihr gab es also bereits Musterwerke ... Der zweite Grund für ihre Neigung zur Geschichte liegt in der konservativen Haltung, die dem Mönchtum sozusagen angeboren ist ... Bei aller Verschiedenheit jedoch haben sämtliche Geschichtsschreiber zwei Züge gemeinsam. Den ersten könnte man als die erbauliche Seite dieser Literatur bezeichnen, die sie in die Nähe des pastoralen Schrifttums rückt ... Und dann wollen die Mönche Beispiele bieten, die der Leser nachahmen soll ... Endlich beschäftigt sich die Geschichte, wenn sie auf vorgenannte Weise als religiöse Belehrung verstanden wird, mehr mit dem religiösen Geschehen als mit den Ereignissen aus Politik und Wirtschaft ...“ (a. a. O. 174—179). Den angeführten Tatsachen soll hier nicht widersprochen werden. Sicher gibt es Ausnahmen, die Leclercq selbst zugibt, z. B. Petrus von Blois aus dem Weltklerus und Hugo von St. Viktor (Chronicon, ediert in Monum. Germ. Hist. Script. 24) aus der Gemein-

Blick auf das Ganze nicht durch eine unangebrachte Menge von kleineren Gruppen und Bestimmungen unnötig erschwert. Wenn etwaige Bedenken sich gegen den Versuch gerade wegen dessen Neuheit richten sollten, so ist zu sagen, daß deshalb kein echter Fortschritt unterbunden werden darf und daß die Elemente der neuen Theorie schon längst bereit lagen. Bezüglich der anzuwendenden Nomenklatur braucht kein Streit zu entstehen; allein der Austausch der Bezeichnung „exegetisch-homiletische Literatur" gegen das Wort „monastische Theologie" verdient entschiedenen Widerspruch, weil damit der objektive Tatbestand nicht mehr unverkürzt wiedergegeben würde.

Noch eine letzte Frage erwartet wenigstens eine kurze Antwort: Wäre es nicht leichter möglich, aus den nachfolgenden Perioden der Theologie, namentlich aus der unmittelbar nachfolgenden der Hochscholastik, einigermaßen abzulesen, wie man über den Inhalt und die Aufteilung der frühscholastischen Literatur gedacht hat? Schwerlich, da die Angaben zu spärlich sind. Die Theologen des 13. Jahrhunderts kümmern sich im allgemeinen recht wenig um die Schulen, die ihnen vorangingen; sie zitieren für gewöhnlich nur die vier Großen aus der Frühscholastik: Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux, allerdings dann als „auctoritates", deren Wert beinahe dem der Kirchenväter gleichgeachtet wird[33]. Petrus Lombardus muß ihnen, selbstredend in dem nötigen Abstand, hinzugefügt werden; jedoch besagt die Tatsache, daß seine Sentenzensammlung zum Schulbuch geworden ist, nicht eben sehr viel, weil die Vorlesungen und die Kommentare sich höchst lose an den Text angeschlossen haben. Noch weniger ist mit einem Urteil der Frühscholastik über sich selber zu rechnen[34]. Vielleicht könnte aber die Hoch-

schaft der Augustiner-Chorherren. Nur die Deutung der Tatsachen, wie sie Leclercq gibt, kann nicht vollkommen überzeugen, obschon sich kaum eine bessere finden läßt. Es müßte noch ein Grund angeführt werden, weshalb die scholastischen Magistri, die doch auch der Tradition verpflichtet waren, nicht mehr Interesse für die Historiographie aufgewandt haben.

[33] Vgl. u. a. den bekannten Ausspruch Bonaventuras: Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec: De reductione artium ad theologiam 5 (ed. Quaracchi V 321b). — In seinem Sentenzenkommentar zitiert er nach Ausweis des Index (ed. Quaracchi X 265—277) neben Anselm, Hugo, Richard und Bernhard aus der Frühscholastik nur: Abaelardus, Alfredus Anglicus, Algerus, Gilbertus Porretanus, Petrus Blesensis, Petrus Comestor, Praepositinus, und jeden von ihnen nur einige wenige Male. Die Glossa ist dabei nicht mitgezählt.

[34] Nur wenige Angaben gehören entfernt hierher: Rupert von Deutz berichtet über den Einfluß der Magistri Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux (siehe die Texte bei: Beumer, Rupert von Deutz und seine „Vermittlungstheologie", 266); der Streit um Abaelard hat seinen literarischen Niederschlag gefunden (vor allem Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux); Walter von St. Viktor polemisiert in seinem Werk „Contra quatuor labyrinthos Franciae" gegen Abaelard, Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers; Honorius Au-

scholastik praktisch eine Art von Bestätigung für die hier vorgetragene Theorie abgeben, und zwar dadurch, daß auch in ihr eine scholastische und eine exegetisch-homiletische Literatur nebeneinanderstehen, freilich mit dem Unterschied, daß nunmehr die erstere unverkennbar die Oberhand gewinnt und bei der letzteren der monastische Einschlag, den besonders die Franziskanerschule auf ihre Weise beibehält, gegenüber dem scholastischen zurücktritt[35].

gustodunensis hat eine Schrift „De luminaribus Ecclesiae" (PL 172, 198—234) verfaßt, die aber aus der Frühscholastik bloß Anselm von Canterbury, Rupert von Deutz und Honorius selber anführt.

[35] Nachträglich sei noch angemerkt, daß neuestens R. Heinzmann die führende Stellung Gilberts de la Porrée in der frühscholastischen Anthropologie gewürdigt hat: Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre (BeitrGPhThMA 40, 3), Münster 1965. Aber solange nicht erwiesen ist, daß sich der Einfluß Gilberts auch auf die übrigen Teilgebiete der Theologie erstreckt hat, scheint kein Grund vorzuliegen, gerade in ihm den Einschnitt zwischen der älteren und der jüngeren Frühscholastik erblicken zu müssen.

Besprechungen

Becker, Jürgen, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (Studien zur Umwelt des NT, 3). gr. 8° (301 S.) Göttingen 1964, Vandenhoeck & Ruprecht. 32.— DM.

Die vorliegende Untersuchung ist die vollständig durchgesehene und vor allem im letzten Teil erweiterte und überarbeitete Inauguraldissertation des Verfassers, die 1961 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen worden war. Der Verf. möchte „anhand einer Begriffsbestimmung der Leitbegriffe, die in der Qumranliteratur bei Heils- und Unheilsaussagen auftreten, die Struktur dieser Begriffe und der zu ihnen gehörenden Vorstellungskreise erörtern, um dann einzelne Begriffe und die zu ihnen gehörenden Vorstellungskreise mit ausgewählten neutestamentlichen Schriften vergleichen zu können" (11). Er ist der Ansicht, daß man bisher den Tatbeständen in der Qumranliteratur insofern nicht gerecht geworden ist, als man einerseits nicht genügend beachtet hat, daß die einzelnen Texte in sich keine literarisch einheitliche Größe bilden und infolgedessen die literarischen Einheiten nicht je für sich behandelt hat und daß man andererseits vielfach zu früh und oft auch kurzschlüssig auf Grund von formalen Kriterien Parallelen zum NT herausstellen wollte, dabei aber Struktur und Vorstellungsgehalt der Begriffe vernachlässigte (11 f.).

In einer Voruntersuchung, die vor allem auf den Arbeiten von K. Fahlgren, Sedaka nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im AT, Uppsala 1932, und K. Koch, sdk im AT, Dissertation, Heidelberg 1953; Zur Geschichte der Erwählungsvorstellungen in Israel: ZAtWiss 67 (1955) 205 ff.; Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?: ZThK 52 (1952) 1 ff., fußt, gibt B. einen Überblick über die wesentlichen Grundzüge der Heilsaussagen im AT und im Judentum, abgesehen von Qumran (13—36). Grundlegend für die atl. Heilsaussagen ist nach ihm die „synthetische Lebensauffassung", d. h., Tat und Folge sind nicht getrennt voneinander, sondern die Tat ist selbst Ursache, die Wirkung nicht abtrennbare Folge dieser Tat. So gibt es in diesem Lebenskreis nicht Lohn und Strafe für eine gute oder böse Tat, sondern die Tat enthält in sich je nach ihrer Art die entsprechende Folge. Gott vergibt demnach nicht in Form eines zweiten, initiatorisch gehaltenen Aktes, sondern läßt nur die Tat auf den Urheber zurückschlagen. Er kann aber auch kraft seines Herrseins über die Schöpfung die konsequent ablaufende Unheilssphäre aufheben und dadurch neue Lebens- und Heilsmöglichkeiten eröffnen. Gott bedeckt die Sünde, d. h. er verhindert, daß sich die Unheilssphäre, die durch die Tat ins Leben gerufen wurde, auswirkt (13 f.). Der Verf. macht sich damit die Auffassung von Koch zu eigen; aber wer unvoreingenommen das AT liest, kommt an der Annahme von Lohn und Strafe als personale Akte Gottes nicht vorbei. Es handelt sich nicht bloß um eine konsequente Auswirkung der menschlichen Tat. Wenn Israel sich über Gottes Gebot hinwegsetzt, überläßt Gott es zur Strafe seinen Feinden. Dasselbe legt der Bundesgedanke nahe. Wenn Israel den Bund hält, wird Gott es segnen, wenn es den Bund bricht, wird er es für seine Untreue strafen.

Nach B. findet sich schon im AT, so Jes 25, 8; 26, 19; Dan 12, 2, unter dem Einfluß der aus der iranischen Religion übernommenen Vorstellung von der Totenauferstehung und dem damit verbundenen Endgericht eine Kritik an der früheren „synthetischen Lebensauffassung", die nur für das hiesige Leben galt. Vor allem aber habe die LXX unter dem Einfluß der griechischen Denk- und Vorstellungswelt daraus eine Vergeltungslehre geformt und die Begriffe in moralische und juristische Terminologie umgesetzt. Dasselbe gelte von dem palästinischen Judentum der tannaitischen Zeit (18—21). — Nach dem vorhin Gesagten war diese Vorstellungswelt im AT schon vor der LXX da. — Die Auffassung des Judentums

vom Abschluß des atl. Kanons bis zur Zeit der Tannaiten ist nach B. nicht gradlinig verlaufen. Hier kommen vor allem drei große Phänomene in Frage: die jüdische Apokalyptik, die essenische Bewegung und die durch Jesus von Nazareth eingeleitete Entstehung der christlichen Gemeinde. Als typische Beispiele für diesen Zeitabschnitt des Judentums läßt der Verf. das Buch der Jubiläen, die Psalmen Salomos und die Paränese am Ende des äthiopischen Henoch zu Wort kommen (21—36).

Im ersten Hauptteil behandelt B. die Heilsaussagen beim Stamme sdk und bei verwandten Begriffen in der Qumranliteratur unter Berücksichtigung der Unheilsaussagen (37—189). Als Texte werden berücksichtigt: pescher Habakuk (pH), die Sektenregel (S), die Kriegsrolle (M = Milhama), die Psalmenrolle (H = Hodajoth), die Damaskusschrift (CD). Nach methodischen Erwägungen anhand der Literarkritik und Gattungsgeschichte dieser Texte (37—58) werden die einzelnen in ihren Heilsaussagen untersucht. In denjenigen Psalmen, die den Lehrer der Gerechtigkeit zum Verfasser haben, stehen die Aussagen, was Terminologie und Denkvoraussetzungen anbetrifft, noch insofern im Rahmen der allgemein jüdischen Aussagen, als dualistische und prädestinatianische Aussagen fehlen (74). In M wird der von Gott festgesetzte endzeitliche Vernichtungskampf betont. Die Heilsaussagen um den Stamm sdk treten gegenüber den dualistischen Kampfaussagen zurück (74—83).

In der Sektenregel (S) wird nach B. 3, 13 — 4, 26 ein kosmischer Dualismus auf Grund einer göttlichen Prädestination vertreten. Alles Handeln ist nur eine Ausführung des festliegenden unabänderlichen göttlichen Planes. Nach diesem Plan versorgt Gott die Welt mit allem, was sie braucht, hat den Menschen zur Beherrschung der Erde eingesetzt und hat den Menschen den Geist der Wahrheit und den Geist des Frevels (Licht/Wahrheit und Finsternis/Frevel) gesetzt, in ihnen bis zum Termin der Heimsuchung zu wandeln (83—103). Es ist also nicht in dem Sinne ein Dualismus, als wenn der Geist des Frevels neben Gott gestellt würde.

Im abschließenden Teil von S (10, 9 — 11, 22) finden sich die prägnantesten Aussagen über den Stamm sdk. Auch hier wird die doppelte Prädestination vertreten, der Dualismus aber nicht mehr in die beiden Geistergruppen, sondern in den Menschen selbst verlagert, insofern das „Fleisch" die Ursache des Sündigens ist, die Macht, die zur Sünde führt. Alle Menschen sind Sünder, weil sie Fleisch sind. Nur Gott allein kann aus der Sünderexistenz retten. Durch die Menge seiner Güte deckt er meine Freveltaten zu. Durch seine Gerechtigkeit reinigt er mich von der Unreinheit der Menschen und der Sünde der Menschenkinder. „Vergeben" ist also kein geistiger oder juristischer Vorgang, sondern Gott entfernt oder bedeckt die Sünde, die eine Dinghaftigkeit an sich hat, am Menschen haftet. Man vergleiche damit etwa die katholische Auffassung vom peccatum habituale oder vom peccatum originale als einem ontischen Defekt. — Der Mensch soll täglich in den Bund Gottes eintreten, d. h. sein Leben gehorsam nach der Tora als dem unverrückbaren Willen Gottes ausrichten. Das kann er aber nur, wenn Gott ihn dazu prädestiniert hat, so daß die Gerechtigkeit nicht durch das Gesetz vermittelt, sondern neben dem Gesetz als Gabe Gottes bewirkt wird (103—126). Eine ähnliche Auffassung findet sich nach B. auch in den Gemeindepsalmen von H, die ihren „Sitz im Leben" im Kult, genauer in den täglichen Gebetszeiten und Gottesdiensten der Gemeinde haben, die ihr Lob Gottes als vergeistigtes Opfer verstand (126 bis 168). Richtig ist gesehen, daß die Gerechtigkeit nicht durch das Gesetz vermittelt, sondern von Gott denen mitgeteilt wird, die das Gesetz beobachten, aber das ist nicht sola gratia, sondern abhängig vom Tun der Menschen.

Im pH wird der Text, daß der Frevler endlich durch seine Schandtaten zugrunde geht, der Gerechte aber durch seine gegenteilige Haltung, die sich gerade in der Bedrängnis bewährt, gerettet wird, auf die Situation zur Zeit des Lehrers der Gerechtigkeit umgedeutet. Während die Gegner, die dem, was sie vom Lehrer der Gerechtigkeit hörten, nicht vertrauen, dem endgültigen Vernichtungsgericht ausgeliefert werden, werden die Täter der Tora, d. h. die, die die Gesetzesauslegungen des Lehrers der Gerechtigkeit befolgen, um ihrer Mühsal willen und um ihrer Treue zum Lehrer der Gerechtigkeit willen, aus dem Gerichtshause errettet (178). — Die Damaskusschrift (CD) unterscheidet sich nach B. dadurch, daß prädestinatianische Akzente fehlen, dafür der ganz im alttestamentlich-geschichtlichen Sinn verstandene

Bundesgedanke zum Tragen kommt und daß auch der Dualismus entschärft ist (181). Abschließend meint der Verf., im Gegensatz zum AT komme vor allem in M, S und in den Gemeindepsalmen von H eine dualistische und prädestinatianische Grundstruktur zur Geltung. Hier begegnen uns nach ihm ausführliche und prägnante Aussagen, die in strenger Antithese von göttlichem Heil und menschlicher Sündenknechtschaft Formulierungen bis zu einem sola gratia unter dem Gesetz bieten (189). Ob damit der Sinn der Texte wirklich getroffen ist, dürfte fraglich sein, da doch auch die Beobachtung der Tora nachdrücklich betont wird. Mag auch diese Beobachtung der Tora ohne die göttliche Gnade nicht möglich sein, so heißt das doch nicht, daß die Gnade nicht eine Mitwirkung des Menschen fordert, so daß von der sola gratia nicht die Rede sein kann.

Im 2. Hauptteil behandelt der Verf. die ntl. Heilsaussagen in ihrem Verhältnis zu den Vorstellungen der Qumranliteratur. Drei große Aussagekreise werden zum Vergleich herangezogen: 1. die Verkündigung Jesu von der Herrschaft Gottes, 2. die johanneischen Aussagen zu ἀλήθεια und ihre Stellung innerhalb des johanneischen Dualismus und 3. der Begriff der δικαιοσύνη innerhalb der paulinischen Theologie.

Nach B. treten in der Verkündigung Jesu die mit δικαιοσύνη verwandten Begriffe fast ganz zurück; wo sie bei Mt häufiger vorkommen, werden sie — ob immer mit Recht? — dem Evangelisten zugeschrieben. Dafür steht der Begriff der Herrschaft Gottes in der Mitte der Botschaft Jesu, und zwar so, daß er in seiner Predigt und in seinem Handeln die zukünftige Herrschaft Gottes in die Gegenwart hineinbringt. Es bestehe also zwischen Jesu Wirken jetzt und dem zu erkämpfenden Ziel ein kontinuierlicher Zusammenhang, weil die Gottesherrschaft ein dynamisch-eschatologischer Begriff sei (205). Jesus ist der durch Gott Bevollmächtigte und Beauftragte, der die Satansherrschaft angreifen und bekämpfen soll, damit an der Stelle Satans Gott selbst herrscht (210). Es ist nach B. kaum ein Zweifel, daß Jesus traditionsgeschichtlich mit seiner Vorstellung zweier sich bekämpfender Machtblöcke große Nähe zu den Qumrantexten und dualistisch orientierten Pseudepigraphen aufweist. Aber damit werde Jesus noch nicht zum Essener. Der Verf. zählt neun Punkte auf, in denen Jesus sich von den Qumranern wesentlich unterscheidet (216 f.).

Gegenüber der u. a. von R. Bultmann vertretenen Ansicht, das johanneische Schrifttum (Evangelium und drei Briefe) sei durch Umprägung aus der Gnosis entstanden, insofern es den Substanzdualismus in Existenzkategorien umgedeutet und in Abhängigkeit von der alttestamentlich-jüdischen Tradition am Gedanken der Schöpfung des Alls durch den einen Gott festgehalten habe (220), kommt B. zu dem Ergebnis, daß der Begriff der Wahrheit bei Johannes nach Struktur und Inhalt, abgesehen von der Christologie, dem Wahrheitsbegriff in den Qumrantexten entspricht (236 f.). Bei verschiedener Terminologie zeigt die johanneische Auffassung auch eine sachliche Übereinstimmung mit der Verkündigung Jesu in den dualistischen Gegensätzen Wahrheit - Lüge bzw. Licht - Finsternis und Herrschaft Gottes - Satansmacht (237).

Zahlreiche Entsprechungen findet B. endlich zwischen den essenischen Auffassungen in den Qumrantexten und der paulinischen Theologie bezüglich der Begriffe: Taufe, Erwählte Gottes und Heilige, Sünde und Fleisch. Aber Paulus redet nach ihm zwar die Sprache seiner Zeit, gestaltet aber zugleich auch neu, so daß er unter „Fleisch" auch das Leben unter dem Gesetz, also den jüdischen Heilsweg versteht (250). Der zentrale Ausdruck bei Paulus, der weder in der Verkündigung Jesu noch bei Johannes eine Parallele hat, ist nach B. „Gerechtigkeit" oder „Gerechtigkeit Gottes". Sie ist im alttestamentlich-jüdischen Sinne „ein Verhältnisbegriff auf Grund eines forensisch-eschatologischen Urteils, durch das der zu richtende Mensch vor Gott, seinem Richter, Geltung erhält". Diese Geltung, die der Spruch, vor Gott gerecht zu sein, zum Ausdruck bringt, ist die Voraussetzung des Heilsempfanges als des ewigen Lebens bei Gott, ja diese Gerechtigkeit ist schon selbst Heilsgut (252).

Wenn B. die Rechtfertigung bei Paulus im Sinne der protestantischen Auffassung von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein ohne die Werke versteht, trägt er offenbar in die Worte des Apostels etwas hinein, was dieser nicht sagen

wollte. Übrigens erwähnt B. selbst eine Reihe von Texten (Röm 2, 29; 14, 10—12; 1 Kor 3, 8 13 f.; 4, 5; 15, 58; 2 Kor 5, 10; 1 Thess 2, 19 f.; 4, 6), nach denen Gott bzw. Christus in einem forensisch-eschatologischen Urteil jedem einzelnen nach seinen Taten den entsprechenden Lohn zuerkennen wird (254). B. versteht die „Gerechtigkeit Gottes" bei Paulus weder im Sinne des genitivus subjectivus noch des genitivus objectivus, sondern richtig als genitivus auctoris, d. h. als die von Gott gewirkte Gerechtigkeit (257). Das offizielle Judentum hat dafür nach B. keine Parallelen, wohl aber verstehen S 11 und die Gemeindepsalmen in H die Gerechtigkeit Gottes als Gabe Gottes an die Sünder (258). Der Verf. kommt hier der katholischen Auffassung von der Rechtfertigung sehr nahe, wenn er unter Berufung auf Röm 8, 10 sagt, das Handeln Gottes am Menschen in der Rechtfertigung involviere ein total neues Sein: Er ist nun ἐν Χριστῷ. So sei die Rechtfertigung für Paulus kein nur deklarativer Spruch, kein Urteil Gottes ohne ontische Folgen, sondern Realität schaffende Tat Gottes (263).

Nach B. zeigt sich bei Paulus Gottes Gerechtigkeit nirgends als Strafgerechtigkeit; sie war vielmehr immer positiv als Heilsbegriff bestimmt. Der forensische Zuspruch der Gerechtigkeit auf Grund des göttlichen Heilshandelns in Christus ergreift den Menschen als eine Macht, die sein Leben durch die durch Christus neugeschaffene Heilssituation bestimmt. Dieses neue Leben hat zur Folge die ζωή und σωτηρία. Auch dieses Ziel kann Paulus durch „Gerechtigkeit" umschreiben (275). Paulus stimmt hier bei verschiedener Terminologie ganz mit der Verkündigung Jesu überein (276).

Im Verhältnis zu den Qumrantexten stellt der Verf. fest, daß Paulus dort, wo er von der Gerechtigkeit als Lebensmacht spricht, den Begriff strukturgleich mit dem essenischen Schrifttum verwendet. Dieser Tatbestand stehe mit dem Ergebnis der Untersuchung zu ἁμαρτία und σάρξ im Einklang, so daß Paulus hier zumindest auf indirektem Wege von essenischem Denken beeinflußt sei. Ferner verstehe sowohl Paulus wie die Qumranschriften „Gerechtigkeit Gottes" als genitivus auctoris (276). Aber daneben finden sich eine Reihe Unterschiede, die durch die Christologie und die aus ihr gezogenen Konsequenzen bedingt sind, denn Paulus denkt vom Heil in Christus her und lehnt deshalb das Gesetz als Heilsweg ab (277 ff.).

Die gründliche und ruhig abwägende Untersuchung ist trotz einiger im Vorstehenden gemachten Vorbehalte eine wirkliche Bereicherung der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Sie zeigt vor allem, daß manches, was man bisher bei Johannes und Paulus durch gnostischen Einfluß erklären wollte, eine näherliegende Erklärung durch die Abhängigkeit vom AT, der jüdischen Tradition und vor allem den Anschauungen von Qumran findet, es sei denn, man wolle schon dort einen frühgnostischen Einfluß annehmen, daß aber andererseits ein wesentlicher Unterschied zu diesen Anschauungen bedingt ist durch die Christologie.

B. Brinkmann S. J.

Grillmeier, Alois, S. J., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451).* Translated by J. S. Bowden. gr. 8° (xxIII u. 528 S.) London 1965, A. R. Mowbray & Co. Limited. 75.— sh.

Das hier vorliegende Werk ist eine Ersterscheinung: in englischer Übersetzung, beim anglikanischen Verlag A. R. Mowbray & Co. Limited. Ihm liegt der Artikel des Verf., Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: A. Grillmeier — H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon I (Würzburg 1951; ²1959; ³1962) 5—202, zugrunde. Dabei handelt es sich aber keineswegs um eine bloße Übersetzung. Ein Vergleich zeigt, daß aus dem ursprünglichen Artikel ein neues Werk geworden ist.

Im *1. Teil (Die Entstehung der Christologie)* ist das 1. Kapitel (Die biblische Grundlage) stark überarbeitet. Das 2. Kapitel (Das erste Wachsen. Die Christologie des 2. Jahrhunderts) und das 3. Kapitel (Von Hippolyt bis Origenes: Die Begründung der Christologie als spekulative Theologie und das Auftreten des Hellenismus) sind zum größten Teil neu. — Der *2. Teil (Die ersten theologischen Interpretationen der Person Christi)* ist in der Darstellung der Logos-Sarx- und

Logos-Anthropos-Christologie eine Übersetzung des zugrunde liegenden Artikels, wobei aber die neueren diesbezüglichen Veröffentlichungen berücksichtigt sind. Dabei ist manches, was in dem Artikel nur kurz angedeutet ist, breiter ausgeführt. Einzelne kleinere Untersuchungen sind neu eingearbeitet, so z. B. das Verhältnis des Eusebios von Emesa zu den pseudoignatianischen Briefen (254—256); oder die Christologie des Epiphanios von Salamis (257—258); oder die Stellung des Papstes Damasus zur christologischen Frage (258—260). — Kapitel 3 des 2. Abschnitts dieses Teils (Neue Bestrebungen nach Origenes) ist neu erarbeitet: die alexandrinische Entwicklung einer christologischen Psychologie; die kappadokische Christologie; Evagrius Ponticus; Nemesius von Emesa. — Ebenso ist Kap. 4 (Der Beitrag des Westens) neu; Kap. 5 (Der Vorabend von Ephesus) ist überarbeitet.

Im *3. Teil (Kerygma — Theologie — Dogma. Ephesus und Chalkedon [431 bis 451])* bringt der Verf. im 1. Abschnitt (Das Scandalum oecumenicum des Nestorios und das Konzil von Ephesus) das Ergebnis seiner Untersuchung: Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht (Schol 36 [1961] 321—356); im 2. Abschnitt die Darstellung: Von Ephesus bis Chalkedon; u. im 3. Abschnitt: das Konzil von Chalkedon; dabei entfaltet er im 1. Kapitel die dogmatische Formel von Chalkedon; u. im 2. Kap.: Chalkedon und die Geschichte der Theologie. — Epilog: Chalkedon — Ende oder Anfang? — Als Appendix ist angefügt — zur Ergänzung des 1. Abschnitts des 3. Teils: Die Nestorios-Frage in der modernen Forschung (496—505). — In der Bibliographie (506—515) beschränkte sich der Verf. auf die Angabe der neueren Bücher und Artikel, die für das hier behandelte Thema von besonderem Interesse sind; weitere Literaturangaben finden sich in den Anmerkungen zum Text; außerdem ist auf A. Schönmetzer, Schrifttums-Verzeichnis zur Geschichte des Konzils von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon III, 825—865 verwiesen. — Das Buch wird mit Indizes abgeschlossen (516—528): Index der ntl. Stellen; der griechischen, lateinischen und christologischen Termini; Gesamtindex.

Im *1. Teil* ist sehr wertvoll, daß die ntl. Christologie in ihrem Werden von der urapostolischen Verkündigung bis zur johanneischen Form dargestellt ist. Damit ist der Ausgangspunkt gegeben für die Entwicklung, die sich im Laufe der christologischen Streitigkeiten vollzog. Es ist aufgezeigt, daß die Christologie des NT im letzten eine absteigende Christologie ist (die eine aufsteigende als Folge hat) und daß damit Adoptianismus der Offenbarung widerspricht (23). Diese absteigende Christologie öffne den Weg zur Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalkedon. In sich habe aber selbst die johanneische Christologie diese Aussage noch nicht explizit ausgesprochen (34).

Kap. 2 und 3 des 1. Teils (36—172) sind sehr wichtig, weil sie die christologische Entwicklung in der nachapostolischen Zeit ins 3. Jahrhundert hinein entfalten. Der Verf. macht damit verständlich, wie das Werden der christologischen Reflexion ein langsamer Prozeß war; wie man im tieferen Verständnis des Verhältnisses von Sohn und Vater zur Annahme der Zweiheit in Christus geführt wurde; wie es grundlegende Aussage war, daß Christus „ein und derselbe" ist; wie man zu den ersten Reflexionen über das Problem der Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus fand. Aus der Darstellung wird deutlich, daß man erst um 250 zaghaft begann, die Christusaussage spekulativ in Besitz zu nehmen.

Im *2. Teil* werden die ersten theologischen Interpretationen der Person Christi (von Origenes bis Ephesus) aufgezeigt. Der Verf. bezeichnet die großen Richtungen der Christologie dieser Zeit, wie schon in seinem Artikel: Logos-Sarx- und Logos-Anthropos-Christologie. Wenn er auch von diesen beiden Schemata spricht, so stempelt er damit doch keine Schule ab, sondern zeigt auf, wie diese einzelnen Arten von Christologie strukturiert sind; wie es zu diesen Aussagen kam; wo sie sich finden; und wie sie überwunden wurden und in ihrem positiven Gehalt eingingen in die Aussage von Chalkedon.

Die Logos-Sarx-Christologie (Natureinheit von Logos und Sarx; Leugnung der Geistseele Christi) versteht der Verf. zeitlich vom Arianismus bis zum Apollinarismus. Er weist darauf hin, daß sie nicht schlechthin häretisch ist: daß sie auch von Athanasios vertreten wurde — und zwar von ihm innerhalb der Kirche (234 f.);

außerdem vom jungen Kyrill von Alexandrien (329—333). Diese Logos-Sarx-Christologie sieht der Verf. für die Unterdrückung der wahren und vollen Menschheit Christi verantwortlich und nicht einen bloßen Anti-Arianismus. Als positive Seite dieser Christologie erweist er, daß in ihr dem Logos der entscheidende Platz eingeräumt und daß er als letztes Subjekt der Menschheit Christi verstanden wurde. Man müsse beachten, daß dieses Element von bleibendem Wert war, auch wenn die Erklärung noch nicht genügte (236 f.).

Der Logos-Sarx-Christologie steht eine Logos-Anthropos-Christologie (Wort-Mensch-Christologie) gegenüber, die in jener ihre Wurzeln hat. Diese sei vor allem in Auseinandersetzung mit dem Apollinarismus zustande gekommen. Im beginnenden 5. Jahrhundert sei sie von Theodor von Mopsuestia vertreten, bei dem sich vielleicht zum erstenmal die Formel der zwei Naturen in einer Person finde (358—360).

Der Verf. geht auch auf die lateinische Christologie dieser Zeit ein. Dabei weist er vor allem auf die Hymnologie hin. Er zeigt auf, daß sie von Augustinus viel gewinnt. Dieser habe aber nicht dafür sorgen können, daß die Krise, welche am Ende seines Lebens im Osten ausbrach, aufgefangen wurde (328).

Im *3. Teil* tritt der Verf. in die konziliare Epoche der christologischen Streitigkeiten (Ephesus bis zum 3. Konzil von Konstantinopel) ein. Er zeigt hier nur die Entwicklung bis Chalkedon, den wichtigsten Punkt in dieser Periode, auf. Die Entwicklung über Chalkedon hinaus (zunächst bis zum Abschluß der Väterzeit) will er aber — was sehr erfreulich ist — sobald wie möglich darstellen (367 Anm. 2).

In der Epoche von Ephesus bis Chalkedon geht es nach dem Verf. um die Weise der Einheit in Christus: volle Gottheit und volle Menschheit Christi seien auf beiden Seiten anerkannt. Die fortschrittliche Theologie (Antiochien) habe sich entschieden dafür eingesetzt, während Kyrill und seine Anhänger diese Bewegung hemmten, da sie in ihr nur eine Gefahr für die Einheit Christi gesehen hätten. So seien zwei Christologien gegenübergestanden, Formel gegen Formel, welche vom eigenen Standpunkt in je verschiedener Weise interpretiert worden seien. Schließlich sei das Kerygma Christi der apostolischen und nachapostolischen Zeit in das in hellenistischen Termini formulierte Dogma gefaßt worden — als Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung. Der Verf. bemerkt, daß diese Formulierung in sich noch keinen Ausweis der richtigen oder nicht-richtigen Interpretation der Heiligen Schrift sei; daß sie aber im Kontext als authentische Explikation erkannt werden könne (366—368). „The Chalcedonian definition may seem to have a static-ontic ring, but it is not meant to do away with the salvation-historical aspect of biblical christology, for which, in fact, it provides a foundation and deeper insights" (491).

In diesem Teil verdient besondere Beachtung, wie Nestorios beurteilt wird. Bei voller Würdigung des Konzils von Ephesus wird zur Rehabilitation des Nestorios ein Beitrag geleistet (369). Er wird, Kyrill gegenüber, als der „moderne Theologe" verstanden (365). Der Verf. weist darauf hin, daß Ephesus die Nestoriosfrage in einer konservativ-dogmatischen Weise gelöst habe und somit eine notwendige Leistung vollbrachte; daß es aber unterlassen habe, eine theologisch-spekulative Lösung der die Gemüter bewegenden Frage wenigstens anzubahnen: auf Kosten des Friedens und der Einheit der Kirche (399). Nach ihm kann man nicht leugnen, daß Nestorios im Liber Heraklidis eine substantielle Einheit in Christus ernstlich anstrebte. Mit Hilfe der damals gängigen Metaphysik habe er aber nur erreichen können, was er erreichte. Er habe erkannt, daß die beiden Naturen in Christus unvermischt bleiben müßten; er habe auch richtig erkannt, daß jede der beiden Naturen konkret in ihrer Individualität genommen werden müsse. Unglücklicherweise habe er aber keine Idee gehabt, über die Individualität der konkreten Natur hinauszukommen. Nestorius hätte, um die Frage lösen zu können, ein Erneuerer der Metaphysik sein müssen. Daß er dies nicht war, dürfe ihm nicht als Fehler angerechnet werden. Sein Fehler sei es aber gewesen — eine „theologische" Unterlassung: daß er in seiner metaphysischen Analyse der Tradition nicht gerecht wurde, m. a. W.: daß er die Idiomenkommunikation nicht übernahm, was in der Ablehnung des Titels Theotokos zum Ausdruck gekommen sei. Nestorios habe einen Teil der Tradition mißverstanden; aber er sei doch im guten Glauben gewesen, einen anderen Teil zu retten. Seine Gegner hätten aber den negativen Teil seiner Behauptungen von seinem positiven

Verständnis getrennt und seinem philosophischen Hintergrund keine Aufmerksamkeit geschenkt. Nestorios sei vor Chalkedon gestanden. „Nur eine kleine, wenn auch kräftige, Hilfe in der spekulativen Theologie, und die Tür hätte sich ihm öffnen können." Es sei die Tragik dieses Mannes, daß ihm diese Hilfe weder in der Zeit von Ephesus noch später geleistet wurde. Nestorios habe zwar nicht den Weg in die Zukunft bestimmt; aber im 6. Jahrhundert, bei Leontius von Byzanz, sei sein Standpunkt in der Metaphysik Ausgangspunkt gewesen (450—452).

Der Verf. hat die Hauptlinie der Entwicklung der Christusaussage vom NT bis zum Konzil von Chalkedon in allen wichtigsten Phasen mit wissenschaftlicher Aufrichtigkeit, Ausgewogenheit und Klarheit dargestellt. Er trug die späteren dogmatischen Begriffe (Person — Natur) nicht in frühere Zeit hinein, sondern wollte aufzeigen, was ihm vollkommen gelungen ist, wie es zu diesen dogmatischen Begriffen kam: es geht ihm um das historische Verständnis der Definition von Chalkedon. Der Verf. vermeidet unrichtige Verallgemeinerungen und versteht zu zeigen, daß man erst in langem Ringen zu immer tieferer Einsicht kam. Sein Ergebnis wird bleibenden Wert haben, wenn auch in der Erforschung der einzelnen Epochen (z. B. der Zeit des NT und damit der ntl. Christologie) noch umfassendere Darstellungen gegeben werden können. Der Verf. bekennt selbst, keine erschöpfende Beschreibung, vor allem der Zeit von Origenes bis zum Konzil von Ephesus, gegeben zu haben (492). Die Gesamtdarstellung, die hier vorliegt, wird durch weitere Einzeluntersuchungen nicht wesentlich beeinflußt werden: sie wird nur in Einzelpunkten Ergänzung finden. Die hier vorliegende Veröffentlichung ist — wohl für lange Zeit — die imposanteste Gesamtdarstellung der christologischen Entwicklung von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon. Man kann dem Verf. zu diesem großartigen Werk gratulieren. R. Lachenschmid S. J.

Elze, Martin, *Tatian und seine Theologie* (ForschKirchDogmGesch, 9). gr. 8° (137 S.) Göttingen 1960, Vandenhoeck & Ruprecht. 14.80 DM.

Die vorliegende Studie, eine Dissertation an der evang.-theol. Fakultät Tübingen, setzt sich zum Ziel, mit einer neuen Methode den Schlüssel zu Tatians theologischem Werk zu finden. Die Einleitung handelt über die Überlieferung von T.s Schriften; sie bietet eine Kritik der bisherigen Forschung, zunächst der motivgeschichtlichen, die T. in das syrische Christentum bzw. in die semitische Theologie einordnen und von daher verstehen will. E. betrachtet es als unsachlich, T. als Vertreter des syrischen Christentums oder semitischer Theologie zu bezeichnen. In der Kritik der abgelehnten Ansicht vermißt man (für S. 9, Anm. 2) eine Bezugnahme auf *F. Drawford Burkitt*, Urchristentum im Orient, übers. v. E. Preuschen, Tübingen 1909. E. bekämpft auch den Versuch von *R. M. Grant*, T. von der Gnosis her zu verstehen. Abgelehnt wird auch die psychologische Interpretation (Nationalstolz des Syrers, Konvertitenmentalität) als Weg zu einer Gesamtdeutung T.s (11). Über stoffliche Abhängigkeiten und psychologisierende Motivationen hinaus fragt E. von den Texten her nach einem bestimmenden Prinzip, nach der Grundkonzeption in T.s Theologie. Er wendet also die Methode, die *H. Jonas* für die Gnosisforschung mit ihrer vielfachen Verzweigung eingeführt hat, auf eine Einzelgestalt an (12). Die Grundkonzeption T.s sieht E. in dessen Wahrheitsverständnis, was in Kap. 1 näher ausgeführt wird (16—33). T. läßt sich in seiner Oratio ad Graecos, die E. zunächst ausschließlich betrachtet, bestimmen von dem Prinzip größtmöglicher Unanfechtbarkeit und Objektivität (keine Verwendung des Christennamens, Verzicht auf den Weissagungsbeweis, da die Griechen das AT nicht anerkennen; nahezu vollständiges Schweigen über Person und Werk Christi). E. zeigt gut die Stellung T.s zur griechischen Philosophie in Methodik und Thematik (22). Seine Themen, Gott, Welt, Mensch, teilt er mit den Griechen, zumal der platonischen Schulphilosophie der Kaiserzeit (23). Das Verhältnis zwischen Christentum und Philosophie entscheidet sich aber für T. von der Frage nach der „Wahrheit" her (27—33). Dies hat er von den Platonikern. Darum bezeichnet er sich als „Herold der Wahrheit".

In Kap. 2 (34—40) studiert E. T.s Auffassung von der Wahrheit: sie fordert göttliche Autorität, ist darum „antiquior omnibus"; sie ist eine und unteilbar. Die Folge dieser Auffassung von der Wahrheit: sie ist wesentlich ungeschichtlich, wie im Platonismus. T. steht hier ganz im Gegensatz zu Justin. Aus dem radikalen

Zug zur Einheit heraus sucht T. das Christentum in ein streng geschlossenes System zu bringen, das sich aus dem monotheistischen Gottesbegriff heraus entfaltet. Von dieser Analyse aus kommt E. im 3. Kap. (41—53) zum Verständnis der Eigenart des Aufbaus von T.s Schrift an die Griechen. Göttlichkeit und Alter sind neben der Einheit die Kennzeichen der Wahrheit. E. gewinnt daraus das Einteilungsprinzip für diese Schrift — eine Frage, die bisher nicht genügend gelöst war. Im 4. Kap. (54—62) zeigt E., wie T. die griechische Philosophie an diesen Kennzeichen mißt, insbesondere an der „Einheit". Bei den Griechen fehlt echte Autorität, herrscht Epigonentum und Uneinheitlichkeit. Im 5. Kap. (63—105) — dem wichtigsten des ganzen Werkes — wird positiv T.s System der christlichen Lehre entfaltet: Die Lehre von Gott (Monotheismus!), vom Logos und dessen Verhältnis zum Vater und zur Welt (rein kosmologische Funktion des L., keine geschichtliche oder heilsgeschichtliche Rolle), vom Pneuma (als Voraussetzung der Anthropologie; als Prinzip der Einheit und Vielheit), vom Menschen (wobei E. erneut feststellt: „Für einen Erlöser ist in seinem theologischen System kein Raum, und das ist wieder ein Beweis dafür, daß er im Grundsätzlichen mit gnostischen Vorstellungen nichts gemein hat" [99. Vgl. 117]), von den Dämonen, von der Zeit. Im 6. Kap. (106 bis 126) endlich untersucht E. die Stellung T.s in der Überlieferung (d. h. im Urteil der Kirchenväter) und das Problem des Diatessarons.

E. bekennt, daß sich hier Schwierigkeiten für seine These ergeben, da sowohl die Berichte der Kirchenväter, insbesondere der Häresiologen, wie auch das Faktum des Tatianischen Diatessarons nicht in den Rahmen passen, den E. — von der Oratio ad Graecos her — um das sehr einheitlich konzipierte Bild von T.s Theologie gespannt hat. Der starken Betonung des Monotheismus und der Idee der Einheit bei T. steht das Urteil des Zeitgenossen Irenäus gegenüber, daß T. Entkratit und Gnostiker gewesen sei (Adv. haer. I 28, 1, griech. bei Eusebius, H. E. IV, 29, 2). E. sucht diesen Bericht zu erklären und zu entkräften und meint, daß die Einheit von T.s Denken durch das Zeugnis des Irenäus und seiner Nachfolger nicht in Frage gestellt wird. E. gesteht aber dabei, daß die rein biographischen Fragen (Abfall vom Christentum usw.) offenbleiben müssen. Auch die übrigen griechischen Zeugen (Rhodon und der Verfasser des „Kleinen Labyrinth" nach Eusebius; Klemens v. Alexandrien) weisen in die Richtung der Aussage von Irenäus. E. gibt zu, daß diese Zeugnisse wie auch die der syrischen Kirche (120—124) ernst genommen werden müssen, um ein abgerundetes Bild von T.s geistiger Gestalt zu gewinnen. Aber dabei ist E. doch genötigt, wieder zu einer Art psychologischer Interpretation zurückzukehren. Er meint: Solange T. im Theoretischen bleiben konnte, durfte seine theologische Einheitskonzeption durchhalten. „Aber in der Anwendung auf die Aussagen der Bibel einerseits und in der Auswertung für das praktische Verhalten andererseits konnte er nicht vermeiden, in gefährliche Nähe zu den gnostischen Lösungen zu geraten, wie schon aus der Oratio selbst abzulesen ist" (120). Ist damit nicht eigentlich zugegeben, daß die von E. angewandte Methode für sich allein nicht genügt, um T. zu erklären? Das Faktum des Diatessarons macht wohl noch größere Schwierigkeiten (124—126). E. macht es ohne Zweifel zu kurz ab, wie sich jetzt besonders nach den Forschungen von L. Leloir, Le Témoignage d'Ephrem sur le Diatessaron (CSCO, Subsidia T. 19, Louvain 1962, besonders 232 ff. mit den entsprechenden Rückverweisen) ergibt. Besonders die Hinweise auf die Apokryphen und jetzt auch auf das Thomasevangelium müssen beachtet werden. T. gibt sich also von den Quellen und vom Faktum des Diatessarons her als eine sehr komplexe Gestalt.

E. hat meisterhaft die eine Sicht des Bildes, die sich von der Oratio ad Graecos her ergibt, aufgewiesen. Damit hat er einen bleibenden Beitrag zur T.-Forschung geleistet. Die andere Sicht muß als solche von den Väterzeugnissen und vom Diatessaron her (mit seinen Quellen) neu erarbeitet und zusammen mit der ersten Sicht ernster gewertet werden, als E. es tut. Das Verbundensein beider Seiten stellt dann ein eigenes Problem dar, das auch nochmals eine Überprüfung der von E. so in den Vordergrund gestellten theologischen Gestalt T.s fordern wird. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sie dieser Prüfung standhält. Es wird dann aber nötig sein, eine Theorie für die Komplexität der Theologie T.s zu entwerfen. Ob man dabei ganz

absehen kann von der psychologischen und der motivgeschichtlichen Deutung T.s, muß offenbleiben. A. Grillmeier S. J.

Kraft, Henricus, *Clavis Patrum Apostolicorum. Catalogum vocum in libris Patrum qui dicuntur Apostolici non raro occurrentium adiuvante Ursula Früchtel congessit contulit conscripsit ...* 8° (501 S.) München 1963, Kösel. 65.— DM.

Moderne Nachschlagewerke für patristische Wortverwendung und -bedeutung sind leider erst wenig ausgebaut, zum Teil wegen der noch nicht abgeschlossenen Textausgaben, zum Teil auch wegen der großen Anforderungen, die solche Werke für Bearbeiter und Verleger mit sich bringen. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß mit der vorliegenden Konkordanz ein mustergültiges Instrumentum studiorum für die sog. Apostolischen Väter geschaffen worden ist. Hoffentlich findet es bald seine Fortsetzung in einer Clavis Apologetarum. Ein Vergleich mit dem Vorgänger von K.s Clavis, dem Index Patristicus von *E. J. Goodspeed*, zeigt, welch großer Fortschritt erzielt worden ist, und dies damit, daß die Methode von Schmollers „Handkondordanz zum griechischen Neuen Testament" für die Apostolischen Väter (hier: Didache, Barnabasbrief, 1 und 2 Klem, Ignatiusbriefe, Polykarpbrief, Pastor Hermae) übernommen worden ist. Goodspeed hatte zwar zu den eben genannten Schriften hinzu noch das Papiasfragment und den Diognetbrief verarbeitet, war aber in der Anlage des Index viel einfacher vorangegangen. Natürlich konnten nun auch neuere Textausgaben verwandt werden. Dabei werden auch die in der Forschung diskutierten wichtigsten Textvarianten vermerkt, so daß eine gute Übersicht über die verschiedenen Textformen in den einzelnen Fällen möglich ist. Vgl. z. B. sub voce ἡμεῖς. Der wesentliche Fortschritt des neuen Werkes liegt — eben nach dem Vorbild der Schmollerschen Handkonkordanz — darin, daß nicht bloß das Stichwort und sein Vorkommen verzeichnet ist, sondern — soweit sinngemäß — das ganze Satzgefüge, in dem es vorkommt. Damit wird, insbesonders bei häufigem Wortvorkommen, eine detaillierte Übersicht über die Verwendung ermöglicht und ermüdendes Nachschlagen erspart, sofern es sich um eine erste Feststellung handelt. Man vergleiche etwa so bedeutende Stichwörter wie θεός, Χριστός usw. in beiden Indices, um den Unterschied abschätzen zu können. Den griechischen Stichworten ist die lateinische und häufig auch die deutsche Übersetzung beigegeben. Ein zweiter, bedeutend kürzerer Index bietet lateinische Wörter. Die Benutzung der Konkordanz ist leicht, wenn auch gelegentlich Achtsamkeit geboten ist, um nicht voreilige Schlüsse über Wortverwendung zu ziehen. Für gewöhnlich wird der Terminus geboten, der im Haupttext einer Edition vorkommt; die Varianten sind in Klammern beigefügt. Gelegentlich werden aber auch Varianten an erster Stelle angeführt. So z. B. unter dem Stichwort φύσις. Zu ISm 1, 1 wird dabei angegeben: υἱὸν θεοῦ κατὰ φύσιν mit Kennzeichnung des sekundären Charakters dieser Lesart; die eigentliche Textform wird unter dem Stichwort υἱός zu Sm 1, 1 gebracht (hier freilich ohne Hinweis auf Varianten). Die beigegebene Übersetzung muß darauf verzichten, Bedeutungsunterschiede hervorzuheben, was Aufgabe eines Lexikons ist. In einzelnen Fällen könnte man Bedenken erheben. Als Beispiel sei das Stichwort φωταγωγός mit der Übersetzung „lucem praefero, lichtbringend", hervorgehoben. Die als Beleg angeführte Stelle aus dem Barnabasbrief 18, 1 wird aber wohl eine etwas nuanciertere Übersetzung erfordern. Ein Hippolyt zugeschriebenes Fragment spricht vom Abstieg der Seelen in den Warteort, den „Schoß Abrahams". Bei der Ankunft in der Unterwelt werden die Gerechten von den Engeln zum „lichten" Ort (!) zur Rechten geleitet: οἱ μὲν δίκαιοι εἰς δεξιὰ φωταγωγούμενοι ... ἄγονται εἰς χωρίον φωτεινόν *(K. Holl,* Fragmente vornizänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 138, Z. 22 f.). Dieselbe Idee ist auch vorauszusetzen für die Anaphora Hippolyts nach der äthiopischen Übersetzung (vgl. *H. Duensing,* Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt, Göttingen 1946, 23, Z. 10—11: „die Heiligen zu führen") und dem Testamentum Domini Nostri Jesu Christi (ed. *I. E. Rahmani,* Mainz 1899, 41: iustos lumen versus dirigeret) (vgl. *Dom B. Botte* O. *S. B.,* La tradition apostolique de Saint Hippolyte, Münster 1963, 14 mit Apparat). In diesen Texten ist also wohl die Vorstellung von Geleit-Engeln gegeben, und das „Lichtgeleit" ist als örtliche Bewegung gedacht.

Dies ist wohl auch in Barn 18, 1 anzunehmen, wie die lateinische, von K. angeführte Übersetzung besagt: lucem praeferentes. *Liddel-Scott*, A Greek-English Lexicon, repr. 1953 hat zwei Bedeutungen: enlightening, illuminating und bringing to light. Letztere entspricht am besten dem Barn-Text. Daß aber die Engel auch „Erleuchtung" bringen, und dies im geistigen Sinn, ist bei den Vätern sonst häufig ausgedrückt (vgl. *Joh. C. Suiceri*, Thesaurus Ecclesiasticus II, s. v. φωταγωγικόν, φῶς n. 4.). Die Zwei-Wege-Lehre des Barn geht schließlich, in ihrem moralisch-geistlichen Sinn genommen, auch darauf hinaus. A. Grillmeier S. J.

Zamarriego, Tomás, S. J. (Director), Enciclopedia de Orientación Bibliográfica, Vol. I: *Introducción General, Ciencias Religiosas* (LVIII u. 829 S.); Vol. II: *Ciencias Religiosas, Ciencias Humanas* (XLV u. 793 S.); Vol. III: *Ciencias Humanas* (XXXVI u. 751 S.); Vol. IV: *Ciencias Humanas, Ciencias de la Materia y de la Vida; Apéndice: Literatura de Creación, Indices* (XXXIII u. 682 S.). gr. 8°. Barcelona 1964 (I—II) u. 1965 (III—IV), Juan Flors.

In überraschend schneller Folge ist vorliegende Bibliographie in vier Bänden erschienen. Der Anspruch, eine Enzyklopädie bibliographischer Orientierung zu sein, wird bewußt eingeschränkt, und zwar einmal thematisch, indem den Geisteswissenschaften der Vorrang gegenüber den technischen und angewandten Wissenschaften gegeben wird. Trotzdem werden etwa 40 Wissenschaftsgebiete erfaßt. Die Auswahl erfolgt nach den großen Sammelthemen: Gott, Mensch, Welt (Religionswissenschaft, Anthropologie, Leben und Materie). Eine Beschränkung liegt ferner auch darin, daß die Literatur bestimmter Sprachbereiche verarbeitet wurde: des spanischen, französischen, portugiesischen, italienischen, deutschen, englischen und lateinischen. Damit entfallen freilich manche Forschungszentren und Publikationsbereiche, die der Erfassung wert gewesen wären, so vor allem der slawische Kulturbereich und hier vor allem etwa die polnisch-mediävistische Forschung der Gegenwart, um nur einen zur Zeit für Philosophie und Theologie bedeutsamen Publikationssektor zu erwähnen. Doch stellt die Erfassung dieser Literatur heute ein besonderes Problem dar. Die Bibliographie erfaßt also in unmittelbarer Weise nur den westeuropäischen und amerikanischen Kulturkreis, wenn wir von den Quellenwerken theologischer oder religionsgeschichtlicher oder allgemein kulturgeschichtlicher Art absehen, die den nah- und fernöstlichen wie auch den afrikanischen Bereich mitbetreffen und auch das Altertum miterfassen. Die Bibliographie ist selektiv-kritisch. Fast allen Titeln ist eine kurze Würdigung beigegeben, die über Inhalt und Bedeutung des Werkes orientieren soll. 600 Spezialisten aus 29 Nationen haben dafür gearbeitet, was ohne Zweifel eine Fülle von Redaktionsarbeit bedeutet hat. In Siglen wird auch angegeben, für welchen Leserkreis das Werk in Betracht kommt. So soll die Bibliographie, die Titel für eine Bibliothek von etwa 100 000 Werken angibt, ein umfassender Berater für Leser jeder Art, für Erzieher und für Bibliothekare sein. Ohne Zweifel könnte sie wertvolle Dienste leisten etwa für die Neugründung von Bibliotheken, aber auch zur Ergänzung von schon bestehenden. Dies um so leichter, als das Werk drucktechnisch vorzüglich aufgemacht ist und auch durch die Indices im IV. Band gut zugänglich gemacht wird (483—682). In einem Appendix ist auch noch eine Auswahl von wichtiger Literatur aus den obengenannten Sprachbereichen beigegeben, die als Leseplan für angehende oder fertige Akademiker dienen soll (451—479). Das Werk wird natürlich bald ergänzungsbedürftig sein, und schon während der Drucklegung sind wichtige Werke auf allen Gebieten erschienen, die nun zu verzeichnen wären. Eine laufende Ergänzung wird aber wegen der komplizierten Aufteilung sehr schwierig sein. Eine Durchsicht der einzelnen Bände ergab, daß verschiedene Sektoren durch die zuständigen Spezialisten vorzüglich bearbeitet worden sind. Die Berücksichtigung der deutschen Literatur weist aber in einzelnen Abschnitten starke Lücken und zudem ziemlich viel Druckfehler auf. Wir wollen die uns wichtig scheinenden Angaben hier bringen. Zu verzeichnende Werke: Bd. I [62]: Unter „Mito" wäre hinzuweisen auf die ganze Auseinandersetzung pro et contra *Bultmann*, gesammelt in *H. W. Bartsch*, Kerygma und Mythus; im Abschnitt über Religionsgeschichte fehlt: *K. Prümm*, Religionsgeschichtliches Handbuch

für den Raum der altchristlichen Umwelt, [1]1943. [2]1954; im Abschnitt über den Aberglauben [65] fehlen die Forschungen von *Ph. Schmidt S. J.* Für [100]: *W. Bulst,* Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff, Düsseldorf 1960; *R. Latourelle,* Théologie de la Révélation (Studia 15), Desclée de Brouwer 1963; für [209]: *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament;* für [229] zum Galaterbrief ist sehr wichtig: *H. Schlier,* Der Brief an die Galater (Kritisch-Exegetischer Kommentar d. N. T. 11), [11]1951. — Die Sección III Patrología. Patrística ist in mancher Hinsicht zu ergänzen. Für [243] könnte man hinweisen auf die wichtige patristische Bibliographie, welche die laufenden Nummern der *Byzantinischen Zeitschrift* bieten, ebenso auf die bedeutsame periodische *„International Conference on Patristic Studies"*, die in Oxford stattfindet (Veröffentlichung der Beiträge in: Texte und Untersuchungen). [249] schon, und nicht erst [261] wäre die *Patrologia Syriaca* zu erwähnen; für [251]: jetzt auch die Sammlung *„Testimonia"*, Patmosverlag, Düsseldorf; für [253]: Pour revaloriser Migne, Tables rectificatives, par *Msg. P. Glorieux*: Mélanges de Science Religieuse 9 (1952); bei [258] wäre jetzt zu erwähnen: *E. v. Ivánka,* Plato Christianus, Johannes Verlag Einsiedeln 1964; zu [277] und nicht zu [1652] gehört: *J. Liébaert,* La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne, Lille 1951; zu [280]: *W. Völker,* Der wahre Gnostiker nach Clemens von Alexandrien, Leipzig 1952, und andere wichtige Werke; zu [288] das bedeutende Werk: *G. Lapeyre,* Saint Fulgence de Ruspe, Paris 1929; zu 296: *W. Völker,* Gregor v. Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955; zu [298]: *St. Giet,* Hermas et les Pasteurs, Paris 1963; zu [311]: *Harald Hagendahl,* Latin Fathers and the Classics, Göteborg 1958 (siehe Schol 36 [1961] 99—102); zu [315]: *Basilius Studer,* Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus, Ettal 1956; *Keetje Rozemond,* La Christologie de Saint Jean Damascène, Ettal 1959; zu [318]: die neuere Literatur zu Justin siehe bei *A. Grillmeier,* Christ in Christian Tradition, London - New York 1965, 106, Anm. 1. In [326] sind nur zwei Studien zu Origenes erwähnt. Die ganze wichtige Literatur mit den Namen *W. Völker, H. de Lubac, H. Crouzel, M. Harl, R. P. C. Hanson, G. Gruber* u. a. fehlt. Auch die Literatur zu Theodor von Mopsuestia [n. 336] ist inzwischen bedeutend angewachsen; siehe *A. Grillmeier,* a. a. O. 339, Anm. 1, mit dem Hinweis auf den wichtigen spanischen Artikel von *I. Oñatibia,* ‚La vida cristiana tipo de las realidades celestes': Scriptorium Victoriense 1 (1954) 100—133. *W. Völker* fehlt auch mit seinen Werken zu Ps. Dionys und Maximus Confessor. — So verdienstvoll die Sección VI, Teología Pastoral y Prácticas Pastorales [560—638] ist, so fehlen doch (nach Hinweisen von P. Bertsch) aus dem deutschen Sprachbereich wichtige Werke, wie etwa: *Ferd. Klostermann,* Das christliche Apostolat, Innsbruck - Wien - München 1962; *Mich. Pfliegler,* Pastoraltheologie, Herder 1962; *Karl Rahner,* Sendung und Gnade, Tyrolia [3]1961; *Jos. A. Jungmann,* Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936, jetzt: Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft, Innsbruck - München 1963; *Ders.,* Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge, Tyrolia 1960; in dem Abschnitt über die Priesterbildung vermissen wir wichtige Werke wie: *Jak. Crottocini,* Werden und Krise des Priesterberufes, Einsiedeln 1955; *Herm. Stenger,* Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Klerus in psychologischer Sicht (Studia theol. mor. et pastor. 7), Müller 1961. — In der sehr differenzierten Sección VII über die Spiritualität [639—976] ist die deutsche Literatur wenig berücksichtigt. In [651] fehlt unter den Zeitschriften *„Geist und Leben"*, Würzburg, Echter-Verlag. — Zu Bd. II: Die Literatur zu den Byzantinica sollte um einige grundlegende Werke erweitert werden. Zu [1381]: Für die Geschichte Antiochiens ist wichtig: *Gl. Downey,* A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest, Princeton 1961; für die Geschichte des Byzantinischen Reiches und Christentums ist unentbehrlich: *E. Stein,* Histoire du Bas-Empire, 1. De l'Etat Romain à l'Etat Byzantin (284—576) (zuerst: Geschichte des spätrömischen Reiches, Bd. 1: Vom römischen zum byzantinischen Staate [284—476 n. Chr.] Wien 1928; französ. Ausgabe besorgt von *J.-R. Palanque* 1959); 2. De la Disparition de l'Empire d'Occident à la Mort de Justinien (476—565), 1949 (Desclée de Brouwer); *B. Rubin,* Das Zeitalter Justinians, Berlin 1960. Zu [1603]: Für die Geschichte der Häresien ist immer noch wichtig: *Chr. W. Fr. Walchs,* Entwurf einer

vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, 11 Bände, Leipzig 1762—1785; zu [1633]: für Gnosis darf nicht vergessen werden: *H. Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist, I. Die mythologische Gnosis, Göttingen ^{3}1964; II 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen 1954; *R. McL. Wilson*, The Gnostic Problem, London 1958; zu [1652]: Für den Monophysitismus ist jetzt neben der Erstlingsarbeit von *J. Lebon* vom Jahre 1909 noch zu nennen dessen Untersuchung: La christologie du monophysisme sévérien, in: *A. Grillmeier - H. Bacht*, Das Konzil von Chalkedon, Bd. I 425—580 (vgl. auch n. [2316]). Für den Monotheletismus [1633] ist unentbehrlich· *W. Elert*, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, Berlin 1957. Für den Nestorianismus vgl. *A. Grillmeier*, Christ in Christian Tradition, London - New York 1965, 369 ff. 433 ff., und Appendix: The Nestorius-Question in modern study (496—505) mit Literatur. Zu Paul von Samosata ist zu erwähnen in n. [1663]: *G. Bardy*, Paul de Samosate, Louvain ^{1}1923, ^{2}1929. Dagegen ist die dort angegebene Studie von A. v. Harnack wegzulassen.

Die Angaben für Vor- und Früh-Scholastik in n. 2706 sind äußerst dürftig. Das umfangreiche Werk von *A. M. Landgraf*, Dogmengeschichte der Frühscholastik in 4 Teilen (= 8 Bänden), Regensburg 1952—1956, ist nicht erwähnt. Die Namen *J. R. Geiselmann, H. Weisweiler, J. Beumer, L. Ott* tauchen hier nicht auf. Zu erwähnen wäre auch das wichtige Werk von *M.-D. Chenu*, La théologie au douxième siècle, Paris 1957. Bei [2716] wäre auch zu nennen die *Cusanus-Gesellschaft* mit ihrem Organ: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 1—3, Mainz 1961—1963. — Zu Bd. III: Im Art. Parapsicología wären zu erwähnen die wichtigen Werke von *Fanny Moser*, Der Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen, München I—II, 1935; *Dies.*, Spuk. Irrglaube oder Wahrglaube? Eine Frage der Menschheit, Baden/Zürich 1950 (I). Über die anderen Abschnitte dieses III. Bandes muß das Urteil anderen überlassen werden. — Zu Bd. IV sind nach P. R. Lay folgende Wünsche anzumelden: Bei „Kybernetik" (n. [4568 f.]) fehlen die grundlegenden Schriften von *Norbert Wiener*, dem Begründer der K. als Wissenschaft. Bei n. [4556] fehlen ganz die wesentlichen Schriften von *Max Jammer*, z. B. Concepts of Space, Concepts of Mass, Harvard University Press, Cambridge/Mass. und andere. Zum Abschnitt über die Physik: 1. es fehlt ein Abschnitt über die grundlegende physikalische Disziplin der Mechanik. 2. ap. III, Seite 344 mit n. [4560 ff.], wäre nicht zu überschreiben: La Luz, sondern „Elektrodynamik". 3. Im ganzen Abschnitt über Physik wäre genauer zu unterscheiden zwischen Theoretischer Physik, Angewandter Physik, Geschichte der Physik, zwischen philosophischer Problematik und populär-wissenschaftlichen Darstellungen. In n. [4564] ist nur ein einziges Werk von *Landau-Lifschiz* (wofür geschrieben ist: Lifshitz) zitiert. — Wenn auch der Druck des Werkes im allgemeinen vorzüglich ist, so weisen die deutschen Titel oder Namen doch ziemlich viel Druckfehler auf, die im einzelnen nicht aufgezählt werden können. Wenn diese Bemerkungen gemacht wurden, so deshalb, weil der Herausgeber dazu auffordert. Er selbst ist sich dessen bewußt, daß ein so gigantisches Unternehmen, wie eine solche Bibliographie, im ersten Anhieb manche Lücken aufweisen muß. Vielleicht wäre es besser gewesen, das Werk nicht in so schön gebundenen Bänden vorzulegen, sondern nach Art eines Lose-Blatt-Lexikons, um jederzeit die entsprechenden Ergänzungen nachliefern zu können. Eine solche Bibliographie allerdings auf dem Stand der Zeit zu halten, ist eine Lebensarbeit. Man muß dem Herausgeber und seinem Mitarbeiterstab danken für das schon Geleistete. A. Grillmeier S. J. — L. Bertsch S. J. — R. Lay S. J.

Frisque, Jean, *Oscar Cullmann, Une Théologie de l'Histoire du Salut* (Cahiers de L'Actualité Religieuse, 11). 8^{0} (280 S.) Tournai 1965, Casterman. 135.— bFr.

Das vorliegende Buch will einen Durchblick durch das theologische Schaffen des nicht zuletzt durch seine Tätigkeit als Konzilsbeobachter weit über die Fachkreise hinaus bekannt gewordenen Baseler Theologen *O. Cullmann* geben und Richtpunkte zu einem kritischen Dialog bieten. Beides, Darstellung wie Kritik, erweist sich angesichts der hervorragenden Rolle, welche Cullmann innerhalb der protestantischen Theologie und der ökumenischen Bewegung unserer Zeit spielt, als höchst

dankenswertes Bemühen. Denn letztlich ist der Sache der christlichen Einheit nur durch unbedingte Sachlichkeit und Redlichkeit im Theologischen gedient.

Der erste, der Deskription gewidmete Abschnitt, zerfällt in zwei Teile. Im *ersten Teil* geht es um die Herausarbeitung der exegetischen Prinzipien Cullmanns, während der *zweite Teil*, darauf aufbauend, das zentrale Anliegen seiner theologischen Publikationen, die Offenbarung als Heilsgeschichte zu verstehen, nach seinen verschiedenen Aspekten darlegt. Was die exegetischen Prinzipien angeht, so konnte F. auf die vielen methodologischen Studien Cullmanns zurückgreifen, in denen er immer wieder über die Formalprinzipien der Bibelauslegung reflektiert hat. Es galt also nur, Schritt für Schritt den von ihm zurückgelegten Weg nachzuvollziehen. Dabei wird deutlich, wie intensiv er sich von Anfang an mit den führenden Theologen des modernen Protestantismus auseinandergesetzt hat: mit der liberalen Schule, mit den Vertretern der formgeschichtlichen Schule und ihrem historischen Skeptizismus, mit der „theologischen" Methode Karl Barths, vor allem aber mit der Entmythologisierungstheologie *Rudolf Bultmanns*. Mochte es anfangs so scheinen, als gingen beide, Bultmann und Cullmann, den gleichen Weg, so stehen sie am Ende zueinander im schärfsten Gegensatz (der sich in dem neuesten Buch Cullmanns, Heil als Geschichte [Tübingen 1965], mit unverminderter Intensität ausspricht). Was Cullmann gegen Bultmann vorbringt, ist letztlich dies, daß es schlechterdings nicht angeht, die tiefste Intention der neutestamentlichen Botschaft auf einer anderen Ebene zu suchen als auf jener, die sich uns in den Texten bezeugt. Bultmann beugt sich nicht unter die biblische Gegebenheit, sondern macht seine Auslegung von einem Apriori philosophischer Provenienz abhängig (63).

Nach der Klärung der grundlegenden Prinzipien Cullmannscher Exegese gilt es im *zweiten Teil* des ersten Abschnittes, ihre Applikation bei der Behandlung der zentralen theologischen Themen zu zeigen (und gegebenenfalls aus ihrer immanenten Logik heraus zu kritisieren). Die zentrale These, von der aus Cullmann seine ganze Theologie entwickelt, ist die von der Offenbarung als Heilsgeschichte oder — wie es der Titel seines neuesten Buches formuliert — vom Heil als Geschichte. Grundlegend ist hier vor allem sein viel beachtetes und diskutiertes Buch „Christus und die Zeit" (1946; ^{3}1956). Worum es Cullmann geht, ist, zu zeigen, daß der Zeitindex für das biblische Offenbarungsverständnis unabdingbar ist, wobei allerdings auf die Besonderheit des biblischen Zeitbegriffes im Unterschied zu dem der Philosophie und der hellenistischen Umwelt zu achten ist. Das zentrale Ereignis dieser Heilsgeschichte ist Jesus Christus. Er ist das maß-gebende Ereignis, weil von ihm her alles, was vorausgeht und nachfolgt, verständlich wird. Die Theologie des NT ist darum primär Christologie. In Christus ist die Zeit-linie in einer ganz neuen Weise geteilt. Das wird deutlich, wenn man das alttestamentlich-jüdische mit dem christlichen Zeitverständnis vergleicht. Entscheidend ist dabei vor allem dies: während für die gläubigen Juden das wichtigste Ereignis, das Hereinbrechen des Gottesreiches im Feuer des Jüngsten Tages, noch aussteht, ist für die Christusgläubigen das Wesentliche schon geschehen, steht somit im Präteritum, aber doch auch wieder so, daß dieses Vergangene zugleich das für die Zukunft Erwartete ist. Die Spannung zwischen dem „Schon" und dem „Noch-nicht" macht das Spezifische der christlichen Enderwartung (Eschatologie) aus. Von dieser, Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart entscheidend bestimmenden Stellung Christi aus ist dann auch die Realität der Kirche zu verstehen. Sie ist Christi Leib und Tempel des Heiligen Geistes. Sie ist die Mitte des Reiches Christi, das seinerseits nicht identisch, wenn auch innigst verbunden ist mit dem Reich Gottes. Das Wesen der Kirche bestimmt sich von ihrer Sendung her: Sie hat in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Parusie Christi die Sendung, das Herankommen des Gottesreiches vorzubereiten und anzukünden. Von diesem Gedanken der Sendung her wurde Cullmann folgerichtig zu seiner Theologie des Apostolates geführt, für die vor allem die präzise Unterscheidung zwischen der Zeit der Gründung, die auch die Zeit der Inkarnation und der Apostel ist, und der Zeit der Kirche maßgeblich ist. In diesen Rahmen gehört Cullmanns Petrusbuch, dessen Thesen, bei aller Selbständigkeit gegenüber der herkömmlichen Fehldeutung der klassischen Primatstexte innerhalb des Protestantismus, allen tiefer Blickenden zeigen mußten, wie weit im Grunde der Graben zwischen seinem und dem katholischen Petrusbild ist. Endlich gehört

in diesen Rahmen auch das, was Cullmann über das Verhältnis von Schrift und Tradition denkt: mag er sich noch so nachdrücklich gegen die traditionelle Unterbewertung der Rolle der Tradition in der protestantischen Theologie aussprechen und für eine positive Bewertung des kirchlichen Lehramtes bei der Aktualisierung der neutestamentlichen Botschaft plädieren, so muß er doch um seiner Sicht der Dinge willen (weil sonst die wesentliche Überlegenheit der Zeit der Apostel gegenüber der Zeit der Kirche gefährdet sei) gegen die tridentinisch-vatikanische Auffassung von Schrift—Tradition—Lehramt protestieren.

Bis hierhin war F. mit behutsamer Einfühlung und gewissenhafter Beschreibung den Positionen Cullmanns nachgegangen. Von einer kritischen Stellungnahme konnte und sollte dabei nur in dem Maße die Rede sein, als das Spiel von Voraussetzung und Schlußfolgerung innerhalb dieses mit eindrucksvoller Geschlossenheit sich darbietenden Lehrgebäudes sie herausforderte, was aber nur selten der Fall war. Im *dritten Teil* seiner Studie fügt F. einige fünfzig Seiten bei, die einer kritischen Auseinandersetzung dienen sollen. Dabei ist er sich der Schwierigkeit der Aufgabe durchaus bewußt, zumal da es gilt, alle sachfremden Kriterien zu vermeiden (wie es leider nicht allen Kritikern Cullmanns gelungen ist. F. verweist nicht zu Unrecht auf das durchaus gut gemeinte Buch von Ch. Journet, Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique [Paris 1953]). Darum begnügt F. sich damit, diesen letzten Teil mit der behutsamen Überschrift: „Orientations majeures d'un dialogue critique" zu versehen. Es werden also einige Richtpunkte festgestellt, die auf der einen Seite eine kritische Einsprache ermöglichen, anderseits aber einen fruchtbaren Dialog garantieren. Diese Behutsamkeit und Sachlichkeit ist unbedingt anzuerkennen. Bei einem Theologen von der logischen Strenge eines O. Cullmann hat es keinen Sinn, die kritische Sonde irgendwo im Ablauf der Deduktion anzusetzen. Es gilt, an den tragenden Anfang und zu der „option fondamentale" zurückzukehren und diese auf ihre Berechtigung und Tragkraft zu prüfen. Daß Cullmann die Rolle des Zeit-indexes in der Offenbarungs- und Heilsgeschichte ernst genommen wissen will, ist gut. Aber F. fragt ihn, ob darüber das Element der „Transzendenz" nicht zu kurz gekommen ist. Leider gelingt es ihm, wie uns scheinen will, nicht, diese seine Frage mit der gleichen Klarheit und Durchsichtigkeit vorzulegen und zu entwickeln, mit der Cullmann seine Thesen darbietet. Das wird durch den Rückgriff auf die von der modernen Psychologie übernommene Kategorie der „Archetypen" kaum erleichtert. So haftet diesem dritten, kritischen Teil der Untersuchung etwas Unbefriedigendes an. Es wäre wünschenswert, wenn Verf. das ihn bewegende Anliegen nochmals aufgreifen würde. Es sei nur hinzugefügt, daß Cullmann selbst in seinem letzten Buch auf die Kritik von F. nur sehr kurz zu sprechen kommt (s. S. 320: Register). H. Bacht S. J.

Brandenstein, Béla v., *Grundlegung der Philosophie*, 1. Bd.: *Dinglehre — Ontologie, Gehaltlehre — Totik, Formenlehre — Logik*. gr. 8° (598 S.) München 1965, A. Pustet. 59.— DM; Subskr. 52.— DM.

Die großen Werke der Summenliteratur scheinen der Vergangenheit anzugehören. Um so größer ist unser Erstaunen, daß B. uns eine Art Philosophischer Summe verspricht. Dieser Vergleich scheint uns gar nicht so abwegig, wenn wir den die ganze Realität umfassenden Stoff des auf 6 Bände geplanten Werkes (I. Ontologie, Totik, Logik; II. Gestaltungslehre; III. Metaphysik; IV. Tatlehre, Wissenschaftslehre; V. Kunstphilosophie; VI. Ethik) und die sich durch das Ganze hindurchziehenden Prinzipien nebst der exakten wissenschaftlichen Methode betrachten.

Der 1. Band des großen Werkes — er ist 1926 schon einmal in ähnlichem Umfang erschienen — liegt nun vor. B. analysiert zunächst die Urbestimmungen und die Urstruktur des Dinges. Drei Urbestimmungen charakterisieren das Ding: „Gehalt", „Form", „Gestaltung". Sie werden als „ontologische Kategorien" bestimmt. Was sind sie? Der „Gehalt" ist das Was eines jeden „Dinges", mag dieses nun eine Farbe, ein Mensch, ein Ereignis, ein Satz oder auch die rein formale Identität sein. Man sieht daraus, daß der Gehalt als das allgemeinste Etwas nicht nur das reale Seiende, sondern auch das umfaßt, was in der scholastischen Philosophie bloßes Gedankending genannt wird. Die „Form" wird nicht im Sinn des Aristoteles ver-

standen, sondern als der „Zusammenhang" eines Gehaltes mit sich selbst (Identität) oder mit anderen; es handelt sich also um logische Beziehungen. Die „Gestaltung" schließlich ergibt sich aus der Vereinigung von Gehalt und Form. Sie ist die Einheit beider oder auch die Vielheit mehrerer Dinge.

In jedem „Ding" gibt es zwar alle drei Urbestimmungen, aber nur eine der drei ist für jedes Ding „eigentümlich". So ist etwa eine Farbe ein „eigentümlicher Gehalt", der dann freilich nichteigentümlich auch Form und Gestaltung hat. Dagegen ist die Identität oder die logische Unterordnung eine „eigentümliche Form", die zwar auch ihren Gehalt hat, aber keinen eigentümlichen; die Form ist gleichgültig gegenüber den verschiedenen Gehalten. Ihr Gehalt ist etwas „Leeres", ist eigentlich nur das bestimmte Was eines Wie, wesentlich formal. Ähnlich ist die Einheit und jede Zahl eine „eigentümliche Gestaltung". Sie sind aber nicht eigentümliche Gehalte. Dazu fehlt ihnen die „Gefülltheit", das „Qualitative".

Die drei Urbestimmungen (Gehalt, Form, Gestaltung) sind die Gegenstände von drei grundlegenden Teilen der Philosophie: Gehaltlehre, Formenlehre, Gestaltungslehre. Die Gehaltlehre nennt B. auch Totik, abgeleitet von τὸ τι, die Formenlehre Logik. In dem vorliegenden 1. Band wird außer der kurzen „Ontologie", in der die genannten drei ontologischen Kategorien (Gehalt, Form, Gestaltung) erklärt werden, nur die Totik (63—175) und die Logik (179—598) ausführlich dargelegt.

Die eigentümlichen Kategorien des Gehaltes sind: das Sein, die Ähnlichkeit, das Setzen. Diesen als den ursprünglichsten Seinsgründen stehen als „Gegengründe" (positive folgenmäßige Gegensätze) gegenüber: das Andere, die Abweichung, das Gegenübersetzen. Aus der Verbindung dieser grundlegenden Seinsbestimmungen ergeben sich die weiteren Kategorien.

Die obersten logischen Kategorien sind: Identität, Zusammenhang, Bedingung; ihnen stehen gegenüber die drei Gegengründe: Verschiedenheit, Getrenntheit, Ordnung. Aus ihrer Verknüpfung wiederum entstehen die anderen logischen Kategorien. Alle diese Kategorien und ihre Verbindung untereinander werden mit großer Genauigkeit mit Hilfe der phänomenologischen Methode erforscht und systematisiert.

Aus der ungeheueren Fülle des Stoffes und der Gedanken soll hier nur das eine oder andere herausgehoben werden. Es wird behauptet, daß alles „Setzen" frei sein muß: „Es ist klar, daß jedes Setzen frei sein muß" (159). Diese These und die daraus folgenden Konsequenzen haben schon manchen Anlaß zur Kritik gegeben (vgl. Legeza Mihály, A transzendens okság elmélete, Budapest 1944, 168). Vielleicht ist diese Kritik aber etwas übertrieben und entspricht nicht der eigentlichen Intention B.s. B. schreibt nämlich im gleichen Atemzug weiter: „... denn wenn etwas anderes den Setzenden antreibt, setzt eben dieses mittels des Werkzeuges". Das scheint der Lehre der Scholastik nahezukommen, daß einerseits jeder Wirkursache eine Zielursache notwendigerweise entspricht: „finis est causa causarum", und daß andererseits gerade die Zielursache mindestens letztlich Vernunft und Freiheit voraussetzt (vgl. S. th. 1 2 q. 1 a. 2). Eine relative Unabhängigkeit auch der materiellen Dinge, die letztlich Substanz sind und denen auch Aktivität zukommt, will die Scholastik damit allerdings nicht ausschließen.

In der Formlehre macht B. eine bemerkenswerte Anstrengung, die Grundlagen der kantischen Philosophie aufzuheben. Indem er darauf hinweist, daß „die analytischen Urteile auch neue Erkenntnisse geben" und „daß bei den sogenannten synthetischen Erfahrungsurteilen die Synthese nicht im Urteil ist und das Urteil nicht synthetisch ist" (504—509). B. hält die sogenannten analytischen Urteile deshalb für erkenntniserweiternde Urteile, weil wir, nach seiner realistischen Erkenntnisauffassung, aus der realen oder individuellen Formverknüpfung der Gehalte so lange neue Bestimmungen erheben können, bis die Prädikatsbegriffe identisch oder fast identisch mit den realen Formverknüpfungen sind. Wenn Kant hingegen von analytischen oder synthetischen Urteilen spricht und sie unterscheidet, dann geht er von einer im Verstande schon vorgestellten Subjekts- und Prädikatsverbindung aus, bei der es darauf ankommt, in welchem Verhältnis der Prädikatsbegriff zum Begriff des Subjektes steht, ob er durch bloße Analyse des Subjektbegriffes gefunden werden kann (bzw. bei den synthetischen Urteilen apriori ermittelt werden kann), oder ob dazu über den bloßen Begriffsinhalt hinausgegangen und die Erfahrung befragt werden muß.

Wir sind uns bewußt, daß wir diesem ersten großen Band nicht ganz gerecht geworden sind. Dies dürfte auch unmöglich sein, ohne die folgenden Bände zu kennen. Ist er doch das Fundament. Und wie sollte ein Fundament in sich ohne den Bau, den es trägt, beurteilt werden können?

Mit Interesse erwarten wir die folgenden Bände. J. Hegyi S. J.

Strolz, Walter, *Menschsein als Gottesfrage. Wege zur Erfahrung der Inkarnation.* 8° (240 S.) Pfullingen 1965, Neske. 19.80 DM.

Der Verf. möchte „das Gespräch von Gott aus der Fluchtlinie der Abstraktion auf einen menschlicheren Weg zurückführen", und „dies soll vor allem durch die Aufhellung der geschichtlich-konkreten Einschlüsse des menschlichen Fragens geschehen" (10). Er umreißt auf dieses Ziel hin Strukturen des faktischen Daseinsvollzugs des Menschen: sein In-der-Welt-Sein und die leibliche Verfassung, seinen dialogischen Charakter und die Funktion der Sprache (11—78); er sondiert die Gottesfrage in der neuzeitlichen Metaphysik: bei Nikolaus von Cues, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel und dem späten Schelling (79—153); und er entwirft in dem aufschlußreichsten letzten Teil des Buches seine eigene Position: „Die Gottesfrage in der Erfahrung des un-begründeten Denkens" (155—240).

Der Grundtenor der Ausführungen ist — negativ gefaßt — das entschiedene Nein zu aller abstrakten, „meta-physischen" Gotteserkenntnis, die Gott beweist als Grund der Welt. Solches Denken sei das Charakteristikum der neuzeitlichen Metaphysik, wie sie sich in Hegel vollende, aber auch alle antimetaphysische Reaktion noch präge. Sie beginne nicht erst mit Descartes, sondern schon mit dem vom mathematischen Erkenntnisideal bestimmten, auf die menschliche Subjektivität hin orientierten Philosophieren des Nikolaus von Cues. Jedoch auch Thomas mit seinen zeitgenössischen Interpreten K. Rahner und G. Siewerth (29—32 90 f. 163 205), dann Platon und Aristoteles sowie alleranfänglichst Parmenides (220 f.) fallen unters selbe Verdikt: sie setzten Existenz und Wesen, Geist und Sinne, Natur und Freiheit einander entgegen, um aus diesen Welt-Entgegensetzungen auf einen letzten überweltlichen Grund zu schließen. Aber solche Prinzipienmetaphysik führe, ebenso wie Hegels dialektische Vermittlung des Absoluten, nicht zu Gott, sondern nur zu einem Gottes-*Begriff* (155): „Gott als Grenzmarke der Unendlichkeitsspekulation der Metaphysik könnte sehr wohl zum Turmbau [von Babel] und der auf ihn folgenden Verwirrung gehören" (156[1]). Den Basisdefekt sieht St. mit Heidegger, dem er auch in der Kennzeichnung und Beurteilung der einzelnen philosophischen Gestalten weithin folgt, darin, daß die Metaphysik als ein bloß vorstellend-entwerfendes Denken auf dem Satz vom Grund aufbaut. Woran St. positiv appelliert, das ist zunächst die nicht überspringbare, nicht hintergehbare faktische Existenz des Menschen in der nicht mehr auf eine Begründung hin befragbaren Einheit und Ganzheit des Weltgefüges (vgl. 165); tiefer gesehen: das Sich-Zusprechen und die Vor-gabe des Seins selber, das gehorsam-hörend zu empfangen den Menschen eigentlich zum Menschen macht (vgl. 172). Medien dieser allein gültigen Erfahrung des Menschen seien „die *von sich her* ohne Begründung aufgehende Natur (physis im griechischen Verständnis)" (158); das dichterische Sagen des menschlichen Schicksals, paradigmatisch vorgeführt in Shakespeares Hamlet und Aischylos' Prometheus (171 bis 193); zumal das Angesprochenwerden durch den Gott der jüdisch-christlichen Offenbarung (225—240).

Gewiß: „Logik und Dialektik, Analyse, Reflexion und Abstraktion sind bereits abkünftige Weisen und nicht die ursprüngliche Lautwerdung des Menschen" (193). „Jede Definition ist ... darauf angelegt, mehr von dem freizugeben, was ist, als es die begrifflich-kategoriale Bestimmung von Dingen und Beziehungen vermag" (171). Gewiß vor allem: „Warum das Absolute in sein Erscheinen heraustritt, ist nicht begründbar, denn die Faktizität dessen, daß Sein den denkenden Menschen immer schon an-gesprochen hat, wenn er zu fragen beginnt, ist durch keine Dialektik zu begründen und zu erklären, sondern eine un-begreifliche Urgegebenheit" (149). „Die Zu-sage dessen, was ist, geht allem menschlichen Bestimmenwollen, Definieren und Transzendieren uneinholbar voraus" (151). Gewiß das alles. Man kann St. nur zustimmen darin: daß „unserem Fragen ein Gefragtwerden voraus-

geht, ein An-spruch, der uns allererst ins Fragenkönnen ruft" (239). Schon Franz Baader hat dem *Cogito* Descartes' (diesen vollauf verstehend?) sein *Cogitor* entgegengehalten. Auch daß St. als Ort der Grundbestimmungen des menschlichen Denkens das Gemüt namhaft macht (169), ist ein fruchtbarer, ansprechender Hinweis.

Aber folgt daraus, daß die großen Sätze der abendländischen Philosophie, der Satz vom Nichtwiderspruch und der Satz vom Grund, nur „*Sätze*, gedachte oder gesprochene Vor-Gänge *innerhalb* der Sprache und demgemäß nichts endgültig Abgeschlossenes und unanfechtbar Gewisses" sind (171)? Legt solches Sprechen nicht jene Auffassung nahe, die eine andere einschlägige Veröffentlichung zu Recht ablehnt: „der Historismus vermöge jegliche Aussage über die Verhalte des Wirklichen selbst — über die ‚Sache' — als ‚geschichtlich bedingt' und damit als ‚nicht absolut gültig' zu erweisen" (*H. R. Schlette* in: V. Berning - P. Neuenzeit - H. R. Schlette, Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit, München 1964, 13)? Weist der Verf. nicht selber, seine häufigen Alternativen überholend, auf eine konkretere, menschlichere Einheit zweier Momente hin: „Im unausweichlichen *Müssen*, das im denkenden Fragen als Antwortgeben zur Sprache kommt, zeigt sich die Vor-gabe des Seins, das nichts Seiendes ist" (150)? Hat dieses notwendige Fragen des Menschen nicht seinen *Grund* im vorgängigen Gefragtwerden des Menschen durch das Absolute?

So unerhört manche Aufstellungen von St. klingen: sie sind Ausdruck einer sehr verbreiteten Malaise an allzu rational-formalem Andemonstrieren der Existenz Gottes. Was hier mit dem Ungestüm einer Kampfschrift herausgestellt wird — die unabdingbare, fundamentale Funktion der vorrationalen Grunderfahrung des Menschen in Welt-Sprache-Geschichte —, das wurde allzu lange allzu wenig beachtet und geachtet; es verlangt nun Gehör, und es verdient dies an sich auch durchaus. Man mag dann manche Deutung nicht nur zu Thomas, sondern auch zu Descartes und Kant zu negativ und auch zu konstruiert finden, und die Gesamtansicht der modernen Naturwissenschaft und der Technik, von Heidegger her, zu linear-pessimistisch. Man wird wohl auch sagen müssen, und das wiegt schwerer: daß die Welt-Schau von St. zu kompakt, zu opak sei. Aber wie könnte jemand auch durch solche Problematik leicht und schnell und ohne alles Fehlen ‚durchsehen'! Die Kritik am metaphysischen Denken, an m. E. keineswegs aufgebbaren Begriffsworten wie der „Transzendenz" oder dem „Absoluten" ist getragen von der Überzeugung, daß die ontologische Differenz die allbestimmende Scheidemacht unseres wahren Erkennens sei, und letztlich von der Furcht vor dem unheimlichen, heillosen Sog des menschlichen Begreifenwollens um jeden Preis. (Aber ist *diese* Gefahr die *heute* andrängende?) Davor soll bewahren die Eröffnung jener Dimension, auf die Mythos und Offenbarung in verschiedener Weise sich beziehen. Im Zusammenhang damit distanziert sich der Verf. nun auch im Mühen um eine *unterschiedene Einheit* der Seins- und der Gottesfrage von Heidegger; er weist jene Versuche zurück, die, zumal auf seiten mancher evangelischer Theologen, allzu ungebrochen auf das Unternehmen hinauslaufen, mit Heideggers Seinsdenken das theologische Fragen zu erneuern (196[26] 210—216 225).

Daß schließlich die von diesem Buch umkreisten Probleme der Sprache und der Geschichte, als ursprünglicher Strukturen und Funktionen des Menschseins, unabweislich anstehen, daran vor allem ist kein Zweifel. Die Sprach-Problematik konvergiert von so verschiedenen Ausgangspunkten, wie sie die neopositivistischen sprachanalytischen Untersuchungen und das Denken des späten Heidegger darstellen, auf verwandte Fragestellungen. Die Geschichtlichkeit des Menschen und — am schärfsten gefaßt — seiner Wahrheit wurde von Dilthey vor vielen Jahrzehnten thematisiert, von E. Rothacker im Zusammenhang von Geschichts- und Kulturphilosophie mehr oder weniger zulänglich erörtert, von Heidegger in den vertieften Horizonten des Denkens des Seins und dessen epochal sich zuschickenden Geschicks zur heutigen Aktualität erhoben (vgl. F. Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit, Freiburg i. Br. 1961). Im Bereich der an der großen Tradition orientierten Metaphysik wurde das Problem der Geschichtlichkeit — von Heidegger her — m. W. mit der entschiedensten Bereitschaft aufgenommen von M. Müller (Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg [3]1964) und B. Welte (besonders in: Saeculum 3 [1952] 177—191; vgl. auch: Gott in Welt [Freiburg i. Br. 1964] I

271—286). F. K. Mayr ist jüngst durch kühne, manchmal wohl auch zu kühne Vorstöße hervorgetreten (in: Gott in Welt I 39—84; ZThK 61 [1964] 439—491, PhJb 72 [1965] 290—321, TFil 27 [1965] 84—156). (Als anregend seien auch genannt: R. Schaeffler in: Einsichten [Frankfurt 1962] 297—315; L. Puntel in: ZKathTh 86 [1964] 304—320; sowie A. Darlapp in: LThK² IV 780—783 und HandbTheolGrundbegr. I 491—497). Allerdings fand der Rez. zu diesen Problemen: Sprache und Geschichtlichkeit, die längst — so wenig bemerkt — anstehen, in dem Buche von St. wenig wirklich Weiterführendes. Lag's nur an zu schneller Lektüre? Abgesehen denn also von den antimetaphysischen Anathematismen des Buches: „Was folgt daraus für die Frage nach Gott? Sie muß *menschlicher* erläutert werden" (195)! W. Kern S. J.

Selvaggi, Filippo, S. J., *Causalità e Indeterminismo. La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomistica* (Studi critici sulle science, 3). 8° (453 S.) Roma 1964, Università Gregoriana. 3500.— Lire.

In breitester Erfassung der einschlägigen philosophischen Literatur behandelt S. die Problemgeschichte des kausalen Denkens in der älteren und modernen Physik mit dem Ergebnis, „daß die einzige pilosophische Auffassung der Materie, die der modernen Physik gerecht werden kann, jener alte aristotelische Hylemorphismus ist, der zur Zeit des Mechanismus und Atomismus so gering geschätzt wurde" (422). Einschlägige Arbeiten in physikalischen Fachzeitschriften werden allerdings nur so weit berücksichtigt, wie sie in der ausgewerteten philosophischen Literatur zitiert sind; infolgedessen werden die Diskussionen um „verschränkte" Systeme (*Einstein-Podolsky-Rosen*-Paradoxon) und um den Meßprozeß (Übergang „reiner Fall"-Gemisch), denen für die philosophische Deutung der Quantenphysik sicher die größte Bedeutung zukommt, nur kurz gestreift bzw. nicht erwähnt. Bei der Behandlung des Gesetzes der großen Zahl, der statistischen Mechanik usw. möchte Rez. glauben, daß verzweigtere Zusammenhänge berücksichtigt werden müßten; vgl. Schol 34 (1959) 34; 35 (1960) 188. Die „Potentialität" der Mikrowelt, von der *Heisenberg* spricht, wird im Sinn einer ontologisch-hylemorphistischen Potentialität und Aktualisierung gedeutet, eine Auffassung also, wie sie schon vor 30 Jahren von *A. Wenzl* in konkreterer Form vorgeschlagen wurde. Der quantenphysikalische Indeterminismus wird im Sinn eines echten Unbestimmtheitsspielraums interpretiert, der auf die Indeterminiertheit der materia prima zurückgeführt wird. Aus der Existenz „verschränkter" Systeme ergibt sich allerdings, daß die (in erkenntnistheoretisch-realistischem Sinn verstandene) Annahme einer realen mikrophysikalischen Unbestimmtheit nur durch ad-hoc-Hypothesen mit gewissen Tatsachen der Quantenphysik in Einklang gebracht werden kann, vgl. z. B. Schol 27 (1952) 225; da S., wie erwähnt, das Problem der verschränkten Systeme nur kurz streift, geht er auf diesen Punkt nicht ein. S. hebt mit Recht hervor, welch große Bedeutung in der mikrophysikalischen Naturbeschreibung der Analogie-Erkenntnis zukommt, da wir ja gezwungen sind, die so ganz anders gearteten Mikroobjekte mit den uns allein zur Verfügung stehenden makrophysikalischen Begriffen zu beschreiben. S. lehnt es aber entschieden ab, auch den Begriffen des räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander im mikrophysikalischen Bereich nur mehr eine analoge Geltung zuzuerkennen, wie *Heisenberg* es will. Die Begründung für diese Ablehnung, daß nämlich der quantenphysikalische Formalismus selbst überall mit räumlichen und zeitlichen Bestimmungsstücken operiere (392), erscheint allerdings nicht sehr durchschlagend; sie besagt lediglich, daß wir das mikrophysikalisch-unräumliche Geschehen eben zwangsläufig mit makrophysikalisch-räumlichen Begriffen beschreiben müssen. S. beruft sich auf *Reichenbachs* „kausale Anomalien", um den objektiven Charakter des quantenphysikalischen Indeterminismus darzutun (388); wenn die kausalen Antinomien überhaupt etwas beweisen, dann schließen sie nicht nur einen verborgenen Determinismus, sondern in zumindest gleicher Weise die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Mikrowelt aus. Etwas überraschend wirkt es, wenn S. seine Auseinandersetzung mit dem Positivismus darauf stützt, daß das metaphysische Denken und die physikalische Naturerklärung dieselbe logische Struktur (Zurückführung der Phänomene auf ihre notwendigen und hinreichenden Be-

dingungen) besäßen (362 ff., bes. Anm. 11), wo doch heute allgemein die Strukturverschiedenheit des metaphysischen und physikalischen Denkens als Grund für die Verständigungsschwierigkeiten zwischen Philosophen und Physikern angesehen wird. Man muß doch wohl sagen, daß Metaphysik, im transzendentalen Sinn verstanden, zwar die *Notwendigkeit* mancher Annahmen, z. B. eines absoluten Seins, aufweisen kann, daß sie aber, zumindest wegen des Analogie-Charakters der metaphysischen Erkenntnis, nicht *einsichtig* machen kann, daß diese Annahmen zur Erklärung der Phänomene *hinreichend* sind. Umgekehrt akzeptiert die physikalische Naturerklärung eine Hypothese nur dann, wenn sie *einsichtigerweise* für die Erklärung der Phänomene *hinreichend* ist, d. h. wenn die Phänomene aus der Hypothese durch mathematische Deduktion abgeleitet werden können; dagegen ist es das Grundproblem aller Hypothesenbildung, wie man die *Notwendigkeit* der Annahme einer Hypothese begründen soll. W. Büchel S. J.

Behler, Ernst, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um den Weltanfang und die Weltunendlichkeit in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters.* 8° (VIII und 299 S.) Paderborn-München-Wien 1965, Schöningh. 38.— DM.

Es sind 65 Jahre vergangen, seit M. Worms' problemgeschichtliche Abhandlung über die arabische Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt (Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients, Beiträge III, 4; Münster 1900) erschienen ist. Inzwischen ist manches neue Quellenmaterial bekanntgeworden, das eine erneute Behandlung dieses Themas dringend erforderlich machte. E. Behler hat aus seiner genauen Kenntnis der Quellen und der Literatur — wobei ihm die Kenntnis der arabischen Sprache sehr zu Hilfe kam — diese Neubehandlung in hervorragender Weise geleistet.

Er geht von der Lehre des Aristoteles aus, die in ihrer neuplatonischen Umbildung für die arabische Philosophie des Mittelalters wesentlich wurde. Es folgen die Darstellungen der auf dieser Basis aufruhenden Gedanken Al-Fārābīs, Avicennas, der Mutakallimūn, Al-Ġazālīs, des Averroes, ein Kapitel über die Abhandlung der Frage bei Moses Maimonides und Avencebrol. Wichtig und sehr aufschlußreich ist der Versuch Behlers, vor allem die Lehre Avicennas vor dem Hintergrund seiner Transzendentalontologie aufzuweisen, interessant die Darstellung der Naturphilosophie des Maimonides, die im Versuch, die aristotelischen Thesen zu überwinden, auch die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt mit einschließt.

Kritisch wäre u. a. anzumerken, daß der Grundsatz Avicennas, daß alles, was ex nihilo geschaffen wird, notwendig ewig sein müsse (79), weniger gut aus Metaphys. IV, 2 (Opera, Venetiis 1508, f. 85 rb) als aus Metaphys. VI, 2 (a. a. O. f. 92 ra) zu folgen scheint. Vielleicht wäre es auch günstiger, die möglichen Schöpfungstheorien nicht von vornherein auf zwei (Emanationstheorie und die Theorie einer creatio antiqua) zu beschränken (69). Fügt sich doch die Lehre der Mutakallimūn kaum in dieses Schema ein. Ähnliches gilt auch für die sehr diffizile „Schöpfungslehre" des Averroes. Zur Behandlung der Lehre des Avicenna hätte man sich vielleicht eine etwas ausführlichere Darlegung des ihm von Thomas (STh I, q. 14 a. 11 c) vermutlich zugeschriebenen Theorems ‚Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad singulares effectus' (109) gewünscht. Einmal, weil die Lehre des Avicenna sich wohl nicht ganz so einfach darstellt (vgl. Metaphys. VIII c. 6; ed. Venetiis 1508, f. 100 ra), und zum anderen, weil die Verurteilung der These ‚Quod Deus non cognoscit singularia' 1270 durch Bischof E. Tempier (P. Mandonnet, Siger de Brabant II, Louvain 1908, S. 10) und entsprechender Thesen im Jahre 1277 (These 3 und These 56, a. a. O. S. 177) vermutlich einigen Einfluß hatte auf die Ausbildung des Konzeptualismus des frühen 14. Jahrhunderts. Zu wünschen wäre auch eine stärkere Akzentuierung der Lehre von der Freiheit Gottes zur Schöpfung (Metaphys. VII, 7; ed. Venetiis 1508, f. 101 ra-b), die zwar vom Verf. erwähnt (110), aber von der Feststellung der „relativen Notwendigkeit" der Schöpfung (113) überschattet wird.

Bei der Darstellung der Lehre des Al-Ġazālī benutzt der Verf. die destructio destructionis des Averroes nach dem Druck Venetiis apud Juntas (nicht Junctas, wie auf S. 84 zu lesen ist) 1562, der überraschenderweise recht gut dem arabischen

Urtext (Algazel Tahafot al-Falasifat, ed. Bouyges, Beyrouth 1927) zu entsprechen scheint. Jedenfalls korrigiert der Verf. nur selten den Averroestext. Verschiedentlich fehlen in der destructio destructionis jedoch Texte, die sich zumeist aus den Erwiderungen des Averroes auf die Darlegungen Gazalis rekonstruieren lassen. So etwa das Argument des Gazali über die Vollkommenheit der Welt (disp. 1, resp. 13; ed. Venetiis 1573, f. 23 ra-b). Der Verfasser hatte es jedoch nicht nötig, auf solche Hilfen zurückzugreifen, da ihm der vollständige arabische Text zur Verfügung stand (159, Anm. 1).

Zusammenfassend sei noch einmal auf den exakten und, nach dem Stand der Kenntnis der Quellen, erschöpfenden Charakter der Arbeit Behlers hingewiesen, die ohne Zweifel eine empfindliche Lücke in unserem Wissen um die arabische Philosophie zu schließen hilft. R. Lay S. J.

Wieland, Wolfgang, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles.* 8° (354 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck & Ruprecht. 42.— DM.

Diese philosophiegeschichtliche Arbeit (11) ist aus einer Habilitationsschrift entstanden. Mit vielen anderen Arbeiten, die sich heute dem Werke des Stagiriten zuwenden, hat sie das Ziel gemeinsam, das durch die scholastische Tradition bestimmte Aristotelesbild von dem strengen, nur sachbezogenen und unpersönlichen Systematiker einer Revision zu unterziehen (8). Durch dieses neue Überdenken wird die lebendige Persönlichkeit und die Beziehung von Leben und Werk sichtbar. Mit der Neuinterpretation zentraler Stücke aus der aristotelischen Physik (11—19), die nach den allgemeinen Erscheinungsformen und Prinzipien natürlicher Dinge fragt, beschäftigt sich die Untersuchung mit einem von der historischen und philologischen Forschung vernachlässigten Gebiete (15).

Bei dieser Neuinterpretation glaubt der Verfasser nicht auf die bisherigen Interpreten zurückgreifen zu können (19—41). Zeller suchte mit seinem Systemdenken die heterogenen Elemente unter einem einheitlichen Prinzip zusammenzufügen. Jaeger fand für die Widersprüche die genetische Lösung. Das im Mittelpunkt der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung stehende Verhältnis von Platon und Aristoteles läßt sich nach Meinung des Verfassers auf die Physik nicht anwenden (24, 47, 49). Die aporetische Aristotelesdeutung setzt bei der Tatsache der Widersprüche an. Ihr Verdienst besteht darin, daß „sie den Blick von den satzmäßig formulierten Lehraussagen weg auf die hinter ihnen stehenden Probleme lenkt und sich deshalb an den offenkundigen Widersprüchen unter den Lehraussagen nicht zu stoßen braucht" (30). Sie setzt sich selbst ins Unrecht, weil sie sich verabsolutiert und das Historische ausklammert (31, 32). Hegel, der die Kunst der Einzelinterpretation beherrscht (34), deutet Aristoteles ohne das Mittel der Systematik. Als wichtigste Einsicht hält er fest, daß Aristoteles mit einer unverbundenen Vielheit von Prinzipien arbeitet (39). Von Hegel darf man allerdings für die Deutung der Physik keinen großen Beitrag erwarten. „Denn zur Naturphilosopie hatte Hegel, wie man weiß, kein solch intimes Verhältnis wie zu allen übrigen philosophischen Disziplinen" (40).

Da der Verfasser von den bisher genannten Interpretationen wegen ihres Systemdenkens keinen Gebrauch zu machen glaubt, will er seine Untersuchung in folgende drei Abschnitte entfalten (49—51). An ausgewählten Stücken des Buches A will er den Weg untersuchen, den „die Erforschung der Prinzipien der bewegten Dinge hier nimmt" (49; 52—140). In einem zweiten Abschnitt sollen die bei dieser Interpretation erzielten Ergebnisse erörtert werden (141—230). Endlich kehrt die Untersuchung zu den übrigen Büchern der Physik zurück (231—340), um speziellere Probleme unter Berücksichtigung der bisherigen Ergebnisse zu behandeln. Nicht behandelt werden Fragen, welche die Komposition, die Entwicklungsgeschichte und die Stellung der Physik innerhalb des ganzen philosophischen Denkens betreffen (50).

Auf die Frage, welchen Weg Aristoteles in der Prinzipienforschung geht, antwortet Phys. 184 a 16—18, wo die bekannte Unterscheidung zwischen dem schlechthin und dem für uns Bekannteren eingeführt wird. Das erstere ist im letzteren

schlechthin enthalten (80). Beide Wissensformen gehören den gleichen Bereichen an. Es geht also um den Gegensatz vom expliziten und impliziten Wissen (80), das in einem Begründungszusammenhang steht und sich auf den gleichen Gegenstand bezieht. Das von Natur aus schlechthin Bekanntere ist also das, was in dem uns Bekannten, ohne daß wir es wissen, enthalten ist.

Die Lehre von dem schlechthin Bekannteren will sagen: Wenn man Prinzipienerkenntnis gewinnen will, muß man von einer vorgegebenen Erkenntnis der Sache ausgehen (86). Die phänomenologische Beschreibung dieses komplex und vieldeutig Gegebenen führt zur Kategorienordnung, zur Ordnung von Vermögen und Wirklichkeit, endlich zur Ordnung der vier Ursachen (86). Mit dieser Komplexheit beginnt der Erkenntnisvorgang und gelangt durch Differenzierung und unterscheidende Tätigkeit zu den Prinzipien (86; Phys. A 184 a 22). Nach Phys. A 184 a 23 wird das alltägliche Vorwissen als Ansatzpunkt genauer bestimmt durch den Begriff des καθόλου (88). Damit ist das Unbestimmt-Allgemeine, das durch die Wahrnehmung zugängliche Ganze gemeint (89). Es besagt ein noch nicht durch Verstandesbegriffe differenziertes Vielgestaltige, das vor der Unterscheidung in Einzelnes und generisch Allgemeines liegt, die es beide in ungeschiedener Einheit umfaßt (89). Dieses ungeschiedene Allgemeine ist uns in Worten gegeben (95). Jedes Einsichtgewinnen und jede Prinzipienerkenntnis ist also nur möglich mittels Differenzierung eines schon vorher unbestimmten Vorwissens (94).

Ein Anwendungsfall des eben beschriebenen Weges bringt Phys. A 7, wo Aristoteles die Prinzipien des Bewegten (ὑποκείμενον, μορφή, στέρησις = Zugrundeliegendes, Form, Formmangel) erörtert (132). Hierbei ist die Grundtatsache zu beachten, daß bei der Prinzipienforschung als undiskutierte Voraussetzung herausgestellt wird, daß es in der realen Dingwelt Werden, Bewegung und Veränderung gibt (111). Dieses undifferenzierte Vorverständnis ist uns ursprünglich nicht in einem theoretischen Entwurf gegeben, noch in empirischer Erfahrung, sondern in der Struktur unseres Sprechens von den Dingen (112). An den Satzformulierungen der konkreten Umgangssprache von Phys. A 189 b 32 zeigt Aristoteles, welche Strukturen vorgelegt werden, wenn wir vom Werden sprechen. Vom Gebildetwerden kann man z. B. auf dreierlei Weise sprechen (113): a) Ein Mensch wird gebildet. b) Das Nichtgebildete wird gebildet. c) Der nicht gebildete Mensch wird ein gebildeter Mensch. Das Einfache kann also Ausgangspunkt des Werdens (a, b), auch Resultat des Werdens sein; zusammengesetzt kann sowohl das Werdende als auch das Resultat des Werdens sein (c). Diese Aussagen meinen denselben Sachverhalt, sind äquivalent und vertauschbar. Grundsätzlich sind nicht alle umkehrbar; man kann sagen, ein Mensch wird gebildet, aber nicht „ein Gebildetes wird ein Mensch" (113). Ferner ist für Aristoteles wichtig, daß nicht nur im prädikativen Sinn gesprochen wird (= etwas wird etwas anderes), sondern daß man auch von einem „Werden aus" reden kann. Beim Werden des Einfachen bleibt der Terminus a quo das eine Mal erhalten, das andere Mal verschwindet er. Beim Zusammengesetzten bleibt der Ausgangspunkt erhalten (114). Unter Berufung auf den Sprachgebrauch stellt Phys. A 190 a 13 fest, daß in allen Fällen sich beim Werden etwas durchhält. Gleich bleibt die Tatsache, daß es sich um einen Menschen handelt. Um diesen Sachverhalt einsichtig zu machen, muß ein einfach Werdendes durch sinngemäße Prädikation in ein zusammengesetzt Werdendes verwandelt werden. Hierbei werden Einfachheit und Zusammensetzung nur als logische Bestimmung einer Sache angegeben (117).

In Fortsetzung der weiteren Sprachanalyse, bei der man moderne erkenntnistheoretische Probleme fernhalten muß, ergibt sich, daß bei jedem Werden das Zugrundeliegende und die Form unterschieden wird (128). Am Beispiel der Statue (190 b 27) erkennt man, daß wir vom Zugrundeliegenden auch die Abwesenheit der späteren Bestimmung aussagen können. Diese negative Prädizierung der Formbestimmtheit ergibt den dritten Prinzipienbegriff des Formmangels (130—131).

Aristoteles geht in seiner Prinzipienforschung auf das in der gewöhnlichen Sprache implizierte, unreflektierte und vorwissenschaftliche Weltverständnis zurück (141—230). Die verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen werden miteinander verglichen, bis sich bestimmte Grundbegriffe ergeben. Indem die sprachlichen Formen untersucht werden, werden zugleich die Strukturen der Wirklichkeit analysiert (145). Eine fundamentale Trennung von Sprache und Ding wird nicht gemacht

(146). Wenn Aristoteles auf die allgemeinen Formen des Sprechens zurückgeht (187), dann klammert er die inhaltliche Wahrheit der jeweiligen Aussage aus (173), da es sich zunächst um Strukturformen handelt, die ihren Sinn nur in der Anwendung auf die Fülle der erfahrbaren Dinge finden (175). Es handelt sich um Reflektionsbegriffe, nicht um Entitäten (187). Da ferner der Logos kein dem Wirklichkeitsbereich gegenüberstehender Eigenbereich ist, bedarf die Prinzipienlehre keiner erkenntnistheoretischen Rechtfertigung (193). Jedes ὄν ist ein ὄν λεγόμενον (201). Die Deutung der Prinzipien als Reflektionsbegriffe mit Analogiestruktur (200—230) hat den Vorteil, daß man Aristoteles nicht mit fremdem Maßstab zu deuten braucht (206). So erkennt man, daß Aristoteles die Wirklichkeit in ihre Bestandteile aufgliedern will. Dafür sind die Prinzipien Hilfsmittel, die selbst in kein Ordnungssystem gegliedert zu werden brauchen. Es gibt kein einheitliches Band zwischen den aristotelischen Grundbegriffen (39). Die Einheit liegt in der Einheit der Sache. Da Aristoteles aus dem Erfahrungsbestand die Prinzipien sucht, kann Prinzipienforschung nicht auf syllogistisch-deduktive Weise betrieben werden (43). Gegeben sind nie Voraussetzungen, aus denen etwas abgeleitet wird, sondern konkrete Sachverhalte, bei denen nach den Voraussetzungen gefragt wird (216). Ein Prinzip ist nie Selbstzweck, sondern ist immer Prinzip von etwas (55, 56). Jedes Konkretum läßt sich auf mehrere voneinander unabhängige Weisen auf Prinzipien zurückführen und aus ihnen verstehen. So gehört der Prinzipienpluralismus zur Eigentümlichkeit aristotelischer Philosophie (57). Da man immer an dem, was durch die Prinzipien begründet sein soll, orientiert sein muß, kann es für die Suche nach den Prinzipien keine allgemein gültige Methode geben (225). „Man kann den Weg zu den Prinzipien immer nur so gehen, daß man ständig zurückblickt; das Ziel hat man auf diesem Weg niemals vor Augen, sondern immer nur gleichsam im Rücken. Wenn man bei einer Untersuchung über eine Sache einen geeigneten Gesichtspunkt gefunden hat, dann hat man unmittelbar und zugleich auch schon die Sache selbst unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. In eben diesem Sinne geht der Weg der Untersuchung zugleich zu den Prinzipien hin und von ihnen aus" (225—226).

Unter Berücksichtigung der bisherigen Ergebnisse geht der Verfasser im 3. Kapitel (231—340: Grundstrukturen der natürlichen Welt) Einzelfragen aus dem Problemkreis des 2.—6. Physikbuches nach, wobei er im Umkreis der Sprache mit dem sich in ihr offenbarenden alltäglichen Vorwissen bleibt und die in ihr gegebenen Sachverhalte nach ihren Voraussetzungen befragt (216). So untersucht er die bekannte Naturdefinition des Aristoteles in B 192 b 13. Ihre übliche Deutung sagt: „Natürliche Dinge sind dadurch bestimmt, daß sie sich selbst bewegen" (234). Nach Meinung des Verfassers ist diese Deutung verfehlt (234—251). Physis meint die eigene spezifische Wesensbestimmtheit eines Dinges als eine seiner Ursachen, es ist nicht vollständig auf ihm äußere Ursachen reduzierbar (239).

Zu dem wirkungsmächtigen Lehrstück wird die teleologische Naturansicht des Aristoteles gerechnet (254—274). Nach Auffassung des Verfassers ist die Teleologie kein universales kosmisches Prinzip, wie es z. B. Mansion und N. Hartmann glauben (256). Der Zufall wäre dann eine nicht ganz durchsichtige Störung der teleologischen Weltordnung. Dagegen zeigt der Verfasser, daß die Teleologie eine Denkform ist, die sich nur auf einzelne Geschehenszusammenhänge der natürlichen Welt anwenden läßt, nicht auf die Gesamtzusammenhänge. Der Telosbegriff ist so konzipiert, daß er die Möglichkeit des Zufalles offenläßt (257). Nach dem alltäglichen Sprachgebrauch sind τύχη und αὐτόματον keine eigenständigen Ursachen (257). Die Teleologie dient als Leitfaden des Details (268). Über den teleologischen Ursachenzusammenhang gibt Aristoteles keine Auskunft. Der künstliche Planer ist an der Natur orientiert (269), nicht umgekehrt, denn in der Natur gibt es keine beratende Instanz (271, 277). Aristoteles spricht nur von phänomenologisch aufweisbaren Fakten. Da die Teleologie kein universales kosmisches Prinzip ist, bedarf sie keiner theologischen Begründung (273).

Zu den wichtigsten Problemen aristotelischer Physik gehört die Lehre vom Kontinuum (278—316). Aristoteles behandelt das Kontinuum nicht als mathematisches Problem, sondern „als Grundstruktur der vorgegebenen anschaulichen

Welt, und er bestimmt seinen Begriff nur soweit, als dies zur begrifflichen Bewältigung der Tatsachen der Anschauung erforderlich ist" (281).

Seine Behandlung im 6. Buche der Physik weist über den Zusammenhang des Buches hinaus. Die Kontinuitätsstruktur wird bei der Analyse von Ort, Zeit und Bewegung vorausgesetzt (279). In der Physik geht Aristoteles aus von dem Faktum der Bewegung, die sich nur als kontinuierlich denken läßt (279, 289). Das ist für Aristoteles gleichsam ein Minimalprogramm, welches sich streng auf die phänomenologisch aufweisbaren Tatsachen der Anschauung beschränkt (282). Der aristotelische Begriff der Kontinuität hat keine inhaltliche Bedeutung, sondern besagt formal die Fähigkeit, „unbegrenzt in Gleichartiges geteilt zu werden" (288). Diese unbegrenzte Teilbarkeit des Kontinuums weist auf eine teilende Instanz hin. Das Unbegrenzte muß „operativ von der Noesis-Struktur her verstanden werden" (30). Das Unbegrenzte ist nicht Inhalt, sondern seine Form ist Grundlage für die Tätigkeit des Denkens (306).

Überall, wo Unendlichkeitsstrukturen im Spiele sind, gehört eine teilende Instanz. Deshalb fragt Aristoteles in einem Epilog zur Zeitabhandlung, ob „Zeit auch dann nötig wäre, wenn es keine Seele gäbe" (316; 316—334: Zahl, Zeit und Seele). „Die Seele ist vielmehr nur eine notwendige, aber noch lange keine hinreichende Bedingung dafür, daß es so etwas wie Zeit in der Welt gibt: Zeit ist nicht durch die oder in der Seele, sondern lediglich nicht ohne die Tätigkeit der Seele" (317).

Mit den vorgelegten Textinterpretationen will der Verfasser die phänomenologische Grundlage aristotelischer Philosophie sichtbar machen, die formallogische Regeln nicht auf gegebenes Tatsachenmaterial anwendet. Sie geht aus von einem vor allem in der Sprache greifbaren vorreflexen Bewußtsein und bringt dieses dann „unter Begriffe". So kann man bei Aristoteles lernen, „wie oft angebliche Denknotwendigkeiten in Wahrheit nur Sprachnotwendigkeiten sind" (8). Damit wird keine nominalistische Physik vertreten, da ja die Sprache selbst nicht nominalistisch ist (339).

Diese gedrängte Inhaltsübersicht dürfte wohl die durchaus richtige Grundvoraussetzung des Verfassers bei seinen Interpretationen erkennen lassen, daß unser heutiges Erkenntnisproblem, welches nach den Rollen von Subjekt und Objekt beim Erkenntnisvorgang fragt, in dieser Form dem Altertum unbekannt ist. Die Sprache ist ihm von Natur aus auf das Gegenständliche gerichtet und wird im Umgang mit dem Sein geformt.

Daß viele Ausführungen des Aristoteles in der Physik nach Art des Verfassers geklärt werden können, steht außer Zweifel. Aber dieses durch Einzelinterpretationen entworfene Aristotelesbild bedarf sowohl inhaltlich wie in seiner methodischen Erschließung einer Ergänzung seitens der Mathematik, die gelegentlich vom Verfasser erwähnt wird. In der Physik gibt es eine große Zahl mathematischer Kundgebungen verschiedenster Art, deren ich etwa 60 zählte. So kann man z. B. 204 a 6 in den Problemkreis einordnen: Eudoxos und die Exhaustion. Es gibt zweierlei Unendliches, ein additives und ein teilendes. Heute sagt man:

$$\longrightarrow \infty \text{ und } \longrightarrow 0$$

In zwei Gestalten tritt die eudoxische Forderung auf:

1. Zu a und b gibt es eine natürliche Zahl n derart, daß $n\,a > b$ (siehe Eukl. V, def. 4).
2. Zu $a > b > 0$ und $t_n \leqq \frac{1}{2}$ für alle n gibt es N derart, daß $a\,t_1\,t_2\,t_3 \ldots t_N \leqq b$ (und so weiter mehr, wenn man weiter solche Faktoren hinzufügt. Eukl. XII, Satz 1).

Daß man das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Formen des Eudoxischen Postulats schon vor Euklid kannte, zeigen Stellen an, wie z. B.: 206 b 3; 233 a 17; 217 a 10; 237 b 8; 266 b 2; 266 b 11.

Zu Phys. 185 a 17 kann man u. a. heranziehen: Rudio, F., Der Bericht des Simplicius über die Quadraturen des Antiphon und des Hippokrates. — A. D. Steele, Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griech. Mathematik. Auf das

Problem des Irrationalen weisen hin: 198 a 18 (vgl. Eukl. X, def. 1), 221 b 25; 222 a 5; 233 a 16; 248 a 24; 249 a 13. Nicht philosophisch wird das Unendliche erörtert in: 203 b 17: Die Mathematiker benutzen es. Mit großer Gewandtheit vermeiden Eudoxos und Archimedes das unendlich Große und das unendlich Kleine. 204 b 18: Unendlich überragt und verschlingt das Endliche. 215 b 12: Zurück zu Eudoxos und seiner Forderung und Eukl. V. def. 4; es wird gefragt, ob ein Verhältnis 0 : 1 existiert. 252 a 11: Die gleiche Frage für

$$\infty : \infty$$

Alle diese mathematischen Kundgebungen müßten gesammelt, kritisch gesichtet und zusammen mit einer Durchinterpretation der ganzen Physik erörtert werden. Dann müßte die Frage beantwortet werden, welche Bedeutung für Aristoteles die Mathematik in der Prinzipienforschung besitzt.

Der mathematischen Komponente in der aristotelischen Philosophie schenkt weder die heutige noch die traditionelle Aristotelesforschung genügend Beachtung.

Das heutige Aristotelesverständnis sieht Aristoteles unter dem Einfluß Jaegers von Platon her. Dieser Einordnung fügt sich nach Meinung des Verfassers die Physik nicht (24). Darin folgen ihm allerdings nicht alle Aristotelesforscher. Sicherlich wäre es falsch, Aristoteles ausschließlich von der Platonnähe her zu sehen. Inwieweit die Platonorientierung für ein Aristoteleswerk zutrifft bzw. nicht zutrifft, müßte doch von Fall zu Fall mit allen Mitteln philologischer und sachlicher Interpretation sorgfältig untersucht werden. Das ist unabdingbar notwendig, wenn der Jaegersche Entwicklungsgedanke, der sich als fruchtbar und brauchbar erwiesen hat, korrigiert werden soll. Die Ausführungen des Verfassers zu diesem Fragenkreis scheinen mir mangels der obenangegebenen Forderungen nicht allem Zweifel enthoben zu sein.

Rückschauend auf die Textuntersuchungen darf man wohl abschließend feststellen, daß auch diese Interpretationen das heutige Aristotelesbild bestätigen, wonach der Scholastiker Aristoteles nicht der echte Aristoteles ist. Wenn die Untersuchung vielen Anlaß zu Kritik und Diskussionen gibt und Probleme sichtbar werden läßt, dann dürfte das ein Zeichen ihrer Güte sein. K. Ennen S. J.

Verhaak, C., S. J., *Zeger van Kortrijk. Commentator van Perihermeneias. Inleidende studie en tekstuitgave. With an English Summary* (Verhandelingen van de koninklijke vlaamse academië voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België, klasse der letteren, jaargang XXVI, 52). gr. 8° (CXLVI und 221 S.) Brüssel 1964, Paleis der Academiën. 840.— bFr.

Die Herausgabe des Perihermeneias-Kommentars des Siger von Courtrai beansprucht besonderes Interesse: nicht als ob sein Verfasser eine bedeutende Gestalt des 14. Jahrhunderts wäre, sondern im Gegenteil, weil er nur ein Gelehrter neben vielen anderen ist. So gibt sein Werk Auskunft über Methode und Inhalt des um 1300 an der Pariser Artistenfakultät üblichen Unterrichts. Nur wenn dieser Hintergrund genügend erkannt ist, kann man die Originalität der großen Denker richtig beurteilen. Diesen Hintergrund etwas aufzuhellen, setzt sich Dr. Verhaak als Ziel seiner Ausgabe.

Die Ausgabe ist sehr gut gelungen: Text und Apparat treten typographisch klar hervor, die Handschriften und ihre Besonderheiten werden ausführlich beschrieben, und der Variantenapparat scheint sehr genau zu sein. Die Quellenhinweise sind informativ und ausgiebig. Eine flüchtige Durchsicht des Textes hat mich nur auf zwei kleinere Fehler der Textkonstituierung aufmerksam gemacht: p. 1, 6 muß man mit F ‚secundus' lesen, da das in V überlieferte ‚sermonis' kaum dem Kontext entspricht; p. 57, 46 muß statt ‚quoniam' ‚quantum' (Verkürzung wohl qm̄) gelesen werden (cf. Petrus Hispanus 12.06, ed. Bocheński p. 113).

Gegen die Einleitung erheben sich aber gewisse Bedenken. Nach einer gründlichen Untersuchung über die Lebensdaten Sigers, wozu V. selbst neue Dokumente beisteuert, erörtert er im 1. Kapitel die Authentizität der Logica-Vetus-Kommentare. V. gibt selbst (p. LX) eine treffende Charakteristik dieser Kommentare: es handelt sich um einige nicht sehr verbreitete Kommentare von entschieden „thomistischer" Inspiration. Sie gehen aus Vorlesungen hervor, die Siger wahrscheinlich auf Grund von Vorlesungsnotizen aus seiner eigenen Studienzeit gehalten hat. So

ist eine allzu große Originalität nicht zu erwarten, und so ist es erklärlich, warum man bei anderen Autoren oft ähnliche und identische Formulierungen findet.

Diese sehr realistische Grundkonzeption kommt aber leider nicht zum Durchbruch. Die ganze Untersuchung der Authentizität bleibt in einer verkrampften Fragestellung befangen. V. macht sich die Frage ganz unnötig schwierig. In der Venediger Handschrift Lat. VI, 21 (V) werden diese Kommentare vom Schreiber dem Siger de Curtraco zugeschrieben. V. zeigt dann, daß die sich darin findenden Lehrmeinungen sehr gut zu den übrigen Schriften Sigers passen, obwohl er allzu oft dazu neigt, aus ‚loci communes' zu schließen. Es bleibt jedoch gewiß, daß es keinen „internen" Grund gibt, um Siger die Kommentare abzusprechen. Zwar schreibt Amplonius in seinem Handschriftenkatalog die verkürzte Fassung derselben Kommentare in der Erfurter Handschrift Fol. 135 (F) dem Thomas von Aquin zu. Das hat aber, wie V. sagt, kaum sachliche Bedeutung. Dann hat V. in drei Handschriften, Erfurt Qu. 266 (E), München Clm 4378 (M) und 14458 (N), ein anderes Corpus sehr ähnlicher Logica-Vetus-Kommentare entdeckt, die zwar andere Incipit und Explicit haben — nur die Praedicamenta-Kommentare haben gemeinsames Incipit —, aber im ganzen V und F sehr ähnlich sind. Diese Kommentare werden aber einem gewissen Thomas zugeschrieben, und zwar Thomas von Erfurt, wie aus der Handschrift M hervorgeht. (N, die nur den Praedicamenta-Kommentar enthält, wird zwar von späteren Händen teils Alpharabius, teils einem Johannes Sueuus zugeschrieben. Wenn es sich, wie es scheint, um denselben Kommentar handelt, ist das Zeugnis, wie V. sagt, sekundär.) Die Beispiele, die V. direkt angibt, um diese Ähnlichkeit zu zeigen, sind zwar sehr wenig schlüssig, da es sich um loci communes, um Einteilungen der littera oder um Zitate handelt. Jedoch können die Gemeinsamkeiten weiter verfolgt werden: die beiden Textgruppen (‚Siger' und ‚Thomas') stimmen in der Anlage ziemlich genau überein, was zwar nicht überraschend ist, da es sich um elementare expositiones zu denselben Schriften, von Verfassern aus derselben Lehrtradition handelt. Es gibt auch viele wörtliche Übereinstimmungen und ganze Reihen von gemeinsamen Argumenten- und Zitatkomplexen. Doch verhält es sich so, daß Siger einige Absätze hat, die Thomas nicht bringt und umgekehrt, wie V. feststellt. Übrigens scheint im ganzen Thomas die ausführlichere und gründlichere Fassung zu haben. Auch die Einteilung der littera ist nicht immer dieselbe. Besonders wichtig scheint mir aber, daß V. zugibt, daß die beiden Textgruppen in der Anführung von Notabilia auseinandergehen. Die Notabilia enthalten nämlich nicht nur Zitate (was man aus p. XXV schließen könnte), sondern sehr oft die selbständige Stellungnahme des Verfassers. Eine eilige Durchsicht von je einer Handschrift der beiden Textgruppen (für Siger V, für Thomas das zu besprechende L und teilweise auch M) hat mich überzeugt, daß den beiden Textgruppen zwar in großem Umfang dasselbe Material zugrunde liegt, daß dieses Material aber nicht immer auf dieselbe Weise ausgenützt und geordnet ist. Eine genauere Analyse könnte vielleicht in diesen Absätzen kleinere Lehrunterschiede aufweisen. *Eine* kritische Ausgabe, die das Zeugnis beider Textgruppen zu berücksichtigen hätte, wäre kaum möglich.

In diesem Zusammenhang scheint es merkwürdig, daß V. den Perihermeneias-Kommentar und den Kommentar zum Liber sex principiorum, die im Zusammenhang mit dem Thomas von Erfurt-Corpus überliefert sind, nicht von Belang findet. Sie sind zwar noch weiter entfernt von den entsprechenden Kommentaren Sigers, aber schon das gehört doch mit zur Beurteilung der Verfasserfrage (XXVII).

Aus den dargestellten Verhältnissen zieht V. die Folgerung, daß beide Textgruppen zwei Redaktionen desselben Kommentars seien und daß demgemäß Siger und Thomas nur die Ehre des Redaktors gebühre. Ich finde diese Terminologie völlig irreführend. Zwei verschiedene Vorlesungsreihen von zwei verschiedenen Lehrern an zwei verschiedenen Orten gehalten, können nur abusive zwei Redaktionen desselben Textes genannt werden. Wann hört sonst eine scholastische Schrift auf, „Redaktion" einer anderen zu sein? Ob die Entsprechungen dieser beiden Vorlesungsreihen dann so groß sind, daß man deshalb einen gemeinsamen Lehrer und also eine gemeinsame explizite Vorlage postulieren muß, ist nicht zu entscheiden, solange man keine anderen expositiones zu Logica Vetus aus derselben Zeit berücksichtigt. Die Übereinstimmungen können sich aber schon aus der bloßen

Annahme erklären, daß beide Verfasser ungefähr zur selben Zeit in Paris studiert haben. Wir wissen ja, daß jede scholastische „Gattung" eine festgefügte Einheit ausmacht, wo es gewöhnlich schwierig ist, den Beitrag der einzelnen Magister genau festzustellen. Das trifft natürlich besonders für die elementaren Kurse zu. Material aus einer Vorlesung oder Disputation geht ohne Schwierigkeit in andere Vorlesungen bzw. Disputationen über, wo es wieder als Argument oder Feststellung benützt wird, ohne daß der Magister über den Ursprung dieses Materials immer im klaren ist. Man könnte sehr gut von „Topoi" sprechen, die vorgegeben sind, und von den verschiedenen Verfassern und Disputanten nach Bedarf aufgegriffen werden. Für die methodologischen Voraussetzungen dieser Verfahrensweise vgl. Ludger Oeing-Hanhoff, Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter. Miscellanea Mediaevalia 2 (Die Metaphysik im Mittelalter), Berlin 1963, 75. Es gab einen ziemlich festen Consensus darüber, wie der zu kommentierende Text einzuteilen sei, wo man bestimmte quaestiones oder dubia behandeln solle, und mit welchen Argumenten und Autoritäten dort argumentiert werden könne. Das ist eben der Hintergrund, auf welchem wir die großen Denker beurteilen müssen. In diesem Zusammenhang ist es lehrreich, daß V. eine genaue Parallelität zwischen dem Perihermeneias-Kommentar des Thomas von Aquin und dem des Siger aufweisen kann, ohne doch das Urteil zu wagen, daß diese Abhängigkeit Siger ganz bewußt sei. Das läßt sich eben auch mühelos erklären, wenn man einsieht, daß die Errungenschaften früherer Generationen in die gemeinsame Topik eingehen. Daraus und aus Entsprechungen wie in dem oben dargestellten Fall kann man etwas über die allgemeine Entwicklung lernen, muß aber vorsichtig sein, daraus auf bewußte und direkte Beeinflussung zu schließen, geschweige denn auf ganze oder teilweise „Identität". Solche Entsprechungen mit anderen Texten derselben Gattung können die Verfasserfrage nicht entscheiden.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch auf eine neue Handschrift aufmerksam machen, die auch die Kommentare des Thomas von Erfurt zur Logica Vetus enthält (Porphyrius, Praedicamenta und Perihermeneias). Es handelt sich um die Handschrift Leipzig, Universitätsbibliothek 1356, f. 1—28 (oben L genannt). Incipit und Explicit stimmen mit V.s Handschrift E überein; nur der Porphyrius-Kommentar ist frühzeitig abgebrochen, indem es mit dem Lemma ‚Potest autem intelligi' (PL 64, 132 D) aufhört. Der Praedicamenta-Kommentar ist vom Schreiber ‚dicta Thome' genannt. Auf der Umschlagseite sind alle drei Kommentare von späterer Hand ‚beato Thomae de Aquino' zugeschrieben. Dann wird aber hinzugefügt: ‚quod ego vix credo, quia hic allegatur Albertus, quod Thomas forte non conswevit'.

Die folgenden Kapitel der Einleitung sollen ganz kurz zu Worte kommen. Kapitel II gibt eine gründliche Analyse der von Siger — mittelbar oder unmittelbar — zitierten Stellen nebst einer Untersuchung des seinem Kommentar zugrunde liegenden lateinischen Textes von Perihermeneias. Im selben Kapitel analysiert V. den Aufbau des Kommentars und die Kommentierungstechnik Sigers. Diese Seiten sind besonders wertvoll und unterstreichen, wie nötig solche formalen Untersuchungen noch sind. Man versteht einen scholastischen Text erst dann, wenn man seine konkrete Entstehung aus dem Unterricht kennt. Erst dann kann man die Rolle des Verfassers richtig beurteilen, wenn man nämlich einsieht, welche Teile des Textes ihm überhaupt per se zuzuschreiben sind.

Kapitel III untersucht Sigers ideengeschichtliche Plazierung. V. betrachtet diese Darstellung als eine Beschreibung des Einflusses, den Thomas von Aquin auf die Pariser Artistenfakultät um 1300 gehabt hat. Man fragt sich aber, ob diese angebliche „thomistische" Tradition in Siger etwas anderes ist als die Tradition der gemäßigten Aristoteles-Interpretation. V. gibt dabei eine gute Paraphrasierung der Hauptgedanken Sigers über Logik, in den drei Sätzen zusammengefaßt: philosophiae pars et instrumentum — de intentionibus secundis — fundata super res. V.s Versuch, diese Auffassungen Sigers gegenüber den Absichten anderer abzugrenzen, scheint zu zeigen, daß er diese anderen Auffassungen kaum aus erster Hand kennt. So sucht er nachzuweisen, daß die anderen Sprachlogiker des Mittelalters (v. a. Michael von Marbaix) mehr „aprioristisch" seien als Siger, weil dieser immer den Bezug der entia rationis auf die res hervorhebt (p. LXXXI). Wie aus den

Noten hervorgeht, ist diese Deutung von Wallerand inspiriert. Wallerand sagt aber nur, daß Siger sich den alten Grammatikern näher anschließt, während Michael sie kritisiert und ihre rein empirischen Sätze auf der Grundlage der Logik umformulieren will. Dabei sind aber die Logik und die entia rationis für Michael — genauso gut wie für Siger — aus den res abgeleitet. Ob Wallerand übrigens mit dieser Behauptung recht hat, bleibt eine andere Frage.

Ich möchte nur noch zwei kleine Ungenauigkeiten auswählen. P. XXIV—XXV wiederholt V. den alten Mythos von dem Humanismus in Erfurt, der von der Scholastik verdrängt worden sei. Dieser Mythos ist aber schon von Denifle (Die Universitäten des Mittelalters, 1895, I, 404) zurückgewiesen worden.

Nach der Note p. XLV n. 60 soll Siger im Gegensatz zu anderen Schriftstellern den Terminus ‚antiqui' nur von antiken Schriftstellern verwenden. Diese Annahme scheint unnötig. ‚Antiqui' bezeichnet eben „veraltete Auffassungen" und kann so auch von antiken Schriftstellern gebraucht werden. In derselben Note steht eine merkwürdige Auskunft, die vermutlich auf einen Druckfehler zurückgeht (etwa ein ausgefallenes ‚en'?): „en van de glos Admirantes van Johannes van Salisbury". Es liegt ja ungefähr ein Jahrhundert zwischen diesen beiden Schriftstellern.

Ist die Ausgabe des Perihermeneias-Kommentars des Siger von Courtrai demnach herzlich zu begrüßen, muß man leider feststellen, daß die Einleitung nicht dieselbe hohe Qualität wie die Ausgabe erreicht. Jan Pinborg

Miscellanea mediaevalia. Bd. 2: Die Metaphysik im Mittelalter. *Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. August bis 6. September* 1961. Hrsg. von *Paul Wilpert*, unter Mitarbeit von *Willehad Paul Eckert*. gr. 8° (XXII u. 795 S.) Berlin 1963, de Gruyter. 84.— DM.

Bd. 3: Beiträge zum Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen. Hrsg. von *P. Wilpert*, unter Mitarb. von *W. P. Eckert*. gr. 8° (XII u. 360 S.) Berlin 1964, de Gruyter. 56.— DM.

Der starke, vorzüglich ausgestattete Band über die Metaphysik im Mittelalter enthält die Vorträge des von der Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale veranstalteten Kongresses in Köln 1961. Auf das Verzeichnis der Leiter und Teilnehmer des Kongresses (V—XIII), das Vorwort von *P. Wilpert* und das Geleitwort des damaligen Kultusministers von Nordrhein-Westfalen, *Werner Schütz*, folgen zuerst die Vorträge der Plenarsitzungen (1—67), dann die Vorträge der acht Sektionen (69—774), schließlich die Register. Der Hauptvorträge sind es fünf, der Sektionsvorträge insgesamt 82, die sich auf folgende Sektionen verteilen: 1. Allgemeine Fragen zur mittelalterlichen Metaphysik, 2. Frühscholastik — Von der Logik bis zur Metaphysik, 3. Platonismus und Neuplatonismus in der mittelalterlichen Metaphysik, 4. Thomas von Aquin und die älteren Dominikaner, 5. Arabische Philosophie, Averroisten und Gegner, 6. Franziskanerphilosophie, 7. Das Spätmittelalter, Nachwirkungen der mittelalterlichen Philosophie, 8. Handschriften und Editionen der mittelalterlichen Metaphysik. Von den Verfassern der Beiträge stammen naturgemäß bei weitem die meisten aus dem Westen, aber auch Polen ist gut vertreten, und in der 5. Sektion kommen auch Gelehrte aus den arabischen Ländern zu Wort. Nicht wenige klangvolle Namen bekannter Forscher finden sich unter den Mitarbeitern.

Schon dieser Überblick läßt die Bedeutung des Bandes für die Erforschung der mittelalterlichen Metaphysik ahnen. Einzelne Referenten geben dankenswerte Überblicke über Forschungsarbeiten oder ihre Ergebnisse, so *Bernhard Geyer* über „Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik" (3—13), *Ibrahim Madkour* (Kairo) über die Metaphysik in den Ländern des Islam (50—58), *Stefan Swieżawski* über die neueren Forschungen zur mittelalterlichen Philosophie in Polen (110—125), *Georges Vajda* über die neueren Forschungen zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie (126—135), *Henry-Dominique Saffrey* (Le Saulchoir) über den gegenwärtigen Stand der Forschungen zum Liber de causis als Quelle der mittelalterlichen Metaphysik (267—281), *François Masai* (Brüssel) über das Studium mittelalterlicher Manuskripte an dem Brüsseler Centre d'archéologie et d'histoire du

livre (755—763). *Geyer* bringt u. a. wichtige Bemerkungen zur Einschätzung der Werke Alberts: Die Kommentare geben nicht immer dessen eigene Auffassung, in der Summa theologiae scheinen sich fremde Einflüsse eines Mitarbeiters oder Redaktors geltend zu machen. Die besondere Eigenart Alberts ist, bei allem Festhalten am Lehrsystem des Aristoteles doch die neuplatonischen Ideen, namentlich Avicennas, einzubauen. Die Frage, ob Albert zwischen Sein und Wesen eine reale oder nur gedankliche Unterscheidung angenommen hat, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden (9).

Die Mehrzahl der Beiträge behandelt Einzelfragen. Aus der großen Zahl können wir nur einige hervorheben. *Louis de Raeymaeker* sprach in einer Plenarsitzung über die tiefe Originalität der Metaphysik des hl. Thomas (14—29). Während bei Aristoteles die Substanz im Mittelpunkt steht, ist es bei Thomas das Sein (esse). Das substantielle Sein ist das Sein schlechthin, in quo res subsistit. Nicht mehr das Wesen hat die Priorität, wie bei Avicenna, sondern das Sein. Darum deutet Thomas auch das „quo est", das bei Boëthius das spezifische Wesen ist, in das Sein um. Im Sein gründen die Transzendentalien. Thomas war sich des Neuen, das seine Auffassung vom Sein bedeutete, wohl bewußt. — In einer anderen Plenarsitzung sprach *Michael Schmaus* über die Metaphysik in der Theologie des Scotus (30—49). Scotus betont den Primat der Theologie. Wenn er vergessen wird, besteht die Gefahr, daß die Theologie das freie Wirken Gottes in der Geschichte übersieht. Scotus betont die Kontingenz der Geschöpfe stärker als Thomas; sie betrifft nicht nur das Dasein der Geschöpfe, sondern weithin auch ihre Wesensstrukturen. Wenn Scotus allerdings den Begriff des unendlichen Seins in der Theologie in den Mittelpunkt stellt, so scheint das auf den ersten Blick eine Abhängigkeit der Theologie von der Metaphysik zu bedeuten. Aber wenn auch der Begriff der Unendlichkeit von der Metaphysik als Magd der Theologie angeboten wird, so erfaßt doch nur die Theologie die Wirklichkeitskraft dieses Begriffes (42). Auf Grund der Unendlichkeit ist Gott „essentia singularissima". So verhilft die Metaphysik zu einer klaren begrifflichen Fassung dessen, was die Schrift von Gott sagt (43). Andererseits zeigt die Theologie erst der Metaphysik ihre höchsten Möglichkeiten.

Aus den Vorträgen der *1. Sektion* sei der von *Ludger Oeing-Hanhoff* über die Methoden der Metaphysik im Mittelalter (71—91) hervorgehoben. Er betont, daß die syllogistische, deduktive Methode keineswegs *die* Methode der Metaphysik war. Der Ausgang von den Prinzipien, d. h. der unmittelbare Beginn mit der synthetischen Methode, ist nach Aristoteles und Thomas nur in den manifesta mathemata möglich (73). Der Syllogismus dient nicht der Findung der Wahrheit, sondern nur deren Prüfung und schulmäßiger Darlegung. Noch Suárez geht in den metaphysischen Einzelfragen analytisch voran, erst Wolff synthetisch (78).

In der *2. Sektion* sprach *Pierre Hadot* über die Unterscheidung von Sein (esse) und Seiendem (ens) in des Boëthius „De hebdomadibus" (147—153). Da die griechische Quelle dieser Unterscheidung bisher noch nicht gefunden ist, besteht kaum die Möglichkeit, ihren genauen Sinn festzustellen. H. weist auf einen Kommentar zum Parmenides Platons hin, den er dem Porphyrius zuschreiben zu können meint (149). Das εἶναι erscheint als das reine Wirken, das jede Form transzendiert, das ὄν als das Subjekt, das eine bestimmte Seinsform aufnimmt (153). — *S. Alvarez Turienzo* bringt anregende Untersuchungen zum Problem der Person im 12. Jahrhundert (180—183). Er weist auf den Gegensatz zwischen der Schule von Chartres und den Viktorinern hin. Erstere geht bei der Bestimmung des Personbegriffes von der Definition des Boëthius und damit vom Gegensatz des Allgemeinen und Individuellen aus; die Viktoriner dagegen sind mehr von Augustinus abhängig und betonen den Gegensatz von Natur und Geist. — *René Roques* (192—206) zeigt, daß die „pagani" in Anselms „Cur Deus homo" als Mohammedaner zu verstehen sind, ähnlich wie auch bei Abälard, Peter dem Ehrwürdigen und Alanus von Lille.

In der 3. Sektion vertritt *Jean Pépin* die Auffassung, Augustinus habe die Symmikta zetemata des Porphyrius gekannt und dessen Gedanken über die Einigung zwischen Leib und Seele zur Erklärung der hypostatischen Union verwendet; auch im 9. Buch De trinitate zeige er sich von Porphyrius abhängig (249—254). — *Werner Beierwaltes* zeigt das Weiterwirken des Proklos bei Ps.-Dionysius und in der Mystik des Mittelalters, insbesondere bei Tauler (255—266). — Auf die

gleiche Abhängigkeit Taulers von Proklos weist auch *Dietrich Schlüter* hin (304—308): Obwohl sich bei Tauler viele Zitate aus Augustinus finden, „will es uns scheinen, daß Tauler in der Grundhaltung seines Denkens ... dem dionysischen Neuplatonismus beizuzählen ist, nicht dem augustinischen" (308). — *Efrem Bettoni* untersucht die eigenartige Auffassung der platonischen Ideen in der von L. Baur herausgegebenen, fälschlich Grosseteste zugeschriebenen „Summa philosophiae" (309 bis 314).

Die Beiträge der *4. Sektion* eröffnet *André Hayen* mit seinem Vergleich Bonaventuras und des Aquinaten hinsichtlich ihrer Auffassung des Gebrauchs der Philosophie in der Theologie. Bonaventura meint: Non tantum miscendum est de aqua philosophiae in vinum sacrae Scripturae, quod de vino fiat aqua; hoc pessimum miraculum esset. Nach Thomas dagegen liegt keine Mischung vor, quando aliquid adiungitur sacrae Scripturae de sapientia saeculari, quod cedit in fidei veritatem, sondern dann wird das Wasser ganz in Wein verwandelt (317—324). — Der Referent selbst sucht die Bedeutung des Seins (esse) im Gegensatz zur bloßen Existenz bei Thomas zu klären (328—333). — *Joh. B. Lotz* bringt in seinem Beitrag über die Transzendentalienlehre des Thomas (334—340) bemerkenswerte Weiterführungen der thomanischen Gedanken: Dem negativen Aspekt der Einheit, der Ungeteiltheit, geht ihr positiver Aspekt voraus: der Zusammenhalt oder die Sammlung, wodurch das Seiende die ihm eigene Seinsfülle zusammenhält. Die Auffassung, Wahrheit und Gutheit seien nur gedankliche Beziehungen, ist unbefriedigend; sie sind vielmehr konstituiert durch eine reale transzendentale Beziehung zum absoluten Ursprung; diese Lösung konnte Thomas noch nicht geben, weil bei ihm die Lehre von der transzendentalen Beziehung noch nicht entwickelt ist. — Eine Ergänzung der Tranzendentalienlehre gibt auch *Francis J. Kovach:* Zur Schönheit gehört nach Thomas Unversehrtheit, rechtes Verhältnis, Glanz; alles das kommt aber nach Thomas jedem Seienden zu; so muß also auch die Schönheit zu den Tranzendentalien gerechnet werden (386—392). — *Josef Stallmach* behandelt die Problematik der tertia via (380—385). Thomas scheint hier aus dem Nichtnotwendigsein zu schließen, daß das betreffende Seiende auch tatsächlich einmal nicht gewesen ist. St. fragt, wie damit die These des hl. Thomas vereinbar sei, daß ein erster zeitlicher Anfang der Welt philosophisch nicht beweisbar sei. (Hier wäre wohl zu beachten, daß Thomas das ‚possibile non esse' in der tertia via nicht im metaphysischen, sondern im physischen Sinn versteht, daß die absolute Denkbarkeit einer anfanglosen Welt aber voraussetzt, daß es in ihr etwas physisch Notwendiges gibt.) — Im Druck fehlt der Vortrag des leider allzu früh verstorbenen *Bruno Decker* über die Relationenlehre in der älteren Thomistenschule. D. zeigte, daß im Gegensatz zu den späteren Thomisten, insbesondere Cajetan, ältere Thomisten wie Johannes von Sterngassen, Johannes von Paris und Wilhelm Petri de Godino (in der Lectura Thomasina) einen realen Unterschied zwischen Fundament und Relation ablehnen. Thomas selbst, meinte D., habe das Problem nicht gestellt, er lehre nur die reale Unterscheidung zwischen dem akzidentellen Bereich und der Substanz.

In der *5. Sektion* vertritt *Salvador Gómez Nogales* (403—413) die Auffassung, die Lehre von der Einheit des Intellekts finde sich als solche nicht bei Averroes, sie sei vielmehr erst von den lateinischen Averroisten in ihn hineingedeutet worden (406); besonders auch wegen der Notwendigkeit einer Vergeltung nach dem Tod leugne Averroes die Einzigkeit des Intellekts (409). Die Einzigkeit der intellektuellen Seele behaupte Averroes nur unter der Bedingung, daß die Seele völlig vom Leib getrennt werde, eine Bedingung, die aber nach seiner Meinung nie verwirklicht wird (411 f.). — Im Gegensatz dazu meint *Ahmed Fouad El-Ehwany* (Kairo) (428—436), während Avicenna die menschliche Seele für eine „getrennte Substanz" halte (431), lehre Averroes, sie sei, weil Form des Leibes, sterblich; ein Überleben der Einzelseelen finde in seiner Lehre keinen Platz (434). — Bedeutsam ist der Beitrag von *Géza Sajó* (Montreal) (454—463). S. hatte anfangs gemeint, Boëthius von Dacien lehre in seiner Schrift De aeternitate mundi die Theorie der doppelten Wahrheit (458). S. kündet eine neue Ausgabe dieses Werkes auf Grund von sechs Handschriften an (457). Aus dem verbesserten Text ergebe sich, daß Boëthius nicht einander widersprechende Wahrheiten lehre, sondern nur, daß der Naturwissen-

schaftler (naturalis) als solcher mit seinen Methoden nicht einen zeitlichen Anfang der Welt annehmen könne, da ein Anfang der Welt „per principia naturalia" unmöglich sei; damit sei aber vereinbar, daß die Welt „per causas superiores" einen Anfang gehabt habe. „Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum ... non esse novum, accepta absolute, falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur" (459). Eine bemerkenswert moderne methodische Haltung!

In der *6. Sektion* über die Franziskanerschule spricht *Josef Ratzinger* über den Wortgebrauch von ‚natura' und ‚naturalis' bei Bonaventura (483—498). „Eine ursprünglich durchaus konkrete (geschichtliche oder biologisch-naturwissenschaftliche) Auffassung wird erst allmählich mit neu hinzukommenden metaphysischen Gedanken durchsetzt" (494). — Ähnlichen Fragen geht *Elisabeth Gössmann* in ihrem Vortrag über die Metaphysierungstendenz des Heilsgeschichtlichen in der Summa Halensis (514—521) nach. „Affectus bedeutet in der gesamten Summa Halensis ... das Organ der innermenschlichen Aneignung des Heilsgeschichtlichen" (519). Später ging der affectus mehr und mehr verloren, „die Theologie formalisierte sich immer mehr, es kam zu einem Schwund des heilsgeschichtlichen Denkens, einer Verarmung ins bloß Spekulative und zur Abspaltung und Verwilderung des Frömmigkeitsbereiches" (519). In der Summa dagegen hat die Metaphysierung zwar einen weiten Raum, wird aber nicht verabsolutiert. — *Armand Maurer* zeigt auf Grund des vor kurzem aufgefundenen Sentenzenkommentars des Heinrich von Harclay, daß dieser, entgegen der Auffassung von Pelster und anderen, doch eher ein Schüler als ein Kritiker des Scotus zu nennen ist (563—571). — Den Abschluß dieser Sektion bilden vier Arbeiten über Raimund Lull: *Erhard W. Platzeck* spricht über dessen Relationsbegriff (572—581), *Eusebio Colomer* über den Aufstieg zu Gott in Lulls Denken (582—588), *Armand Llinares* über das Verhältnis von Metaphysik und Theologie (589—593), *Odette d'Allerit* über metaphysisches Denken und moralische Ausrichtung in Lulls Werk De Doctrina Pueril (594—603).

In der *7. Sektion* steht an erster Stelle der Vortrag von *Ludwig Hödl* über „neue Begriffe und neue Wege der Seinserkenntnis im Schul- und Einflußbereich des Heinrich von Gent" (607—615). Das Neue, das Heinrich bringt, ist erstens die mittlere, „intentionale" Unterscheidung, zweitens die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Potenz. — *Joaquín Carreras y Artau* zeigt, daß Arnau de Vilanova in seinem neu entdeckten Werk Gladius jugulans Thomatistas nicht gegen die Scholastik überhaupt schreibt, sondern mehr gegen ihre neue Art bei den Dominikanern und Franziskanern; er verteidigt eine rein auf der Schrift beruhende Theologie (616—620). — *Fritz Hofmann* zeigt dagegen in seinem Beitrag über Robert Holcot und die Logik in der Theologie (624—639), daß der starke Gebrauch der Logik in der Spätscholastik doch nicht durch die These von Verfallserscheinungen vereinfacht werden dürfe. Die Logisierung der theologischen Spekulation schließt nicht aus, daß die Logik nur eine dienende Stellung hat. — Es folgen Beiträge von *Lothar Ullrich* über das Sein der Geschöpfe als dauerndes Werden nach Jakob von Metz O. P. (640—650) und von *Jean-Pierre Muller* über Johannes von Paris (Quidort) O. P. als metaphysischen Eklektiker (651—660). Bemerkenswert ist, daß für Johannes von Paris das esse als actus essentiae mit der actualis existentia gleichgesetzt wird; als Quelle dieser Auffassung gibt M. Aegidius von Rom an (652 f.). — Um die Umdeutung des esse in existentia, diesmal bei Cajetan, geht es auch in dem Beitrag von *Leszek Kuc* (661—666). — *Juan Roig Gironella* sprach über den Gegensatz Einzelnes-Allgemeines im 14. und 15. Jahrhundert als Ausgangspunkt des Suárez (667—678). — *Rudolf Haubst* (686—695) zeigt, daß Nikolaus von Cues der Sache nach die Analogia entis kennt. — Interessant ist auch der Beitrag von *Robert Kalivoda* (Prag) über Wyclifs extremen Realismus (716—723) als philosophische Grundlage der von ihm erstrebten Kirchenreform. Weniger überzeugend ist der Versuch, Wyclif für eine materialistische Weltanschauung in Anspruch zu nehmen. — Wie Kalivoda bei Wyclif Keime der Lehre Spinozas findet, so gehen auch *Maria Teresa Liaci* (724—730) und *Arthur Hyman* (731—736) mittelalterlichen Vorgängern Spinozas nach.

Diese kurze Inhaltsübersicht, die notgedrungen vieles übergehen mußte, mag zeigen, von wie außerordentlicher Bedeutung dieser Sammelband für unsere Kennt-

nis der mittelalterlichen Philosophie, insbesondere der Metaphysik, ist. Das Studium dieser Philosophie wird immer wieder auf die Forschungen und Ergebnisse dieses Bandes zurückgreifen müssen.

Der 3. Band der Miscellanea mediaevalia über das Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen behandelt demgegenüber ein sehr eingeschränktes Thema, dazu noch ein Thema, über das sich verhältnismäßig Weniges bei den mittelalterlichen Denkern findet. Namentlich ein eigentliches Selbstverständnis der besonderen Berufung findet sich fast nur bei den geistlichen und geistig führenden Berufen, wie bei den Universitätslehrern (*Jacques de Goff:* 15—29), den Bettelmönchen (*Sophronius Clasen:* Die Armut als Beruf: 86—104), Thomas von Aquin als Mendikant und Magister der Theologie (*Willehad Paul Eckert:* 105—134), bei den Philosophen (*Paul Wilpert* über Boëthius von Dacien: 135—152; *Daniel A. Callus:* 153—162; *Eusebio Colomer* über Ramon Llull: 163—184) und Dichtern (*Fritz Tschirch* über die deutschen Dichter: 239—285; *Hans Rheinfelder* über Dante: 286—305). Was über das Berufsbewußtsein etwa künstlerischer oder wirtschaftlicher Berufe gesagt werden kann, ist demgegenüber wenig. Im Berufsbewußtsein des Musicus und Cantor (*Heinrich Hüschen:* 225—238) zeigt sich einerseits die Überschätzung der Theorie (des Musicus) über die ausübende Kunst (des Cantor), anderseits die Verachtung gegenüber den Schauspielern und Spielleuten als ehrlosen „Fahrenden". Auch der Beitrag von *Erich Maschke* über das Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Fernkaufmanns (306—335), wie es sich in Rechnungsbüchern, Briefen, Testamenten, Traktaten und Chroniken spiegelt, kann fast nur die Merkmale nachweisen, die Sombart in seiner Definition des Kapitalismus als beherrschend anführt: das Erwerbsprinzip und den ökonomischen Rationalismus (307). Maßhalten im Erwerbsstreben, Bescheidenheit im Aufwand, Redlichkeit im Geschäft, die als Ethos des Kaufmanns gefordert werden, bedeuten als solche noch kein Verständnis für den Dienstcharakter des Berufs im Volksganzen. Über die Handwerker und Bauern, die gewiß den Hauptteil der Bevölkerung ausmachten, erfährt man fast nur etwas in dem Beitrag von *Jacques de Goff:* Métier et profession d'après les manuels de confesseurs au Moyen Age (44—60); man sieht hier, wie sich allmählich eine bessere Schätzung auch der körperlichen Arbeit durchsetzt. J. de Vries S. J.

Bless, Josef, *Mater et magistra und praktische Wirtschafts- und Sozialpolitik. Erläuterungen und Erwägungen zur Sozialbotschaft Johannes' XXIII.* kl. 8° (178 S.) Luzern u. Stuttgart 1965, Räber. 12.80 sfr/DM.

Der Untertitel verdeutlicht den Inhalt des Buches besser als der Haupttitel. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit berichtet B. über den hauptsächlichen Inhalt von MM und knüpft an verschiedene darin behandelte Probleme oder vorkommende Stichworte eigene Meinungsäußerungen zu Fragen „praktischer Wirtschafts- und Sozialpolitik"; unmittelbar aus Enzykliken oder anderen päpstlichen Lehrkundgebungen, die es ihrer Natur nach mit Grundsatzfragen zu tun haben, läßt sich ja praktische Politik nicht ableiten.

In der Diskussion um MM wurde mehrfach aus deren italienischer Fassung heraus geschlußfolgert und gegen Übersetzungen in andere Sprachen der Vorwurf erhoben, sie hielten sich nicht eng genug an die italienische Vorlage. Demgegenüber ist bemerkenswert, daß B. sich streng an den allein maßgeblichen lateinischen Wortlaut hält. Inzwischen weiß man, daß in den Wochen, um die sich die Veröffentlichung der Enzyklika verzögerte (15. Mai bis 14. Juli 1961) noch stark um den Inhalt gerungen wurde und die italienischen Entwurfsverfasser manche Eingriffe in ihren Entwurf haben hinnehmen müssen, wobei die Rückübertragung ins Italienische nicht immer voll geglückt ist. So hat *Hirschmann* in seinen „Vorbemerkungen" zu der von ihm besorgten, 1963 bei F. Schöningh-Paderborn erschienenen dreisprachigen Ausgabe von MM einige — nicht alle! — Stellen angegeben, an denen (offenbar auf Vorstellungen oder Einwendungen der Übersetzer hin) sachliche Änderungen vorgenommen wurden.

Im Gegensatz zu Quadragesimo anno (QA), wo der deutsche Einfluß wohl ungebührlich überwog, ist der Entwurf zu MM, wie B. zutreffend mutmaßt, vorzugsweise von italienischer und französischer Philosophie und Theologie befruchtet und

war „der Einfluß von Fachleuten der Wirtschaftswissenschaft gering" (12). Beim Abschnitt über die gesellschaftliche Verflechtung ‚socialisation'), MM 59—65, hätte B. den Nachweis des französischen Einflusses leicht erbringen können, wo MM auf längere Strecke den Wortlaut des Schreibens übernimmt, das Kardinalstaatssekretär Tardini 1960 an die in diesem Jahr in Grenoble tagende Semaine sociale de France gerichtet hatte. Jedermann weiß, daß zu Schreiben dieser Art von den Adressaten selbst Vorlagen dem Heiligen Stuhl unterbreitet und von diesem in der Regel der Hauptsache nach übernommen zu werden pflegen. So liegt diesem Abschnitt von MM zweifellos ein französischer Entwurf zugrunde; bemerkenswert sind kleinere Abweichungen des Wortlauts in MM 65 von dem Schreiben der Staatssekretarie, die von den Franzosen bedauert werden, weil sie nicht zu Unrecht den Eindruck haben, die Klarheit und Schlüssigkeit habe dadurch gelitten.

Die *Eigenart* von MM kennzeichnet B. in der Hauptsache gewiß zutreffend! Wenn er allerdings meint, die früheren Sozialenzykliken schlügen in der Hauptsache nur „Heilmittel auf dem Gebiet privater und karitativer Hilfsbereitschaft" vor, während „staatliche Maßnahmen die Ausnahme bilden" (12/13), so geht das fehl. In Wahrheit hat Rerum novarum gerade dadurch Weltsensation gemacht, daß sie im Gegensatz zum damaligen laisser-faire-Liberalismus die *Staatsintervention* fordert und für das *Koalitionsrecht* der Arbeitnehmer eintritt. Und im Mittelpunkt von QA steht nichts Geringeres als die Überwindung des Dualismus der kapitalistischen Klassengesellschaft durch einen funktionellen Föderalismus oder Pluralismus, den B. mit so vielen seiner Gesinnungsgenossen — irregeführt durch das gewiß unglückliche Wort „berufsständisch" — leider völlig mißversteht, so wenn er von „ständischer Abkapselung" (146 et passim) redet, die jedenfalls kein Ausdruck „privater und karitativer Hilfsbereitschaft", sondern das gerade Gegenteil davon wäre, wovon aber auch das schärfste Auge nicht eine Spur in QA zu entdecken vermag, die in Ziff. 97 überdies gerade der engherzigen Abkapselung die Schuld am Zusammenbruch der einstigen, „auch nicht in jeder Beziehung vollkommenen" Ordnung beilegt! Der von B. festgestellte Fortschritt von MM über die früheren Sozialenzykliken hinaus erschöpft sich in *dieser* Hinsicht darin, daß MM 54 den Staat auffordert, das ihm heute zu Gebote stehende reichhaltigere Instrumentarium zu nutzen, um „umfassender und planmäßiger als früher" Sozial- und Wirtschaftspolitik zu betreiben. Demnach beschränkt MM sich auch keineswegs auf „Maßnahmen zugunsten der strukturell Benachteiligten" (12), die B.s Zustimmung finden, sondern bezieht ausdrücklich Maßnahmen der Wachstums- und der Konjunkturpolitik ein, die bei B. unerwähnt bleiben.

Das *Subsidiaritätsprinzip* sei in QA, so anerkennt B. ungeachtet seiner an manchen Stellen durchscheinenden Abneigung gegen diese Enzyklika, gut formuliert. So übernimmt er es denn auch in dem Sinne, wie es in QA gemeint und von dort in MM übergegangen ist, allerdings mit einer kleinen Abschwächung. QA und ihr folgend MM 152 spricht vom ‚subsidiarii *officii* principium'; als Zuständigkeitsprinzip sagt es aus, *wem* die Pflicht gesellschaftlicher Hilfeleistung obliegt und damit zugleich, *wie* sie zu leisten ist, nämlich so, daß sie die Selbsthilfe fördert und eben dadurch wirklich *hilfreich* ist („Pflicht hilfreichen Beistandes"). Bei B. erscheint das Prinzip stets, auch an der letztgenannten Stelle (155/156) nur als formale Zuständigkeitsregelung.

Unter der Überschrift „Ein Sonderproblem: wer hat Anspruch auf Sozialzulagen und wer bezahlt sie?" (87 ff.) legt B. unabhängig von der Enzyklika, die sich dazu nicht äußert, seine Meinung dar. Seinem Ergebnis ist zuzustimmen. Ob allerdings unmittelbar aus dem Subsidiaritätsprinzip dafür etwas zu gewinnen ist (89), erscheint fraglich. Was speziell den Familienlastenausgleich angeht, so hatte die Mehrheit des Deutschen Bundestags sich die Meinung gebildet, das Subsidiaritätsprinzip gebiete, ihn innerhalb der einzelnen Wirtschaftssektoren durchzuführen. Nun wächst aber in unseren Familien nicht der Nachwuchs einzelner Wirtschaftszweige heran, sondern der Nachwuchs unseres Volkes. Aus diesem Grunde geht der Familienlastenausgleich die Wirtschaftszweige und deren Organisationen oder Institutionen nichts an; nur im Notfall, wenn sich keine sachgerechtere Lösung finden läßt, dürfte der Staat die Wirtschaftszweige sozusagen als seine Erfüllungsgehilfen einspannen;

tatsächlich aber standen sachgerechte Lösungen bereit. Den namentlich in der Schweiz zahlreichen Unternehmern und Unternehmensgruppen, die sich des Familienlastenausgleichs unter *ihren Arbeitnehmern* zu einer Zeit annahmen, als noch niemand anders sich darum kümmerte, bleibt das Verdienst, nicht „subsidiär" im Sinne des Prinzips, sondern im Sinne einer ‚suppléance' anstelle der untätigen Erstverpflichteten in die Lücke gesprungen zu sein.

Daß B. die der *Marktwirtschaft* und dem fairen *Wettbewerb* freundliche Seite von MM stark in den Vordergrund rückt, wird niemand wundern; das ist sein gutes Recht. Um so befremdlicher ist es allerdings, daß er den aus QA 75 in MM 139 übernommenen Hinweis auf das rechte Verhältnis der Löhne und Preise untereinander als unbehelflich abzuwerten scheint (145/146). Es gibt keine Stelle in QA, die deren von *Röpke* seinerzeit sofort richtig erkannte marktwirtschaftliche Haltung eindeutiger zum Ausdruck brächte als dieser Hinweis auf die universale Interdependenz oder, anders ausgedrückt, innere Konsistenz des Lohn- und Preisgefüges, die geradezu der Lebensnerv der Marktwirtschaft ist, durch Manipulationen der Preise dagegen in der Regel nur gestört wird. Vielleicht darf man sagen — und vielleicht *wollte* B. dies sagen: die unverkennbare agrarprotektionistische Schlagseite von MM liege nicht ganz in der Linie dieses aus QA übernommenen Bekenntnisses zur marktwirtschaftlichen Konzeption. B. wird sich aber sagen lassen müssen, daß er nicht nur, was sehr zu begrüßen ist, dem liberalen Wunderglauben an den Marktmechanismus (90, Z. 3 v. u.) eine deutliche Absage erteilt, sondern trotz globalen Eintretens für „Abbau der Handelsschranken" (106) und für „freien internationalen Austausch" (164) doch den Ruf nach „wirksamen Zollschranken zum Schutz der einheimischen Industrie" (98) billigt, sogar in einem Falle, wo es sich nicht um Vergeltungsmaßnahmen gegen echtes Dumping handelt, sondern darum, einen „natürlichen Vorsprung in preislicher Hinsicht" (ebd.) unwirksam zu machen, den der Marktwirtschaftler eher begrüßen als bekämpfen sollte.

Zur *Eigentums*lehre von MM bemerkt B., während die italienische Fassung von ‚funzione' und die deutsche Übersetzung von „Funktion" spreche, heiße es im lateinischen Text ‚munus sociale' bzw. ‚activitas socialis' (28 und nochmals 120/121). Diese lateinischen Wendungen hätten den Vorzug, auf den Eigentümer als den Träger des ‚munus' und der ‚activitas' hinzuweisen. Das ist eine durchaus sinnreiche Deutung. Nichtsdestoweniger kann man mit gutem Recht auch von einer sozialen Funktion der Eigentumsinstitution sprechen (B. denkt nur an die Eigentums-Gegenstände), und diese Funktion übt die Institution auch dann aus, wenn der einzelne Eigentümer ihr widerstrebt. QA bediente sich, um den gleichen Gedanken auszudrücken, des lateinischen Ausdrucks ‚indoles' oder ‚ratio' individualis bzw. socialis, wofür die deutsche Übersetzung Individual- bzw Sozialnatur (so in der Überschrift) oder individuelle bzw. soziale Seite (so im Text) schreibt („Bewandtnis" wäre vielleicht die getreueste, aber nicht sehr geläufige Wiedergabe).

Zur *Lohnfrage* meint B., MM 71 „ergänze die Lohnlehre der QA um zwei weitere Punkte: Arbeitsleistung als produktiver Beitrag zum wirtschaftlichen Ergebnis und die allgemeine Wohlfahrt aller Völker" (59). Im Abschnitt „Das Postulat der Leistungsgerechtigkeit" weist B. überzeugend nach, daß die Größe dieses produktiven Beitrags exakt zu bestimmen auf unüberwindliche Schwierigkeiten stößt. In der Tat läßt sie sich weder genau noch ungenau bestimmen: der Versuch, sie zu quantifizieren, schließt in sich einen logischen Widerspruch. Von dem ursächlichen Beitrag der Arbeit oder irgendeines anderen Produktionsfaktors zum Produktionsergebnis läßt sich keinerlei Maßstab für seinen Anspruch auf einen Anteil am Produkt finden, einfach deswegen, weil die qualitativ verschiedenen Beiträge quantitativ überhaupt nicht vergleichbar sind und erst über ihren *Preis*, der dabei als Datum angenommen werden muß, miteinander verrechenbar gemacht werden müssen; man setzt also das, was Problem ist, als Datum in die Rechnung ein! Während B. hier aber wenigstens noch daran festhält, der „produktive Beitrag" des einzelnen lasse sich nicht *exakt* quantifizieren, überrascht es, wenn er an späterer Stelle den Gewerkschaften nachrühmt, sie hätten das unlösbare Problem gelöst: „Sie haben die Lohnsätze auf jenen Betrag gehoben, der dem produktiven Beitrag der Arbeiter entspricht und dem Arbeitgeber auch so viel wert ist" (83). — Wenn

B. an nochmals späterer Stelle die Wendung „gerechte Entlöhnung gemäß dem Beitrag des einzelnen zum Produktionsergebnis" gebraucht und damit den Hinweis verbindet, daß „weniger die absoluten Lohnhöhen als vielmehr die Abstufung der Einzellöhne dafür verantwortlich ist, ob ein Lohnsystem als gerecht oder ungerecht angesehen wird" (102), so spricht er nicht nur eine praktisch sehr wichtige Erfahrungswahrheit aus, sondern kommt auch der grundsätzlichen Wahrheit sehr nahe: ein „kardinal" gerechter Lohn ist ein Unbegriff, „ordinal" gerecht aber kann und soll der Lohn sein, und die arbeitenden Menschen haben ein ausgesprochenes Feingefühl dafür, ob die Entlöhnung „ordinal" in Ordnung geht oder nicht.

Die Bedeutung des anderen, von MM neu aufgezählten Gesichtspunkts (allgemeine Wohlfahrt aller Völker) dürfte B. wohl *unter*schätzen. In der Lohnpolitik der Bundesrepublik Deutschland spielt er bei Gewerkschaften, Arbeitgebern und Regierung, namentlich im Hinblick auf die Stabilität des Geldwerts, importierte oder neuerdings exportierte Inflation, eine ganz entscheidende Rolle.

Nicht annehmbar ist, was B. über *„vermeintliche Mitbestimmung"* nach MM (103 ff.) schreibt. Selbstverständlich erörtert MM nicht die spezifische Gestalt des deutschen (Montan-)Mitbestimmungsrechts; mehrere Stellen lassen aber deutlich erkennen, daß der Papst bei der Mitbestimmung der Arbeitnehmer oder der Arbeitnehmerschaft auch an die wirtschaftlichen Entscheidungen der Unternehmensleitung denkt: ‚actuosae partes in negotiis societatis, cui navat operam' (n. 91); ‚ad negotia expedienda societatumque incrementum quod attinet ... socia advocetur opera' (n. 92). Geschäfte, bei denen es um das Wachstum oder um Erweiterung des Unternehmens (neue Produktionszweige, neue Produktionsstätten usw.) geht, sind eindeutigst wirtschaftliche Entscheidungen; bloßes Anhörungs- oder Vorschlagsrecht wäre keine ‚socio opera'; der ‚socius' entscheidet als Gleichberechtigter oder jedenfalls als auf gleicher Rechtsstufe stehend mit.

Im Zusammenhang mit der Entwicklungshilfe spricht B. von „geistig-moralischer Infrastruktur" (161), eine wirklich glückliche Wortprägung!

Kritischen Lesern kann das Büchlein viel Anregungen bieten.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Dreier, Wilhelm, *Funktion und Ethos der Konsumwerbung.* kl. 8° (292 S.), Münster (W) 1965, Regensberg. 28.50 DM.

Der Verfasser verfügt über eine ausgebreitete Kenntnis des vorzugsweise von Trägern des Werbewesens selbst stammenden deutschen und amerikanischen Schrifttums und ist so in der Lage, nicht nur von den Tatsachen, sondern auch von den dahinterstehenden Ideologien ein ebenso anschauliches wie einprägsames und lehrreiches Bild zu entwerfen. Auch methodisch geht er insoweit richtig voran, als er, wie der Buchtitel zum Ausdruck bringt, zuerst die Funktion, d. i. die sachliche Leistung der Werbung im Raume der Wirtschaft, untersucht, um anschließend zu prüfen, welche sittlichen Maßstäbe überhaupt an sie anzulegen sind und wie, an diesen Maßstäben gemessen, bestimmte Verhaltensweisen der Werbetreibenden und ihrer Helfer, aber auch der Umworbenen sittlich zu beurteilen sind. Daß eine weitgehend arbeitsteilige Wirtschaft wie die unsrige ohne *informative* Werbung nicht auskommt, dürfte unbestritten sein; fraglich ist, ob sie auch der *suggestiven* Werbung bedarf, anders ausgedrückt: ob suggestive Werbung zur Funktionsfähigkeit der heutigen Wirtschaft einen unentbehrlichen oder doch nützlichen Beitrag leistet. Diese bereits auf der Grenzscheide des Explikativen und Normativen liegende Frage bekommt D. leider nicht richtig in den Griff und kommt daher auch zu keiner klaren Antwort. Bedarf es der suggestiven Werbung, um die Wirtschaft bei Vollbeschäftigung und, worauf heute besonderer Wert gelegt wird, bei Wachstum zu erhalten? Muß man die Verbraucher suggestiv beeinflussen, damit sie die Gütermenge, die unsere heutige Wirtschaft ausstößt, auch abnehmen? Würde andernfalls, so wird die Frage wohl zugespitzt, die Sparneigung derart zunehmen, daß die freie Wirtschaft infolge Auftragsmangels zum Erliegen käme und nur noch die Staatswirtschaft Beschäftigung und ausreichende Versorgung sichern könnte? Erzeugt, so kann man auch fragen, die suggestive Werbung eine Nachfrage, die sich andernfalls nicht regen würde, oder streiten sich nur die verschiedenen Werbetreibenden um ihre Anteile an der in jedem Fall an die Grenze des Volksein-

kommens stoßende und daher auch durch keine Werbung weiter zu steigernde Nachfrage? Führt die suggestive Werbung dazu, daß *mehr* Wünsche nach Befriedigung drängen und Befriedigung finden, oder erschöpft ihre Wirkung sich darin, die in der Nachfrage zum Ausdruck kommenden Wünsche auf andere Gegenstände bzw. auf andere Anbieter *umzulenken*? Diese für die Funktion der Werbung und damit auch für ihre sittliche Beurteilung höchst wichtige Frage wird zwar mehrfach gestreift, aber niemals klar gestellt. Der Umstand, daß D. mehrfach das Gegensatzpaar maximales und optimales Wachstum bildet und eine auf maximales Wachstum hinarbeitende Werbung ablehnt, läßt vermuten, daß er die suggestive Werbung als notwendige Bedingung wirtschaftlichen Wachstums ansieht; auch Wendungen wie diese, daß die von mehreren Wettbewerbern nebeneinander betriebene Werbung nur dazu diene, sich gegenseitig die Kunden streitig zu machen, im Endergebnis aber zu nichts führe, deutet dahin, daß er die Funktion der Werbung in der Wachstumsförderung erblickt. Auch in den späteren Teilen des Buches, wo D. die ethischen Probleme behandelt, scheint er immer davon auszugehen, unter dem Eindruck der Werbung ließen die Menschen, wie sie durchschnittlich sind, sich dazu hinreißen, nicht nur anderes, sondern *mehr* nachzufragen und „über ihre Verhältnisse zu leben", die Bedürfnisskala nicht nur zu verkehren und folgerecht ihr Einkommen *fehlerhaft* zu verwenden, sondern die Bedürfnisskala über das hinaus, was das Einkommen gestattet, zu erweitern und ihr Einkommen zu *überziehen*, m. a. W. sich in Schulden zu stürzen. Daß ihm hier eine metabasis eis allo genos, von der Mikroökonomie zur Makroökonomie, unterlaufen ist, die er an anderer Stelle sauber auseinanderzuhalten weiß, scheint D. entgangen zu sein.

Die Frage, nach dem, was die Werbung — gesamtwirtschaftlich gesehen — *leistet*, verschwimmt aber auch mit der anderen, was die Werbung *bezweckt*. Aber auch da fehlt wieder die klare Scheidung zwischen dem, was die Werbe*treibenden* bezwecken, und dem, worauf ihre Helfer, die Fachleute der Werbung (Werbeberater, Werbeagenturen usw.), unmittelbar abzielen. Den weitaus größten Teil seines Buches widmet D. den von diesen letzteren angewandten Verfahrensweisen, die unter Anwendung aller soziologischen und psychologischen Erkenntnisse unter Einschluß der Tiefenpsychologie darauf ausgehen, den potentiellen Abnehmer in seinem Kaufentschluß zu beeinflussen, und den verschiedenen Mitteln, mit denen diese Beeinflussung unternommen wird. Willensentschlüsse und daher auch Kaufentschlüsse werden nun aber immer vom Menschen als diesem einen und unverwechselbaren gefaßt und sind von ihm selbst vor seinem Gewissen zu verantworten. Deswegen müßte D. systematisch klarstellen, welche Grenzen zunächst einmal die *Personwürde* des Menschen dieser Beeinflussung zieht, und an zweiter Stelle, welche Grenzen die Beeinflussungsversuche mit Rücksicht auf seine *Schwachheit* einzuhalten haben. Im ersteren Fall handelt es sich um eine absolute Grenze, die zu verletzen in jedem Fall actio intrinsecus mala ist; in letzterem Fall dagegen handelt es sich um eine in jeder Hinsicht relative Grenze; sie liegt bei jedem Menschen verschieden und nimmt einen sehr komplizierten Verlauf; sie zu verletzen ist nicht notwendig und daher auch nicht in jedem Fall actio intrinsecus mala, sondern in der Regel ein nach dem principium duplicis effectus abzuwägender ‚effectus malus', den ich als solchen nicht zu meinem Willensziel machen, wohl aber unter den von der Moraltheologie genau umschriebenen Voraussetzungen zulassen oder in den Kauf nehmen darf und sehr oft sogar muß. Hier verbaut D. sich den Weg zur moraltheologischen Lösung bereits dadurch, daß er sogleich mit den „Auswirkungen der Konsumwerbung auf die Entfaltung und das Leben der Familie" (141—218) beginnt und hier zunächst wieder 28 Seiten auf familiensoziologische Ausführungen verwendet, die zwar einen illustrativen Hintergrund für manches später Auszuführende bilden, mit dem Thema des Buches aber unmittelbar nichts zu tun haben.

Welcher Werbung, d. i. welchen werbetechnischen Verfahrensweisen, legt nun D. die schädigenden Folgen zunächst für die Familie, dann (219 ff.) für den Einzelmenschen zur Last? In der Überschrift formuliert er: „Konsumwerbung um jeden Preis". Auch die Verdeutlichung im Text: „eine in ihren Methoden schrankenlose und in ihrer Zielsetzung auf Bedarfsweckung um jeden Preis (sic!) gerichtete Ab-

satzwerbung" (ebd.) hilft nicht weiter. Auf der gleichen Seite ist auch die Rede von „Maximierung des Sozialprodukts um jeden Preis", wie denn „um jeden Preis" eine Lieblingswendung D.s ist — hier gleich auf einer Seite in drei verschiedenen Verbindungen! — Daß eine Werbung, der jedes Mittel recht ist, wenn es nur Erfolg bringt, sittlich verwerflich ist, bedarf keiner näheren Begründung; dagegen ist zu untersuchen, welche Mittel sittlich einwandfrei sind und welche nicht. „Werbung um jeden Preis" gibt es nicht; Werbung ist eine kostspielige Angelegenheit; der Werbetreibende und seine Berater überlegen daher genau, welchen Preis sie sich die Werbung kosten lassen wollen, und ob er sich lohnt; darüber spricht D. selbst im Zusammenhang mit der mikroökonomischen Würdigung (47 ff.) sich sehr sachgerecht aus. Die im Text gebrauchte Wendung „Bedarfsweckung um jeden Preis" meint jedoch offenbar etwas anderes, nämlich einen Preis, den der *Umworbene* nicht so sehr zu Lasten seines Geldbeutels als vielmehr zu Lasten seiner Persönlichkeitsentfaltung zahlen soll; bei ihm soll Bedarf geweckt und Begehren enthemmt werden, gleichgültig, wieviel dadurch unter Umständen an wirtschaftlichen und an höheren menschlichen Werten bei ihm zerstört wird. Ist das gemeint, dann erübrigt sich aber wiederum jede weitere ethische Prüfung; ein solches Verhalten, eine solche Denkweise ist schlechterdings verwerflich. Gegenstand der ethischen Untersuchung hätte zu sein, wie hoch der „Preis" allenfalls sein darf, und was der Werber vorzukehren hat, um ihn so niedrig wie möglich zu halten (z. B. die Werbung so zu „adressieren", daß sie tunlichst nur Personenkreise erreicht, bei denen die Aussicht auf den zu stiftenden Nutzen die Gefahr einer Schädigung überwiegt, u. a. m.). Stattdessen ergeht D. sich in zu guter Letzt ermüdend sich wiederholenden Schilderungen der durch die Werbung, wie sie heute in großem Umfang betrieben wird, angerichteten Schäden: Desintegration der Person und Behinderung ihrer Entfaltung, immer wieder mit dem Rückblick auf die daraus sich ergebende Schädigung der Familie.

Bleibt D. viel zu sehr im allgemeinen und in der Erfolgsbetrachtung stecken, so möchte ich einer Einzelbemerkung von ihm ausdrücklich Beifall zollen: „Das vielzitierte Beispiel einer blitzmäßigen Einblendung von Werbesymbolen in Film- oder Fernsehprogramme, um unter Umgehung der Bewußtseinsschwelle zu werben, kann gegenüber der gesamten anderen unterschwellig betriebenen Werbung fast als mechanistisch und darum nur begrenzt wirksam bezeichnet werden" (238); gleichviel, ob eine solche Machenschaft überhaupt oder in welchem Umfang sie vorkommt, ihre Kennzeichnung als „mechanistisch" scheint mir den Nagel auf den Kopf zu treffen.

Schade, daß D. die ausgezeichnete, wenn auch nur ein begrenztes Teilgebiet behandelnde Arbeit von Th. M. Garrett, Some ethical problems of modern advertising (Schol 38 [1963] 147) nicht gekannt hat; mag Garrett auch vielleicht die Methodik bis zur Grenze der Pedanterie übertreiben, D. hätte methodisch sehr viel von ihm lernen können.

Was D. vorlegt, ist — und insoweit kann er sich auf den Titel seines Buches berufen — keine Ethik der (Konsum-)Werbung, sondern eine soziologisch-anthropologische *Beschreibung* ihres *Ethos;* sie wird vielen Lesern nicht nur interessante Information, sondern auch wertvolle Belehrung bieten.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

Unio Christianorum. Festschrift für Erzbischof *Dr. Lorenz Jaeger* zum 70. Geburtstag am 23. September 1962, überreicht von der Philosophisch-Theologischen Akademie und dem Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn, hrsg. von *Othmar Schilling* und *Heinrich Zimmermann*. gr. 8° (450 S.) Paderborn 1962, Bonifacius-Druckerei. 23.50 DM. — Diese Festschrift — mit einem Geleitwort Seiner Eminenz Augustinus Kardinal Bea — ist unter das Thema der Einheit der Christen gestellt, ein Thema, welches das Wirken des Jubilars, der inzwischen zum Kardinal kreiert ist, in besonderer Weise prägt. Die Mitarbeiter wollen darin gleichsam von der ganzen Theologie her zum tieferen Verständnis der Einheit beitragen. Die Festschrift enthält Untersuchungen: zur Kontroverstheologie und Konfessionskunde (I. Teil); aus Exegese (II. Teil); Geschichte und Moraltheologie (III. Teil); Fundamentaltheologie und Dogmatik (IV. Teil) und Pastoral (V. Teil). — Aus der Fülle des hier Dargebotenen kann nur auf einiges hingewiesen werden: Im I. Teil kommt *Robert Grosche* (Zur Rechtfertigung der Kontroverstheologie) zum Ergebnis, daß auch heute die Kontroverstheologie noch immer ihre Aufgabe hat, denn echt verstandene Kontroverstheologie sei nichts anderes als echt verstandene ökumenische Theologie (36). *Konrad Algermissen* zeigt Wesen und Eigenschaften der Konfessionskunde auf. Er schließt seine Ausführungen mit dem Satz, in dem schließlich alles Gesagte gipfelt: „Nur durch ernste Gewissenserforschung und unerbittliche Selbstkritik, in der Rückkehr zur Art des Apostolischen Zeitalters, wie wir sie in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen besonders deutlich erkennen, wird jene wahre ökumenische Gesinnung bei unseren getrennten Glaubensbrüdern werden und wachsen, die letztes Ziel aller konfessionskundlichen Arbeit ist" (50). *Bruno Schulz* reflektiert über „Frage und Antwort". — Der II. Teil bringt aufschlußreiche Beiträge aus der Exegese: *Othmar Schilling*, Gesetz und Gnade im AT; *Peter Bläser*, Zum Problem des urchristlichen Apostolats; *Heinz Schürmann*, Das Testament des Paulus für die Kirche; *Heinrich Schlier*, Zu den Namen der Kirche in den paulinischen Briefen; *Josef Gewiess*, Die Kirche des Neuen Testaments in der Sorge um die Erhaltung ihrer Einheit; *Heinrich Zimmermann*, Christus und die Kirche in den Sendschreiben der Apokalypse. — Im III. Teil ist die Einheit von der Geschichte her beleuchtet: aus der Theologie des Ignatius von Antiochien *(Rudolf Padberg)*; aus der Geschichte der fünf alten Patriarchate *(Johannes Brinktrine)*; aus der Theologie des allgemeinen Konzils *(Heinrich Bacht S. J.)*; des siebten ökumenischen Konzils *(Eduard Stakemeier)*; aus dem Verhältnis: Johannes Eck und das Konzil *(Heinrich Schauerte)*; *Albert Brandenburg* bringt Thesen zur theologischen Begründung der Rechtfertigungslehre Luthers; dazu Untersuchungen aus mehr moraltheologischer Sicht *(Richard Bruch; Joseph Wenner; Gustav Ermecke)*. — Im IV. Teil ist Einheit, Dynamik und Pluralität in der Kirche aufgezeigt *(Heinrich Fries)*. *Hermann Volk*, Bischof von Mainz, weist beim sakramentalen Element in der Kirchengliedschaft auf die Eucharistie hin; *Theodor Strotmann* O. S. B. betont die bischöfliche Paternitas als Gewähr für die kirchliche Einheit. — Im V. Teil ist von mehr praktischer Seite zur Frage der Einheit ein Beitrag geleistet: aus der Reflexion auf menschliche Verbindungen und wahre Einheit *(Paul Nordhues)*; aus der Meßliturgie *(Bruno Löwenberg)*; zur Frage der Konversion *(Franz Thijssen)*, der Verkündigung *(Wilhelm Bartz)*, der Glaubensunterweisung *(Theoderich Kampmann)* und zum kirchengeschichtlichen Unterricht *(Joseph Lortz)*. — Unio Christianorum ist eine Festschrift, die dem Gefeierten ohne Zweifel Freude bereitet und den Christen von heute in ihrem Bemühen um die Einheit wertvolle Einsichten schenkt. R. Lachenschmid S. J.

Congar, Yves M.-J., O. P., Die Tradition und die Traditionen, Bd. I. 8° (292 S.) Mainz 1965, Grünewald. 28.80 DM. — Es ist ohne Zweifel zu begrüßen, daß nunmehr das rühmlich bekannte Werk des französischen Dominikaners „La Tradition et les Traditions" auch dem deutschen Sprachgebiet zugänglich gemacht werden soll. Auf den vorliegenden 1. Bd. ist inzwischen der 2. gefolgt. Obschon die Übersetzung (von *Hildegard Simon-Roux*) nichts zu wünschen übrigläßt, ergibt sich doch ein Übelstand, der gerade bei einem heute so aktuellen Thema ins Gewicht fällt: Das 1958 verfaßte und 1960 (mit nur wenigen Zusätzen) veröffentlichte Original bildet die Grundlage, die lediglich um eine bis 1961 reichende Bibliographie erweitert wurde (leider ist diese unvollständig, auch sind einige Namen der Verfasser verwechselt worden). Deshalb muß die Angabe in dem Werbezettel für die deutsche Übersetzung etwas befremden, wenn es da heißt: „In dem vorliegenden Buch von Congar wird zum erstenmal in der theologischen Literatur der Versuch unternommen, eine geschichtliche Synthese des Traditionsbegriffs zu geben." Jedoch kann das weder dem Verf. noch der Übersetzerin zur Last gelegt werden, und es soll die Freude des Lesers, auch wenn er äußerst kritisch eingestellt ist, an der vorzüglich gebotenen großen Zusammenschau und an den vielen historischen Einzelheiten, die meistenteils auf die Anmerkungen und die Exkurse verstreut sind, keineswegs trüben. C. hält sich nämlich von allen extremen Positionen fern, wie sie einerseits von *J. R. Geiselmann* und anderseits von *H. Lennerz* und *H. Schauf* vertreten wurden bzw. vertreten werden. Nur gelegentlich möchte man die u. U. schriftergänzende Funktion der mündlichen Überlieferung noch stärker hervorgehoben sehen. — Einige wenige Ergänzungen seien hier beigefügt. Das von der zu Trient erlassenen Definition für die Traditionen gebrauchte Bild „quasi per manus traditae" geht, wie C. richtig bemerkt (194, nota 5), auf Ambrosius Catharinus zurück; es wäre allenfalls noch die Ausdrucksweise des Provinzialkonzils von Sens (1527—1528) zu erwähnen „per manus apostolorum ... dictante Spiritu sancto apostoli tradiderunt" (Mansi 32, 1165), und diese hat ihrerseits ihr Fundament in den Worten des Ernaldus abbas Bonaevallis (PL 189, 1650), die zwar das „per manus" auslassen, aber sicher auf die tridentinische Formulierung eingewirkt haben, da sie während der Verhandlungen zitiert werden (als Ausspruch Cyprians: C. T. V, 17, 7—14). Gegen die zuerst von J. Murphy vorgetragene Auffassung, die „res morum" des Konzilsdekrets hätten die Kirchendisziplin im Sinne, zeigt sich C., u. E. zu Unrecht, skeptisch (194, Anm. 7); er selbst liefert keinen Beweis, daß der terminus „res fidei et morum" schon damals in der modernen Bedeutung angewandt wurde (auch nicht in dem Exkurs C, den er anführt), und der Wortlaut des Dekrets nimmt mit den „res morum" nur das vorausgehende „disciplina" wieder auf; es ist freilich zu beachten, daß das „evangelium", also die göttliche Offenbarung, den übergeordneten Begriff darstellt, und daß darum die Disziplin der Kirche entsprechend gewertet werden muß. J. Beumer S. J.

Congar, Yves M.-J., O. P., Le débat sur la question du rapport entre Écriture et Tradition au point de vue de leur contenu matériel: RevScPhTh 48 (1964) 645—657. — Eine vortreffliche und ausgeglichene Zusammenfassung der neuesten Ergebnisse in der Frage nach dem inhaltlichen Verhältnis von Schrift und Tradition. Neben guten Literaturangaben wird ein gangbarer Mittelweg aufgewiesen, der sich allen Extremen entzieht und eine allgemein bejahte Lösung anbahnen könnte. In vornehmem Ton wird sachliche Kritik ausgeübt, nicht nur an *H. Schauf* (Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen, Essen 1963), sondern auch an den verschiedenen Arbeiten *J. R. Geiselmanns* (hoffentlich widerfährt dem Verf. nicht das gleiche Schicksal wie den anderen, die es gewagt haben, dem streitbaren Tübinger zu widersprechen!). Das Resultat gipfelt in der folgenden Feststellung: „La santé de l'idée de Tradition consiste à garder une référence à un donné objectiv normativ et il est clair, que, d'un tel donné, l'Écriture est la partie principale. Non que ce donné s'identifie avec ce qui est documentairement attesté, encore moins avec la seule portion critiquement éprouvée du documentairement attesté: le donné est vécu, et ainsi progressivement compris, par l'Église: c'est la Tradition vivante. Mais le donné est vraiment donné, et il est

essentiellement christocentré" (657). Wenn deshalb C. den Ausdruck „konstitutive Tradition" vermieden wissen will, so ist der angegebene Grund, daß allein die Offenbarung eigentlich konstitutiv sei und Schrift und Tradition nur deren Vermittlungsweisen darstellten, sicher berechtigt; könnte man aber nicht, wie ich es schon vorgeschlagen habe, von der „schriftergänzenden Funktion der Überlieferung" sprechen? Bei der Interpretation des Trienter Dekrets betont der Verf. vielleicht noch etwas zu stark den Unterschied zwischen „traditiones" und „traditio"; denn der Sprachgebrauch der damaligen Zeit (Konzilsakten, Driedo usw.) scheint das nicht zu tun. Das alles ist jedoch nebensächlich, und die theologische Konzeption und ihre im Geist des Ökumenismus gehaltene Durchführung beanspruchen alle Anerkennung. J. Beumer S. J.

Beinert, Wolfgang, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart (Koinonia, 5). 8° (2 Bde. zus. 645 S.) Essen 1964, Ludgerus. Je 18.— DM. — Es ist eigentlich merkwürdig, daß dem vorgelegten Thema bisher keine monographische Behandlung zuteil geworden ist. Der Verf. kann also in theologisches Neuland vorstoßen, obschon er freilich die vielfachen Vorarbeiten spezieller Natur eifrig benutzt hat. Der 1. Bd. trägt den Untertitel „Katholizität in der Geschichte der Theologie, Katholizität in der evangelisch-lutherischen Theologie" und vereinigt zwei disparate Teile: I. Der Begriff „Katholisch" in seiner geschichtlichen Entwicklung (23—180); II. Die Katholizität der Kirche in der evangelisch-lutherischen Dogmatik (182—311). Diese Einteilung ist wohl aus praktischen Gründen geschehen, stört aber etwas den Zusammenhang. Sachlich sind hingegen die Ausführungen gut, sowohl bei der Wiedergabe der Begriffsentwicklung als auch in der Darstellung des evangelisch-lutherischen Verständnisses. Viele Theologen kommen hier zu Wort: *L. Ihmels, G. Hoffmann, G. F. Vicedom, E. Sommerlath, E. Kinder, G. Wehrung, H. Grünewald, P. Brunner, K. D. Schmidt, P. Meinhold, O. Dibelius, H. Vogel, E. G. Rüsch, W. Elert, E. Wolf, P. Althaus, F. Brunstäd, E. Schlink, H. Dietzfelbinger, F. Heiler, H. Hermelinck, R. H. Wallau, W. Stählin, M. Lackmann* u. a. Die Übersicht der noch recht unterschiedlichen Meinungen leistet gewiß nützliche Dienste; nur möchte man gern eine Begründung dafür hören, warum die reformierten Theologen ausgeschlossen worden sind. Der 2. Bd. wendet sich dann der Katholizität der Kirche in der römisch-katholischen Theologie zu (319—588). Nach einem einführenden Kapitel „Die römisch-katholische Lehre von der Kirche" (319—400), das sicher kürzer abgemacht werden konnte, folgen die Abschnitte, die dem eigentlichen Thema entsprechen: Die biblisch-theologischen Grundlagen der Katholizität (401 bis 467), Die Katholizität der Kirche (468—531), Katholizität und Ökumene (532—572). Vieles wird hier vortrefflich gesagt, insbesondere über die Definition der Katholizität (468—477). Indes muß bei der Fülle des Gebotenen, zumal wenn es nur nebenbei berührt wird, gelegentlich eine Korrektur angebracht werden. So schreibt z. B. der Verf.: „Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche als Volk Gottes ist zwar über der Leib-Christi-Ekklesiologie ... etwas zurückgetreten, bleibt aber gleichwohl ein Fundamentalbegriff der Heiligen Schrift. Etwa 2000 Belege im Alten und 140 im Neuen Testament vom Pentateuch bis zur Apokalypse bezeugen seine Bedeutung" (333); der Ausdruck „Fundamentalbegriff" greift vielleicht etwas zu hoch, und die 140 Belegstellen im N. T. sind sicher nicht ausschließlich religiöser oder gar ekklesiologischer Natur. Anderswo lesen wir: „Grundsätzlich erkannten die Väter ein Heil außerhalb der sichtbaren Kirche an, wenn sie mit der These von der ‚Ecclesia ab Abel' auch für die vorchristlichen Gerechten eine Zuordnung zur Kirche und die Möglichkeit des Heils zuließen. Auch wenn sie sich nicht im klaren waren, ob diese Möglichkeit nach Christus noch gelte, so blieb sie doch als Möglichkeit grundsätzlich bestehen" (546); in Wirklichkeit haben die Väter ihre großzügigen Auffassungen von der Heilsmöglichkeit vor Christus nicht auf die Zeit nach ihm ausgedehnt, im Gegenteil, ihre expliziten Zeugnisse scheinen einen solchen Schluß zu verbieten. Weiter wird erklärt: „Auch von dem Menschen, der auf Grund seines Votums der Kirche zugehört, kann man sagen, daß diese Zugehörigkeit sich sichtbar-sakramental verwirklicht. Die übernatürliche Gottesliebe,

die mit seinem Votum gegeben ist, kann wegen der leibseelischen Ganzheit des Menschen gar nicht im rein Innerlichen verbleiben, sondern sucht sich einen Weg in die Welt" (553); auch hier scheint der Ausdruck übertrieben, weil das Votum zwar auf das Sakrament (der Taufe, der Kirche) hingeordnet ist und wohl auch auf einen leiblichen Ausdruck hindrängt, aber in sich ganz der inneren Sphäre angehört. Jedoch sollen diese und ähnliche Ausstellungen nicht die Freude an der Lektüre des aufschlußreichen Werkes stören. J. Beumer S. J.

Le Guillou, Marie-Joseph, Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis einer Theologie der communio. 8° (686 S.) Mainz 1964, Grünewald. geb. 48.— DM. — Es ist nicht gerade leicht, den umfangreichen und vielseitigen Inhalt des von dem bekannten Verf. (Dominikaner, Professor für östliche Theologie in Le Saulchoir) vorgelegten Werkes auf eine kurze Formel zu bringen. Jedenfalls geht es letzten Endes darum, die strukturelle Verbindung von Mission und Ökumenismus zu untersuchen und die sich hieraus ergebenden Folgerungen zu ziehen, was dann zumeist durch den Rückgriff auf das Wesen der communio (als Gemeinschaft des Glaubens, als sakramentale Gemeinschaft unter dem Bischof, als Gemeinschaft des Dienens in brüderlicher Liebe und als die aus der Mittlerfunktion der Bischöfe erwachsende Gemeinschaft) geschieht. Zugleich wird so ein Überblick der katholischen, orthodoxen, protestantischen, anglikanischen und ökumenischen Ekklesiologie gegeben, überdies eine Einsicht in die Missionsbewegung und in die neuere Missionstheologie, wie sie vor allem auf evangelischer Seite herausgearbeitet worden ist. Das 1. Buch trägt die Überschrift „Die christlichen Gemeinschaften und die heutige Situation" und gliedert sich in folgende Kapitel: 1. Die Reformation, ihr Gesetz der Einheit und der Spannung (29—32); 2. Mission und Protestantismus von den Ursprüngen bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts (33—68); 3. Mission und Einheit in der Entwicklung der ökumenischen Bewegung (69—117); 4. Auf dem Wege zu einer Theologie der Kirche als missionarischer Gemeinschaft (118—148); 5. Probleme, Dialektik und Versuchungen der ökumenischen Bewegung (149—78); 6. Die Gegebenheiten der Tradition bei den orthodoxen Kirchen (183—207); 7. Die orthodoxe Kirche und die ökumenische Bewegung (208—243); 8. Die orthodoxe Kirche und ihr Verhältnis zur katholischen Kirche (244—270); 9. Die orthodoxen Kirchen angesichts ihres Auftrags, Zeugnis zu geben (271—290); 10. Die Vollversammlung von Neu-Delhi und die Zukunft der ökumenischen Bestrebung (291—326). Das 2. Buch führt den Titel „Die katholische Kirche und ihre Sendung im Hinblick auf die getrennten Gemeinschaften" und bringt wieder mehrere Abschnitte: 1. Die Entstehung der Spaltungen (339 bis 374); 2. Von der Kontroverse zum ökumenischen Gespräch (375—454); 3. Die Kirche und ihr Versöhnungsauftrag gegenüber den getrennten Gemeinschaften (455—476); 4. Mission und ökumenisches Gespräch (477—513); 5. Kirche und Communio (519—614); 6. Fülle der Katholizität (615—654); 7. Mission, Gemeinschaft, Katholizität (655—670). Bei der Fülle des Gebotenen lassen sich nicht alle Einzelheiten wiedergeben, geschweige denn auf ihre historische oder theologische Glaubwürdigkeit hin nachprüfen. Der Verf. fällt sicher nicht dem Fehler anheim, den Getrennten die ganze Last der Schuld aufzubürden, eher in den entgegengesetzten. So ist das Urteil über die katholische Kontroverstheologie der Reformationszeit entschieden zu hart (397—403). Was ihre Sprache betrifft, wäre doch auch zu beachten, daß darin Luther ein schlechtes Vorbild gegeben hat. Die nebenbei gebrachte Bemerkung zu Bellarmin, „der ohne Eigenständigkeit die Kontroversen der vorhergehenden Jahre zusammenfaßt" (402), möchte uns voreingenommen und übertrieben erscheinen. Besser zeigt sich der Verf. mit den Anschauungen der Ostkirchen vertraut, aber selbst hier bleibt vieles bei dem Aufdecken der Problematik und bei Andeutungen für ihre Lösung stehen. Allerdings wird eine sachgerechte Kritik zugeben müssen, daß unter dieser Rücksicht noch keine endgültigen Resultate möglich sind und daß schon die Versuche vorbereitender Art ihre Bedeutung haben. — Die Übersetzung (besorgt von *Karl Schmitz-Moormann*) wird allen Ansprüchen gerecht; nur hätte bei den fremdsprachigen Werken, die auch auf Deutsch herausgekommen sind, dieser Umstand angegeben werden sollen, so z. B. bei dem grundlegenden Werk von *R. Rouse* und *Stephen*

Charles Neill „A History of the Oecumenical Movement" (deutsch: Geschichte der ökumenischen Bewegung, Göttingen 1957 u. 1958). J. Beumer S. J.

Hammans, Herbert, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 7). gr. 8° (XXVI u. 305 S.) Essen 1965, Ludgerus. 28.— DM. — Die vorliegende Untersuchung, ursprünglich theologische Promotionsarbeit an der Innsbrucker Universität (angenommen 1961), hat sich ein zunächst bescheidenes, aber mühsam zu erreichendes und in seinen Auswirkungen ungemein verdienstvolles Ziel gesteckt. Sie will nämlich nicht mehr als eine „Bestandsaufnahme" alles dessen sein, was die neuere Theologie (seit dem 19. Jahrhundert) innerhalb des katholischen Raumes zur Stellung, Klärung und Lösung des schwierigen Problems der Dogmenentwicklung beigesteuert hat. Die einschlägige Literatur (aus allen Sprachgebieten) ist sozusagen vollständig erfaßt, dazu systematisch geordnet und mit ausgereiftem Urteil kritisiert. Eine Vorliebe für bestimmte Auffassungen tritt hierbei kaum jemals betont hervor, abgesehen vielleicht von einer gewissen für die Theorie einer globalen Erkenntnis als Ausgangspunkt, wie sie sie besonders K. Rahner vertritt; aber er bemerkt auch, u. E. nicht zu Unrecht, gegen diesen: „Leider sagt Rahner nichts Genaueres und Präzises darüber, wie die bewußtseinsmäßige Gegebenheit des Gegenstandes aller dogmatischen Entwicklung, des dreifaltigen Gottes in seiner Einwohnung, im Erfassen des Dogmas am Werk ist, und was sie genauer für die von ihm geforderte subjektive Implikation des gesamten Offenbarungsgutes im Glauben austrägt" (285). Der 1. Abschnitt behandelt kurz die Vorgeschichte: Die katholische Theologie bis zum 19. Jahrhundert (11—21). Dann folgt der grundlegende 2. Abschnitt: Die katholische Theologie des 19. und des anfangenden 20. Jahrhunderts (Die katholische Tübinger Schule, John Henry Newman, Die scholastische Theologie im 19. Jahrhundert, Die Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem Modernismus: 23—102). Im 3. Abschnitt kommen die historischen Lösungen zu Wort (103—117); es sind die verschiedenen Theorien gemeint, die in Einzelfragen (z. B. für die Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel) auf eine mehr oder weniger explizite Offenbarung rekurrieren (Faller, Renaudin, Minges, Lennerz u. a.). Der 4. Abschnitt bringt die intellektualistischen Erklärungen (119—173): Nur das formell Geoffenbarte ist definierbar (Schultes); Das virtuell Geoffenbarte ist definierbar (Tuyaerts, Marin-Sola); Die Kritik an der Theorie *Marin Sólas* (A. Lang, Alfaro, Fernández-Jiménez, Lenoir, Eloriaga, Chadwick u. a.); Die allgemeine Kritik an den intellektualistischen Theorien. Zum Abschluß erscheinen in längerer Darlegung „Die theologischen Erklärungen" (176—287): Der Ausgangspunkt der Dogmenentwicklung, die Offenbarung (Charlier, Rondet, de Lubac, H. M. Köster); Der Ausgangspunkt der Entwicklung in der nachapostolischen Kirche (Rousselot, K. Rahner, Coppens, Dhanis); Die Kontroverse über den logischen Zusammenhang (Boyer, de Lubac, Spedalieri, van der Puttes); Die Gewißheit von der Offenbarung (Koster, Dillenschneider u. a.); Der Glaubenssinn (Koster, Congar, Balić); Die Aufgabe des Lehramtes (Draguet, Spaemann, K. Rahner); Die Erfassung des Geoffenbarten als Dogma; Das Wirken des Heiligen Geistes (Journet, Semmelroth, Schillebeeckx). — Der kritische Leser kann sich also wirklich nicht über einen Mangel an Gedanken und Anregungen beklagen. Nur gelegentlich möchte er das Urteil ein wenig modifizieren; wenn z. B. der Verf. sich stark zurückhaltend gegenüber der These von einer satzhaft geschehenen Offenbarung äußert, so bleibt doch zu bedenken, daß gerade in dem ältesten, uns erreichbaren apostolischen Kerygma diese Form uns entgegentritt. Die Lösung des gesamten Problems ist freilich noch nicht fertig gegeben, wohl aber sind die Wege aufgezeigt, die zu ihr führen.
J. Beumer S. J.

2. Geschichte der Theologie

Historia Monachorum in Aegypto. Édition critique et Texte grec par *A.-J. Festugière O. P.* (Subsidia Hagiograph., 34). gr. 8° (CXXXIII u. 138 S.) Bruxelles 1961; Bollandistes. 250.— bFr. — Enquête sur les Moines

d'Égypte (Historia Monachorum in Aegypto), traduit par *A.-J. Festugière O. P.* (Les Moines d'Orient, IV/1). gr. 8° (IX u. 142 S.) Paris 1964, Éditions du Cerf. 18.90 Fr. — Seit den Arbeiten von W. Bousset, E. Preuschen und R. Reitzenstein spielt die „Historia Monachorum in Aegypto" eine wichtige Rolle in der Beurteilung der Anfänge des östlichen Mönchtums. Die Schrift ist anonym überliefert und erscheint in manchen Codices in enger Verbindung mit der „Historia Lausiaca" des Palladius. Trotz mannigfacher Vorarbeiten wollte sich so schnell niemand an die Erstellung einer kritischen Ausgabe heranwagen. Im Jahre 1955 hat *A.-J. Festugière* im „Hermes" die literarkritischen Probleme dargelegt. Sechs Jahre später hat er dann die so lange erhoffte kritische Ausgabe vorgelegt. Bis in die neueste Zeit hinein hat man geschwankt, ob die Urfassung der „Historia" lateinisch oder griechisch war. Noch im Jahre 1938 hatte *A. Diekamp* für die von Rufinus stammende lateinische Fassung als die Urgestalt der Historia plädiert. Festugière entscheidet sich für die griechische Fassung als Urform, und kann sich dabei auf das gleichlautende Urteil gewichtiger Zeugen berufen. Für die Erstellung seiner Textausgabe sah er sich einer beängstigenden Menge von Handschriften gegenüber — kein Wunder bei der Hochschätzung, welche das Werk seit je in Mönchskreisen genoß. Es galt, die verschiedenen Familien voneinander zu scheiden und untereinander in Verbindung zu bringen. Wie die CXXXIII Seiten Einführung zeigen, hat er sich die Aufgabe nicht leicht gemacht. Vorwürfe, die man gegen den wissenschaftlichen Wert seiner Edition erhoben hat (vgl. OrientLitZt [1963] 166), hat er mit Recht zurückgewiesen (vgl. RevArch [1963] 210—215). Die Forschung hat somit nun die notwendige Grundlage für alle weiteren Bemühungen um dieses so wichtige Dokument der frühesten Mönchsgeschichte und -frömmigkeit. — Darüber hinaus hat Festugière in der von ihm eröffneten Reihe „Les Moines d'Orient" (vgl. Schol 37 [1962] 126—128; 39 [1964] 596) eine vorzügliche französische Übersetzung der Historia geliefert. Um eine solche Übersetzung vorlegen zu können, muß man nicht nur in der Mönchsspiritualität, sondern auch in der klassischen und hellenistischen Philologie und Geschichte so beheimatet sein, wie es F. ist. Es ist ein wirklicher Genuß, die dem Text beigegebenen Fußnoten zu studieren. In ihnen sind nicht nur wertvolle Hinweise zur Sprache der „Historia" zu finden, sondern auch reiches Material zur frühen Mönchsgeschichte. So darf man hoffen, daß auch jene, die des Griechischen und Lateinischen nicht mächtig sind, zu diesem kostbaren Kleinod des ältesten Mönchtums greifen und sich an der Treuherzigkeit und an dem geistlichen Tiefsinn dieser schlichten Erzählungen erfreuen werden. H. Bacht S. J.

Seppelt, Franz Xaver — Schwaiger, Georg, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Gegenwart. gr. 8° (572 S.) München 1964, Kösel-Verlag. 44.— DM. Die seit Jahrzehnten bekannte einbändige Papstgeschichte des Breslauer (später Münchener) Kirchenhistorikers Seppelt (gest. 1956) hat sein Schüler Georg Schwaiger, nunmehr gründlich überarbeitet, neu herausgegeben. Dank seiner intensiven Beschäftigung mit dieser umfangreichen Materie — er besorgt auch die Neuauflagen und Weiterführung von Seppelts großer vielbändiger Papstgeschichte — konnte der Verf. an ungezählten Stellen die Ergebnisse der Forschung einarbeiten, ohne daß dadurch der erzählerische Fluß der Darstellung gelitten hätte. Diese hat vielmehr auch stilistisch ungemein gewonnen und gewinnt zumal in den ganz neuen Partien, welche dem 19. und 20. Jahrhundert gewidmet sind, eine überzeugende Prägnanz der Aussage. Es ersteht gleichsam ein den Anliegen des Vatikanum II entsprechendes erneuertes Geschichtsbild des Papsttums, dessen historische Ehrlichkeit sich in jeder Zeile bekundet. Viele Klischees konfessionalistischer Voreingenommenheit werden ausgeräumt, wofür etwa die Beurteilung des Konstanzer Konzils (1414—1418) als Beleg dienen kann: „man hat bisher die Reformarbeit des Konstanzer Konzils im Sinne einer Verfassungs- und Verwaltungsreform meist als ungenügend beurteilt. Zu Unrecht. Die Forderungen und Lösungsversuche von Konstanz wurden grundlegend und richtungweisend für die folgenden Jahrhunderte" (S. 245). Die ausgewogene Beurteilung der Päpste des Reformationszeitalters gehört zu den besonders eindrucksvollen Partien des Buches. Quellen- und Literaturverweise soll der wissenschaftlich interessierte Leser in den Bänden der oben erwähnten um-

fangreicheren Papstgeschichte wie auch den betreffenden Artikeln der Neuauflage des Lexikons für Theologie und Kirche finden. Das scheint uns ein sinnvoller Verweis zu sein, denn es handelt sich bei dem vorliegenden Werk nicht so sehr um einen Beitrag zur Forschung, als vielmehr um eine meisterliche Zusammenschau der Forschungsergebnisse von Jahrzehnten in Form eines bis auf die kleinsten Einzelstriche zuverlässigen Großgemäldes. Der Verlag hat mit dem umfangreichen Bildteil, in dem nur historisch gesichertes, zeitgenössisches Material verwendet wurde, dem Text eine eindrucksvolle Unterstützung gewährt. H. Wolter S. J.

Hödl, Ludwig, Die neuen Quästionen der Gnadentheologie des Johannes von Rupella OM († 1245) in Cod. lat. Paris. 14726 (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 8). 8° (91 S.) München 1964, Hueber. 15.— DM. — Der Editionsteil (50—91) bringt ausgewählte Stücke aus dem Gnadentraktat des Johannes von Rupella in Cod. lat. Vat. 782 und aus den neuentdeckten Quaestiones disputatae desselben in Cod. lat. Paris. 14726, die noch durch die Gnadenlehre aus der Summa de bono Philipps des Kanzlers ergänzt werden. Im einzelnen sind es: Quaestiones disputatae de gratia XIII, q. 6 (Cod. lat. Paris. 14726, fol. 159va bis 161rb); Tractatus de gratia q. 3 m. 2 a. 2 (Cod. lat. Vat., 147$^{ra\text{-}vâ}$); Quaest. disp. q. 7 (Cod. lat. Paris. 14726, fol. 161rb—162vb); Tract. ed gratia q. 2 m. 1 a. 2 (Cod. Vat. lat. 782, fol. 140va—141rb); Quaest. disp. q. 8 (Cod. lat. Paris. 14726, fol. 162vb—163va); Tract de gratia q. 2 m. 1 a. 4 (Cod. Vat. lat. 782, fol. 142$^{ra\text{-}vb}$); Philippi Cancellarii Summa de bono, tract. de gratia (Cod. lat. 66 Oxford, Magdalen College, fol. 70vb—72vb; Cod. lat. 192, Stadtbibliothek Toulouse, fol. 47ra—48rb). Vorausgeschickt ist eine literarhistorische Einführung (7—14), der sich allgemeinere Bemerkungen über die scholastische Methode und das genus der quaestio (15—30) sowie über das Unterscheidende der Gnadentheologie des 13. Jahrhunderts anschließen (31—49). Der Verf. unterstellt beim Leser schon eine gewisse Kenntnis der Grundfragen und überläßt auch — selbstverständlich — manches der weiteren Forschungsarbeit. Der Vergleich der Gnadenquästionen des Johannes von Rupella mit der Gnadenlehre in der Summa Fratris Alexandri wird aber bereits durchgeführt (23—30). Wichtig ist vor allem die Erkenntnis, daß die neu aufgefundenen Quästionen nicht das fehlende Stück des Gnadentraktates sind, sondern eine Nachschrift von wirklichen quaestiones disputatae de gratia, die Johannes von Rupella nur zum Teil in seinem Gnadentraktat (in Cod. Vat. lat. 782) verarbeitete und die dessen Lücken ausfüllen. J. Beumer S. J.

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 55. Bd.: Luthers 1. Psalmenvorlesung, 1. Abt.: Text der Glossen zu Psalm 1—15 mit Apparat, 1. Teil, 1. Lfg. 4° (39* u. 119 S.). — 2. Abt.: Text der Scholien zu Psalm 1—15 mit Apparat, 1. Teil, 1. Lfg. 4° (124 S.) Weimar 1963, Böhlau. Je 19.60 DM. — Luther begann seine Lehrtätigkeit mit der sogenannten ersten Psalmenvorlesung (1513 bis 1516). Sie gibt uns wertvolle Aufschlüsse über das Denken des jungen Luther, über das, was er von der Vergangenheit übernimmt, was aus der Gegenwart auf ihn einwirkt, was schon auf seine zukünftige Entwicklung hinweist. Die schon seit langem geplante Herausgabe dieser ersten Psalmenvorlesung, durch die die heute nicht mehr genügende Edition Kaweraus (WA 3 und 4) ersetzt werden soll, liegt jetzt in den ersten Lieferungen vor. Beide reichen bis zu Psalm 15 einschließlich. Die erste Abteilung bietet nach dem Wolfenbüttler Psalter den von Luther selbst in Druck gegebenen Psalmentext, im Text die Zeilen-, unter dem Text die Randglossen. Die Seitenangaben von WA 3 am Rande des Satzspiegels ermöglichen einen raschen Vergleich. Die eigentliche Leistung der Herausgeber liegt in den drei Apparaten. T (Textapparat) will den Text, den Luther 1513 bei Joh. Grunenberg drucken ließ, aufschließen und weist bei den Psalmtituli und dem Psalmtext auf Abhängigkeiten, Verwandtschaften und Unterschiede im Vergleich mit anderen Psalmenausgaben hin. H (Handschriftenapparat) „soll über Eigentümlichkeiten der Handschrift informieren, die aus dem edierten Text nicht ersichtlich sind, und anmerken, wo die Neuausgabe in der Entzifferung des Textes und in der Anordnung der Glossen von den Editionen Kaweraus und Vogelsangs abweicht". K (Kommentierender Apparat)

„soll über das Verhältnis von Luthers Auslegung zur Überlieferung Aufschluß geben". Die zweite Abteilung bietet den Text der Scholien Luthers nach einer Photokopie des verschollenen Dresdener Psalters in dessen genauer Reihenfolge und fügt zwei nicht durch Buchstaben gekennzeichnete Apparate hin, deren erster H, deren zweiter K entspricht. Bei aller Hochachtung vor der textkritischen Arbeit der Herausgeber darf man wohl in dem kommentierenden Apparat ihre Hauptleistung erblicken. Er geht der exegetischen, theologischen, mystischen, liturgischen und kanonistischen Überlieferung des Mittelalters nach und versucht aufzuhellen, wieweit diese Strömungen auf Luther eingewirkt haben. Am ausführlichsten ist die exegetische Tradition behandelt. K erwähnt dabei das von Luther benutzte Psalterium Hebraicum nach der Ausgabe von Faber Stapulensis mit weiteren von Reuchlin stammenden Hinweisen und geht vor allem den wichtigsten Zeugen der Psalmenauslegung nach, angefangen von Hieronymus und Augustinus bis hin zu Stapulensis. Die theologische Tradition ist dort, wo es möglich und sinnvoll erscheint, behandelt. „Auf die besonders brennende Frage nach dem Einfluß der Mystik auf die 1. Ps.-Vorlesung wird der kommentierende Apparat — dessen sind sich die Herausgeber bewußt — am wenigsten eine befriedigende Antwort geben. ... Denn es fehlt weithin an vorbereitenden Untersuchungen ..." So schwierig es heute noch ist, Luthers Verwurzelung im Mittelalter zu beurteilen, so richtig ist es, daß die Herausgeber mit ihrem kommentierenden Apparat einen Schritt in dieser Richtung unternommen haben. Einige Linien zeichnen sich aber schon ab. Von dem, was das mittelalterliche Denken als Theologie, abgehoben von Exegese, getrieben hat, was Luthers Zeitgenossen hier veröffentlicht haben, ist kaum etwas zu sehen. Gewiß spricht Luther etwa von gratia und gloria, von merita; die acceptatio schimmert dann und wann durch. Aber im wesentlichen gehen die Andeutungen nicht über das hinaus, was ein Mönch aus Predigten oder geistlichen Unterweisungen im Kloster wußte. Gerade weil, vom Thema der Vorlesung her verständlich, die exegetische Überlieferung stärker zu Worte kommt und diese Exegese wohl enger mit der Theologie verbunden war, legt der Apparat immer wieder bloß, wieviel hier noch in einer sorgfältigen Untersuchung der Exegesegeschichte zu tun wäre. Sicherlich müßte man auch, wie die Herausgeber es mit Recht wünschen, noch viel mehr den geistlichen Strömungen des 15. und 16. Jahrhunderts nachgehen. Wer z. B. Luthers Ausführungen über den Gehorsam, über die meditatio, über intellectus, memoria und voluntas liest, stellt unwillkürlich Vergleiche mit Ignatius von Loyola an; er fragt sich, ob nicht z. B. die devotio moderna und die ‚Nachfolge Christi', in ihren tiefen, oft so gegensätzlichen Nachwirkungen bei Erasmus, Calvin, Luther und Ignatius untersucht, manches zum Verständnis der geistigen Umwelt beitragen könnte, in der und aus der heraus Luther seine erste Psalmenvorlesung niederschrieb. Es ist zu wünschen, daß die vielen Anregungen, die ein aufmerksames Studium des kommentierenden Apparates bietet, aufgegriffen werden.

K. J. Becker S. J.

Ganoczy, Alexandre, Calvin und Vaticanum II. Das Problem der Kollegialität (Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge, 37). kl. 8° (52 S.) Wiesbaden 1965, Steiner. 4.— DM. — Der am 25. November 1964 für die Mainzer Universität in französischer Sprache gehaltene Vortrag des um die katholische Calvin-Forschung verdienten Gelehrten erscheint hier in deutscher Übersetzung (besorgt durch Karl Pellens). Der 1. Teil will die theologischen, geschichtlichen und dazu praktischen Vorstellungen Calvins über die Kollegialität zusammenfassen, die in dem Geheimnis des Leibes Christi gründen; der Reformator kam „von dieser christozentrischen Grundlinie aus dazu, jedes amtliche Priestertum ... zu verwerfen. Aber andererseits ... hat diese Grundlinie es ihm erlaubt, einen authentisch christlichen Aufbau des geistlichen Dienstes zu skizzieren, in dem Mannigfaltigkeit und Einheit, oder konkreter: eine grundsätzliche Gleichheit mit einem funktionalen Primat sich harmonisch ergänzen" (23). In dem 2. Teil werden die Hauptgedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kollegialverfassung der Kirche dargelegt, wobei allerdings der „Nota praevia" des Papstes trotz einiger Vorbehalte ein zu großer Wert zugeschrieben zu sein scheint. Im großen und ganzen sind aber die Unterschiede, die zwischen Calvin und dem II. Vaticanum bestehen, und ebenso

die überraschenden Entsprechungen und Ähnlichkeiten trefflich herausgearbeitet. Letztere beziehen sich übrigens nicht allein auf den Begriff der Kollegialität, sondern auch auf deren patristische Begründung und darüber hinaus auf die ganze Struktur der Ekklesiologie. G. meint sogar: „Das einzige und unteilbare Priestertum Christi, sein Charakter als der einzige Mittler, der Herr, der lebt, wirkt und predigt in und durch seine amtlichen Diener, ein Bischofsamt, das mehr ‚Dienen' denn als ‚Würde' gesehen wird, und das stärker der Seelsorge als der Verwaltung verpflichtet ist, dann die Wortverkündigung als erste Aufgabe des Bischofs, seine Rolle als ‚moderator' seines Klerus und seiner Gläubigen, schließlich die kollegiale Natur des kirchlichen Dienstes: in all diesen Punkten hätte Calvin wahrscheinlich die Konzilserklärungen unterschrieben" (28 f.). J. Beumer S. J.

Van der Vekené, E., Bibliographie der Inquisition. Ein Versuch. 8° (VIII und 323 S.) Hildesheim 1963, Georg Olms. 34.80 DM. — Für das immer noch vielbeachtete Gebiet der mittelalterlichen und der neuzeitlichen, vor allem spanischen Inquisition gab es bisher noch keine umfassende Bibliographie. Das vorliegende Werk eines luxemburgischen Sammlers sichert daher diese erste umfassende Sichtung des weitschichtigen Materials bereits im Titel mit dem Hinweis ab, es handele sich um einen Versuch. Eine geographische oder zeitliche Grenze hat er sich dabei nicht gesetzt, sich aber beschränkt auf Druckwerke, mit Inkunabeln beginnend und dann in chronologischer Anordnung die Druckerzeugnisse von fast fünfhundert Jahren aufführend. Er macht keinen Unterschied zwischen selbständigen Werken und Artikeln aus Zeitschriften oder Auszügen aus Sammelwerken. Handbücher der Inquisitoren, Flugschriften, polemische Arbeiten, Dissertationen, Monographien und Gesamtdarstellungen, Quellen (Urkunden und Protokolle), Regestenwerke bilden den Hauptbestandteil, aber sparsame Hinweise auf historische Romane werden nicht unterlassen. Für Werke bis 1850 etwa hat sich der Verf. auch um Besitznachweise der größeren Bibliotheken bemüht, was dieser Bibliographie einen zusätzlichen Wert verleiht. Nicht aufgenommen wurden bibliographische Notizen über die Randgebiete der Inquisition (Hexenprozesse, Sekten des Mittelalters) und über die vielfachen Ausgaben der spanischen und römischen Indices librorum prohibitorum. Wenn auch eine annähernde Vollständigkeit der Angaben angestrebt wurde, weiß der Verf. sich zu bescheiden mit dem Bewußtsein, daß hier ein erster Versuch gewagt wurde. Die fast zweitausend Nummern der Bibliographie verraten eine Unsumme an Energie, die dieser Versuch gekostet hat. Die Forschung kann sich fortan seiner nur dankbar bedienen. H. Wolter S. J.

Speigl, Jakob, Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 5). Essen 1964, Ludgerus. — Die heutigen Bemühungen um ein gerechtes Urteil über die Theologen, die zu ihrer Zeit wegen ihres Gegensatzes zur kirchlichen Autorität ein Streitobjekt darstellten, sind sicher zu begrüßen. Für Döllinger gilt das noch in höherem Grade, weil seine Theologie insgesamt vom Altkatholizismus in Anspruch genommen worden ist. Hier setzt die Untersuchung des Verf. ein, die sich aber mit einem Teilaspekt begnügt, allerdings mit einem gerade bei Döllinger grundlegenden, dem der Traditionslehre und des Traditionsbeweises und damit dem des Verhältnisses zwischen Tradition und Geschichte. Näherhin sollen die Fragen eine Antwort erhalten: Führt nicht die Einheit von Theologie und Geschichte im Argument gegen die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes bei Döllinger zu einer Vergeschichtlichung der Theologie? und: Wird so nicht sein Argument aus der Tradition ein bloßes Argument aus der Geschichte? Die Arbeit gliedert sich in fünf große Kapitel: 1. Der dogmenhistorische Traditionsbeweis in der „Lehre von der Eucharistie" (Veranlassung des Werkes, Prinzipien des Traditionsbeweises, dessen Gestalt, das Prinzip des Vinzenz von Lerin, Verhältnis zur Aufklärungstheologie: 11—29); 2. Grundzüge der systematischen Traditionslehre Döllingers (Das Prinzip der Autorität, die Tradition als Prinzip der religiösen Erkenntnis, der Prozeß der Überlieferung und das Traditionszeugnis der Kirche, das authentische Lehramt der Kirche: 31—65); 3. Die historische Theologie (Der

Entwicklungsgedanke, die wissenschaftliche Darstellung, die historische Methode, traditionelle Vergangenheit der Theologie, historisches System der Dogmatik, symbolische Theologie, Nachwirken der Aufklärung, das wesentliche Dogma als Begriff der historischen Theologie: 67—90); 4. Die Dogmenentwicklung (Objektivität der Tradition, ihre Fixierung, Notwendigkeit der Lehrentwicklung, Motive der Dogmenentwicklung, Tätigkeiten in der Lehrentwicklung, ihre Natur, die Theologie als das wissenschaftliche Bewußtsein der Kirche, zwiefacher Ursprung der Theologie, dogmatischer Historismus, Kontinuität der Lehrentwicklung, Grenzen der Lehr- und Dogmenentwicklung: 91—117); 5. Die theologische Erkenntnislehre Döllingers in der Krise (Gegenüber der Definition der Unbefleckten Empfängnis, das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerin, das Dogma von 1854, Argumente gegen die Unfehlbarkeit des Papstes, Vergeschichtlichung der Theologie und der kirchlichen Unfehlbarkeit: 119—155). Die mannigfachen Ergebnisse werden klar herausgearbeitet. Vor allem gegen *J. Friedrich* zeigt der Verf. gut, daß Döllinger in seiner Frühzeit keineswegs das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerin („Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est") über die Autorität der Kirche gestellt und daß er es erst im Kampfe gegen die päpstliche Unfehlbarkeit als theologisches Forschungsprinzip der historischen Arbeit verwandt hat und daß so die Theologie bei ihm verzerrt wurde, als er die Bekämpfung der katholischen Lehre aus kirchenpolitischen Gründen zum Ziele nahm. An weiteren Einzelheiten sei noch hervorgehoben: Döllinger spricht durchweg unbefangen von einer Mehrheit der Offenbarungsquellen (46 f. 95); sein beständiges Bemühen gilt der Wiedervereinigung der getrennten Christen, obschon sein praktisches Verhalten diesem Anliegen alles andere als förderlich war (81 f.); die Opposition gegen das Dogma von 1854 wird erst durch die Verbindung mit der grundsätzlichen Frage nach der päpstlichen Unfehlbarkeit stärker (122—125 128—130). Wenn der Kritiker vom theologiegeschichtlichen Standpunkt aus etwas vermissen könnte, so wäre es am ehesten ein genaueres Eingehen auf die Döllinger vorausgehenden Strömungen der Aufklärung. Ein kleines Bedenkenn sei zudem nicht ganz verschwiegen: Das vom Verf. verwertete Material ist reichhaltig (selbst ungedruckte Quellen sind herangezogen), aber nach seinem eigenen Eingeständnis unvollständig (VI); die wesentlichen Linien werden zwar davon sicherlich nicht berührt, indes wird man mit kleineren Korrekturen rechnen müssen.

J. Beumer S. J.

White, James F., The Cambridge Movement. The Ecclesiologists and the Gothic Revival. 8° (XII u. 272 S.) Cambridge 1962, University Press. 32.60 Sh. — Weniger bekannt als die theologische Erneuerung der Oxford-Bewegung in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts ist auf dem Kontinent die parallel sich entwickelnde Richtung in Cambridge, welche sich vor allem in der Erneuerung des Kirchenbaus auswirkte. In Anlehnung an die liturgischen Erfordernisse des anglikanischen Gottesdienstes und zugleich der romantischen Rückbesinnung auf die kirchenbaulichen Modelle des Mittelalters entsprechend, war es das Anliegen der 1839 in Cambridge gegründeten Camden-Society für den Kirchenbau der kommenden Generationen einen verbindlichen Kanon zu entwerfen, der sich dann als der für die viktorianische Epoche so charakteristische neugotische Stil erwies. Nicht natürlich nur für England selbst, sondern für alle Länder, in denen dank des Empire anglikanisches Kirchentum sich ausbreitete, wurde er verbindlich, so sehr, daß bis in unsere Tage die Vorstellung geltend blieb, eine Kirche könne, um wirklich Kirche zu sein, nur in diesem Stil errichtet werden. Erst die in der Gegenwart einsetzende theologisch-liturgische Neubesinnung öffnet auch hier neue Perspektiven. Die Camden-Society entwickelte ihre Ideen in der Zeitschrift „The Ecclesiologist", welche bis 1868 erschien. Im Gegensatz zu Oxford stellte Cambridge fast keine Konversionen zur römisch-katholischen Kirche, doch zählte zu ihnen seit 1834 der führende Architekt der Neugotik, A. W. N. Pugin (1812—1852). Neben der überaus erfolgreichen Camden-Society in Cambridge hatte sich auch in Oxford eine Gesellschaft zum Studium der gotischen Architektur gebildet (1839), der auch J. H. Newman eine Zeitlang angehörte. Doch hielt sich ihr Interesse in rein akademischem Rahmen. Selten wird man in der Geschichte der kirchlichen Architektur eine so erfolgreiche Bewegung entdecken können, denn fast jede Pfarr-

kirche der anglikanischen Konfession in der Welt bezeugt etwas von ihrem Einfluß. Diesen Erfolg dankt sie nicht zum geringeren Maß der Tatsache, daß sie die Elemente ihres Kanons bewußt den Forderungen der erneuerten anglikanischen Liturgie entsprechen ließ. Eine ausführliche Bibliographie und die Statuten der Camden-Society selbst sind der interessanten Studie beigegeben.

H. Wolter S. J.

3. Theologie der Heiligen Schrift

Rost, Leonhard, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament. 8° (264 S.) Heidelberg 1965, Quelle & Meyer. 28.— DM. — In dem geschmackvollen kleinen Band sind elf Studien zusammengefaßt, von denen nur die erste über „das kleine geschichtliche Credo" (11—25) neu ist. G. v. Rad hatte bei der für die Formgeschichte des Pentateuch so stark in den Vordergrund gerückten Bekenntnisformel Dt 26, 5—10 von einer „deuteronomischen Übermalung" gesprochen, ohne sich über deren Umfang und Anteil am ganzen zu äußern. R. versucht darüber auf sprachgeschichtlichem und motivgeschichtlichem Wege Klarheit zu gewinnen. Sprachlich hat die Perikope engste Verwandtschaft mit den Rahmenreden des Dt und der Baruchbiographie bei Jer, die „übermalenden" Elemente weisen also in die letzte vorexilische Zeit. Die weitere Analyse zeigt dann, daß in Dt 26, 6—9 recht verschiedenartige Traditionselemente so planvoll und stilistisch einheitlich verknüpft sind, daß der Text nicht als übermalte alte Tradition, sondern als literarische Neuschöpfung eines einzelnen Autors anzusehen ist, also ganz in die späte Zeit gehört. Er ist zwar in eine ältere Formel eingebaut, aber diese umfaßt nur die erste Aussage von V. 5 (ein dem Untergang naher Aramäer war mein Ahnherr) und V. 10. In dieser alten Formel geht es also nur um den Gegensatz zwischen dem landlosen und von Katastrophen bedrohten Nomaden und dem existenzgesicherten Bauern, der deshalb dankbar von seinen Erstlingsfrüchten opfert. Der ganze heilsgeschichtliche Einschub wurde zur steten Erinnerung an das Heilswerk Jahwes von den religiösen Restauratoren unter Josias geschaffen, die mit Vorliebe an die Wüstentradition als jahwetreue Zeit anknüpften. Ist diese Analyse, deren Ergebnis im Prinzip mit den Auffassungen von Weiser und Brekelmans hinsichtlich des sekundären Charakters des Textes übereinkommt, richtig, so ist der Text für die Diskussion über die Vorgeschichte des Pentateuch wertlos. — Von den zehn Beiträgen, die hier in unverändertem Neudruck erscheinen, befassen sich drei mit dem geschichtlichen Ort und der Theologie der Pentateuchquellen, drei behandeln prophetische Einzeltexte (Os 4, 14 f.; Zach 4 und 5, 5—11), drei allgemeinere Themen (die Worte für Land und Volk im AT; Weidewechsel und Festkalender; Brandopfer). Gut die Hälfte des ganzen Bandes (119—253) füllt die vor fast 40 Jahren verfaßte Abhandlung: „Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids" (1926). Sie ist immer noch grundlegend, und ihre Neuveröffentlichung wird vielen besonders willkommen sein. J. Haspecker S. J.

Lohfink, Norbert, Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament. 8° (273 S.) Frankfurt 1965, Knecht. 16.80 DM. — Acht Vorträge, in der Mehrzahl schon anderenorts veröffentlicht, und eine zunächst als Buchbesprechung erschienene kritische Würdigung von Bubers Bibelübersetzung (244—261) sind in überarbeiteter Gestalt in diesem Band zusammengefaßt. Der Untertitel nennt das gemeinsame Anliegen, von dem aus eine Zusammenordnung und erneute Herausgabe der recht verschiedenartigen Beiträge sich rechtfertigt. So wenig also der Haupttitel den wirklichen Inhalt des Buches kennzeichnet, so richtig charakterisiert der Untertitel seinen Geist. Das Fragen des Autors stößt überall von den exegetischen und theologischen Einzelproblemen vor zum Grundanliegen: „Geltung des Alten Testamentes" für den Christen heute (Vorwort). Oder anders gesagt: die ganze Schrift des Alten und Neuen Testaments als Einheit sehen und deuten und aus dieser Einheit ihre eigentliche Aussage und Botschaft ablesen, die sich stufenweise entfaltet, ergänzt, korrigiert und am Ende und im Ganzen erst ihre echte und volle Gültigkeit gewinnt. Darum geht es. Das

wird grundsätzlich entwickelt in dem interessanten neuen Versuch über „Die Irrtumslosigkeit" (44—80), der die besondere Aufmerksamkeit auch des systematischen Theologen verdient. Es ist aber ebenso bestimmend für die Art, wie Einleitungsfragen (Das Werden des Alten Testaments, 11—43) behandelt werden oder wie bei Einzeltexten (Die Erzählung vom Sündenfall, 81—101; das Siegeslied am Schilfmeer, 102—128) ihre Sinnschichtung und ihre Offenheit für ein echtes neutestamentlich-christliches Verständnis aufgezeigt wird. Daß dabei die inneralttestamentliche Sicht der Dinge nicht einfach als überholt abgetan werden muß, zeigt die Analyse der Haltung des Menschen dem Tode gegenüber, wie sie sich in den älteren Proverbien, in Prov 1—9, Kohelet und Sap 1—5 (so ist S. 233—238 wiederholt zu lesen statt Sap 1—6) ausspricht: für den heutigen, so stark vom Diesseitsdenken eingefangenen gläubigen Menschen können gerade die noch nicht mit dem Jenseits rechnenden Aussagen des Alten Testaments ein Anruf zur Frömmigkeit innerhalb dieser Welt sein, der besondere Resonanz findet (Der Mensch vor dem Tod, 198—243). Andere Themen sind von vorneherein von neutestamentlichen Texten inspiriert und fragen, wie die alttestamentlichen Aussagen sich zu diesen verhalten. Für „das Hauptgebot" (129—150) kennt das Alte Testament viele Ausformungen des einen Grundgedankens der Treue zu Jahwe allein, in denen sich verschiedene Sichten des Gottesverhältnisses und aktuelle religiöse Probleme der verschiedenen Epochen spiegeln. Das Neue Testament übernimmt hier eine Formulierung des Alten, füllt sie aber durch den Anspruch Jesu selbst mit neuem Inhalt. Schwieriger ist die Situation bei „Gesetz und Gnade" (151—173). Überprüft man das Gesetzesverständnis des Alten Testaments (einschließlich der Propheten) auf die bekannte Antithese des Paulus hin, so findet man, daß das Gesetz hier immer schon die Gnade voraussetzt, erst im Raum der Gnade ergeht und ihrer Verwirklichung und Bewahrung dient, ja „als die konkrete Form der Gnade" (151) erscheint. Das warnt davor, die polemische Formulierung des Paulus überzubewerten und sie zu schnell zu einem Axiom für die Beurteilung des Alten Testaments zu machen. Ein letzter Vortrag, Freiheit und Wiederholung (174—197), spricht von den zwei Grundformen des Geschichtsverständnisses, dem zyklischen, das sich beharrend immer wieder an den Ursprung zurückgebunden sieht und zurückbindet, und dem dynamischen, das frei der Zukunft und dem je Neuen entgegenstrebt. Für letzteres, das unsere Gegenwart so radikal beherrscht, kann ein Ursprung im Alten Testament aufgewiesen werden, das sich darin vom Alten Orient deutlich absetzt, ohne aber den Gedanken der Wiederholung ganz aufzugeben. Denn für das Alte (wie für das Neue) Testament ist das Endziel, auf das die Geschichte zugeht, von einem geschichtlich, nicht mythologisch gesehenen Anfang bestimmt, den Gott gesetzt hat. Er führt die Geschichte auch ihrem Ende zu. In diesem biblischen Geschichtsverständnis, das der ganzen Geschichte Sinn und Dynamik, der Existenz des einzelnen in ihr wesentliche Bedeutung gibt, sieht L. ein wichtiges Korrektiv für einseitige Haltungen des heutigen Menschen zur Geschichte und zu seiner eigenen Geschichtlichkeit. — Viele wichtige Themen sind in diesem gedankenreichen Buch aufgegriffen, die heute besondere Aktualität besitzen. Es wendet sich zwar an einen weiteren Leserkreis, wird aber auch dem Theologen von Fach anregende Erkenntnisse vermitteln.

J. Haspecker S. J.

Schmitt, Götz, Der Landtag von Sichem (Arbeiten zur Theologie I, 15). gr. 8° (108 S.) Stuttgart 1964, Calwer. 9.50 DM. — Die Arbeit, eine Dissertation an der ev.-theol. Fakultät Tübingen, behandelt in vier Kapiteln die Literarkritik von Jos 24, die Theologie der Reden V. 2—24 sowie den kultischen und den geschichtlichen Hintergrund der Perikope. Literarkritisch wird V. 1. 25—27 als ältere zum Elohisten gehörige Schicht, die ursprünglich auch die V. 25 erwähnten Bundessatzungen (wohl ähnlich dem kultischen Dekalog Ex 34) enthielt, von den Reden V. 2—24 abgehoben, die etwa aus der Zeit des Elias stammen. Die Überprüfung der theologischen Aussagen dieser Reden zeigt, daß es hier nicht, wie seit Sellin weithin angenommen, um die Übernahme des Jahweglaubens durch bisher nicht jahwegläubige Gruppen Israels geht. Denn Jahwe ist bereits der Gott der Angeredeten, wie diese V. 17—18 bezeugen. Es geht nur darum, die exklusive kultische Verehrung Jahwes (V. 14—15) einzuführen. Das Kapitel ordnet sich also

den Traditionen zu, die voraussetzen, daß Israel zwar Jahwe schon von Ägypten her als Gott kennt und seine Heilstaten erfahren hat, daß aber der eigentliche Kult Jahwes (wie auch das Gesetz) erst im Kulturland in Kraft trat (vgl. Am 5, 25), weil Jahwe nur in seinem eigenen Land kultisch verehrt werden kann. Damit ist hier auch erst die praktische Entscheidung für Jahwe fällig, die die Verehrung anderer Götter ausschließt. Allerdings ist der Autor von V. 2—24 beim „Entfernen anderer Götter" wohl wesentlich von Gen 35 abhängig und kein zuverlässiger Zeuge dafür, daß sich ein ähnlicher Vorgang in Sichem wiederholt habe. Bezüglich des kultischen Hintergrundes bewegen sich die Darlegungen Sch.s durchweg in bekannten Bahnen: Gottesbund im Licht der Vasallenverträge, mit deren Stil Israel eher in Sichem als schon am Sinai vertraut sein konnte, Fehlen der Sinaiereignisse im heilsgeschichtlichen Rückblick, Bundeserneuerungen usw. Sch. unterscheidet dabei zwischen der Forderung, Jahwe allein zu dienen, als eigentlichem Inhalt des Bundes (V. 25 a) und der Verkündigung von Gesetz und Recht (V. 25 b), bei der Josue selbst als Gesetzgeber fungiert (Ein Anhang: die Bundessatzungen, S. 95—101, sucht diese Unterscheidung auch für den Pentateuch glaubhaft zu machen). Obwohl Jos 24 weithin Formen und Formeln des regelmäßigen Kultes wiederkehren, bezeugt es doch auch ein einmaliges geschichtliches Ereignis von bleibender Bedeutung (80): „die Verkündigung einer neuen (wohl kultischen) Bundessatzung und einer neuen Rechtsordnung am Heiligtum von Sichem bald nach der Landnahme der Israeliten" (85). Eine eigentliche Kultbegründungssage will Jos 24 nicht sein, denn V. 1 setzt die Existenz eines Heiligtums schon voraus; eher kann man es als Kultlegende eines bestimmten Festes bezeichnen (81). — Sch. bemüht sich in seiner Studie dieses vielbehandelten Kapitels, genau auf den Text selbst zu hören und seine wirklichen Aussagen präzis zu ermitteln, ohne sich von bestimmten Hypothesen über den Kult und die Geschichte Israels führen zu lassen. Darin liegt der Vorzug der Arbeit. Sie muß deshalb manches offenlassen und kann vielleicht nicht mit einem so klar umrissenen Gesamtergebnis aufwarten, wie mancher Leser es sich wünschen würde. Aber sie bringt viele gute Einzelbeobachtungen und Überlegungen, die Beachtung verdienen. J. Haspecker S. J.

Dommershausen, Werner, Nabonid im Buche Daniel. 8° (117 S.) Mainz 1964, Grünewald. 16.80 DM. — Die 1956 gefundene neue Nabonid-Inschrift von Harran und die im gleichen Jahre bekanntgewordenen kleinen Fragmente eines „Nabonid-Gebetes aus der vierten Höhle von Qumran haben D. angeregt, der alten Frage noch einmal nachzugehen, wieweit im Buche Daniel, besonders im Kap. 4, Nabonidtraditionen verwertet sind. Dafür fügt er zunächst alle Angaben, die sich in primären Quellen finden (Inschriften Nabonids und Nabonid-Chronik einerseits, Schmähgedicht auf Nabonid und Cyrus-Tonzylinder anderseits) zu einem Bild Nabonids zusammen und sammelt dann auch alle späteren Zeugnisse über ihn, die sich in der Behistuninschrift, bei Herodot, Xenophon, Berosus, Josephus, in der Megasthenes-Notiz und in 4QOrNab finden. Dabei zeigt sich, selbst wenn man nicht allen reichlich optimistischen Deutungen der Dokumente auf Nabonid durch D. folgt, daß einerseits das Bild Nabonids manche tendenziösen Verzeichnungen erfuhr, anderseits die Reihenfolge und die verwandtschaftlichen Beziehungen der neubabylonischen Herrscher einschließlich des zeitweise die Regentschaft in Babylon führenden Nabonidsohnes Belsazar bald nicht mehr klar gesehen wurden, wie man es auch im Buche Daniel beobachten kann. Der Vergleich dieses ganzen Materials mit den Erzählungen Dan 2—5 führt D. zu folgendem Ergebnis: Alle diese Kapitel haben in verschiedenem Maße Nabonidtraditionen aufgenommen (102—104; 113). Dan 4 und 5 „stellen eine Art jüdischer Doppelüberlieferung über das Ende der neubabylonischen Dynastie dar. Dan 5 stammt letztlich aus Babylon, wo die Juden jahrelang Belsazar als ‚König' vor sich sahen. Die Nabonid-Überlieferungen in Dan 4 hingegen kommen aus Tema, also von der Judenschaft in Arabien. Der Hagiograph hat die beiden Überlieferungen koordiniert" (115). Daniel selbst darf man zu den historischen Gestalten des Alten Bundes rechnen (117). — Der Wert der kleinen Studie liegt in der übersichtlichen Zusammenordnung des ganzen Traditionsmaterials über Nabonid und seiner verschiedenartigen Beurteilung in der bisherigen Forschung.

Um das vorgenannte Ergebnis wirklich zu sichern, reicht sie kaum aus. Die Dokumente werden außer 4QOrNab nicht im Wortlaut gebracht und im einzelnen diskutiert, die eigenen Deutungen D. erscheinen deshalb kaum überzeugend begründet, und beim Vergleich mit Dan wird recht vagen Anklängen ganz allgemeiner Art doch wohl zu viel Gewicht beigemessen. J. Haspecker S. J.

Füglister, Notker, Die Heilsbedeutung des Pascha (Studien zum Alten und Neuen Testament, 8). gr. 8⁰ (309 S.). München 1963, Kösel. 36.— DM. — Die Liturgie-Konstitution des Zweiten Vaticanums hat mit dem festgeprägten und oft wiederholten Begriff des „mysterium paschale" Christi, das Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt zugleich umfaßt, ein ganz bestimmtes Verständnis des Heilswerkes Christi und seiner liturgischen Vergegenwärtigung in den Vordergrund gerückt, dem in der theologischen Forschung wie in der Glaubensverkündigung besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist. Die vorliegende, fast gleichzeitig erschienene Studie kann als umfassende bibeltheologische Begründung und Entfaltung dieses theologischen Schlüsselwortes der konziliaren Verlautbarung gelten. Sie hat sich zur Aufgabe gestellt, die aus dem Pascha-Geschehen entwickelten und an die Pascha-Liturgie gebundenen alttestamentlich-jüdischen Heilsanschauungen in großliniger Zusammenschau herauszuarbeiten. Das geschieht von vornherein im Hinblick auf die neutestamentlich-christliche Soteriologie, in der Überzeugung, daß diese auf dem alttestamentlich-jüdischen Pascha-Heil aufbaue und von ihm her zu verstehen sei (17). Die Studie beginnt daher in ihrem ersten Teil (Vorfragen und Voraussetzungen, 17—43) neben einer knappen Einführung in die alttestamentlichen und nichtbiblisch-jüdischen Texte zur Pascha-Theologie mit dem Nachweis, daß der Pascha-Thematik im neutestamentlichen Schrifttum eine wesentliche Bedeutung für die Darstellung und theologische Deutung der Heilstat Jesu und ihrer liturgischen Aktualisierung zukommt. Damit ist die theologische Relevanz der mit dem ägyptischen Ur-Pascha und der alljährlichen Paschafeier verbundenen und besonders im Spätjudentum reich entwickelten heilstheologischen Lehren und Anschauungen gesichert, die in den folgenden drei Teilen der Studie im einzelnen dargestellt werden. F. beginnt mit einer theologischen Analyse der konkreten Elemente der Paschafeier: Pascha-Lamm, Pascha-Blut, Mazzen, Wein und Bitterkräuter, Pascha-Mahl (45—144). Dann führt er anhand der mit dem jüdischen Pascha verbundenen Heilsterminologie tiefer in dessen eigentlichen soteriologischen Gehalt ein, indem er das Vokabular, mit dem das vorausliegende Unheil, die Pascha-Heilstat, der erreichte Heilszustand und das eigentliche Heilsziel, schließlich die Heilsmittler und Heilsmittel beschrieben werden, zusammenstellt und interpretiert (Die Pascha-Heilsterminologie, 145 bis 198). Dabei zeigt sich, daß die mit dem Pascha verbundenen Heilsvorstellungen sich vor allem in der spätjüdischen Zeit außerordentlich verbreitert, vertieft und vergeistigt haben. Das Pascha rückt wie im liturgischen Raum so auch im heilstheologischen Denken immer mehr in den Mittelpunkt, so daß auch der Bundesgedanke, die messianische Hoffnung (Pascha als Vorwegnahme und Ursache des Endheils, das selbst auch an einem Paschafest eintreten wird) und rückschauend fast die ganze alte Heilsgeschichte bis hin zur Schöpfung (diese, wie die Hauptereignisse der Ur- und Väterzeit gelten als Paschaereignisse, besonders wichtig hier die Opferung Isaaks!) ihm eingegliedert werden. Darüber handelt im einzelnen der vierte Teil: Die Pascha-Heilsthematik (Dreidimensionalität des Pascha, Pascha und Bund, Pascha und Sühne; 199—266), während der abschließende fünfte Teil als Ertrag des ganzen einen knappen „Aufriß einer neutestamentlich-christlichen ‚Soteriologia paschalis'" (267—296) versucht, der vor allem auf eine Abkehr der Theologie vom juridisch-satisfaktorischen Verständnis der Heilstat Christi drängt. An seine Stelle muß die „heilsgeschichtliche Soteriologie" (Loslösung aus der Gewalt der Sünde und befreiende Versetzung in den gottnahen Heilszustand durch das heilschaffende Eingreifen Gottes, dessen Archetyp die heilsgeschichtlichen Ereignisse der biblischen Offenbarung sind, 271) treten, der sich die „kultische Soteriologie" (Heil als innere Reinigung, Heilung und Weihung des Menschen) und die juridische ein- und unterordnen müssen. — Der Hauptwert der Arbeit liegt in der übersichtlichen Zusammenstellung des am israelitischen Pascha entwickelten

theologischen Gedankengutes, das in dieser Fülle und Konzentration sonst wohl nirgends zugänglich ist. Das Schwergewicht liegt dabei auf dessen spätjüdischer Ausfaltung, die den unmittelbarsten Einfluß auf die neutestamentlichen Autoren gehabt hat. Da bei jedem Einzelthema die Linien vom AT über das jüdische Schrifttum bis zum NT durchgezogen werden, wird dieser Einfluß überall recht deutlich. Mag auch die Behandlung alttestamentlicher Texte und Themen gelegentlich etwas unkritisch sein und hier manches für das Pascha-Thema in Anspruch genommen werden, was schwerlich so zu vertreten ist, so bleibt das ganze doch eine gute Materialgrundlage für die Erarbeitung einer eigentlich neutestamentlichen Theologie des „mysterium paschale Christi". J. Haspecker S. J.

Hailperin, Herman, Rashi and the Christian Scholars. 8° (XVII u. 379 S.) Pittsburgh 1963, University of Pittsburgh Press. 15.— $. — Das Buch ist die reife Frucht einer fast 40jährigen Forscherarbeit, die damit begann, daß der Autor als junger Rabbiner auf die engen Beziehungen zwischen den beiden großen mittelalterlichen Exegeten, dem Franziskaner Nikolaus von Lyra (1270—1349) und dem Rabbi Salomo ben Isaak (Raschi, 1030—1105; zu 1030 als Geburtsjahr Raschis statt des üblichen 1040 gibt H. auf Seite 25 gute Gründe), aufmerksam wurde. In der Erkenntnis, daß diese Beziehungen kein isoliertes Phänomen seien, weitete H. seine Studien auf die geistigen Kontakte zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten im Mittelalter überhaupt und vorgängig auch im ersten christlichen Jahrtausend aus. Das kommt dem vorliegenden Werk zugute. Es befaßt sich zwar ganz überwiegend mit Raschi und Nikolaus von Lyra als Bibelausleger, offenbart aber überall eine sehr breite und genaue Kenntnis der geistigen Strömungen und der sozialen Beziehungen zwischen Juden und Christen jener Jahrhunderte. Letztere waren zur Zeit Raschis noch ganz offener und friedlicher Natur, wie H. im 1. Teil des Buches (The World of Rashi, 15—28) zeigt. So konnte der junge Rabbiner aus Troyes in der Champagne nicht nur ungehindert an den Zentren jüdischer Gelehrsamkeit in Mainz und Worms studieren, er zeigt auch in seinem ganzen wissenschaftlichen Werk eine unbefangene Offenheit und Vertrautheit mit seiner christlichen Umwelt. Unter den jüdischen Bibelauslegern der westlichen Welt war Raschi der erste, der einen Kommentar zum ganzen AT intendierte und fast vollendete. Seine Auslegung zielt immer und grundlegend auf den Literalsinn des Textes, auf den sich nach ihm alle freiere Auswertung, wie sie den Midraschim eigen ist, stützen muß. H. erläutert im zweiten Teil (The Bible of Rashi, 29—99) die exegetische Methode Raschis an vielen konkreten Beispielen aus seinem Kommentar zum Pentateuch. Weitere Partien kommen später in der Gegenüberstellung mit Nikolaus von Lyra zur Sprache. Raschis Kommentar zum AT fand sofort weiteste Verbreitung unter der Judenschaft und wurde so auch Christen leicht verfügbar. Wegen seiner einfach sachlichen und zugleich erbaulichen Art, die unbelastet war von weitläufigen philosophischen und theologischen Spekulationen eines Ibn Esra oder Kimchi, wurde er eine beliebte Informationsquelle für christliche Theologen schon im 12. Jahrhundert, von denen ein beachtlicher Teil mit Raschi in der Wertschätzung der Literalexegese übereinstimmte und unbefangen aus jüdischen Quellen schöpfte. H. kann für dieses Jahrhundert eine stattliche Reihe von Namen aufzählen, die der Raschi-Schule verpflichtet sind (Christian Acquaintance with the Works of Rashi, 1125—1300; S. 101—134), darunter Hugo und Andreas von St. Victor, vor allem Herbert von Bosham, vielleicht der beste christliche Hebräist des Mittelalters. Umgekehrt stehen zu dieser Zeit auch die jüdischen Gelehrten noch in positivem Kontakt mit den christlichen Exegeten und diskutieren mündlich und schriftlich mit ihnen. Das 13. Jahrhundert ist teilweise gekennzeichnet durch eine stärkere Animosität gegen die Juden, wie sie sich in den „Extractiones de Talmud" ausspricht, die u. a. eine ganze Reihe von „Irrtümern des Raschi" zusammenstellen. Anderseits macht die Beschäftigung mit dem hebräischen Bibeltext und der jüdischen Exegese beachtliche Fortschritte. Als Zentren sind zu nennen Paris und Oxford, als Gelehrte Roger Bacon und vor allem sein Schüler William de Mara. Diese ganze Entwicklung erreichte ihren vorläufigen Höhepunkt in Nikolaus von Lyra, dem H. den letzten und umfangreichsten Teil seiner Untersuchung widmet (135—246). Lyras Hauptwerk ist die

„Postilla litteralis super totam Bibliam", das in Anlage, Zielsetzung, exegetischer Methode und im Interesse am Urtext und am Wortsinn der Bibel dem Kommentar Raschis ähnlich ist, der fast auf jeder Seite zitiert wird. Dabei bindet sich Lyra keineswegs sklavisch an Raschi; er achtet ihn zwar als große Autorität und beruft sich auf ihn, unterzieht aber auch sehr oft seine Ansichten einer sachlichen und ganz eigenständigen Kritik und hat neben ihm stets manche anderen jüdischen und christlichen exegetischen Quellen zur Hand. Bei aller Aufnahme exegetischer Überlieferungen ist Nikolaus von Lyra nie ein einfacher Sammler und Kompilator, sondern ein Interpret von großer Originalität, bei dem die eigene Auseinandersetzung mit dem Bibeltext an erster Stelle steht. H. faßt sein Urteil über ihn so zusammen: „Lyra was the most consummate exegete of his time and may be called the greatest after Jerome... He brought to a certain completion the survey of Jewish material in its relation to Scriptures and marked out the way along which many scholars would go whereafter, Catholic and Protestant" (252). Tatsächlich gewann Lyras Postille im christlichen Raum für Jahrhunderte eine ähnliche maßgebende Bedeutung, wie sie Raschis Kommentar im Judentum teilweise noch bis heute hat, und sie vermittelte für viele Generationen von Exegeten den Zugang zum Gedankengut dieses großen jüdischen Interpreten. — H. bezeichnet sein Buch als eine Art vorläufiger Skizze und kündigt eine detailliertere und weiter ausholende Darstellung des Themas für später an. Doch ist auch das vorliegende Werk sehr gründlich dokumentiert. Die Anmerkungen umfassen nahezu 100 Seiten Kleindruck. Unter den verschiedenen Indices wird besonders der biblische willkommen sein, der alle Schriftstellen nennt, zu denen die Auslegung Raschis oder Lyras entweder im Wortlaut oder dem Inhalt nach angeführt wird.

J. Haspecker S. J.

Papyrus Bodmer XX. Apologie de Philéas évêque de Thmouis, publié par *Victor Martin*. gr. 8° (56 S. u. 15 S. Photokopien u. 9 S. Essai de reconstitution du texte original grec) Cologny-Genève 1964, Bibiliothèque Bodmer. — Der hier veröffentlichte Papyrus aus der Bodmer-Sammlung enthält den griechischen Text der Apologie des Martyrerbischofs Phileas von Thmuis aus der Zeit der Diokletianischen Verfolgung. Das Werk war bisher nur in einer lateinischen Übersetzung bekannt. Der vorliegende griechische Text umfaßt 17 Seiten auf 5 aufgelösten Doppelblättern, von denen das mittlere Doppelblatt die Seiten 7/8 und 9/10 enthält, wie aus dem Verlauf der Papyrusfasern klar ersichtlich ist; denn die Seiten 8 und 9 sind in recto und die Seiten 7 und 10 in verso geschrieben. Das 3. Doppelblatt, von der Mitte des Kodex gezählt, mit den Seiten 3/4 und 13/14 ist verloren. Das 5. Doppelblatt enthält auf Seite 17 den Schluß der Apologie mit der traditionellen Formel: ιρηνη τοις αγιοις πασει (ειρηνη τοις αγιοις πασι) und auf Seite 18 die Psalmen 33 und 34 (Papyrus Bodmer IX), während seine beiden ersten Seiten verloren sind. Sie müssen einen anderen Text enthalten haben. Das geht aus der teilweise erhaltenen, später hinzugefügten Seitenzählung hervor: S. 5 = S. 133 [S. 6 = S. 134], S. 7 = S. 135 und S. 8 = S. 136. Dementsprechend beginnt der Text der Apologie auf S. 129 und schließt auf S. 145; also gingen schon 128 Seiten voraus. Nach M. Testuz sind Papyrus Bodmer V (Nativité de Marie), VII (l'épître de Jude), VIII (les deux épîtres de Pierre), X (correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul), XI (onzième Ode de Salomon), XII (fragment d'un Hymne liturgique) und XIII (Méliton de Sardes, homilie sur la Pâque) wahrscheinlich mit der Apologie des Phileas und den Psalmen 33 und 34 zusammengebunden gewesen (vgl. Schol 35 [1961] 302 f. und 36 [1961] 616 f.). Von den 17 Seiten der Apologie sind nur S. 7/8 (= Blatt 4), S. 15/16 (= Blatt 8) und S. 19 (= Blatt 9) fast vollständig erhalten (also nicht, wie es S. 7 heißt, Blatt 3, 6 und 7). Die Seiten 1/2, 5/6, 9/10 und 11/12 sind mehr oder weniger lückenhaft. Das Werk kann erst nach dem Martyrium des Phileas, das unter Diokletian (305—313), und zwar unter dem Präfekten Clodius Culcianus (c. 303—307), stattgefunden hat, verfaßt sein. Nach dem Herausgeber ist es wahrscheinlich nicht lange nachher entstanden, so daß die vorliegende Kopie wohl nicht nach 350 anzusetzen sei. Der griechische Text ist zweifellos mit der schon bekannten lateinischen Übersetzung verwandt, weicht aber nicht selten quantitativ, qualitativ und topo-

graphisch, d. h. in der Reihenfolge, von ihr ab. Er beschränkt sich auf das 5. Verhör und schickt eine kurze Einleitung voraus, die in der lateinischen Übersetzung fehlt. Diese fügt dagegen eine ziemlich ausführliche Erzählung bei über die plötzliche Dazwischenkunft des Philoromus zugunsten des Phileas und über die Verurteilung und Hinrichtung der beiden, die im griechischen Text, der sich auf die theologische Diskussion beim 5. Verhör beschränkt, fehlt (14). Was den Geschichtswert des griechischen Textes und der lateinischen Übersetzung angeht, hält der Herausgeber beide auch da, wo sie auseinander gehen, im wesentlichen für zuverlässiger als den entsprechenden Bericht über das Martyrium des Phileas und Philoromus bei Eusebius (H. E. 8, 9 f.; 9, 11). Der Bollandist F. Halkin hatte 1959 Gelegenheit, den vorliegenden griechischen Text mit der ältesten und genauesten Redaktion der lateinischen Übersetzung im Kodex Nr. 7984, fol. 34—36 in der Bibliothèque royale in Brüssel zu vergleichen. Das Ergebnis hat er 1963 in den Analecta Bollandiana veröffentlicht. Dieser lateinische Text ist auch in der vorliegenden Ausgabe zum Vergleich neben dem griechischen Text abgedruckt. Ausführliche Fußnoten dienen dem Verständnis des Textes. In einer Beilage bringt der Herausgeber einen Versuch, den griechischen Originaltext wiederherzustellen, und fügt eine französische Übersetzung bei. Wo der Papyrus nicht erhalten oder der Text schadhaft ist, beruht die Wiederherstellung auf der entsprechenden lateinischen Übersetzung, wo man mit Recht annehmen kann, daß sie mit dem griechischen Original ziemlich übereinstimmt; andererseits wurden die vorgeschlagenen, in den Anmerkungen enthaltenen Verbesserungen und Wiederherstellungen berücksichtigt. Allerdings stimmt die Rekonstruktion des griechischen Textes gelegentlich weder mit dem griechischen Original noch mit der lateinischen Übersetzung überein. So wird z. B. S. 6, Z. 6 v. u. nach ἀόρατον ein ἀληθῶς hinzugefügt, das sich nirgends findet. Während im Text S. 44, Z. 4 α[μεταπτ]ωτον. gelesen wird, heißt es im rekonstruierten Text S. 6, Z. 5 v. u. ἀδιάπτωτον. S. 6, Z. 4 v. u. wird in der Rekonstruktion τῷ ἡγεμόνι hinzugefügt, was sich weder im griechischen Text noch in der lateinischen Übersetzung findet. In dankenswerter Weise ist der vollständige Text des Papyrus in Photokopien beigegeben, die jederzeit ein Nachprüfen der Transkription gestatten. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß dieser neue Fund für die Kenntnis des Gerichtsverfahrens zur Zeit der Diokletianischen Verfolgung nicht ohne Bedeutung ist und ein klares Zeugnis von dem Glauben der damaligen Christen enthält. Er ist darum sowohl für den Kirchenhistoriker wie für den Hagiographen wertvoll. B. Brinkmann S. J.

Vetus latina, Bd. 1/1: Fischer, Bonifatius, O. S. B., Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller. 2. Aufl. gr. 8° (527 S.) Freiburg 1963, Herder. 48.— DM; Subskr. 40.— DM. — 1949 veröffentlichte der Verf. als 1. Band der Vetus latina das Verzeichnis der Sigel, zu dem 1950 und 1956 noch Nachträge erschienen (vgl. Schol 30 [1955] 428 f.). Auf Grund neugewonnener Erfahrungen ist nun die Sigelliste in der 2. Aufl. vollständig umgestaltet worden. Sie erscheint jetzt in zwei Halbbänden, von denen der vorliegende 1. Halbband nur die Sigel für die Kirchenschriftsteller enthält, während der 2. Halbband die Liste der Handschriften bringen wird. Beide Teile sind bedeutend erweitert worden. Das gilt besonders von der Liste der Kirchenschriftsteller. Um die in Zukunft dauernd notwendig werdenden Ergänzungen leicht einfügen zu können, ist der Halbband als Lose-Blätter-Sammlung gestaltet worden, in der man die einzelnen Blätter leicht auswechseln kann. Wie sehr sich die 2. Aufl. von der 1. Aufl. unterscheidet, zeigt schon der Umfang. Während in der 1. Aufl. das gesamte Material auf 104 S. in Fol. zusammengefaßt war, enthält der 1. Halbband der 2. Aufl. schon 527 S. in gr. 8°. Bei den einzelnen zitierten Kirchenschriftstellern sind jeweils die Nummern aus E. Deckers, Clavis Patrum Latinorum, 2. Aufl. Steenbrugge 1961, verzeichnet, soweit sie vorhanden sind, und werden am Schluß in einem eigenen Register der Reihe nach aufgeführt. (Die 1. Aufl. dieser Clavis Patrum Latinorum erschien in Sacris erudiri 3 [1951]. Die 2. Aufl. zeigt eindrucksvoll den vielfachen Fortschritt, der in den 10 Jahren erzielt worden ist.) Die Herausgeber der Vetus latina sind bestrebt, alle altlateinischen Bibeltexte zu erfassen, auch wenn irgendwo ein Schriftwort in lateinischer Sprache ausgedrückt wird, ob es sich um die genaue Anführung

des Bibeltextes handelt, wie er in einer lateinischen Bibel-Handschrift stand, oder um ein freies Zitat, oder ob der lateinische Text nach dem griechischen verbessert oder direkt aus dem griechischen übersetzt ist, wobei die Erinnerung an lateinische Texte sich mehr oder weniger auswirken kann. Ein solches freies Zitat kann nach F. durch den Einfluß des Autors, der es so formte, auf die lateinische Bibelübersetzung Einfluß gehabt haben. Zum wenigsten zeige es, wie die Schriftstelle verstanden und ausgelegt wurde. Man sieht aus diesen wenigen Bemerkungen, welche Bedeutung das ganze „Vetus Latina"-Unternehmen für die Patristik und die Geschichte der Exegese hat. Möge es den Herausgebern vergönnt sein, das schwierige Unternehmen in absehbarer Zeit zu vollenden.

B. Brinkmann S. J.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier, neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron Bd. 24/1: Epistola ad Ephesios, hrsg. von *Hermann Josef Frede.* Fol. (39* u. 347) Freiburg i. Br. 1962—1965, Herder. 115.15 DM; Subskr. 98.— DM. — Nach Erscheinen des 2. Bandes dieses monumentalen Werkes 1951—1954 (vgl. Schol 30 [1955] 428—431) liegt nun der 1. Teil des 24. Bandes mit Eph abgeschlossen vor. Er wurde bearbeitet und hrsg. von Hermann Josef Frede. Die allgemeinen Angaben über die Editionstechnik finden sich im 1. Band der Ausgabe, der an der obengenannten Stelle in der Schol gewürdigt wurde. Darum konnte sich F. in der Einleitung zu Eph auf das beschränken, was für seine Ausgabe im besondern in Betracht kommt. Er gibt zunächst eine Übersicht über die herangezogenen Handschriften in numerischer und alphabetischer Reihenfolge der verwendeten Sigel mit einer knappen Beschreibung der Handschrift. Dabei werden die altlateinischen Handschriften, wie schon im 1. Bande gesagt wurde, statt mit kleinen lateinischen Buchstaben mit arabischen Ziffern bezeichnet. Die Vulgata-Handschriften haben im allgemeinen dieselben Sigel wie in der Ausgabe von Wordsworth-White. Es folgen jeweils Angaben über den Inhalt der Handschrift, die Reihenfolge der Paulusbriefe, den Umfang des vom Eph erhaltenen Textes und die Prologe und Kapitula, wie sie in der jeweiligen Handschrift dem Eph vorangestellt sind. Eine Reihe von Handschriften wird zum ersten Male auf Grund von Photographien verwertet. Bezüglich der Schriftstellerzitate im Eph konnte der Hrsg. das in Beuron vorliegende Material auf Grund eigener Durchsicht fast auf den doppelten Bestand bringen. Als Texttypen kommen in Frage: X, d. h. Bibelzitate des Tertullian aus dem Griechischen, aber oft unter dem Einfluß eines ihm vertrauten lateinischen Textes, dazu zum Teil auch noch weitere Zeugen außer Tertullian, K, d. h. der Text Cyprians und der pseudo-cyprianischen Schriften — er liegt für ein knappes Viertel des Eph vor —, der D-Typ, dessen wichtigste Zeugen die bilinguen Handschriften im Anschluß an D, d^{Paul} = Claramontanus sind und der auf einen gemeinsamen Archetyp zurückgehende I-Typ, d. h. italienischer Typ mit Augustinus (A) und Ambrosius (M) als Untertypen, und schließlich V, d. h. die Vulgata mit dem spanischen Typ (S). Im Textschema steht an erster Stelle der griechische Text nach der Ausgabe von Nestle-Aland mit den griechischen Varianten, die in den lateinischen Typen eine Entsprechung haben. Im Apparat werden außer dem griechischen Text und der lateinischen Übersetzung auch die anderen alten Übersetzungen zum Vergleich herangezogen, die armenische, die bohairische, die sahidische und die syrische, und zwar die syro-philoxiana, die syro-palästinensische, die Peschitta und die Lesarten aus dem armenisch erhaltenen Paulinenkommentar des Ephrem. Abgesehen von den Schriftstellerzitaten werden 13 altlateinische und 52 Vulgata-Handschriften mit altlateinischen Lesarten berücksichtigt. Das bedeutet eine ungeheure Arbeit. Gewiß konnte der Hrsg. zum Teil das Material benutzen, das beim Vetus-Latina-Institut in Beuron schon gesammelt vorlag, aber die meisten Handschriften wurden von ihm anhand von Photographien erstmalig oder neu kollationiert. Mit Recht betont er, daß auf Grund des vorgelegten Textmaterials einschließlich zahlreicher Vulgata-Handschriften seine These, die er in der Studie „Pelagius, der irische Paulustext, Sedulus Scottus" (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 3, Freiburg i. Br. 1961, Herder; vgl. Schol 38 [1963] 613 f.) vertreten hat, bestätigt wird. Dort war er zu dem Ergebnis gekommen, daß Pelagius um 406 seinem Paulus-

kommentar die Vulgata zugrunde gelegt habe. Nun tritt in den zahlreichen Vulgata-Handschriften der gleiche Sachverhalt wie im Text des Pelagius ans Licht. In den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts stoßen wir nach Ausweis der vorliegenden Ausgabe allgemein auf Mischtexte, in denen Elemente aus D und K, vor allem aber aus I vereint sind. — Da die 1. Lieferung dieses Teilbandes schon 1962 erschien, ist es nicht verwunderlich, daß inzwischen zu Einzelfragen neue Monographien erschienen sind und weitere Textzeugen gefunden wurden, die auf den 6 Seiten „Nachträge und Berichtigungen" verzeichnet sind. Ein Register, aus dem zu ersehen ist, was die einzelnen angeführten Handschriften vom Eph enthalten und wo sich in den Werken der zitierten kirchlichen Schriftsteller die angeführten Zitate aus dem Eph finden, bildet den Abschluß dieses Teilbandes. — Einzelne Fragen über Handschriftenkunde und Textforschung altlateinischer Handschriften behandelt der Hrsg. ausführlicher in einer Monographie in der Sammlung: Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 4 (siehe die folgende Besprechung). Ungewöhnlich reich und mannigfaltig sind die Zitate aus dem Eph bei den alten Schriftstellern. Nur wenige Schriften des NT boten der alten Kirche ein so reichhaltiges Arsenal an geistigen Waffen in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen theologischen Lehrmeinungen. Aus alledem ergibt sich, daß die vorliegende Ausgabe nicht nur für die Textgeschichte und Textkritik der lateinischen Bibel von größter Bedeutung ist, sondern auch für die Geschichte der Exegese und für die Dogmengeschichte wertvolle Beiträge liefert, zumal die Schriftstellerzitate möglichst vollständig angeführt werden.

B. Brinkmann S. J.

Frede, Hermann Josef, Altlateinische Paulus-Handschriften (Vetus Latina. Aus der Geschichte der altlateinischen Bibel, 4). gr. 8° (296 S.) Freiburg i. Br. 1964, Herder. 43.50 DM; Subskr. 37.— DM. — Der Verf., der in der Textausgabe der „Vetus Latina" den Eph herausgegeben hat (vgl. vorhergehende Besprechung), sucht in der vorliegenden Studie Entstehung und Schicksal, kultur- und textgeschichtliche Ausstrahlung unserer altlateinischen Paulus-Handschriften ausführlicher darzulegen, da er diese Fragen in der Einleitung zu der Ausgabe des Eph nur kurz berühren konnte. Dabei beschränkt er sich im wesentlichen auf die bilinguen Paulus-Handschriften. In Frage kommen Codex Claramontanus (d = Vetus Latina 75), Codex Sangermanensis (e = V. Lat. 76), Codex Boernerianus (g = V. Lat. 77) und Codex Augiensis (f = V. Lat. 78), deren Geschichte und Textgestalt von neuem eingehend untersucht wird. F. kommt zu dem Ergebnis, daß wir es mit zwei Überlieferungslinien der bilinguen Paulus-Handschriften zu tun haben, deren älteste Glieder der Claramontanus (d) und eine nicht erhaltene, nur noch erschlossene Handschrift X sind. Auf D, d, der in Süditalien entstanden sein muß und später in Corbie aufbewahrt wurde, gehen die in diesem Zentrum entstandenen Handschriften Sangermanensis (E, e), Waldensis (D^{WPaul}), die Miscellan-Handschrift Leningrad, Öffentliche Bibl. F. v. VI, 3 (Blatt 42^{r} mit Eph 2, 19—22) und Laon 252 mit Eph-Perikopen zurück, während Boernerianus (G, g) und Augiensis (F, f) ihre Vorlage in X haben. Beide Überlieferungslinien lassen sich nach F. auf einen gemeinsamen Archetyp im 4. Jahrhundert zurückführen, den er Z nennt. Nach ihm hat der mit dem griechischen verbundene lateinische Text dieser Ausgabe in seiner von der „westlichen" Textform beeinflußten Fassung keinerlei Auswirkungen gehabt, während von Osten kommende Einflüsse sich auch im Westen immer mehr bemerkbar machten. Die Bedeutung der Bilinguen innerhalb der gesamten lateinischen Überlieferung ist nach F. in den Arbeiten der letzten Jahre zur Geschichte des Paulustextes überschätzt und zu einseitig bewertet worden. Aber da wir in den griechischen Papyri, vor allem in P^{66} und P^{75} manche Lesarten festgestellt haben, in denen sie mit dem westlichen Text gehen, ist doch die Frage, ob hier nicht zum Teil ältere echte Lesarten bewahrt sind. — Nachdem F. dann die Freisinger Fragmente (r [r^2 u. r^3] = V. Lat. 64) beschrieben hat, die eine starke Vermischung des I-Typus mit den älteren D- und K-Typen (Näheres über diese Typen siehe in der Textausgabe der Vetus Latina) zeigt, bringt er abschließend eine Textausgabe der bisher noch nicht edierten Handschrift von Monza (V. Lat. 86). Die Handschrift enthält außer 23 Blättern mit Tob 9, 10 bis Schluß, Est und Jdt 1, 1—8,

31 24 Blätter mit Röm 1, 1—10, 2; 15, 11—16, 24; 1 Kor 1, 1—5 und Eph 4, 1 bis Schluß, Kol, 1 u. 2 Thess, 1 Tim, 2 Tim 1, 1—3, 11. Der Paulustext der Handschrift ist nach dem Hrsg. aus dem 4. Jahrhundert und darum für die lateinische Textgeschichte von großer Bedeutung. F. zeigt dann gegen De Bruyne, Corssen und Harnack, daß die kurzen Paulusprologe, die sich auch in der Handschrift von Monza finden, und die Reihenfolge der Paulusbriefe nicht auf marcionitischen Ursprung schließen lassen, da sich auch Prologe zu den nicht von Marcion anerkannten Briefen finden. Der Ursprung der Prologe ist nach ihm im syrischen Antiochien zu suchen und steht wohl im Zusammenhang mit dem Urheber der „westlichen" Rezension, die auch von der alt-syrischen Übersetzung angewandt und von Marcion bezeugt wird. Die für diese Ansicht vorgebrachten Gründe sind sicher beachtlich. Aber ob sie so ganz durchschlagen? Wäre es nicht doch denkbar, daß man zu einer Zeit, da man sich des marcionitischen Ursprungs dieser Prologe nicht mehr bewußt war, sie ahnungslos in katholische Textausgaben aufgenommen hätte? So läßt sich die Frage nach dem Ursprung dieser Prologe wohl kaum mit Sicherheit entscheiden. Der Text der Handschrift von Monza wird in zeilengetreuem Abdruck nach der ursprünglichen Hand geboten. Die späteren Korrekturen sind im Apparat verzeichnet. Die Textgeschichtler und Textkritiker des NT werden dem Verf. für seine gründliche Arbeit und die angefügte Textausgabe dankbar sein. B. Brinkmann S. J.

Wörterbuch zur Biblischen Botschaft, hrsg. von *Xavier León-Dufour* in Zusammenarbeit mit *Jean Duplacy, Augustine George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marco-François Lacan.* Aus dem Französischen übersetzt von *Konstanz Faschian O. F. M.* Lex 8° (XXV u. 827 S.) Freiburg i. Br. 1964, Herder. 94.— DM. — Die deutsche Übersetzung des „Vocabulaire de Théologie biblique" erscheint unter dem sinngemäß etwas abgeänderten Titel „Wörterbuch zur Biblischen Botschaft", weil es vor allem, wenn auch durchaus auf streng wissenschaftlicher Grundlage, als Hilfsmittel für die Verkündigung gedacht ist. Deshalb wird auch in der Übersetzung von Diskussionen und Literaturverweisen bewußt abgesehen (vgl. Schol 38 [1963] 608). Das ist insofern zu verstehen, als der Umfang des Werkes, der schon über 850 Seiten zählt, sonst noch größer geworden wäre; aber andererseits ist es doch auch zu bedauern; denn auch der Seelsorger möchte sich gelegentlich weiter orientieren. Das Namen- und Sachverzeichnis, in das, wie im Original, auch solche Bezeichnungen aufgenommen sind, die nicht als eigene Stichworte behandelt werden, aber einschlußweise mehr oder weniger in anderen enthalten sind, mußte in der Übersetzung naturgemäß ganz neu gestaltet werden. Es ist einerseits reichhaltiger als in der Originalausgabe und verweist nicht nur auf die verwandten Stichworte, sondern gibt auch die Seiten an, wo der Leser darüber etwas findet; andererseits vermißt man jetzt gelegentlich Verweise, die in der Originalausgabe vorhanden sind. Wir hatten damals auf das Wort „Inspiration" hingewiesen, das als solches nicht behandelt wird, aber es fand sich im Inhaltsverzeichnis wenigstens ein Verweis auf verwandte Begriffe. Der fehlt in der deutschen Ausgabe. Die Übersetzung dürfte im allgemeinen, wie Stichproben ergeben, den Sinn des Originals sachlich getreu wiedergeben, wenn sie auch hier und da im Stil etwas zu wünschen übrigläßt. So würde, um nur einige Beispiele anzuführen, „le contenu doctrinal" besser nicht mit „Grundsinn" (VI), sondern mit „Lehrgehalt" übersetzt, — „vocabulaire varié" nicht mit „abgewandeltes Wort", sondern mit „verschiedener Wortschatz" oder „verschiedene Terminologie", — „Malgré l'éffort de synthèse qu'il représente, le livre garde ... un caractère analytique" nicht mit „Trotz des Willens zur Synthese, auf die dieses Buch angelegt ist, behält es auch einen analytischen Charakter", sondern mit „Trotz des Bemühens um eine Synthese, die es darstellt, behält das Buch auch ... einen analytischen Charakter". Von den Pastoralbriefen heißt es: „Sie setzen die Verwendung eines Sekretärs voraus" (XXIV), statt, wie im Original: „Sie setzen *wenigstens* die Verwendung eines Sekretärs voraus". Das ist nicht genau dasselbe. „Une initiation au language de la Bible, en vue d'ouvrir les voies à une théologie biblique" besagt nicht eine „Einweisung in die Sprache der Bibel zur Verkündigung ihrer Botschaft in der heutigen Welt" (VIII), sondern genauer ein „erstes Bekannt-

machen mit der Sprache der Bibel, um einer biblischen Theologie die Wege zu bahnen". — Aber das sind schließlich alles nur Schönheitsfehler, die der Übersetzung keinen wesentlichen Eintrag tun. Jedenfalls ist es zu begrüßen, daß das wertvolle und gediegene Werk in einer Zeit, die für biblische Theologie aufgeschlossen ist, nun auch einem weiteren Leserkreis im deutschen Sprachgebiet zugänglich ist. Die äußere Ausstattung ist erstklassig. Ihr gegenüber nimmt sich die französische Originalausgabe geradezu bescheiden aus. B. Brinkmann S. J.

Marxsen, Willi, Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme. gr. 8° (240 S.) Gütersloh 1963, Mohn. 19.80 DM. — Der Verf. will ein Handbuch der speziellen Einleitung in die Schriften des NT vorlegen, das unter energischer Beschränkung des Stoffes die entscheidenden und wirklich einführenden Linien deutlicher hervortreten lassen soll (7). Er geht davon aus, daß die Einleitung in das NT trotz ihrer historischen Methode eine theologische Aufgabe erfüllt. Mit Ferd. Chr. Baur stellt er fest, daß die neutestamentliche Theologie „christliche Dogmengeschichte in ihrem Verlauf innerhalb des NT ist" und daß darum die Schriften des NT Urkunden dieser frühen Dogmengeschichte sind (16). Die zu untersuchenden Schriften sind nach ihm „Verkündigung (im weitesten Sinne des Wortes) in eine vergangene Situation hinein." Die Schriften ... beanspruchen, Gottes Wort zu sein für die Menschen, für die sie damals geschrieben wurden. Jede neue Zeit, jede neue Umgebung, jeder andere Sprachbereich, jede konkrete Situation der Angeredeten mache ein Umsprechen der Botschaft nötig. Das Schema „Kern und Schale" oder „Inhalt und Form" versage hier vollständig. Darum könne auch nicht zwischen der theologischen und historischen Seite geschieden werden. Die Verkündigung begegne uns immer in geschichtlich bedingten Gestalten und darum sei die historische Methode die dem Charakter der Quellen einzig gemäße. Sie könne dabei zu einem geschichtlichen Verstehen jener Verkündigung führen. Mehr nicht! — Aber ist diese Verkündigung nicht auch für die Menschen von heute Gottes Wort? — Einleitung und Theologie des NT lassen sich nach dem Verf. nicht scharf voneinander trennen. Die Einleitung orientiere sich am Material, in das die Schreiber die Verkündigung gebettet hätten, die Theologie entfalte die Verkündigung, indem sie das Material interpretiere. Bleibe ich am Material orientiert, bekomme ich zwar Bausteine in den Griff, ignoriere aber, daß diese Bausteine in einen Bau hineingefügt worden seien. So greife die Einleitung immer in die Theologie über. — Das kann man richtig verstehen. — Viel wichtiger als die Verfasserfrage ist nach M. die Empfängerfrage, d. h. die Frage nach der Situation des Empfängers. Tatsächlich sind nach ihm von den Schriften des NT nur 1 Thess, Gal, Phil, Phlm, 1. u. 2. Kor und Röm sicher als literarisch echt nachzuweisen. Alle anderen gelten ihm, genau wie R. Bultmann, als pseudonym. Die Gründe, die dafür angeführt werden, sind nicht neu, aber auch, vielleicht abgesehen von Hebr, Apk, Jak, 2 Petr, Jud, 2 u. 3. Joh, die schon im christlichen Altertum umstritten waren, nicht durchschlagend. Das einhellige Zeugnis der Tradition für die Evangelien und die meisten anderen Schriften des NT wird entweder völlig ignoriert oder, wie die Papiasnotiz über Mk (128) und Mt (136), als historisch wertlos abgetan. Man könne die Angaben des Papias nur aus einer Zeit verstehen, in der man sich bemühte, Garanten für die kirchliche Tradition zu nennen (136). Das ist eine Behauptung, die nicht bewiesen wird. Woher kommt denn diese einheitliche Tradition? Jede geschichtliche Forschung berücksichtigt doch in erster Linie das Zeugnis der Tradition. Warum wird das hier praktisch ausgeschaltet, wo es in einer einzigartigen Geschlossenheit vorliegt? — Von den echten Paulusbriefen ist nach M. der Phil aus drei Briefen zusammengesetzt, die wohl alle in einer Gefangenschaft in Ephesus geschrieben sind (63): I. Phil 4, 10—20; II. Phil 1, 1—3, 1; 4, 4—7 21—23; III. Phil 3, 2—4, 3 8 f. (59). Auch 2 Kor besteht nach ihm außer einer unpaulinischen apokalyptischen Paränese (2 Kor 6, 14—7, 1) aus mehreren, ursprünglich selbständigen echten Paulusbriefen: I. 2 Kor 1, 3—2, 13 u. 7, 5—16 (ein Versöhnungsbrief); II. 2 Kor 2, 14—7, 4 (ohne 6, 14—7, 1) (eine Apologie); III. Kap. 8 und IV. Kap. 9 (Kollektenschreiben); V. Kap. 10—13 (eine leidenschaftliche Polemik) (74). Der Verfasser der Apg und infolgedessen des Lk kann nach M. unmöglich ein Begleiter des Paulus, d. h.

Lukas, sein (149 u. 151). Er habe wohl im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts vor den Pastoralbriefen geschrieben (151). Hauptgrund ist der, daß der Verfasser ein Bild der frühen Kirche zeichnet, wie es erst Ende des 1. Jahrhunderts bestanden habe. Aber der Verf. bringt keine Beweise, daß das Bild der Kirche, wie es die Apg zeichnet, nicht schon zur Zeit des hl. Paulus bestanden hat, denn von einer monarchischen Organisation ist noch nirgends die Rede; es war aber naheliegend, daß Paulus in den von ihm gegründeten Kirchen örtliche Autoritäten bestellte, die in der Apg „Presbyter" genannt werden (vgl. Apg 14, 23 u. 20, 17). — Die synoptischen Evangelien — hier wird die sogenannte Zweiquellentheorie als gesichertes Ergebnis vorausgesetzt; ob mit Recht, mag dahingestellt bleiben — repräsentieren nach M. drei Literaturgattungen: „Evangelium" (Mk), „Buch" oder „Heilige Schrift" (Mt) und „gläubige Geschichtsschreibung" oder „Leben Jesu" (Lk) (143). Damit ist wohl etwas Richtiges gesehen, wenn man nur auf die hervorstechenden Züge der drei Evangelien sieht. — Der Verf. bringt eine Reihe von feinen Beobachtungen, die bei der Frage nach der literarischen Echtheit der neutestamentlichen Schriften ernstlich zu erwägen sind. Es ist nur die Frage, ob und wie weit sie gegenüber einem völlig einmütigen Zeugnis der ersten drei Jahrhunderte wirklich durchschlagen. Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, uns im einzelnen damit auseinanderzusetzen. Erwähnt sei nur, daß nicht selten einfach Behauptungen aufgestellt werden, ohne daß auch nur ein Beweis dafür angetreten wird, z. B. wenn der Verf. sagt, Rückschlüsse auf die tatsächliche Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu werde man aus seinem viermaligen Aufenthalt in Jerusalem nach Joh nicht ziehen dürfen (211), oder die Papiasnotiz über Mk und Mt sei sicher wertlos (128 u. 136), oder daß der in der Apg vorausgesetzte Zustand der Kirche nicht vor Ende des 1. Jahrhunderts bestanden habe (151). So legt man das Buch trotz mancher Anregung, die es bietet, etwas unbefriedigt aus der Hand. B. Brinkmann S. J.

Schlier, Heinrich, Besinnung auf das Neue Testament (Exegetische Aufsätze und Vorträge, 2). 8° (376 S.) Freiburg - Basel - Wien 1964, Herder. 36.80 DM. — Der erste Band der Exegetischen Aufsätze und Vorträge des Verfassers erschien 1956 unter dem Titel „Die Zeit der Kirche" (vgl. Schol 33 [1958] 621 f.). Der vorliegende zweite Band umfaßt die 1955—1964 erschienenen 26 Aufsätze und Vorträge. Der Titel „Besinnung auf das Neue Testament" deutet an, daß es sich zum großen Teil nicht um exegetische Arbeiten im üblichen Verfahren, sondern um grundsätzliche Erwägungen zur exegetischen Arbeit und um ein Sichbesinnen auf den theologischen Sachverhalt handelt. Grundsätzliche Erwägungen zur exegetischen Arbeit finden sich in den ersten drei Beiträgen: Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testamentes (7—24), Biblische und dogmatische Theologie (25—34) und Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift? (35—62). Der Verf. ist sich darüber klar, daß die Diskussion über das Wesen einer Theologie des Neuen Testamentes noch im Gange ist. Eine solche Theologie setzt sich aus der Theologie der verschiedenen Schriften bzw. Schriftengruppen des Neuen Testamentes zusammen. Aber sie ist nicht nur die Summe dieser Theologien, sondern wegen der Einheit des Neuen Testamentes *die* Theologie des Neuen Testamentes, die nach ihrer inneren Einheit auszuschauen hat. Die Geschichte Jesu ist Voraussetzung, nicht Teil der neutestamentlichen Theologie. Die Antwort, die die Evangelien, ja das ganze Neue Testament auf die ganze Geschichte Jesu, das Ereignis seiner Person, seiner Taten und Worte, geben, ist Gegenstand der neutestamentlichen Theologie. Ihnen geht eine Reihe von fixierten Glaubenstraditionen und Glaubensformeln voraus. Zur neutestamentlichen Theologie gehört auch der Erweis ihrer sachlichen Einheit mit dem Alten Testament. Da das Neue Testament das Zeugnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus schon im reflektierenden Glauben darbietet (26), folgt nach Sch. aus dieser Offenheit des Wortes der Schrift, daß neben und nach der biblischen Theologie die dogmatische erlaubt und gefordert ist (27). Die biblische Theologie ist nach ihm letztlich kaum scientia, wohl aber sapientia, die mit der Besinnung beginnt (375). In dem Beitrag „Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?", der R. Bultmann, dem Achtzigjährigen, gewidmet ist, geht der Verf., der selbst Bultmannschüler gewesen ist, von der Tatsache aus, daß

„die Schrift, wie sie selbst erkennen läßt, ein im weitesten Sinne geschichtliches Zeugnis geschichtlicher Vorgänge" ist, „in dem sich Gott in der geschichtlichen Welt offenbart" (35). Gott offenbart sich im Tatwort dieser seiner Geschichte des Alten und Neuen Testamentes, die sich endgültig in Jesus vollzog (42). Es gab nach Sch. in der Urkirche niemals einen historischen Bericht. Es gab vielmehr von Anfang an nur den in den zeitgemäßen Aussageweisen unter den Fragen der Jüngergemeinde ausgelegten mannigfachen, zerstreuten und doch irgendwie einheitlichen Anspruch des Offenbarungsereignisses der Geschichte Jesu (45). Der Schriftausleger hat zunächst die Heilige Schrift als Dokument bestimmter Zeiten, Räume, Situationen, Personen, Sprachen u. a. zu interpretiern (51), dann aber darauf bedacht zu sein, den in der Schrift fixierten Anspruch des Offenbarungsgeschehens zu vernehmen (53). — Von den anderen Beiträgen seien hier noch erwähnt: Das Neue Testament und der Mythos (83—96), wo der Verf. sehr gut zeigt, in welchem Sinne in bezug auf das Neue Testament von Mythos und Entmythologisierung die Rede sein kann; Der Mensch im Gnostizismus (97—111), wo von der Auffassung der mäßig christianisierten gnostischen Gruppe der Naassener vom Menschen die Rede ist; Der Mensch im Lichte der urchristlichen Verkündigung (112—121), wo der Verf. das Menschenbild des Neuen Testamentes besonders anhand der johanneischen und paulinischen Schriften umreißt; Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament (176—192), ein sehr zeitgemäßer Beitrag im Zeitalter der Ökumene. Er schließt mit den Worten: „Wohl kann es von der Einheit abgespaltene Gruppen geben, aber es gibt nur *ein* Volk Gottes. Der Leib Christi, der einer ist, ist unteilbar. Der Heilige Geist wohnt nur in *einem* Tempel Gottes" (192). Es ist nicht möglich, die weiteren Beiträge hier auch nur zu erwähnen. Wir sind jedenfalls dem Verf. dankbar, daß er uns diese seine in verschiedenen Zeit- und Festschriften veröffentlichten anregenden Gedanken nun leicht zugänglich gemacht hat.

B. Brinkmann S. J.

Deiss, Lucien, C. S. Sp., Synopse de Matthieu, Marc et Luc avec les parallèles de Jean (Connaître la Bible): 1. Bd. Introduction, notes et vocabulaire. 4° (192 S.) Bruges 1964, Desclée de Brouwer. — 2. Bd. Texte. 4° (240 S.) ebd. 1963. Jeder Bd. 270.— bFr. — Im 1. Bd., der ein Jahr nach dem 2. Bd. erschienen ist, gibt der Verf. in der Einleitung eine synoptische Übersicht über die Perikopen bei Mt, Mk und Lk und verzeichnet dabei in der 4. Kolumne die Parallelen aus Joh und etwaige Dubletten. Nach einem Abkürzungsverzeichnis und einer Zeichenerklärung folgt eine Bibliographie von Kommentarreihen und Spezialstudien zu den Synoptikern, die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, aber zur ersten Orientierung genügt. — Der 1. Teil enthält eine summarische Einleitung in die drei synoptischen Evangelien, die mit dem Verfasser, den Lesern, dem Aufbau und dem Lehrgehalt der einzelnen Evangelien bekannt macht, ohne dabei auf die synoptische Frage und andere heute umstrittene Fragen aus der Form- und Redaktionsgeschichte näher einzugehen. Aber der Verf. beabsichtigt ja nicht, eine systematische Einleitung in die Evangelien zu ersetzen. Der 2. Teil bietet kurze Anmerkungen zu den einzelnen synoptischen Perikopen, die dem Leser das Verständnis erleichtern sollen, ohne einen eingehenderen Kommentar überflüssig zu machen. Den 3. Teil bildet ein Verzeichnis der hauptsächlichsten von den Synoptikern verwandten Worte mit Angabe der Stellen, an denen sie vorkommen (155—184). Dieses Verzeichnis bietet demjenigen, der für ein bestimmtes Thema aus den Synoptikern Stellen sucht, eine gute Hilfe. Die dort analysierten Worte werden anschließend in einem Index nochmals alphabetisch aufgeführt (185—188). Ein Sachindex bildet den Abschluß dieses Bandes. — Der 2. Band enthält in einer eigenen, möglichst wortgetreuen französischen Übersetzung den Text der Synopse. Der Verf. war bestrebt, dasselbe griechische Wort möglichst immer durch denselben französischen Ausdruck wiederzugeben. Wie schon die synoptische Übersicht der Perikopen im 1. Bande zeigt, die im 2. Bande einleitend nochmals abgedruckt ist, wird jedes der drei synoptischen Evangelien in der Reihenfolge seiner Perikopen vollständig wiedergegeben. Das bedingt natürlich, daß dieselbe Perikope unter Umständen mehrmals aufgeführt wird, weil die Parallelstelle in den beiden anderen Evangelien bzw. in einem der beiden anderen Evangelien sich an einer anderen

Stelle findet. Dieses Vorgehen erleichtert aber zweifellos das Auffinden der Parallelstellen. — Die wichtigsten abweichenden Lesarten der ältesten Textzeugen werden im Apparat in der Art der Textausgabe von Nestle angegeben. II, S. 93 muß es in der Kopfleiste statt Matthieu 1 heißen Matthieu 13, 12. Bei den Parallelstellen aus Joh wäre, wenigstens als wahrscheinlich, zu Mt 8, 5—13 und Lk 7, 1—10 wohl auch Joh 4, 46—54 anzuführen gewesen, wie R. Schnackenburg in BiblZ N. F. 8 (1964) 58—88 gezeigt hat, wenn D. auch I, S. 79 richtig bemerkt, man könne nicht mit *Sicherheit* folgern, daß es sich um dasselbe Wunder handelt. Ebenso rechnet der Verf. nicht damit, daß es sich bei der 2. Brotvermehrung (Mt 15, 32—39 und Mk 8, 1—10) nur um eine Dublette zur 1. Brotvermehrung (Mt 14, 15—21; Mk 6, 35—44; Lk 9, 12—17; Joh 6, 3—15) handelt, wie heute auch von manchen katholischen Exegeten angenommen wird, mag auch Markus die Stelle nicht als Dublette betrachtet haben, wie D. I, S. 102 zutreffend sagt. — Zweifellos wird diese neue Synopse nicht nur dem gewöhnlichen Bibelleser, sondern auch dem Exegeten gute Dienste leisten. In der Zielsetzung und Anordnung dürfte dem Verf. vor allem die Synopse der drei ersten Evangelien mit Beifügung der Johannes-Parallelen von J. Schmid, 3. Aufl. Regensburg 1960 (vgl. Schol 36 [1961] 619) als Vorbild gedient haben. B. Brinkmann S. J.

Trilling, Wolfgang, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (Studien zum Alten und Neuen Testament, 10). 3., umgearbeitete Aufl. gr. 8° (248 S.) München 1964, Kösel. 29.50 DM. — Diese gründliche Untersuchung des Leipziger Oratorianers erschien erstmalig 1959 in den Erfurter Theologischen Studien im St.-Benno-Verlag, Leipzig (vgl. Schol 37 [1962] 257 ff.). Wie zeitgemäß sie ist, zeigt die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche, die im 2. Kapitel ausführlich von der Kirche als dem „Volk Gottes", dem „Neuen Israel" spricht. In der Neubearbeitung hat der Verf. die neuere Literatur, soweit sie ihm in der „DDR" zugänglich war, vor allem in der Einzelexegese berücksichtigt. Es war ihm aber nicht möglich, sich grundsätzlich mit ihr das ganze Buch hindurch auseinanderzusetzen, ohne es vollkommen neu zu schreiben. So deckt sich der Text im wesentlichen mit der 1. und 2. Auflage, wenn er auch stellenweise stärker überarbeitet oder straffer gefaßt ist. Dafür werden in der Einleitung, die um 5 Seiten erweitert wurde, einige theologische Fragen, die die grundsätzliche Konzeption betreffen, wenigstens angedeutet. In den neueren Arbeiten über Mt schälen sich nach T. allmählich einige gemeinsame Positionen heraus. Allgemein anerkannt sei, wenn auch mit unterschiedlichem Spielraum angewendet, das Prinzip der Scheidung von Tradition und Redaktion bei Mt. Ferner sei man sich im allgemeinen darüber einig, daß es sich im wesentlichen doch um eine einheitliche theologische Redaktion handle. Der Verf. weist in diesem Zusammenhange darauf hin, daß der Aufsatz von G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche, abgedruckt in: Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium, 3. Aufl. Neukirchen 1963, 13—53, programmatische Bedeutung für die Matthäus-Exegese bekommen habe. Eine Reihe neuerer Arbeiten werden in ihrem Verhältnis zu diesem Aufsatz kurz charakterisiert. Von diesen Arbeiten weisen mehr oder weniger in dieselbe Richtung die Untersuchungen von G. Barth, M. J. Fiedler, R. Hummel und H. J. Held. Eine Gegenbewegung gegen diese Richtung findet der Verf. vor allem „in der außerordentlich gehaltvollen und urteilskräftigen Arbeit von G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit, Göttingen 1962 (vgl. Schol 39 [1964] 617 ff.), die er eingehender analysiert (18 ff.). Bei der Frage nach dem „Sitz im Leben" des Mt findet T. die Ansichten von G. D. Kilpatrick, K. Stendal und G. Schille zwar lehrreich, aber sie geben nach ihm noch keine befriedigende Antwort. Dabei hält er es für durchaus denkbar, daß der Träger der Herausarbeitung des apologetisch-polemischen und didaktischen Elements im Mt ein Kreis von „schriftgelehrten Theologen" gewesen ist, der innerhalb der „Matthäus-Kirche", die nicht näher identifiziert wird, einen eigenen Stand gebildet und die Aufgabe gehabt habe, die Kontroverse mit den Gegnern zu führen, wie auch die lehrhafte Entfaltung des Glaubensbesitzes voranzutreiben und die Glaubensunterweisung durchzuführen. Weiterhin wäre es nach ihm denkbar, daß einer aus diesem Kreise, also aus der gleichen Kirche, es war, der dem Evangelium seine endgültige Gestalt gegeben

habe (222 f.). Man wird dem Verf. gerne beipflichten, daß diese Lösung nicht als gesichert gelten könne (223). Die Frage, ob und wieweit der Apostel Matthäus als Verfasser in Betracht kommt, wird gar nicht erörtert. Die Grundeinsicht der verschiedenen angeführten Ansichten, der kanonische Matthäus sei eine heidenchristliche Überarbeitung einer judenchristlichen Vorlage, ist nach T. doch richtig (215). Warum sollte man dann aber nicht auch die Tradition ernst nehmen, nach der der Apostel Matthäus sein Evangelium zunächst hebräisch (aramäisch?) für Judenchristen geschrieben hat, und warum sollte er nicht später selbst dieses ursprüngliche Evangelium für Heidenchristen, vielleicht unter Benutzung von Mk, überarbeitet haben? Daß mit *Sicherheit* der ganze Mk als Tradition in Mt aufgenommen worden ist, dürfte zuviel behauptet sein, zumal neuerdings ernste Bedenken gegen die sogenannte Zweiquellentheorie angemeldet wurden. Aber diese Frage betrifft nicht das eigentliche Anliegen des Verfassers, dem es auf die Theologie des Mt ankommt, insofern hier die Kirche als das wahre Israel betrachtet wird. Und das hat er überzeugend dargetan. B. Brinkmann S. J.

Rigaux, Béda, Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung. Ins Deutsche übersetzt von *August Berz* (Biblische Handbibliothek, 2). 8° (235 S.) München 1964, Kösel. 15.80 DM; geb. 18.80 DM. — Es ist sehr zu begrüßen, daß der Köselverlag dieses Werk in einer im allgemeinen gut gelungenen deutschen Übersetzung einem weiteren Leserkreis im deutschen Sprachgebiet zugänglich gemacht hat. Die französische Originalausgabe wurde in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt (vgl. Schol 39 [1964] 614 f.). Was dort über Inhalt, Aufbau und Wert des Werkes gesagt wurde, gilt auch von der vorliegenden Übersetzung. Der Übersetzer war bemüht, bei aller sachlichen Treue ein gut leserliches Deutsch zu schaffen, und dieses Ziel hat er durchweg auch erreicht. Man darf ja nicht vergessen, daß die beste Übersetzung nicht alle Feinheiten des Originals wiedergeben kann. Es wäre darum ungerecht, wollte man das im vorliegenden Falle verlangen. Schließlich macht es sachlich nicht viel aus, ob man z. B. übersetzt: „Die Rekonstruktion des historischen Paulinismus ... erscheint den meisten Autoren als eine nebensächliche Teilaufgabe" (21) oder dem französischen „comme une œuvre partielle et déficiente" entsprechender: „... als ein teilweises und unzureichendes Unternehmen", oder wenn der französische Text „constructions hypothétiques ... dictées par des apriori fallacieux" mit „Hypothesen, die ... von trügerischen Vorurteilen bestimmt sind" (10) wiedergegeben wird, statt genauer: „Hypothesen, die ... von trügerischen a priori (unbewiesenen Voraussetzungen) diktiert sind". Ähnliche Fälle finden sich noch mehrere. Das Versehen, daß die kritische Forschung heute auch Philem für deuteropaulinisch hält (162), ist auch in der Übersetzung stehengeblieben. B. Brinkmann S. J.

Neugebauer, Fritz, In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis. gr. 8° (196 S.) Göttingen 1961, Vandenhoeck und Ruprecht. 18.— DM. — Seitdem *A. Deissmann* in seiner Abhandlung über die neutestamentliche Formel „in Christus" (Marburg 1892) auf die lokal-mystische Inexistenz in Christus hingewiesen hatte, ist dies zentrale Thema der paulinischen Theologie immer wieder Gegenstand der Forschung gewesen. In einem kritischen Überblick unterscheidet Neugebauer drei Perioden. Während man sich bis 1920 vorwiegend um die religionsgeschichtliche Einordnung des Deissmannschen Ergebnisses bemühte, suchte die unter dem Einfluß der dialektischen Theologie stehende Richtung bis etwa 1935 die theologische Tiefe der Formel aus der Gesamtanschauung des Apostels zu begreifen und in ihr vor allem den Ausdruck der individuellen Verbindung mit Christus zu sehen; eine neue Wendung nahm dann die Forschung mit dem Buch Käsemanns, Leib und Leib Christi; sie verbindet die theologische Deutung mit der religionsgeschichtlichen und bringt vor allem die ekklesiologische Bedeutung der Formel ans Licht. Gemeinsam ist dieser Forschung das mehr oder weniger lokale Grundverständnis der formelhaften Wendung „in Christus", wie es Deissmann erarbeitet hatte.
Freilich wurden dagegen auch kritische Stimmen laut. Neugebauer möchte über diese Kritik hinausführen und das lokal-mystische Verständnis ausschließen und durch eine mehr in der Zeitkategorie liegende Deutung der Formel ersetzen, in der

das ἐν (= in) auf die geschichtliche Bestimmtheit der christlichen Existenz durch das Christusgeschehen hinweist. Um seine These zu begründen, geht der Verfasser zunächst auf die einzelnen Elemente der Formel ein. Die präpositionale Wendung mit ἐν kann in adverbieller Funktion eine Umstandsbestimmung zeitlich-geschichtlicher Art angeben (z. B. 1 Thess 4, 16), und zwar auch dann, wenn der „Umstand" ein personaler Begriff ist (Verf. verweist auf Gal 1, 24; 1 Kor 7, 14; 15, 22). In dem Namenselement der Formel (es begegnen „Christos", „Jêsous", „Kyrios", und zwar ganz überwiegend in folgender Weise: „en Christô", „en Christô Jêsou", „en Kyriô") hebt sich die Formel mit Christus oder Christus Jesus der Bedeutung nach von der mit Kyrios ab, weil die Namen Christus und Jesus vornehmlich auf die eschatologische Heilstat Gottes hinweisen und die Person des Gottesgesandten als Gottes Heil oder Träger des eschatologischen Heiles definieren, während „Kyrios" als Verhältnisbegriff die Beziehung der Überordnung über andere, die Herrenstellung zum Ausdruck bringt. „In Christo Jesu ist die Erlösung gesetzt und geschehen, im Kyriostitel begegnet der als Herr, der das Erlösungswerk vollbracht hat. Weil Jesus Christus dieser Herr ist, darum ist der Gebende der Fordernde... Jêsous Christos verhält sich zum Kyrios wie der Indikativ zum Imperativ" (S. 61). — Im Sinne dieser Voruntersuchung prüft nun Neugebauer alle Stellen mit der Formel „en Christô (Jêsou)" auf ihre Bedeutung hin, und zwar in drei Gruppen, je nachdem die Formel auftritt in Aussagen über das Heil allgemein, über die Kirche, über das Apostelamt (S. 65—130). In allen drei Gruppen werden nach dem Verfasser die Aussagen bestimmt durch den „Umstand des Christusgeschehens", also durch ihre Hinbeziehung auf die Heilstat Gottes im Tode und in der Auferstehung Christi. Nirgendwo komme die Idee der Christusgemeinschaft, die lokale Vorstellung des „In-Christus-Seins" zur Aussprache. Es folgt die Untersuchung der Stellen mit der „En-Kyriô-Formel" (S. 131—149). Hier sei die Aussage bedingt durch den Umstand, daß Christus der Herr ist, der uns fordert; der uns aufruft, das, was wir durch sein Heilswirken sind, existentiell zu verwirklichen. Zusammenfassend sagt er: „En Christô will als Umstandsbezeichnung ausdrücken, daß das eschatologische Heil geschehen ist, geschieht und geschehen wird; en Christô weist zurück auf das Geschehen von Kreuz und Auferstehung und will darin die Endvollendung jetzt schon ergreifen. En Kyriô aber ruft dazu auf, das en Christô Empfangene in dieser Welt zu bewähren" (S. 148). — Schließlich setzt Neugebauer die „In-Christus-Formel" in Beziehung zur „Pistis", und stellt eine weitgehende Entsprechung fest. Die Pistis spricht aus, was „en Christô" bestimmen will (S. 171). — Auf guter Beobachtung scheint es mir zu beruhen, wenn der Verfasser die beiden Wendungen „en Christô" und „en Kyriô" zu unterscheiden sucht. An manchen Stellen tritt so die Formel „en Kyriô" in der ihr eigenen Kraft hervor. Aber die Unterscheidung läßt sich doch ohne Künstlichkeit nicht überall durchführen. Neugebauer neigt dazu, den für beide Formeln einmal festgelegten Sinn zu verabsolutieren, und glaubt, diesen Sinn an allen Stellen finden zu müssen. Dabei geht es nicht ohne Gewaltsamkeit in der Erklärung ab. Vor allem macht sich das geltend in seiner Deutung der Wendung „en Christô". Man kann ihm natürlich darin zustimmen, daß der von ihm für „en Christô" angenommene Sinn als Umstandsbezeichnung („bei dem Umstand des Christusgeschehens") für alle Aussagen, die unser Heil, die Kirche, das Apostolat betreffen, zutreffend, ja entscheidend ist. Aber in dieser Allgemeinheit wird dem oft viel spezielleren Sinn der Formel nicht genügend Rechnung getragen (z. B. Kausal- oder Instrumentalverhältnis). Auch wird so ihre theologische Tiefe an vielen Stellen verkannt. Auf dies Letzte möchte ich besonders hinweisen. „En Christô" besagt oft nicht nur eine Hinbeziehung auf ein Geschehen, sondern obendrein auf eine Person; es drückt oft die gnadenvolle, sehr reale Verbindung der Glaubenden, der Kirche mit der lebendigen Person Christi aus und damit natürlich auch mit der Kraft und Gnade, die aus dem Heilsgeschehen fließt. Kann man das übersehen? Die Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden, ist doch nach Paulus nicht nur eine Gemeinschaft, in der das von Christus einmal gewirkte Heil empfangen und gelebt wird. Sie ist in dieser Heilssituation der „Leib Christi", der Leib, der Christus gehört, durch den Christus hier fortlebt. Sie ist in der Verbindung mit Christus der eine Christus (1 Kor 12, 12—13; 1, 13). Man wird daher an vielen Stellen, wo die „en-Christô-

Formel" vorkommt, von der soziativen Kraft der Praeposition „en" ausgehen müssen, um auf diesem Wege die theologische Tiefe der Formel bei Paulus zu erkennen. In der Deutung der einzelnen Stellen wird der Verfasser diesem Tatbestand oft nicht gerecht. Es ist bezeichnend, daß er Gal 3, 28 umschreibt mit „ihr seid alle *eins* im Christusgeschehen" (S. 103), während der Apostel sagt: „Ihr seid ja alle *einer* in Christus Jesus." Im Kontext heißt das, daß die Glaubenden in der Taufe (v. 27) so mit Christus verbunden werden, daß sie den einen Christus, den Träger der an Abraham ergangenen Verheißung bilden. So sehr der Verfasser im Recht ist, wenn er die entscheidende Bedeutung des Christus-*Geschehens* (die Zeitkategorie) betont, so wenig können wir übersehen, daß er die in der Formel auch sich ausdrückende lebensvolle Verbindung mit dem inkarnierten und erhöhten Herrn nicht erscheinen läßt. K. Wennemer S. J.

Beilner, Wolfgang, Der unbedingte Ruf. Das Christusbild des Evangeliums. kl. 8 (185 S.). Graz-Wien-Köln 1965, Styria, 11,80 DM. — Dieses Büchlein — es entstand aus einer Bibelwoche — will dem Leser die Grundlinien des ntl. Christusbildes aufzeigen (7). Die einzelnen Abschnitte der Evangelien sind in einer eigenen Übersetzung jeweils mitabgedruckt, die bewußt bisweilen nicht einfach verständlich und auch holprig ist. Dem Zusammenhang entsprechend wurden sie manchmal gerafft wiedergegeben. Aus der Erklärung des Textes heraus, in der nicht so sehr auf Einzelheiten eingegangen als vielmehr das Hauptthema, der Christus des Evangeliums, hervorgehoben wird, folgen häufig Anwendungen. — Der Verf. geht vom Täufer aus. Er zeigt Christus als den Rufenden; der sich mit seiner Forderung Menschen in seine Gemeinschaft holt; der das Reich Gottes kündet; das Heil der Sünder und auch der Heiden; der sterben muß im Versagen der Seinen, obwohl er sich selbst dagegen aufbegehrt; der von den Toten erstand, wofür das leere Grab sichtbarer Ausdruck ist; der sich als der Erstandene offenbarte; der innerweltliche und endzeitliche Richter. — Die Absicht des Verf., wenigstens die Grundlinien des ntl. Christusbildes aufzuzeigen, ist wohl nicht ganz verwirklicht: einzelne Grundideen, vor allem der johanneischen Christologie, sind, wie es scheint, zu wenig beachtet, so z. B. der Präexistenzgedanke und die Menschwerdung des Wortes; Christus als der einmalige und absolute Offenbarer; die „Ich-bin-Aussagen"; das Verhältnis Christi zum Vater. — Bei einigen Einzelheiten kann (oder muß man vielleicht sogar) anderer Meinung sein: Mt 3, 17 ist z. B. übersetzt: „Dieser ist mein geliebter Sohn. Ich erkenne ihn an" (122). Gibt dieses „Ich erkenne ihn an" den Urtext wieder? — Kann man Lk 2, 41—52 (Jesus im Tempel) mit „Versagen der Eltern" (127) und Jo 2, 1—11 (Hochzeit zu Kana) mit „Versagen seiner Mutter" (128) überschreiben? — Dem Bändchen liegt eine gründliche Kenntnis des NT zugrunde — der Verf. ist Exeget. Es ist sehr anregend geschrieben und für Schriftlesung, Meditation und auch Predigt sehr wertvoll. Wenn es einen Index der ntl. Stellen enthielte, nähme man es häufiger zur Hand.
R. Lachenschmid S. J.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Langemeyer, Bernhard, O. F. M., Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien, VIII. Hrsg. vom Joh.-Adam-Möhler-Institut.) gr. 8° (282 S.) Paderborn 1964, Bonifacius-Druckerei. 20.50 DM. — Was hier als dialogischer Personalismus bezeichnet wird, bestimmt seit einigen Jahrzehnten einen relativ breiten Raum des theologischen Bemühens, vor allem im protestantischen Bereich, seit längerem aber auch im katholischen. Man glaubt damit den Ausdrucksformen der Heiligen Schrift, aber auch dem Inhalt (das personale Heilswirken Gottes) wie der Form (Offenbarungswort) der Selbstmitteilung Gottes mehr zu entsprechen, als es einer mehr von Objekt und Sache bestimmten Vorstellungsweise der scholastischen Tradition möglich gewesen zu sein scheint. Es entspricht einem echten Bedürfnis, daß diese Bemühungen in wenigstens exemplarischen Zügen dargestellt wurden. In diesem Buch wird es versucht. Angesichts der Fülle des darzustellenden Stoffes war eine Begrenzung notwendig. Mit der Grundabsicht, die Sache selbst darzustellen, wird beispielhaft eine begrenzte Zahl von Exponenten des dialogischen

Personalismus besprochen und durch Hinweis auf andere in der gleichen Richtung sich bemühende Autoren ergänzt. Der darzustellende Personenkreis wird eröffnet mit *Ferdinand Ebner,* wobei *Martin Buber* ergänzend herangezogen wird. Einigermaßen kurz, aber in treffenden Zügen wird „der Raum erschlossen, in dem die Lehre Ebners ihren Ort hat", der vom Gegensatz zum Denken der Neuzeit, der Anknüpfung an das Werk Kierkegaards, aber auch von der Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebensschicksal bestimmt ist. Ebners Personverständnis ist insofern dialogisch bestimmt, als das vorgegebene Personsein nur in der Hingabe an das Du zum Personakt voranschreitet. Verweigert die Person diesen „Glauben an das Du", so kommt das Angelegtsein auf das Wort, das Bezogensein auf das Du nicht zur Beziehung und das Personsein nicht zu seiner eigenen Verwirklichung. Wie sehr dies die Person bestimmt, beweist die beherrschende Stellung des Wortes in der Wirklichkeit der Person. Diese Sachverhalte sieht Ebner in den theologischen Wirklichkeiten der Schöpfung, der Sünde, Erlösung und Gnade bestätigt. Das weist auf die Bedeutung seiner Konzeption für die Theologie hin. — Den dialogischen Personalismus in der Theologie behandelt dann der zweite Hauptteil. Es werden zwei Grundtypen des dialogischen Personalismus in der Theologie unterschieden, die man einigermaßen auf die protestantische und die katholische Theologie aufteilen kann. Die protestantische Theologie, hier vertreten durch *Emil Brunner* und *Friedrich Gogarten,* vertritt einen aktualistischen Typ, während die hier durch *Theodor Steinbüchel* und *Romano Guardini* repräsentierte katholische Theologie mehr metaphysisch-substantalistisch orientiert bleibt. Der aktualistische Typ verlegt das Sein der Person nur auf die Ebene des aktuellen Vollzugs. Dem Akt liegt kein vorgegebenes Person-Sein zugrunde. Der zuerst besprochene *E. Brunner* hat sich ziemlich uneingeschränkt zu Ebner bekannt. Person ist nach Br. die vorgefundene, gnadenhaft-kreatürliche Antwortbeziehung zu Gott, die das frei bewußte menschliche Handeln im voraus theologisch qualifiziert. In den menschlichen konkreten Einzelentscheidungen verläuft die Du-Beziehung unmittelbar zum Mitmenschen hin, wobei Gott einschlußweise als der liebende Schöpfer des Mitmenschen mitgemeint ist. Die vorgefundene, gnadenhaft-kreatürliche Antwortbeziehung zu Gott, in der die menschliche Personalität besteht, wirkt sich in der Beziehung zum Mitmenschen konkret aus und stellt sich darin dar. B. identifiziert die ganze Heilswirklichkeit mit der Urrelation zwischen dem Akt Gottes auf die Menschen hin und dem Antwortakt des Menschen. Der Heilsglaube ist der responsorische Akt, der das Personsein des Menschen ausmacht. Was objektive Sachverhalte, historische Tatsachen oder naturhafte Gegebenheiten betrifft, gehört als inhaltliche Aussage nicht zur eigentlichen Heilswirklichkeit, sondern bezeichnet nur den Rahmen, in dem sich die aktuelle Heilsrelation ereignet. — *Gogartens* dialogischer Aktualismus setzt mehr in der konkret geschichtlichen Wirklichkeit an, die sowohl vom konkret begegnenden Mitmenschen wie von der Welt bestimmt ist. Personaler Selbstvollzug des Menschen geschieht im aktuellen Verhalten der unabhängigen Herrschaft über die Welt und der ganzheitlichen Hinwendung zum Mitmenschen. In diese Aktualität der Person tritt das Wort Gottes, in dem Gott sich selbst zu personaler Beziehung zum Menschen offenbart, interpretierend ein, und zwar als Forderung (Gesetz) und Gabe (Evangelium) zugleich. Weil der Glaube an Gottes Wort Glaube an den Menschen Jesus ist, in dessen personalem Verhalten sich Gott als Gott-für-uns offenbart, deshalb konzentriert G. das personale Verhalten zu Gott auf die Ebene der zwischenmenschlichen Begegnung. Da die Beziehung zum Mitmenschen durch das In-der-Welt-Sein versachlicht wird, kann der Mensch seine Möglichkeit, als Person zu existieren, nicht ohne das Wort Gottes aktuell vollziehen. — Im Unterschied zu diesem aktualistischen Personverständnis betont die Persondeutung der katholischen Theologie auch da, wo sie das dialogische Moment herausarbeitet, daß der Akt der Person das Sein der Person voraussetzt, das sich im Akt betätigt. Nach *Steinbüchel* ist das geistige Aktleben der Person von den beiden Wesenszügen des Selbstbesitzes und der Transzendenz charakterisiert und dadurch zum Dialog befähigt, ja unausweichlich auf ihn hingeordnet. In den transzendierenden Akten erfährt die Person zugleich den unbedingt verbindlichen Anspruch der absoluten Person. Wenn der Person Substantialität zugeschrieben wird, so im Sinne einer aktiven Substanz, die zur Tatwerdung vor allem in der Begegnung drängt. Substantielle Person ist auf

Grund der Transzendenz des Geistes angelegt zum Dialog mit Gott, so daß sie sich aktuell immer dialogisch zu Gott verhält, positiv oder negativ. St. versucht eine Synthese zwischen dem metaphysischen Personbegriff der scholastischen Tradition und dem dialogischen Personalismus. Die Gültigkeit und Bedeutung seiner dialogischen Darstellung der Person wird aus der Theologie der Kreatürlichkeit und der Gottbildlichkeit des Menschen bestätigt. Ergänzend wird die Anwendung dialogischer Kategorien in der katholischen Theologie unserer Zeit skizziert, wobei eine Reihe von Vertretern dieser Richtung einigermaßen eingehend dargestellt wird (darunter auch der Rezensent, der sich korrekt wiedergegeben findet). — Ergänzt wird das Ganze durch die Darstellung der Auffassung *Guardinis*, die nur durch fließende Grenzen vom Vorigen unterschieden ist. Hier dringt der dialogische Personalismus in die metapysische Ontologie vor. Das metaphysische Für-sich-stehen wird hier als ein ontologisches Antworten auf den schöpferischen Anruf Gottes aufgefaßt. — Das Werk zeichnet sich aus durch korrekte Wiedergabe der Auffassungen, deren Autoren auch ausgiebig selbst zu Wort kommen, gut lesbare Darstellung und eine den Nachvollzug sehr erleichternde klare Disposition. Die zusammenfassenden Darstellungen der jeweiligen Ergebnisse sind für das Studium eine dankbar aufgenommene Hilfe. O. Semmelroth S. J.

Jesus Christus. Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten. Eine Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Universität Marburg (Marburger Theologische Studien, 1. Hrsg. von *Hans Graß* und *Werner Georg Kümmel*). gr. 8° (VII u. 175 S.) Marburg 1963, Elwert. 20.— DM. — Mit dem Thema Jesus Christus, dargelegt in 12 Ringvorlesungen des WS 1962/63, eröffnet die Theol. Fakultät der Universität Marburg eine neue Reihe, die mit diesem Heft ohne Zweifel gut eingeführt ist. Die 1. Vorlesung von *W. G. Kümmel* hat zum Thema: „Der persönliche Anspruch Jesu und der Christusglaube der Urgemeinde" (1—10). Es geht um die Geschichtlichkeit des Anspruches Jesu selbst als dem Ausgangspunkt des sich wandelnden Christusverständnisses. Jesu Behauptung, der von Gott gesandte endzeitliche Heilsbringer zu sein, ist anzunehmen, da darin die Erklärung der Einzigartigkeit seiner Predigt liegt und dieser Anspruch durch die Auferstehung bestätigt ist. *E. Fuchs* spricht in seinem Vortrag mit hohem Ethos über „Das Christusverständnis bei Paulus und im Johannesevangelium" (11—20) und umschreibt die Stufe des Christusglaubens zwischen unseren Evangelien und dem Urchristentum. In der 3. Vorlesung ist schon die Rede vom Christusverständnis des Konzils von Chalzedon und seiner Gegner *(P. Kawerau)* (21—28). Der Stand der Forschung ist heute bedeutend weiter, als hier vorausgesetzt wird. S. 25 wird noch das von großem Unverständnis für die Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts zeugende Urteil von A. v. Harnack wiederholt, daß Chalzedon die Kirche des Orients um ihren Glauben gebracht habe, wobei als Glaube dieser Kirche der (falsch gezeichnete) alexandrinische Monophysitismus hingestellt wird. Die chalzedonische Lösung ist in ihrem soteriologischen Wert verkannt. Darauf hätte den Redner Maximus Confessor und die ganze Auseinandersetzung um den Monotheletismus hinweisen können. Bei den vielen Fehlurteilen, die in diesem Vortrag stecken, sollen nicht die Fehler geleugnet werden, welche die alte Konzilsgeschichte aufweist. K. schreibt aber die Fehlentwicklung, wie er sie sieht, dem 4. allgemeinen Konzil als solchem zu. Nur eine detaillierte Betrachtung aller Faktoren kann der Geschichte der alten Christuskonzilien gerecht werden. Darunter waren auch kirchenfremde Ursachen. Wir wollen aber nicht leugnen, daß die Vorlesung vom ökumenischen Anliegen getragen war. Leider fehlen hier alle Literaturangaben und Belege. In der 4. Vorlesung spricht *W. Zeller* „Zum Christusverständnis im Mittelalter" (29—40). In diesem sehr reich belegten und nuancierten Vortrag wird mit besonderer Wärme die Gestalt Bernhards von Clairvaux als des Versöhners von Theologie und Frömmigkeit, von Christologie und Jesus-Mystik gezeichnet. Mit tiefem Verständnis ist die religiöse Kraft des hochscholastischen Christusbildes aufgewiesen (für das Axiom: Verbum assumpsit carnem mediante anima, zitiert S. 39, wäre auf Origenes und seinen Platonismus zu verweisen). Im „Anima Christi" sieht Z. die Brücke, welche Mittelalter und protestantische Frömmigkeit miteinander verbindet. Die 5. Vorlesung von *G. Müller* ist „Luthers Christusverständnis" ge-

widmet (41—57). Er betont, daß für Luthers Christusglauben die Wende zur theologia practica entscheidend geworden ist, freilich so, daß der Boden von Chalzedon nicht verlassen wurde (gegen Zwingli). Hier finden wir eine positivere Würdigung des 4. allgem. Konzils als bei Kawerau. Dem Verständnis von satisfactio in der katholischen Theologie (52) wird der Verf. nicht gerecht. Auch für die kath. Theologie gilt der von ihm zitierte Grundsatz: „Menschliche Genugtuung gibt es vor Gott nicht." Der Aufsatz ist aber als ganzes von hohem ökumenischen Wert. In der Bibliographie vermißt man die Aufsätze von *Yves M.-J. Congar* und *J. Ternus* zur Christologie Luthers und der nachreformatorischen Zeit, veröffentlicht in: Das Konzil von Chalkedon, Bd. III, Würzburg 1954, 457—486, 531—611. In der 6. Vorlesung zeichnet *E. Benz* „Das Christusbild der protestantischen Mystik des XVII. u. XVIII. Jahrhunderts" (59—83). In dem sehr reich belegten und sehr persönlich gestalteten Vortrag betont B. eingangs, daß seit den Verdikten von A. Ritschl, K. Barth, E. Brunner über die prot. Mystik sich eine große Unkenntnis darüber innerhalb des Protestantismus ausgebreitet habe. Seine Lehrer E. Seeberg und A. Deißmann hätten ihn andere Wege gewiesen. So tauchen auch, gewiß zur Entrüstung K. Barths, schon zu Anfang Zitate aus Angelus Silesius auf. B. zeigt, daß die prot. Mystik in einem breiten Ausmaß die mystischen Quellen der Vorzeit verwertet hat (so wurden die Homilien des Makarios von Joh. Gottfr. Arnold übersetzt; Therese von Ávila und Johannes vom Kreuz wurden gelesen). In Abschnitt VI (zum Thema „Gottesgeburt") wäre ein Hinweis auf H. Rahner, Die Gottesgeburt: ZKathTh 59 (1935) 333—418 angebracht. Die 7. Vorlesung, von *W. Philipps*, Christus in der Sicht der Aufklärungsepoche (85—108), hinter der eine ausgedehnte Kenntnis der Aufklärungsliteratur steckt (vgl. zu W. Ph., Schol 34 [1959] 388—393), zeigt uns, welche Vielfalt das Christusbild der Aufklärung aufzuweisen hat. Wenn dies nicht mehr bewußt ist, so deshalb, weil das Bild von der Aufklärung selbst einer verfälschenden Vereinfachung zum Opfer gefallen ist. Tatsächlich wird denn auch die Erforschung dieser Epoche ganz neu einsetzen müssen. Die 8. Vorlesung, *H. Graß*, Die Christologie der neueren Systematischen Theologie (19. Jh. und Gegenwart) (109—121) ist ein ausgezeichneter Führer durch die Problematik von der Zeit Schleiermachers bis zu K. Barth, R. Bultmann und P. Althaus. In der 9. Vorlesung spricht D. von Oppen in sehr anregender Weise, ausgehend von G. Ebeling, Theologie und Verkündigung, 1962, über „Christus in der Industriegesellschaft" (123—133). Sie entspringt einem sehr wichtigen modernen Anliegen, das Johannes XXIII. auch seinem Konzil aufgegeben hat: die alte Botschaft an die moderne Zeit in neuer Sprache zu verkünden. Mit Recht betrachtet v. O. die bis dahin gehaltenen historischen Vorlesungen seiner Kollegen als eine Vorbereitung für dieses Beginnen, weil eben die Christusbotschaft der ganzen Kirche zu hören ist. Rechte moderne Interpretation muß von recht und voll verstandener Christusbotschaft der ganzen Überlieferung ausgehen. Die 10. Vorlesung, *E. Dammann*, „Das Christusverständnis in nachchristlichen Kirchen und Sekten Afrikas" (135—148), soll wohl paradigmatisch für das Christusproblem in den Missionsländern stehen. Das scheinbar wenig in den Gesamtrahmen passende Thema bietet aber reiche, zum Teil erschütternde Information über die geistige Lage im schwarzen Afrika. Die Missiologen und Missionare sollten diesen Aufsatz studieren. Vorlesung 11, *H. Laag*, „Die Darstellung Christi in der bildenden Kunst der Gegenwart" (149—159) gibt mit zahlreichen Illustrationen einen sehr reichen Einblick in das Ringen evangelischer und katholischer Künstler um das Christusbild. L. geht aus von dem Urteil Schönes, daß die Geschichte des Gottes- oder Christusbildes im Abendland abgelaufen sei. Mit dem Hinweis auf das Schaffen von Rouault und aller, die ihm folgen, gibt L. doch einen hoffnungsvolleren Ausblick. Die 12. Vorlesung endlich schließt mit dem zu erwartenden Thema: „Christusverkündigung heute", von *A. Niebergall* (161—171). Er betont die unteilbare Einheit von Christusverständnis und Christusverkündigung, und dies gerade von der heutigen Christusauffassung der Theologie her. Das Gesagte gilt auch für die Predigt und die Vorbereitung der Prediger innerhalb der kath. Kirche. — Wenn auch die kath. Forschung in diesem Sammelheft manchmal recht wenig oder überhaupt nicht berücksichtigt ist, wenn auch innerhalb dieser Vorlesungen eine Konfrontierung mit der kath. Christologie der

Gegenwart fehlt oder manche Fehlurteile darüber gefällt werden, so ist das 1. Heft der Marburger Theologischen Studien doch ein eindrucksvolles Zeugnis von viel Gemeinsamkeit, und dies im Zentralen, im Glauben an Christus.

A. Grillmeier S. J.

Piolanti, Antonio, Dio Uomo. gr. 8° (XI u. 654 S.) Roma 1964, Desclée & C. — Editori Pontifici. — Die vorliegende Veröffentlichung ist Bd. III einer vierbändigen Teologia Dogmatica, die für einen größeren Kreis, vor allem für Laien, die eine tiefgehende Unterweisung in den Glaubenswahrheiten suchen, bestimmt ist. Der Verf., Mons. Antonio Piolanti, Rektor der Päpstlichen Lateranuniversität, entfaltet Christologie und Soteriologie, gestützt „auf die unveränderlichen Prinzipien der Metaphysik des hl. Thomas". Dabei will er sich aber weiteren Forschungen und Ergebnissen nicht verschließen, nimmt diese aber nur an, inwieweit sie ihm gesichert erscheinen im Rahmen seiner thomistischen Schau. — In der Darlegung der Lehre der Heiligen Schrift handelt er von der Gottheit und der Menschheit des Gottmenschen. Wenn er auch im Kapitel über die Gottheit Christi im NT verschiedene Aspekte bringt, so Christus der Menschensohn, der Gottessohn, der Kyrios usw., und wenn er auch die Christologie des NT nur in synthetischer Schau bringen will, so scheint doch diese Darstellung zu knapp und lückenhaft zu sein. Es ist auf das Werden der ntl. Christologie nicht geachtet. Außerdem sind manche wichtigste Aspekte vernachlässigt, so vor allem: daß die paulinische Christologie soteriologisch ist; daß Christus nach Johannes der große Offenbarer des Vaters ist. Es wäre auch nützlich und vielleicht notwendig gewesen, auf die Geheimnisse des Lebens Jesu mehr einzugehen, vor allem auf die Auferstehung Christi, zusammen mit seinem Tod; aber auch auf Inkarnation, Himmelfahrt und Wiederkunft. Schließlich wäre die Herstellung der Verbindung von ntl. Christologie zum AT sehr erfreulich. — Bei der Lehre des Nestorios wird zu wenig auf die Eigenart des Nestorios, auf seine Gedankenwelt und seine Begriffe eingegangen; die von ihm verwendeten Begriffe werden im thomistischen Sinn verstanden. So wird vorausgesetzt, daß für Nestorios natura completa = persona im metaphysischen Sinn war, was nicht bewiesen wird und wohl nicht bewiesen werden kann. — Auf die Problematik der Formel Kyrills μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκομένη ist nicht genügend eingegangen. — Es ist wohl nicht günstig, daß die Lehre vom Monotheletismus getrennt von der von den zwei Willen Christi dargestellt wird: die erstere (100—104) — zusammen mit der Entscheidung des 3. Konzils von Konstantinopel — bei der Darlegung der Kontroversen der ersten Jahrhunderte; die andere (279—291) bei der Darstellung der Vollkommenheiten des Gottmenschen aus der hypostatischen Union, wobei auf die Lehre des Maximos Confessor eingegangen wird. — Außerdem wird von der Praedestinatio Christi und von Ziel und Notwendigkeit der Menschwerdung an verschiedenen Stellen gehandelt (269 bis 278; 425—439). — Die Auferstehung Christi ist zu wenig beachtet, was jetzt nach der liturgischen Konstitution des 2. Vat. Konzils und dessen dogmatischer Konstitution über die Kirche sehr auffällt. — Bei den Bibliographien haben sich viele Fehler eingeschlichen.

R. Lachenschmid S. J.

Laurentin, René, Die marianische Frage. 8° (186 S.) Freiburg 1965, Herder. 16.80 DM. — Dem Verf. gebührt aufrichtiger Dank für dieses nüchterne und ernüchternde Buch. Es wirkt um so überzeugender, als der Verf. keines einseitigen Minimalismus im Bereich der marianischen Theologie verdächtigt ist. Das gut geschriebene (allerdings weniger gut übersetzte) Buch hat den Charakter eines persönlichen Bekenntnisses und vermittelt den Reflex eines persönlichen Ringens um die „marianische Frage". Um der Sache willen bemüht es sich um kritische Auseinandersetzung mit gewissen, den wahrhaft katholischen Marienglauben mehr belastenden als fördernden Phänomenen durch objektive Bestandsaufnahme und beide Seiten prüfende Analysen. Die drei ersten Kapitel richten den Blick auf das Gewordene. Die Situation, in der wir stehen, wird geschildert. Wenn man dabei dem Verf. durch die mit Zahlen belegten Tatsachen aus der marianischen Praxis folgt, wird man verstehen, warum er die Tatsachen beunruhigend nennt. Ein historischer Überblick über Stand und Ursprung der marianischen Bewegung läßt es verständlich werden, wieso „Maria Anlaß zu Konflikten" werden konnte. Schließ-

lich werden beide gegeneinander gekehrte Richtungen einer phänomenologischen Analyse unterzogen, wobei in beiden Richtungen Gefahren aufgedeckt werden. Die beiden letzten Kapitel ziehen dann Konsequenzen für die Aufgaben, die sich der Mariologie und marianischen Frömmigkeit stellen, wenn sie wirklich in das Ganze der katholischen Gläubigkeit integriert werden will. Diese Aufgaben sind besonders dringlich angesichts des ökumenischen Problems mit seiner heutigen Aktualität. Hier spielt ja nun einmal die katholische Marienverehrung eine, wenn nicht zentrale, so doch unübersehbare Rolle. Der Verf. plädiert selbstverständlich nicht für eine Aufgabe des Katholisch-Marianischen, gibt aber wichtige Hinweise auf gewisse Momente, deren Beachtung einer Überwindung des gegenseitigen Mißverstehens dienen wird. Das Buch leistet einen wichtigen Dienst und sollte von „beiden Seiten" beachtet werden. O. Semmelroth S. J.

Études Mariales: Mariologie et Œcuménisme, III. Recherches catholiques, Théologie et Pastorale (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 1964, 21e année). 8° (105 S.) Paris 1965, Lethielleux. 14.— F. — Das ist der 3. Bd., den die französische Gesellschaft für Mariologie dem Thema „Mariologie et Œcuménisme" gewidmet hat. Allerdings klingt der Untertitel „Recherches catholiques, Théologie et Pastorale" etwas unbestimmt, und auch die dazu gelieferten Beiträge lassen ein wenig die bei den übrigen Bänden vorhandene Einheitlichkeit vermissen. So treten in der an und für sich ausgezeichneten exegetischen Arbeit von *H. Cazelles P. S. S.* „Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible" (51—71), die sehr geschickt die marianische Bedeutung der Tochter Sions nach der freudigen und der leidvollen Seite hin auswertet, die Beziehungen zum Ökumenismus kaum hervor. Andere Beiträge sind recht kurz gehalten oder begnügen sich mit einigen Andeutungen, so: *M. J. Le Guillou O. P.* „Convergences et divergences" (5—15); *J.-H. Nicolas O. P.* „Le mystère de Marie, mystère de grâce" (73—93). Dagegen kommen bei *R. Lack S. M. M.* „Mariologie et Christocentrisme" (17—49) die grundlegenden Gesichtspunkte eher zur Geltung; der Hauptteil stellt die Normen einer christozentrischen Mariologie auf und wendet sich mit Recht gegen alle Einseitigkeiten und Übertreibungen, wie sie besonders bei *G. Roschini* anzutreffen sind. Am besten gefällt wohl der Beitrag von *A. Müller* (Freiburg, Schweiz) „Piété mariale et éducation de la foi" (95—105). Hier werden die Gefahren aufgewiesen, die für eine gesunde Glaubenserziehung in der marianischen Frömmigkeit liegen können, zugleich aber auch die mannigfachen Werte, die sich bei rechtem Verständnis aus ihr ergeben und die dazu imstande sind, die ökumenischen Beziehungen zu den Getrennten zu befruchten; zumal verdient der Satz alle Anerkennung, daß die gebräuchliche Redeweise „De Maria numquam satis" weder ein theologisches noch ein aszetisches Prinzip sein kann (101). J. Beumer S. J.

Holböck, Ferdinand, und Sartory, Thomas, (Hrsg.), Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen. 2 Bde. gr. 8° (1. Bd. XXX u. 477 S.; 2. Bd. 1093 S.) Salzburg 1962. Müller. Zus. 58.— DM. — Daß dieses reiche Werk erst jetzt hier angezeigt wird, hat seinen Grund in äußeren Umständen, die mit der Sache und einem Urteil über die beiden Bände nichts zu tun haben. Es erweist sich mittlerweile aber insofern als ein Vorteil, als wir die von den Herausgebern im Vorwort angegebene Perspektive, die damals auf das angekündigte Konzil und seine geplante Hauptthematik ausgerichtet war, gewissermaßen ex eventu betrachten können. Das Konzil hat über das Mysterium Kirche mittlerweile eine eigene Konstitution verkündigt und damit den zentralen Themen dieses Buches schon eine konziliare Fassung gegeben. Anderes, das auch zur Thematik dieses Sammelwerkes gehört, steht beim Konzil noch aus, hat aber immerhin schon so weit seine Schatten vorausgeworfen, daß man auch hier, gerade auch mit Blick auf dieses Buch, sehen kann, wie sehr die Arbeit des Konzils Anliegen aufgegriffen hat, die die Theologie schon angemeldet hatte. Am deutlichsten ist die Übereinstimmung der Akzentsetzung in der Grundkonzeption des Werkes gegeben, die in seiner Überschrift zum Ausdruck kommt und die einzelnen Beiträge immer wieder beherrscht. Auch die Konstitution über die Kirche beginnt ja nicht zufällig, sondern in grundsätzlicher Feststellung mit einem Kapitel über das Mysterium der Kirche. Dadurch wird betont, was auch das Anliegen dieses Buches ist: Die Kirche

ist mehr, als was man an ihr sieht, sosehr auch das gesellschaftlich Erfahrbare eine Wesenskomponente der Kirche ist. Die Kirche ist zwar wirklich Träger und Vermittler der Offenbarung. Darüber spricht *H. Fries* in seinem bedeutsamen fundamentaltheologischen Beitrag. Von der Konstitution über die Kirche her gesehen hätte man wünschen können, daß die Unfehlbarkeit in Glaubensdingen als Charisma auch der ganzen Kirche, wie auch das Verhältnis von Papst und Bischöfen im lehramtlichen Vollzug ihres Hirtenamtes eingehender dargelegt worden wäre. Die Kirche ist aber auch selbst Gegenstand der Offenbarung und des Glaubens, was im Beitrag über die dogmatische Sicht der Kirche besonders im Vordergrund steht (Holböck). Wie überraschend es ist, daß in der Konstitution über die Kirche das Thema „Volk Gottes" nicht nur eine so umfassende, sondern auch grundlegende Darstellung erfahren hat, zeigt irgendwie auch dieses Werk. Denn dieser Gedanke hat hier eigentlich nicht den ihm entsprechenden Raum gefunden. In den biblischen Beiträgen von *Thieme* (AT) und *Schnackenburg* (NT) hat die Lehre vom Volk Gottes verständlicherweise einigen Raum bekommen, desgleichen in der Arbeit über Kirche und Kult (Schulte O. S. B.). In dem dogmatischen Beitrag dagegen wird diese Aussage nicht eigentlich ausgewertet. Auch in dem kirchenrechtlichen Beitrag *(Stickler S. D. B.)*, so sehr er wichtige Gesichtspunkte in tiefgehender Darstellung herausarbeitet, hätte man ein Eingehen auf diesen Gedanken mehr erwarten sollen, da doch K. Mörsdorf in seinem Lehrbuch des Kirchenrechts diese Wesensbestimmung der Kirche gerade auch für die kirchenrechtliche Sicht ausgewertet hat. Im Hinblick auf die noch ausstehenden Verlautbarungen des Konzils werden die Beiträge über Kirche und Welt (Auer) und besonders auch über die Katholizität der Kirche im Missionswerk (Neuner S. J.) besondere Bedeutung gewinnen. — Das Buch ist eine dankenswerte Unternehmung, deren Nutzen gerade in der Darstellung des einen Geheimnisses Kirche unter den Gesichtspunkten verschiedener Disziplinen liegt. (Es fehlt leider ein eigener Beitrag über die Kirche im Lichte der Spiritualität, in dem dann auch die evangelischen Räte mit ihrer ekklesiologischen Bedeutung hätten Platz finden müssen.) O. Semmelroth S. J.

López Ortiz, José, y Blázquez, Joaquín, (Hrsg.), El Colegio Episcopal. 2 Bde. 8° (zus. 858 S.) Madrid 1964, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. — Dieses von spanischen Theologen verfaßte Sammelwerk bietet eine fast vollständige und jedenfalls recht ausführliche Darstellung der historischen und theologischen Fragen, die sich dem aktuellen Thema von der Kollegialität der Bischöfe zuwenden. Schon die reichhaltige Bibliographie (*Andrés A. de Esteban y Romero*, Nota bibliográfica: 19—54) ist ein wertvolles Hilfsmittel für weitere Forschungen; auch sei erwähnt, daß am Schlusse (827—834) der „Índice analítico" in lateinischer Sprache die Inhaltsangaben für die einzelnen Beiträge summarisch bringt. Einige Aufsätze sind recht spezieller Natur und dienen mehr dazu, das Ganze abzurunden, z. B. *Alvaro d'Ors*, Die römischen Wurzeln der Kollegialität (57—70); *Luis Arnaldich O. F. M.*, Die Gemeinschaften von Qumran und ihre hierarchische Organisation (71—130); *José Orlandis*, Kirche, Konzilien und Episkopat in der westgotischen Konzilslehre (305—331). Aber die meisten erweisen sich als nützlich, selbst wenn der Titel das nicht auf den ersten Blick erkennen läßt, z. B.: *Gonzalo Martínez S. J.*, Die bischöfliche Autorität im Lichte der Partikularkonzilien (283—303); *Alberto de la Hera*, Die Lehre der Regalisten über den kollegialen Charakter der Hierarchie (387—408). Ein einziger Beitrag enttäuscht ein wenig: *Salvador Muñoz Iglesias*, Die Kollegialität im Neuen Testament (131—144); obschon der Gegenstand ungemein schwierig ist, hätte vielleicht doch mehr über die von Christus gewollte Fortsetzung der apostolischen Tätigkeit gesagt werden können. Eingehender wird hingegen das verwandte Thema besprochen: *Manuel Guerra Gómez*, Die Kollegialität in der hierarchischen Konstitution und in der Leitung der ersten christlichen Gemeinden (145—220); hier ist auch die protestantische Literatur gut herangezogen. Direkt unentbehrlich für die folgende historische Entwicklung muß die exakte Erklärung des bekannten Cypriantextes genannt werden: *Vicente Proaño Gil*, Der hl. Cyprian und die Kollegialität (251—281); zwar bleiben, wie es kaum anders sein kann, noch einige Fragen offen, zumal die nach den Beziehungen zwischen Episkopat und Primat,

indes erfährt der Leser alles, was in den zahlreichen Aussagen Cyprians enthalten ist. Drei Studien verdienen offenbar besondere Aufmerksamkeit und allgemeine Anerkennung: *José Ignacio Tellechea Idígoras,* Das Konzil von Trient und die Titularbischöfe (359—385); *Miguel Nicolau S. J.,* Das universelle ordentliche Lehramt und die bischöfliche Kollegialität (567—587); *Daniel Iturrioz S. J.,* Die Konzilsväter, die nicht Bischöfe sind, und die theologische Erklärung der Tatsache (743—824). In der ersten Arbeit werden nicht nur die Ergebnisse der Konzilsverhandlungen zu Trient (1563) angeführt, sondern auch vieles aus der Vorgeschichte der Einrichtung der Titularbischöfe und der „ordinationes absolutae"; der mutigen Forderung des Verf., in Zukunft solle die Bischofsweihe nicht mehr allein ehrenhalber erteilt werden, kann man nur beipflichten. Die zweite Arbeit greift den Punkt heraus, in dem die Kollegialität der Bischöfe sich voll auswirken kann, ohne erst von seinem Haupte dazu bevollmächtigt zu sein, das ordentliche Lehramt; denn die Einschränkung der Frage auf das Verhältnis von Konzil und Papsttum bringt unnötige Komplikationen (vgl. auch: Teófilo Urdanoz O. P., Die theologische Beschaffenheit der Konzilien, insbesondere der ökumenischen, und die Kollegialität [589—742]). In der dritten Arbeit wird zum ersten Male das Problem aufgewiesen, das sich durch die Teilnahme von Nicht-Bischöfen an allgemeinen Konzilien ergibt, und zwar sowohl in historischer als auch in spekulativ-theologischer Darstellung, wobei die letztere notgedrungen schließlich die Primatialgewalt des Papstes zu Hilfe nehmen muß. Die bisher noch nicht genannten Beiträge seien wenigstens mit ihrem Titel kurz erwähnt: *Ramiro López Gallego,* Der aktuelle Stand der Frage auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (3—18); *Nicolás López Martínez,* Episcopus cum presbyteris, die Grundlagen der Kollegialität in der Einzelkirche (221—249); *Manuel de Sotomajor S. J.,* Das Bewußtsein der bischöflichen Kollegialität im Osten vor der Trennung (333—348); *Estanislao Olivares S. J.,* Der Konziliarismus und die Kollegialität der Bischöfe (349—358); *Teodoro I. Jiménez Urresti,* Die bischöfliche Kollegialität in dem Lehramt der Päpste vom Ersten bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (411—521); *Alfonso García Suárez,* Die Bischöfe und die Universalkirche (523—566). Unvermeidliche Überschneidungen bei den einzelnen Themen kommen zwar gelegentlich vor, aber das ganze Sammelwerk imponiert durch seine Geschlossenheit und das hohe Niveau seiner Beiträge. J. Beumer S. J.

Lécuyer, Joseph, C. S. Sp., Études sur la Collégialité épiscopale. kl. 8° (109 S.) Le Puy-Lyon 1964, Xavier Mappus. — Die angezeigte kleine Schrift vereinigt vier verschiedene Arbeiten, die nur lose durch das Thema „Studien zur Kollegialität der Bischöfe" zusammengehalten sind. Der ersten davon kommt wohl die größte Bedeutung zu, da sie aus den Briefen des Papstes Cölestin I. (422—432) gewichtige Erkenntnisse für die Frage gewinnt: Le Collège des Évêques selon le Pape (Célestin (11—26). Stärker nämlich als seine Vorgänger bringt dieser Papst nicht nur das Bewußtsein seines Primates über die Gesamtkirche zum Ausdruck, sondern auch das Wissen um die Gemeinschaft (collegium) der Bischöfe, die sich zunächst in den Kirchenprovinzen konstituiert und dann in der Universalkirche (universitas collegii); das Konzil ist für ihn die Repräsentation dieses Kollegiums, in das der einzelne Bischof durch die Weihe eintritt, von dem er indes allenfalls, wie der Fall des Nestorius zeigt, wieder getrennt werden kann, und vorgängig zu einer päpstlichen Bevollmächtigung hat der Bischof, wie etwa Cyrill von Alexandrien, die Pflicht, selbst außerhalb seines Sprengels gegen die Häresie einzuschreiten. Angeschlossen sind in einem 2. Kapitel („La Colégialité épiscopale selon les Papes du Ve siècle après Célestin Ier": 27—56) Texte der späteren Päpste (Sixtus III., Leo der Große, Hilarius, Simplicius, Felix III. und Gelasius I.), jedoch geht der Sprache schon etwas von der Eindeutigkeit Coelestins ab. Immerhin hat sich die aufgewandte Mühe gelohnt. Dagegen kommt das folgende Kapitel („Liturgie latine et Collégialité": 57—79) nur zu negativen Feststellungen; denn die liturgischen Formeln bevorzugen die Ausdrücke „ordo episcopalis" und „ordo pontificalis", bloß ein einziges Mal gebraucht der Mozarabische Weiheritus das Wort „collegium", und selbstverständlich fehlt jede Reflexion über die Art und Weise, wie die Bischöfe eine Gemeinschaft bilden. Noch mehr enttäuscht die

Wiedergabe der Lehre des hl. Thomas (4. Kapitel „Le Caractère collégial de l'Épiscopat selon S. Thomas": 81—102); der Verf. gibt zwar zu, daß der terminus nicht vorkommt, versucht aber doch, aus der Gesamtheit der Texte den sachlichen Inhalt der Kollegialität irgendwie abzulesen: „Bien des points de l'enseignement de saint Thomas nous orientent vers l'idée de collégialité épiscopale ..." (102). Hier wäre u. E. eher die Erklärung angebracht gewesen, daß Thomas von Aquin sich die Frage weder im antiken noch im modernen Sinn gestellt hat.

J. Beumer S. J.

Willig, Irene, Geschaffene und ungeschaffene Gnade. Bibeltheologische Fundierung und systematische Erörterung (Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von Prof. DDr. Hermann Volk, Heft 27) gr. 8° (VI u. 310 S.) Münster/Westfalen 1964. Aschendorff. 42.— DM. — Der vorliegenden Veröffentlichung liegt eine Promotionsschrift zugrunde, die 1960 bei der Katholisch-Theologischen Fakultät der Wilhelms-Universität in Münster eingereicht wurde. Die Verf. geht dabei dem Gott-Geschöpf-Verhältnis in der Gnade nach (1—8). Sie will über diese Frage aus ihren Zusammenhängen mit der Schöpfungslehre und Christologie reflektieren und damit zugleich einen Beitrag zum Gespräch mit den evangelischen Christen leisten (12 f.). — Im I. Kapitel gibt sie die bibeltheologische Fundierung der Frage. Sie geht auf die johanneische und paulinische Gnadenlehre ein und kommt zum Ergebnis, daß sowohl die johanneische als auch die paulinische Theologie es gerechtfertigt erscheinen lassen, „von einer Gnadenlehre zu sprechen, die mehr ist als die Lehre von der Rechtfertigung und Gerechtmachung des Sünders und die sich auch nicht in der Lehre von der gnädigen Beanspruchung des Geschöpfes für das göttliche Heilswerk erschöpft" (87). Es ist sehr gut, daß die Gnade aus der johanneischen und paulinischen Theologie von Christus her gesehen wird. Wenn auch vollkommen anerkannt wird, daß die Verf. häufig darauf hinweist, daß sich ihre Fragestellung nach dem absolut Gnadenhaften (d. h. ein Gott-Geschöpf-Verhältnis, „das sich für jedes Geschöpf im Sinne gänzlicher Ungeschuldetheit unabhängig von der Sünde als gnadenhaft erweist", 17 Anm. 1) nicht in der Hl. Schrift findet (z. B. 90); daß sie also ihre Fragestellung an die Schrift heranträgt; wenn auch gesehen wird, daß die Verf. sich bemüht, dem Text der Heiligen Schrift gerecht zu werden und nichts hineinzuinterpretieren, so erhebt sich doch die Frage, ob das Ergebnis, das als bibeltheologischer Befund vorgelegt ist, die Exegese des NT nicht übersteigt. Als Frage soll außerdem erwähnt sein, ob nicht die paulinische Lehre besser vor der johanneischen gebracht werden müßte: da in der johanneischen, die inhaltlich den Abschluß des NT bildet, die Antwort auf die an die Heilige Schrift herangetragene Frage offensichtlicher ist. — In der Promotionsschrift hat dieses Kapitel über die Lehre der Hl. Schrift hinaus einen 2. und 3. Abschnitt. Im 2. Abschnitt ist dogmengeschichtlich aufgezeigt, was in der Theologie von der Väterzeit an über das Gott-Geschöpf-Verhältnis in der Gnadenordnung zur Aussage gebracht wurde. In ihm ist auch auf die Gnadenlehre der Reformatoren eingegangen. Der 3. Abschnitt wendet sich dem gegenwärtigen Fragestand (etwa von 1900 ab) zu. Es wird darin aufgewiesen, daß die Frage nach geschaffener und ungeschaffener Gnade in der neueren Theologie von verschiedenen Seiten her aufgegriffen ist. Dabei wird der für die eigene systematische Untersuchung positivste Ansatzpunkt in der gegenwärtigen Theologie in dem posthum erschienenen Werk von Émile Mersch, La Théologie du corps mystique (Paris ^{4}1954) gefunden (9—11). — Es ist bedauerlich, daß diese Abschnitte in der Veröffentlichung nicht zugänglich gemacht wurden. Durch sie wäre das Verständnis der systematischen Erörterung und auch das Gespräch mit den evangelischen Brüdern leichter gemacht. — Das II. Kapitel (93—302) bringt die systematische Erörterung. Im 1. Abschnitt (Das spezifische Geheimnis der Schöpfung) kommt die Verf. zum Ergebnis, „daß das Miteinander von Gott und Geschöpf für menschliches Verstehen schon allein unter der Voraussetzung des Faktums, das Gott geschaffen hat, ins Geheimnis gehüllt ist" (133). In diesem Abschnitt sind schwierige Fragen berührt: die Frage der Notwendigkeit und Freiheit Gottes: Notwendigkeit der innertrinitarischen Hervorgänge und Freiheit der Schöpfung; die Frage der Beziehung Gottes zur Schöpfung; die Frage, was es bedeute, daß es Gott gibt und Welt; die Frage des Thomismus und

Molinismus. Der Verf. gilt dieser Versuch einer Darstellung des spezifischen Geheimnisses der Schöpfung als Voraussetzung für die Beschreibung des spezifischen Geheimnisses der Gnade und zugleich die erste Voraussetzung für eine Erörterung der Frage nach geschaffener und ungeschaffener Gnade. — Im 2. Abschnitt (Das spezifische Geheimnis der Gnade) ist entfaltet, „daß das gnadenhafte Miteinander von Gott und Geschöpf in Jesus Christus begründet ist, der deshalb das Gnadengeheimnis Gottes schlechthin genannt wurde" (168). — Der 3. Abschnitt bringt eine Darstellung des Verhältnisses von Geschöpflichkeit und Gnade: a) Geschaffene und ungeschaffene Gnade in Jesus Christus; b) Geschaffene und ungeschaffene Gnade des Begnadeten. Die Verf. weist dabei von vornherein darauf hin, daß Geschöpflichkeit und Gnade nicht wie Geschaffenes und Ungeschaffenes einander gegenüberstehen. In diesem Abschnitt will sie den Zusammenhang der Gnade des Begnadeten mit dem Mysterium der Schöpfung und der Menschwerdung des ewigen Wortes, in dem und durch das alle Begnadung geschieht, aufleuchten lassen (169). — In der vorliegenden Veröffentlichung ging die Verf. einem echten Anliegen nach und gab, wie es scheint, eine fundamental richtige Antwort auf die schwierige Frage nach der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade. Es ist vor allem die Explikation der Gnade des Begnadeten von Christus her sehr wertvoll. — Die systematische Erörterung muß als Versuch gewertet werden: die Verf. selbst betont an mehreren Stellen (z. B. 12; 300), daß sie nichts als den Versuch eigenen Durchdenkens des überaus geheimnisvollen Miteinander von Gott und Geschöpf unternommen hat. Sie gesteht auch, daß es viele Stellen gebe, an denen dieser Versuch deutlich zeige, daß er ein unzureichender sei (300). In ihrer Darlegung steht sie im modernen theologischen Denken und ist vor allem von ihrem Lehrer, Prof. DDr. Hermann Volk, dem jetzigen Bischof von Mainz, stark abhängig. Sie weist selbst darauf hin, wenn sie im Vorwort schreibt: „Was an Gutem in der vorliegenden Untersuchung zu finden ist, verdanke ich ihm", was wohl übertrieben sein dürfte. — Es sind viele Fragen aufgeworfen, die nicht beantwortet sind (300). An schwierigen Stellen ist der Beweis vielfach nicht überzeugend. So ist z. B. nicht befriedigend dargelegt, daß jedes absolut Gnadenhafte nur möglich ist im menschgewordenen Wort, denn auch nach der Darlegung bleibt es noch problematisch, ob man, wie hier versucht wird, aus unserem konkreten Ordo, in dem es Erlösung in Christus gibt, schließen kann, daß es in jedem möglichen Ordo das absolut Gnadenhafte nur im Menschgewordenen geben kann (159 f.; 262). Befriedigend ist auch nicht aufgezeigt, was die geschaffene Gnade des Begnadeten ist und warum sie — obwohl etwas Geschaffenes — vergöttlicht (259—283). — Auch die Entfaltung der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade in Jesus Christus (169—234) enthält noch Fragen, obwohl einzelne Teilabschnitte sehr überzeugend sind. So ist z. B. gesagt, daß geschaffene Gnade in Jesus Christus notwendig ist (202), wobei eine genügende Erklärung dieser Notwendigkeit nicht aufscheint, auch wenn diese Notwendigkeit auf die Menschwerdung zurückgeführt wird. Die Verf. nennt die „Vergöttlichung" Jesu Christi hinsichtlich seines menschlichen Seins gratia sanctificans (223). Dabei erhebt sich die Frage, wie es zur „Vergöttlichung" dieser Natur kam. Auch diese führt hin zur Erklärung der Menschwerdung. So scheint die spekulative Erklärung der Gnade Christi in der spekulativen Erörterung der Menschwerdung und der hypostatischen Union grundgelegt zu sein. Letztere ist in der vorliegenden Veröffentlichung nicht genügend gegeben. Die hier zugrunde liegende Christologie ist wohl zu stark eine „Christologie von unten", wie zum Ausdruck kommt, wenn die Verf. z. B. schreibt: „Zur Ganzheit des Menschen Jesus Christus gehört die zweite göttliche Person. Dieses Geschöpfes Ganzheit ist nur verwirklicht, indem die zweite göttliche Person ‚Teil' seiner ontologischen Einheit wird" (174). — „Mit Recht darf deshalb gesagt werden, in Jesus Christus gehöre die zweite göttliche Person in das ontologische Gefüge des Geschöpfes hinein" (175). — „Das Geschöpf in seiner strukturellen Vollendetheit schließt die zweite göttliche Person selbst ein" (176). — Bei der Aussage, daß die Menschheit Christi in die innertrinitarische Relation hineingenommen ist, hätte zuerst auf die Beziehung des Logos zur angenommenen Menschheit eingegangen und somit eine spekulative Erklärung der Menschwerdung versucht werden müssen. — Die Erklärung der geschaffenen Gnade des Begnadeten

von Christus her und somit die Erörterung der Gnade Christi verlangt als Voraussetzung die spekulative Explikation der Menschwerdung, die in der vorliegenden Veröffentlichung zu wenig geleistet ist. Vielleicht kann man sie und in ihr die „Vergöttlichung" der Menschheit Christi — bei voller Wahrung des Geheimnisses — am einsichtigsten machen mit Hilfe der quasiformalen Kausalität. Die Verf. wollte aber in diesem Zusammenhang von Formalursächlichkeit nicht sprechen (191). R. Lachenschmid S. J.

Schwartz, Eduard, Gesammelte Schriften, 5. Band: Zum Neuen Testament und zum Frühen Christentum. gr. (VII u. 382 S.) Berlin 1963, de Gruyter. 48.— DM. — Wie die beiden Herausgeber der fünf Bände „Gesammelte Schriften" von *E. Schwartz, W. Eltester* und *H.-D. Altendorf*, im Vorwort bemerken, bedeutet der fünfte und letzte Band eine gewisse Störung in der thematischen Abfolge der abgedruckten Studien. Er müßte als Band 3 figurieren. Doch wird man gerne über einen solchen „Schönheitsfehler" hinwegsehen und das Erscheinen dieses Bandes als solchen begrüßen. Er bietet acht Studien von E. Schwartz mit einem Nachtrag zum Schrifttumsverzeichnis des vierten Bandes und ein Namen- und Sachregister in Auswahl, erarbeitet von *G. Chr. Hansen*. Zunächst haben wir fünf Aufsätze zu ntl. Themen, die entweder in der ZNtWiss. 1906, 1904, 1914 oder in den Abhandlungen, bzw. Nachrichten der Göttinger Gesellschaft (k. Gesellschaft) der Wissenschaften erschienen sind. Es handelt sich um die Titel: 1. Osterbetrachtungen, 2. Der verfluchte Feigenbaum, 3. Über den Tod der Söhne Zebedaei, 4. Zur Chronologie des Paulus, 5. Johannes und Kerinthos. Drei weitere Aufsätze betreffen die Frühgeschichte des Christentums: 6. Zur Geschichte der Hexapla, 7. Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, 8. Bußstufen und Katechumenatsklassen. Der Abdruck der beiden letzten Aufsätze ist besonders zu begrüßen, auch deshalb, weil die „Schriften der Wiss. Gesellschaft in Straßburg", ihr erster Erscheinungsort, heute schwerer zu greifen sind. Nr. 7 ist besonders wichtig, da Sch. damit im Jahre 1910 die definitive Lösung der Frage der Traditio Apostolica Hippolyts gefunden hat, eine Entdeckung, die durch die Parallelarbeiten von Dom Connolly (1916) bestätigt worden ist. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts sah man sich vor fünf Dokumente gestellt, die eine offenbare Verwandtschaft untereinander aufwiesen, die es zu erklären galt: Apostolische Konstitutionen VIII (griech.), eine griechische Epitome, Ägyptische Kirchenordnung (in latein., sahid., bohair., arab., äthiop. Übersetzung), Testamentum Domini (syrisch) und die Kanones Hippolyts (arabisch). Die verschiedenartigsten Vorschläge zur Lösung dieser Verwandtschaftsfrage wurden gemacht; der folgenreichste war zunächst der von *F. X. Funk* (die Apostolischen Konstitutionen werden als Ausgangspunkt betrachtet), insofern sich seine Ansicht in der kritischen Ausgabe der Apostolischen Konstitutionen niederschlug (1905). Sch., wie nachher Connolly, wiesen nun nach, daß die „Ägyptische Kirchenordnung" (erhalten im Sinodos der Alexandrinischen Kirche und teilweise in den lateinischen Fragmenten des von Hauler entdeckten Palimpsests von Verona, Cod. Cap. 55) der Ausgangspunkt ist. Dieses Dokument aber ist identisch mit der Traditio Apostolica, die auf der bekannten Statue vom Campo Verano, heute in der Eingangshalle der Biblioteca Vaticana, unter den Werken „Hippolyts" verzeichnet ist. Sch. gibt eine Übersicht über die Forschung vor ihm und gedenkt dabei — wie auch sonst häufig — der Vorarbeiten des von ihm mit besonderer Verehrung zitierten Petersburger Akademikers Beneschewitsch (1905), eine Name, der sonst in der Forschung kaum mehr genannt wird. Sch. zeigt sich so recht in seinem Element, wie etwa folgender Satz erhellt: „Wird diese unendlich verzweigte Überlieferung auf ein einzelnes Stück, wie etwa die apostolische Kirchenordnung, oder die KO [= Funks Sigle für die sog. Ägyptische Kirchenordnung] projiziert, so bietet sie das Bild eines kaum aufzuhellenden Chaos; verfolgt man aber die Entwicklung der ganzen Sammlung, so heben sich die wichtigen Linien von selbst heraus" (213). Die Kunst, die Geschichte von Sammlungen zu erforschen, hat Sch. zur Lösung geführt (zum heutigen Stand der Frage vgl. *Dom B. Botte O. S. B.*, La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte, Münster i. W. 1963, IX—XLIV). Von der Seite der Dogmengeschichte her könnte man einiges an den Ausführungen von Sch. ergänzen. Bei seiner sonst so treffsicheren Art,

theologische Positionen zu kennzeichnen, überrascht die unzureichende Darstellung der Christologie der Pseudoignatianen (bes. S. 228). Der im Apparat angeführte Text zeigt, daß Sch. ungenau und unrichtig übersetzt hat. Der ganze Hintergrund, der damals noch wenig erforscht war, ist heute viel deutlicher sichtbar, sowohl durch die Edition der Schriften des Eusebius von Emesa als auch durch die genauere Einordnung der Pseudoignatianen (vgl. *O. Perler,* Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa: HistJb 77 [1958] 73—82). Meisterhaft zeichnet aber Sch. Eigenart und Milieu der obengenannten Schriften (231—245). — Von geringerer Bedeutung, aber dennoch lohnend für eine Neuveröffentlichung, ist die Studie VIII über „Bußstufen und Katechumenatsklassen (274—362). Sie hängt in gewisser Hinsicht mit der vorhergehenden zusammen, da Schw., von seiner Auffassung der Geschichte der Bußlehre her eine Bearbeitung der Didalskalie in der Zeit nach der decischen Verfolgung angenommen hat. Im Hintergrund der Hypothese steht aber eine unhaltbare Auffassung von der Entwicklung der kirchlichen Buße, die etwa von *B. Poschmann* (und anderen) entschieden zurückgewiesen worden ist. Vgl. dessen Werk: Paenitentia secunda, Bonn 1940, 293 f.; 478 f., Anm. 1. So taucht denn auch diese Studie von Sch. in neueren Darstellungen der Bußgeschichte nicht mehr auf (vgl. z. B. *K. Rahner,* Art. Bußdisziplin; LexTheolK 2 [^{2}1958] 805—815). Aber abgesehen von der Interpretation der Bußgeschichte bleibt der Aufsatz wegen seines Quellenmaterials zur Bußgesetzgebung bedeutsam. — Wir haben nur die für die Dogmengeschichte wichtigen Aufsätze dieses Bandes gewürdigt. Die fünf Bände dienen ohne Zweifel dazu, den „großartigen Beitrag zu einem Gesamtbilde der alten Welt und insbesondere der alten Kirche" (VII), den Sch. geleistet hat, präsent zu machen und die neuere Forschung damit zu „konfrontieren" (ebd.). Es ist erfreulich, daß der Verlag W. de Gruyter nun auch das größte Opus von E. Schwartz weiterführt, seine Edition der Akten der alten Ökumenischen Konzilien.

A. Grillmeier S. J.

Jonas, Hans, Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung (FRLANT, N. F. 33. H.) 3., verbesserte und vermehrte Aufl. gr. 8° (XVI u. 456 S.) Göttingen 1964, Vandenhoeck & Ruprecht. — Ders., Ergänzungsheft zur ersten und zweiten Auflage (= Sonderdruck von Kap. 4 der 3. Auflage). 9.50 DM. — Nachdem die 2. Aufl. des genannten, für die neuere Gnosisforschung entscheidend gewordenen Werkes in dieser Zeitschrift schon besprochen worden ist (Schol 31 [1956] 305—306, Brinkmann), sollen nur die Ergänzungen, welche die 3. Aufl. bringt, hervorgehoben werden. Im Vorwort verweist J. auf seine in der 2. Aufl. ausgesprochene Erwartung, daß die neuen Nag-Hammadi-Texte möglichst bald zugänglich gemacht werden möchten. Aber nur ein kleinerer Teil der Funde war bis zum Satz bzw. bis zum Erscheinen des Werkes textlich zugänglich. Was aber bis zum Satzbeginn vorlag, ist nun im 4. Kapitel ausgewertet (377—418). Dann folgen noch „Nachträge": 1. zu Kap. 3, 2: „Das manichäische Erlösungsdrama" (419—424) und 2. eine „Bibliographische Notiz" (425) und endlich Namen-, Sach- und Stellenregister (426—456) (für Besitzer der 1. und 2. Aufl. von Teil 1 ist S. 377—456 als Sonderdruck beziehbar, wie oben angegeben). J. zieht in diesem 4. Kap. „eine Bilanz aus der Summe der neuen Evidenz . . ., wie sie sich im Augenblick darbietet und soweit sie relevant ist für unsere allgemeine Behandlung des gnostischen Problems" (378). Er betont, daß auch bisher schon das patristische Zeugnis über die Gnosis reich war und die Väter gegenüber den neuen Funden — vielleicht vom Evangelium Veritatis abgesehen — den Vorteil haben, original griechische Texte zu bieten. Die neuen Schriften bringen eine Bestätigung und Verstärkung der bisherigen Beobachtungen des Verf. über den Lehrgehalt der Gnosis. Die von ihm festgestellte und nun noch eindrucksvoller erwiesene konstante Wiederkehr gewisser Motive in der Gnosis gibt diesen letzteren eine zusätzliche Beglaubigung als grundlegender Lehrartikel der Gnosis, so z. B. 1. das Thema der „Überhebung des Demiurgen" (wo nun die patristischen Texte eine Bestätigung bis in die wörtliche Phrasierung bestimmter Einzelheiten hinein erfahren (381—384); 2. die „Torheit der Sophia" (auch hier mit Wiederkehr patristischer Hauptmotive) (386—389). J. fügt einige Einzelbeobachtungen hinzu, die zunächst das „Apocryphon des Johannes" betreffen. Einschübe beweisen, „wie unbefangen

fremdes Material in gnostische Kompositionen von fester literarischer Identität aufgenommen wurde" (389 f.). Die wesentlichen Unterschiede zwischen gnostischer und christlicher Darstellung des Urfalls veranschaulicht J. an der „Offenbarung Adams an seinen Sohn Seth" im Vergleich mit Auffassungen der syrischen Chronik des Klosters Suqnîn (390/391). Hier sind auch wichtige Hinweise gegeben für das gnostische Verständnis der Offenbarung. Mit Wohlwollen bespricht J. die Vermutung von Doresse und F. de Saucley über den Zusammenhang von Qumrân und „Gomorrha" bzw. über die Beziehungen der verschwindenden essenischen Bewegung und einer beginnenden sethianischen Gnosis (391 f.) (mit Berufung auf das „Heilige Buch des unsichtbaren Großen Geistes" von Nag-Hammadi). J. geht dann über zu einer Analyse vollständig mitgeteilter Schriften, das „Apocryphon des Johannes", „Ursprung der Welt", „Hypostasis der Archonten" (393—407) und bespricht dann ausführlicher „die valentinianische Schrift vom Evangelium der Wahrheit" (408—418). Er nimmt eine stärkere Beziehung zu Valentinus an als dies etwa *H.-M. Schenke*, der entschiedenste Vertreter der Gegenposition, zugeben will. Schenke betont bekanntlich die Nähe des EvVer zu den „Oden Salomons" und den Einfluß des 4. Evangeliums. In mancher Hinsicht trifft sich das Urteil von J. mit dem der gründlichen Studie von *S. Arai*, Die Christologie des Evangelium Veritatis, Leiden 1964, besonders darin, daß das Grundmotiv des EvVer die „Selbsterkenntnis" ist und daß es eine vereinfachende und abstrakte Zusammenfassung der Essenz der valentinianischen Lehre sei. Arai ist aber zurückhaltender als J. in der Zuordnung des EvVer zum Valentinianischen Kreis (vgl. A. 123 mit J. 416). Stärker als J. betont A. auch, daß das Bild der Person Christi im EvVer aufs Ganze gesehen nicht als gnostisch, geschweige denn als doketistisch bezeichnet werden darf. Beide Verfasser betonen, wie das EvVer offen ist für die Mysterien der Inkarnation und der Passion (vgl. A. 120 u. 59—61, mit J. 408, Anm. 2). Wenn J. zum Ergebnis kommt, daß das EvVer im Geist und im Grundriß mit dem allgemeinen Typus valentinianischer Spekulation als solcher übereinstimmt (416), so dies einmal durch Auswertung irenäischer Texte über Valentinus und dann durch Herausarbeitung des Grundsinnes oder des gleichsam „philosophischen" Kerns bei Valentinus und dem EvVer und der Rolle der „Formel" (auch das EvVer vertritt nach J. die Idee: „die in der ‚Formel' kondensierte Wahrheit *ist* das Evangelium der Wahrheit" [416]). Damit kommt J. zu dem Ergebnis, daß das valentinianische Systemprinzip und der Grundgedanke des EvVer identisch seien (418). Hierin zeigt sich die Stärke, aber in etwa auch die Schwäche der Methode der Gnosisforschung von J. (letztere wurde besonders im 2. Teil seines Werkes sichtbar). Demgegenüber ist es nützlich, was Arai (100—119) über die Heilsbedeutung des Todes Christi im EvVer schreibt (besonders zu EvVer 20, 1—30). Hier scheint ganz ungnostisch der Kreuzestod Christi als objektives Geschehen entscheidend zu sein für die Offenbarung der Erkenntnis und die Erlösung der Menschen (100 f.). Das gibt sich zunächst als echt johanneisch, insofern als bei Joh Tod und Auferstehung Jesu als endgültige Offenbarung der Gottesliebe und als Spendung des neuen Lebens aufgefaßt werden (Belege bei A. 103). Aber auch A. findet bei näherer Analyse, daß im EvVer die Deutung des Todes Christi wirklich gnostisiert ist, wobei dieses die Formel, die im jüdisch-christlichen Verständnis den Sühnetod beschreibt, beibehält: „Jesus füllt und löst den Mangel der Welt auf durch seine Offenbarung, und somit löst er notwendigerweise seine eigene ‚Gestalt' (σχῆμα) auf, d. h. er muß den leiblichen Tod erleiden. Diese Motivierung des Todes Christi ist nur im Zusammenhang mit der gnostischen Kosmologie und Anthropologie, bzw. der Auffassung der Sünde des EvVer zu verstehen" (104 f.). Der leibliche Tod Christi gilt also als Auflösung der materiellen Welt. „Christus erlöst als personifizierte Erkenntnis und Wahrheit die Äonen, d. h. das eigentliche Selbst der Gefallenen, und bringt sie zum Vater, dem Ursprung ihres Selbst, zurück. Dabei gibt er ihnen ‚Gestalt' und ‚Namen' und ‚salbt' sie, ‚die Vollendeten'. Dies verrät eine — wahrscheinlich valentinianische — Öltaufliturgie" (111). A. ist — trotz dieses Ergebnisses — freilich viel weniger als J. geneigt, das EvVer einem bestimmten schon bekannten Kreis (alexandrinischer) Gnostiker zuzuordnen, da es einen „sehr *selbständigen* Charakter trägt" (123). So scheinen mir die Ergebnisse von J. durch A. einerseits bestätigt, aber auch andererseits ergänzt zu sein.

A. Grillmeier S. J.

Z 65/1153

29. NOV. 1966
27. Feb. 1967
12. MRZ. 1967
22. JUNI 1967
07. NOV. 1967
13. AUG. 1969
14. 11. 69
18. JAN. 1970
23. AUG. 1972
13. MRZ. 1973
20. JUNI 1973
12. NOV. 1973
5. Feb. 1974
20. MAI 1974
29. AUG. 1974
15. FEB. 1979
30. NOV. 1979
14. JAN. 1983

12.65