

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie

Pieper, J., Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen. 8^o (120 S.) München 1948, Kösel. — Die vier Vorlesungen der Bonner Hochschulwoche 1947 bieten selber eine köstliche Probe des lebendigen Philosophierens, das sie schildern wollen, und ziehen darum den Leser von der ersten bis zur letzten Seite in ihren Bann. Die erste Vorlesung zeigt, wie im Philosophieren die alltägliche, auf den „gemeinen Nutzen“ ausgerichtete Arbeitswelt überschritten wird; eine Philosophie, die wirtschaftlichen oder politischen Zwecken dienen soll, hört auf, Philosophie zu sein. Die zweite Vorlesung kennzeichnet den Bereich, der im Überschreiten der Arbeitswelt eröffnet wird, als die Gesamtheit alles Seins. Sie ist die Welt des Menschen als eines geistigen Wesens. Freilich ist der Mensch nicht reiner Geist und findet darum den Weg zum allumfassenden Sein nicht in der Abwendung von der alltäglichen Umwelt, sondern gerade in einer tieferen Zuwendung zu ihr. Diese Zuwendung weckt, wie die dritte Vorlesung zeigt, das Staunen, das einerseits ein Nicht-Wissen angesichts der Geheimnistiefe des Seienden, andererseits das Verlangen nach Wissen und die frohe Hoffnung, es zu erlangen, in sich schließt. Aus diesem Staunen kommt die Philosophie nie heraus und kennzeichnet sich so als etwas unterscheidend Menschliches. Die letzte Vorlesung arbeitet die Bedeutung der vorphilosophischen, religiösen Weltdeutung für die Philosophie heraus; an ihr entzündet sich das philosophische Fragen; so war es schon bei den Vorsokratikern, bei Platon und Aristoteles. In unserm Kulturkreis aber kann die Philosophie nur als christliche Philosophie zur Vollendung kommen. Freilich ist christliche Philosophie nicht durch die Möglichkeit glatterer Lösungen, sondern durch die tiefere Erfassung des Geheimnischarakters der Welt gekennzeichnet. — Ein kleines Bedenken: Gewiß bleibt die Philosophie stets unvollendet, eine Wahrheit, die der Dogmatist zu vergessen geneigt ist. Aber ist dieser Dogmatismus die Gefahr unserer Zeit? Besteht nicht viel eher die Versuchung, das philosophische Staunen als Zweifel mißzuverstehen, wie P. selbst bemerkt (69 f.)? Wäre es darum nicht angebracht, auch ganz nüchtern auf die Möglichkeit hinzuweisen, zu sicheren philosophischen Erkenntnissen zu gelangen? de Vries.

v. Rintelen, F. J., Dämonie des Willens. Eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung. gr. 8^o (XVIII u. 186 S.) Mainz 1947, Kirchheim. — Ders., Unsere geistige Lage im Lichte christlicher Kultur. gr. 8^o (32 S.) Trier 1948, Cusanus-Verlag, DM 0.90. — Ders., Von Dionysos zu Apollon. Der Aufstieg im Geiste. gr. 8^o (XVI u. 122 S.) Wiesbaden 1948, Metopen-Verlag, DM 6.50. — „Die Wüste in uns ist gewachsen, ehe die Verwüstung kam, und sie belegte alles mit ihrem gefährlichen, einebnenden, zerstörerischen Schatten.“ Das Buch „Dämonie des Willens“ „soll nichts anderes versuchen, als diesen *einen* Satz zu größerer Bewußtheit und Klarheit zu erheben, um die Gefahrenzone durchschreiten zu helfen“. Mit diesen Worten kennzeichnet der Verf. die geistige Lage der Gegenwart und den Beitrag seiner Arbeit zu ihrer Überwindung. Wie ist die Lage entstanden? Die beiden ersten Schriften zeigen den falschen Weg, der zum Heute führte. Die Entwicklung ist nicht zufällig gekommen. „Der Fortschritt der Wissenschaft steht in direktem Verhältnis zum menschlichen Rückschritt“ (François Mauriac). Der Mensch hat sich ganz den Kräften der Erde und der eigenen, jenseits aller geistigen Bindungen sich durchsetzenden, trotzens Tat, der Dämonie des Willens, hingegeben. Der reine Dynamismus kennt nur die mechanischen und vitalen Prozesse des Werdens. Er setzt nicht Geist vor Wille und Kraft, sondern Leben und Wille vor Geist, Dynamik vor Statik. Damit werden alle Wahrheiten relativiert. Als einziger Wert erscheint die Tat, der Kampf, die Leistung, der Erfolg. Erkenntnis wird zur subjektiv sinngebenden Setzung durch den Willen. Der Werdensgedanke im Gottesbegriff nimmt diesem seine Echtheit. Macht steht vor Recht. Der Mensch ist

verschlossen in die Endlichkeit. Seine geistige Lage ist erschütternd ernst. Die tiefsten ethischen und religiösen Begriffe und Wahrheiten sind säkularisiert und aufgelöst. Die beiden Schriften orientieren zuverlässig über die innern Gründe und die Wege, die zur systematischen Zerstörung, die wir vor Augen sehen, geführt haben. Sie sind ein dringender Ruf an unsere verwirrte und angsterfüllte Zeit, daß sie wieder in die natürliche Ordnung, welche die Ordnung der göttlichen Schöpfung ist, eintrete. Vom Kreuz Christi aus wird eine Kraft lebendig, welche die Dämonen des Irdischen in Schach zu halten vermag. — Die dritte, eindrucksvolle, von hohem Ethos erfüllte Schrift begründet einen neuen Ansatz zur Philosophie des Geistes. Sie zeigt in ständiger, vornehmer Begegnung mit wichtigen Bestrebungen der Gegenwart, daß Geist etwas ganz anderes ist als niederer, berechnender, formaler, nur auf das Quantitative ausgerichteter Intellekt. Sinnhafte Natur- und Weltliebe vermag zwar reiche naturhafte Werte zu vermitteln. „Überantworten wir uns aber ganz dieser Welt, dann kann alle höhere, eigentlich menschliche Existenz verzehrt werden.“ Der menschliche Geist ist zwar wesensmäßig naturverbunden, ebenso aber auch den intelligiblen Seinszusammenhängen und den geistigen Werten zugewandt, welche die inneren seelischen Kräfte in der Bereitschaft des Liebens freilegen. Die geistige Stufenordnung ist ein *ordo bonorum*, seine Spitze und sein Ziel aber ist das *summum bonum*. Nach diesem strebt unser Geist. Die Schrift stellt den Geistbegriff christlicher Philosophie wirkungsvoll in die zerrissene geistige Lage der Gegenwart. Heilung ist möglich nur in der Rückkehr zum wahren Wesen des auf der Erde stehenden, aber zutiefst ursprung- und zielhaft gottverbundenen Menschen.

Nink.

Wust, P., Der Mensch und die Philosophie. Einführung in die Existenzphilosophie. Hrsg. v. A. Borgolte O.F.M. kl. 8^o (151 S.) Münster 1946, Regensburg. DM 4.80. — Alle Freunde Peter Wusts († 1940) werden dem Herausgeber dankbar sein, daß er diese trotz ihrer skizzenhaften Form höchst wertvollen Vorlesungen des edlen Denkers veröffentlicht hat. Das 1. Kap. sucht die Grundbegriffe aller Existenzphilosophie klarer zu umgrenzen. Dasein oder Existenz meint hier nicht das Sein schlechthin, sondern das Sein des Menschen, insofern er „um sein Sein ringen muß, sei es im Wissen um sich selbst oder im Gestalten seiner selbst“, also den Menschen als „Wesen der Spannung und der Gefährdetheit“. Existenzielles Denken bedeutet daher „lebendiges Denken des konkreten Menschen, im Gegensatz zum unlebendigen, abstrakten Denken des unwesentlichen Menschen, der beim Philosophieren von sich selbst abstrahiert“. Die folgenden sechs Kapitel sind ganz der Frage gewidmet, in welchem Sinn philosophisches Denken, um echt zu sein, „existenziell“ sein muß; es geht also nicht um eine inhaltlich ausgeführte Existenzphilosophie. Philosophie ist im Gegensatz zu Mathematik, mit der sie die rationale Gewißheit gemein hat, nicht nur Wissenschaft, sondern auch Weisheit. Die positivistischen Verfechter einer Philosophie als bloßer Wissenschaft möchten die Beziehung zwischen dem Menschen und der Philosophie zerstören und geben damit den wesentlichen Menschen um der Wissenschaftlichkeit willen preis. Die Philosophie artet so in eine Wissenschaft ohne Ehrfurcht vor dem Geheimnis aus; der Geist des Pöbels gelangt in ihr zur Herrschaft. Freilich gibt es eine störende Subjektivität in der Philosophie; das ist der Geist des willkürhaften, niedern, egoistischen Denkens; die ideale Subjektivität aber, der Mensch in seinem hochgesinnnten Streben nach Wahrheit, ist für die Philosophie unentbehrlich. Das Denken der Philosophie ist gekennzeichnet durch die Spannung zwischen „heimkehrendem“ und „abenteuerndem“ Denken, zwischen Fragen und Antworten, zwischen „reflexio“ — geistig wachem, kritischem Denken — und „devotio“ — liebender Hingabe an das Sein. Im philosophischen Akt verbinden sich Wissenschaft und „Willenshaft“, Erkenntnis und Bekenntnis. (Den letzten Punkt wünschte man noch mehr geklärt und deutlicher abgegrenzt gegen die ebenfalls von W. verteidigte Forderung: Die Philosophie darf keinerlei vernunftblinde Voraussetzungen dulden [48].) Die Philosophie darf keine Seite der genannten Gegensätze unterdrücken, sondern muß sich in der fruchtbaren Spannung erhalten — ihr dialektischer Charakter. Sonst verfällt sie entweder einem starren Dogma-

tismus oder der zersetzenden Zweifelsucht einer „hasardierenden Vernunft“. Die „Ungesicherheit“ (insecuritas) der Philosophie, die in der wesentlichen Ungesicherheit des Menschen selbst wurzelt, meint also nicht Mangel an rationaler Gewißheit, sondern die Gefährdung aller metaphysischen Einsicht durch skeptische Anwendungen, die immer wieder einbrechen können (114); es gibt keinen ein für allemal kampflos gesicherten Besitz der Wahrheit, solange der Mensch „viator“ ist (63). Ebenso wenig bedeutet das „Wagnis“ der metaphysischen Entscheidung eine blinde Wahl, sondern den Mut, alles daranzusetzen, was den Menschen zum Gemeinen der „Welt“ hinablockt (112). — Der Herausgeber hat der Schrift „ein Wort zum Gedächtnis des Philosophen“ (117-140) hinzugefügt. de Vries.

Münzhuber, J., Eine Einführung in die Philosophie. gr. 8^o (389 S.) Nürnberg 1948, Die Egge. DM 12.80. — Dieses Buch will Führer sein im philosophischen Denken für die Schüler der Oberklassen höherer Lehranstalten, für Universitätsstudenten und überhaupt für Gebildete. In sechs Hauptstücken erfolgt die Einführung, von der Mathematik, von Natur- und Sprachwissenschaft sowie von der Geschichte her. Behandelt sind das Schöne und die Philosophie; am umfangreichsten die Philosophie des Sittlichen und Religiösen. Im Anschluß an N. Hartmann wird neben der dem zeitlichen Wandel unterworfenen Realwelt eine Welt zeitloser und idealer Wesenheiten angenommen, die aber nicht als Zweiheit getrennter Welten gefaßt ist. Vielmehr beherrschen ideale Wesensgesetze das reale Seiende in weitem Ausmaß. (Wie?) Sie bestimmen die Gegenstände der Mathematik und das Allgemeine im Sosein der Naturerscheinungen. Das Individuelle, persönliche Haltung und Entscheidung entziehen sich der restlosen Bestimmbarkeit durch Generelles. Sie werden in Einfühlung, besonders in Herzensanteilmahme am Wesen und Schicksal eines Menschen verstanden. Das Ding an sich, wie es unabhängig von jeder Erkenntnis ist, erfassen wir nie. Ein Beweis für das Dasein Gottes ist ebenso unmöglich wie ein Beweis dagegen. Daher brauchen Wunder- und Gottesglaube seitens der Ontologie keinen Widerspruch zu befürchten. — Die aristotelisch-scholastische Philosophie ist dem Buch vollständig fremd geblieben. Insbesondere sind die zahlreichen systematischen und historischen Spezialarbeiten, die innerhalb der letzten Jahrzehnte im In- und Ausland von scholastischer Seite über das Wesen des Seienden und seiner Erkenntnis, über die ersten Prinzipien des Seins und Denkens, über den Ausgangspunkt der Metaphysik, über die Grundlagen und den Sinn der Gottesbeweise erschienen sind, nicht berücksichtigt. Das Studium dieser Arbeiten hätte den Inhalt des Buches wesentlich geändert, und zwar nicht erst in der Sinnbestimmung der Mathematik und in der Gotteserkenntnis, sondern gleich am Anfang der Philosophie, im Begriff des Seienden und seiner Erkenntnis; vgl. vom Ref., Sein und Erkennen, Leipzig 1938. Nink.

Nishida, K., Die intelligible Welt. Drei philosophische Abhandlungen, hrsg. u. eingel. von R. Schinzinger. 8^o (VIII u. 216 S.) Berlin 1943, de Gruyter. — Diese drei Abhandlungen mit ihrer dankenswerten, ausführlichen Einleitung durch Schinzinger sind ein treffliches Exemplum für die Art, wie fernöstliche Philosophie abendländische Philosophie aufnimmt und doch nicht aufnimmt. Schinzinger bemüht sich, den führenden japanischen Philosophen in innere Beziehung zum Abendland zu bringen, bis in die Konfrontierung seines „Nichts“ mit dem „Nichts“ Heideggers (26 ff.). Aber er selbst muß sichten, wie dieses Denken vielmehr von den drei japanischen Urkomponenten getragen ist: dem Shinto als der „ewigen Gegenwart der Vergangenheit (8), dem Konfuzianismus als dem Grund einer beherrschenden Sozialethik, und der Zen-Mystik des Buddhismus“ (7 ff. 18). Das ist noch unvergleichlich deutlicher in den Abhandlungen des Philosophen selbst. Er handhört fraglos das Werkzeug des neuzeitlichen Transzendentalismus mit einer Virtuosität, die einen Hegel übersteigt. Aber es ist im Grund eine logische Mathematik um ihrer selbst willen: die alte sakrale Mathematik des Fernostens. Er spricht beständig vom Selbst und seiner inneren Entsprechung zwischen Noesis und Noema, also fachphänomenologisch im echtsten Sinn. Aber dies zuletzt nur, daß klarer die

Mystik des buddhistischen Zen durchbreche. Die abendländische Transzendentalität verschwindet lautlos in die buddhistisch negativ passive: „daß das Selbst auf dem Grund des Selbst das Selbst transzendiert“ (110), in dem Sinn, daß es „nur durch Vernichtung des Selbst möglich (ist), in Gott zu leben“ (119). „Sich selbst verneinend gestaltet das Individuum die Umwelt, und die Umwelt gestaltet sich selbst verneinend das Individuum“ (151). Die Welt ist für N. gewiß hegelisch, eine „Einheit der Gegensätze“ (151) und „Selbstidentität im absoluten Widerspruch“ (141). Aber diese „Einheit“ und „Selbstidentität“ ist die Welt „nicht in sich selbst“, sondern „transzendent“ (209). Es ist „Selbstidentität in der Transzendenz“ (213), da Gott allein in Sich das „transzendental Eine“ ist (210). Ja, gerade hier wendet es sich einfach um. Zeit ist „Selbstbegrenzung des ewigen Nun“ (126), und Geschichte ist „dauernder Umschwung im ewigen Nun“ (137). So kann es zuletzt keinen schärferen Unterschied geben als den zwischen dem „Nichts“ Heideggers und dem N.s. Denn das „Nichts“ Heideggers ist die letzte Voraussetzung eines demiurgischen „Ringens trotzdem“. Das „Nichts“ N.s. aber ist das „absolute Nichts“, das den „Sturz in den Abgrund“ verlangt, — weil es für das Ineffabile Gottes steht. Durch Gott als Nichts „ist der Berg gerade Berg, das Wasser gerade Wasser, und das Seiende gerade so, wie es ist“ (119 f.). Das Abendland in seiner neuzeitlichen Form ist Pantheismus eines vergöttlichten Ich, der asiatische Osten aber Theopanismus, von dem her Welt und Ich nur Erscheinung Gottes sind. Vgl. hierzu vom Ref. „Gott“ und „Religionsphilosophie“.

Przywara.

Vetter, A., Die philosophischen Grundlagen des Menschenbildes. 80 (64 S.) Leipzig (1943), Klotz. — Man ist zunächst überrascht, unter dem Titel dieser Schrift zwei ihrem wesentlichen Inhalt nach geistesgeschichtliche Abhandlungen zu finden, von denen die erste „Wandlungen des philosophischen Bewußtseins“ im abendländischen Denken, die zweite die „Philosophie im Bewußtsein unserer Zeit“ behandelt. V. will dadurch den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Menschenbildes unserer Zeit sichtbar machen (6). Zugleich aber soll die geschichtliche Entwicklung selbst als eine Wesenserscheinung des Menschen aufgewiesen werden (33); denn von der Biologie allein her läßt sich eine Wesensbestimmung des Menschen nicht gewinnen, vielmehr bedarf es dazu einer philosophischen Grundlegung, die den Geist als das auszeichnende Wesensmerkmal des Menschen hervortreten läßt; zu dieser eigentlich philosophischen Betrachtungsweise soll die geistesgeschichtliche den Weg bahnen. Zugleich werden so die Gründe für die heutige Entwertung philosophischen Denkens und die Bedingungen seiner Wiedergeburt sichtbar gemacht. Die erste Abhandlung gipfelt in einer Auslegung der drei großen Zeitalter europäischer Geistesgeschichte: Das Altertum ist durch die Vorherrschaft des Wissens gekennzeichnet; dieses Wissen wendet sich den Urgründen alles Seienden und damit der Vergangenheit zu. Die Neuzeit büßt diese Seinsgewißheit mehr und mehr ein, sie wendet sich dem Willen zu; sie richtet sich vor allem auf die Ziele des menschlichen Tuns und damit auf die Zukunft. Das Mittelalter aber darf nicht als Einbruch einer fremden Macht in die naturgemäße Entwicklung aufgefaßt werden, sondern es ist notwendiges Bindeglied, ja mehr als das. Sofern es vorwiegend im Glauben wurzelt, der Glaube aber an die Menschwerdung Gottes das Ewige in die Zeit hineinleuchten läßt, ist es in besonderer Weise der Gegenwart als der Mitte der Zeit zugeordnet und sichert den unlösbaren Glaubenszusammenhalt von Wissen und Wollen (31). Aber was so dem mittelalterlichen Denken in besonderer Weise sein Gepräge gibt, ist im Grunde doch Voraussetzung der gesamten philosophischen Entwicklung des Abendlandes: „ein im Kern ungebrochenes, kultisch gesichertes Glaubensleben“ (43); insofern hatte Nietzsche nicht ganz unrecht, wenn er die Philosophen alle „verkappte Theologen“ nannte. Erst die Entwicklung seit dem vorigen Jahrhundert bringt die völlige Abwendung von dieser Grundlage. Damit tritt an die Stelle von Philosophie „Weltanschauung“, die ihrem Gegenstand nach auf „Welt“, ihrer Erkenntnisform nach auf „Anschauung“ eingeschränkt bleibt. Die Abwendung vom geistigen Schöpfergott läßt nun aber die unbewußte Lebensschicht im Menschen als völlig geistfremd erscheinen.

So kommt es schließlich zum feindlichen Gegensatz von Geist und Leben, und die leidenschaftliche Zuwendung zu der von der Bewußtseinsphilosophie vernachlässigten Lebensschicht führt zur Abwendung vom Geist und von der Philosophie. So ist der Zweifel an der Bedeutung philosophischer Erkenntnis für das Menschenbild letztlich begründet in der „ängstlichen Selbsteinschränkung der philosophischen Einsicht“, die „nicht mehr die Transzendenz in gehaltvoller Seinsgewißheit zu ergreifen wagt“, obwohl sich aus der Transzendenz allein die Eigenständigkeit des Geistes, die die Philosophie retten will, herleitet (60). — Die kenntnisreiche und geistvolle Schrift, aus deren verschlungenen, stets anregenden, wenn auch nicht in allen Einzelheiten überzeugenden Gedankengängen hier nur einige Hauptlinien herausgehoben werden konnten, bedeutet eine klare Ablehnung der nationalsozialistischen „Weltanschauung“ noch zur Zeit der Macht des Nationalsozialismus. Aus katholischer Sicht würden wir freilich klarer unterscheiden zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis und ihrer verschiedenartigen Beziehung zur Philosophie.

de Vries.

Hartmann, N., Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie. 4^o (32 S.) Berlin 1943, de Gruyter. — Im Gegensatz zu den einseitigen Versuchen, das ganze Sein des Menschen und überhaupt der Erfahrungswelt entweder allein aus dem Stoff oder allein aus dem Geist abzuleiten, hat sich seit dem Aufkommen der neuen Ontologie die Überzeugung von einem Schichtenbau der Wirklichkeit immer mehr durchgesetzt. Dieser Schichtungsgedanke besagt nach H. zweierlei: 1. Die jeweils höhere Schicht wird von der niedern getragen, ist von ihr im Sein abhängig, aber 2. sie ist ihr trotzdem wesentlich überlegen, nicht auf sie zurückführbar. H. will den Anfängen dieses Gedankens in der alten Philosophie nachgehen. Nicht in Frage kommen hier die fünf Seinsstufen Plotins, weil sie mit Ausnahme einer der unsichtbaren Welt angehören und zudem im Sein von der jeweils höheren Stufe abhängen. Auch die Zweiweltenlehre Platons gehört nicht hierher, wohl dagegen die drei Seelenteile Platons. Noch klarer erscheint der Schichtenbau bei Aristoteles, zunächst in seinen drei Stufen der „Seele“, die dem organischen, „seelischen“ und geistigen Sein im modernen Sinn entsprechen. Nach unten setzt sich der Schichtenbau im „physischen Körper“ und schließlich in der ersten Materie fort, obwohl die letztere entgegen dem ersten Grundgesetz H.s als unselbständig aufgefaßt wird. Namentlich aber die von Aristoteles angenommene „Trennbarkeit“ des Geistes widerspreche dem Schichtungsgedanken und finde in den Tatsachen keine Grundlage mehr. — Gewiß ist die „Trennbarkeit“ des Geistes keine unmittelbare Erfahrungstatsache, aber Aristoteles dürfte hier doch tiefer gesehen haben, wenn er nicht um einer vorausgesetzten durchgehend gleichartigen Schichtungsgesetzlichkeit willen den Geist von der sinnlichen Seele völlig abhängig sein läßt. Gerade die mittelalterliche Philosophie, in der nach H. der Schichtungsgedanke des Aristoteles unausgewertet liegen blieb (21), hat sich in feinsinnigen Untersuchungen bemüht, die Seinsunabhängigkeit (spiritualitas, subsistentia) des Geistes aus den Erfahrungsgrundlagen, namentlich seiner Offenheit für das Sein im ganzen, zu begründen und sie andererseits doch mit der ebenfalls in der Erfahrung begründeten Hinordnung des menschlichen Geistes (als „forma corporis“) auf die niedern Schichten zu vereinbaren.

de Vries.

Bochenski, I. M., On the Categorical Syllogism: DomStud 1 (1948) 35-57. — Der bekannte Fachmann für mathematische Logik entwirft im ersten Teil des Artikels ein formales System des assertorischen kategorischen Syllogismus, dem im zweiten Teil die Diskussion einiger philosophischer Probleme folgt, die damit verbunden sind. Veranlassung dazu waren die Fortschritte der neueren formalen Logik und einige Einwürfe, die gegen die traditionelle Theorie der kategorischen Syllogismen (kurz: KS) erhoben wurden. Das System selbst wird nach den Methoden der mathematischen Logik in der (aus mehreren Gründen vorzuziehenden) Zeichensprache von Lukasiewicz so geboten, daß auch der Nicht-Logistiker, wenn auch nicht lesend folgen, so sich doch in die Deduktion

einarbeiten kann. — Im zweiten Teil stellt B. eine Reihe von Thesen auf, die jedoch ohne Anwendung des logistischen Formalismus erklärt und bewiesen werden. These 1-3 betreffen die Methode. Die erste verlangt die Anwendung des strengen Formalismus auf die Theorie der KS, weil sie die leichteste, strengste und sicherste Methode sei. Die zweite fordert die Ausschließung jeder stillschweigenden Voraussetzung, die dritte den Ausschluß jeder metaphysischen Voraussetzung in der Theorie der KS. These 4-7 handeln von Tragweite der KS. Ihre Theorie bildet bloß einen Teil der formalen Logik (4). Sie sind für die Metaphysik zwar ein wichtiges (6), aber nicht das einzige logische Werkzeug (7). These 8-10 beziehen sich auf das sogenannte Problem der Null-Klasse. Weder die traditionelle Theorie der KS (8), noch das peano-russellsche System (9) enthält Irrtümer. Die Frage, ob das eine oder das andere zu verwenden ist, ist eine Frage der Zweckmäßigkeit (10). — Die Durchführung dieser Thesen ist so klar und überzeugend, daß sie die Beachtung weiterer Kreise verdient. Zur ersten These sei jedoch eine Bemerkung gestattet. B. beruft sich dabei u. a. auf die Leichtigkeit und Sicherheit der Handhabung des Formalismus. Das sind jedoch psychologische Kategorien. In der Tat muß der Streit um den Formalismus auch einmal unter diesem Gesichtspunkt gesehen werden. Es gibt nun einmal viele Menschen, auch unter den Philosophen, denen das Rechnen mit Zeichen, von deren Sinn während des Rechnens ganz abstrahiert werden soll, nicht leicht fällt und die das Verfahren mangels mathematischer Begabung auch nicht mit Sicherheit handhaben können. Das entbindet den wissenschaftliche Forschung treibenden Logiker natürlich nicht davon, alle Mittel seiner Wissenschaft, auch den Formalismus, anzuwenden. Anders dürfte der Fall aber liegen, wenn es sich um den Schulgebrauch und um die Anwendung der Logik z. B. auf die Metaphysik handelt. Zur Nachprüfung eines strittigen Beweises mag die Formalisierung nützlich sein. Die durchgängige Verwendung jedoch würde das inhaltlich forschende Denken nur behindern. Brugger.

Pérez Argos, B., S. J., *La actividad cognoscitiva en los escolásticos del primer período postomista: Pensamiento* 4 (1948) 167-202 287-309. — Die Gleichförmigkeit, die sich in den üblichen Darstellungen der scholastischen Erkenntnispsychologie zeigt, könnte die Vermutung nahelegen, es handle sich um Sätze, bei denen eine ernste Meinungsverschiedenheit kaum möglich sei. Die vorliegende Untersuchung beweist aber, wie sehr in diesen Fragen in den ersten Jahrzehnten nach dem Tod des hl. Thomas alles noch in Fluß war, wie augustinische Geistigkeit und aristotelische Sachlichkeit miteinander rangen und sich erst allmählich eine gegenseitige Angleichung der Auffassungen anbahnte. Leider scheint uns dabei der Blick auf die innere Erfahrung, den man bei den großen Meistern immer wieder spürt, bei den Schülern allzusehr zurückzutreten, so daß die Erkenntnislehre einseitig spekulativ aus abstrakten Grundsätzen abgeleitet wird, und so an Lebendigkeit verliert. Bei den augustinisch gerichteten Denkern, wie Matthaëus ab Aquasparta, Marston, Olivi, Scotus, ist der beherrschende Grundsatz: *Nobilius est agens passo*; bei den Aristotelikern, von denen besonders Gottfried von Fontaines, Thomas von Sutton, Aegidius Romanus und Hervæus Natalis berücksichtigt werden, ist das „*Omne, quod movetur, movetur ab alio*“ oberster Leitsatz. Entsprechend betonen die Augustiner vor allem das Innenwirken der Erkenntniskräfte, die nicht von einer ihnen gegenüber niederen Seinsebene her zur Erkenntnis bestimmt werden können. Für die Aristoteliker dagegen müssen die Erkenntnisfähigkeiten von außen, letztlich vom Gegenstand her, zur Erkenntnis bestimmt werden; Erkennen ist ein „Erleiden“. Darum kann nach den Augustinern der von außen empfangene Eindruck (*species impressa*) nur vorbereitenden Charakter haben, während das eigentliche Erkenntnisbild, das mit dem Erkenntnisakt identisch ist, vom Erkenntnisvermögen selbst hervorgebracht werden muß. Freilich gibt man dem Aristotelismus insofern nach, als man den alten Okkasionalismus fallen läßt und der *Species impressa* einen durch die „Sympathie“ zwischen Leib und Seele bzw. zwischen den Seelenfähigkeiten ermöglichten untergeordneten Einfluß (*causalitas ministerialis*) zugesteht. Bei den Aristotelikern dagegen ist zunächst das vom äußern Gegenstand bewirkte Sinnenbild bzw. die durch den wirkenden Verstand ab-

strahierte und dem erkennenden Verstand (*intellectus possibilis*) eingeprägte Form das eigentliche, bewußte Erkenntnisbild. Unter dem Einfluß des Augustinismus schreiben Aegidius und Hervéus der passiv empfangenen *Species* ebenfalls nur vorbereitenden Charakter zu, nehmen also außer ihr sowohl im Sinn wie im Verstand eine zweite *Species* an, die erst das eigentliche Erkenntnisbild ist; dabei geht Hervéus in der Betonung der Fremdbestimmung jeder Erkenntnisfähigkeit so weit, daß er sogar einen eigenen „*sensus agens*“ zur Hervorbringung des sinnlichen Erkenntnisbildes einführt. Das „innere Wort“ (*verbum mentis*), ein dem ursprünglichen Aristotelismus fremdes Element, wird von den Augustinern dem geistigen Erkenntnisbild gleichgesetzt, von den Aristotelikern zunächst als ein zweites, wegen des Grundsatzes der Fremdbestimmung ebenfalls vom wirkenden Verstand hervorgebrachtes Erkenntnisbild angesehen, das gegenüber der noch unbestimmten ersten Erfassung des Gegenstandes in der *Species* die durch bewußte Bemühung ausgearbeitete Definition bietet. Bei Aegidius dagegen wird das *Verbum mentis* das einzige Ziel der geistigen Erkenntnis. Verbindet sich damit die thomistische Auffassung, daß die geistige Erkenntnis nur das allgemeine Wesen bietet, so wird sehr schwer begreifbar, wie noch eine Hinordnung dieses abstrakten Wesens auf die konkrete Wirklichkeit des Einzeldinges möglich ist. Man wundert sich in der Tat, daß die so einfache aristotelische Formel: *intellectus species intelligibiles in phantasmatibus intelligit*, nicht mehr Beachtung gefunden hat; es ist das wohl eine Folge des Überwucherns der abstrakten Spekulation. de Vries.

Barth, T., O. F. M., *De tribus viis diversis existentiam divinam attingendi. Disquisitio historico-collativa inter S. Thomam, Henricum Gandavensem, Duns Scotum: Ant 18 (1943) 91—117.* — Thomas geht in seinen Gottesbeweisen von Gegebenheiten der Erfahrungswelt aus und schreitet von da schlußfolgernd zum Dasein Gottes vor. Dabei sieht B. einen Gegensatz zwischen dem ersten Beweis (aus der „Bewegung“) und den übrigen, da der erste im Unterschied zu den übrigen, metaphysischen, rein physischer Art sei und eben darum nicht schließe; leider geht B. hier nicht auf die Gründe derer ein, die auch den ersten Beweis, wenigstens wie er in der *Summa theologica* auf die Akt-Potenz-Metaphysik aufgebaut ist, für metaphysisch halten. Heinrich von Gent unterscheidet sich in seiner augustiniisch gerichteten Erkenntnislehre und Metaphysik in doppelter Hinsicht von Thomas. Einmal geht er nicht von den Erfahrungsgegebenheiten aus, sondern von den reinen Wesenheiten der transzendentalen Seinsvollkommenheiten, deren Begriffe nach ihm nicht der Erfahrung entstammen, sondern bei Gelegenheit einer entsprechenden Erfahrung durch göttliche Erleuchtung in uns entstehen. Heinrich zeigt dann, wie wir von diesen Begriffen aus zum Gottesbegriff und von diesem zum Dasein Gottes gelangen; dieser Fortschritt vollzieht sich nicht in eigentlich schlußfolgerndem Denken, sondern mehr intuitiv; darin besteht der zweite Unterschied gegenüber Thomas. Natürlich unterliegt dieser Weg zur Gotteserkenntnis denselben Bedenken wie der ansehmliche Gottesbeweis. Skotus setzt sich mit Thomas und Heinrich von Gent auseinander und sucht die Vorzüge beider miteinander zu verbinden. Mit Thomas geht er zunächst von Erfahrungsgegebenheiten aus und schließt *a posteriori* auf das Dasein Gottes. Doch sieht er bei den thomistischen Beweisen — abgesehen von seiner Kritik am Bewegungsbeweis — darin einen Mangel, daß die kontingenten Gegebenheiten der Wirklichkeit unmittelbar als Ausgangspunkt dienen; das widerstreite der Forderung des Aristoteles, ein wissenschaftlicher Beweis müsse von notwendigen Sätzen ausgehen. Darum betrachtet Skotus in der wirklichen Welt nur ihre notwendigen Wesensverhältnisse, insbesondere ihre wesensnotwendige Möglichkeit. Darin liegt eine Annäherung an Heinrich von Gent. Der Beweis geht dann — durch Ausschluß des unendlichen Fortgangs in einer wesentlich geordneten Reihe — zunächst auf die Möglichkeit eines absoluten Wesens und erst von da auf sein wirkliches Dasein. — Man kann sich aber fragen: Wird nicht so der Gedankengang nur unnötig verwickelt gemacht? Denn daß die Ordnung der Möglichkeiten als solche notwendig „besteht“, können wir nicht *a priori* einsehen, sondern erst dann mit Recht behaupten, wenn das Dasein Gottes bereits bewiesen ist; in-

sofern die Möglichkeit aus dem tatsächlichen Dasein allein erkannt wird, dürfte sie für uns auch nur als Tatsache feststehen. Soll aber nicht aus dem „Bestehen“ der Möglichkeiten, sondern allein aus ihren notwendigen Wesensverhältnissen geschlossen werden, so dürfte der Fehler des anselmischen Beweises unvermeidlich sein. Man wird also wohl eher sagen müssen, daß die Forderung der aristotelischen Wissenschaftslehre überspitzt ist, vorausgesetzt, daß sie im Sinne des Skotus zu verstehen ist; sonst wäre von der Welt als wirklich bestehender überhaupt keine Wissenschaft möglich. de Vries.

Carosi, P., *La serie infinita di cause efficienti subordinate*: DivThom (Pi) 46 (1943) 29—77. — C. gibt zunächst einen geschichtlichen Überblick über die verschiedenen Ansichten zu der Frage, ob eine unendliche Reihe einander untergeordneter Ursachen möglich sei. Mit Sertillanges hält er dafür, daß die Gottesbeweise von der umstrittenen Frage unabhängig gemacht werden müssen, wie auch Gredt in der letzten Auflage seiner *Elementa* (trotz Aristoteles und Thomas) es tue; für den Gottesbeweis genügt die Einsicht, daß auch eine unendliche Reihe von abhängigen Ursachen keine letzte Erklärung geben kann. Die Frage nach der Möglichkeit unendlicher Reihen ist also von geringerer Bedeutung. C. unterscheidet drei Denkmöglichkeiten von Reihen einander untergeordneter Ursachen. Im ersten Fall teilt die übergeordnete Ursache der untergeordneten die Wirkfähigkeit (den *actus primus remotus*) mit, im zweiten Fall jene „Form“, kraft der sie die unmittelbare Bereitschaft zum Wirken hat (den *actus primus proximus*), im dritten Fall das Wirken selbst (den *actus secundus*). Dieser dritte Fall scheint ihm aber im Verhältnis geschöpflicher Ursachen untereinander ausgeschlossen; denn das Wirkende teile dem andern seine dauernde Form mit, das sei aber beim Geschöpf nie das Wirken selbst, sondern höchstens eine Form, mit der die Bereitschaft zum Wirken gegeben ist. In diesem dritten Sinn kann es also überhaupt keine „Reihen“ untergeordneter Ursachen geben. Daraus folgt weiter, daß das Wirken der einander folgenden Glieder einer Reihe nicht gleichzeitig, sondern nacheinander erfolgt, da die Möglichkeit der Wirklichkeit auch zeitlich vorangehe. (Die entgegengesetzte Auffassung, die auch Thomas S. c. gent. 1, 13 im Anschluß an Aristoteles vertritt, lehnt C. ausdrücklich ab.) Eine unendliche Ursachenreihe würde also auch eine unendliche Zeit, ein Bestehen von Ewigkeit her und damit die Möglichkeit einer aktuellen unendlichen Zahl voraussetzen. Bis hierher scheint die Beweisführung im wesentlichen überzeugend, wenn auch nicht in allen beigebrachten Einzelgründen. Wenn C., wie er hier nur andeutet, nun die Unmöglichkeit einer aktuell unendlichen Menge — ausgehend von der umstrittenen Definition des Unendlichen (auch des *infinitum secundum quid*) als dessen, dem in seiner Ordnung nichts hinzugefügt werden kann (47) — beweisen will, so wird ein solcher Beweis schwerlich überzeugen. Auch dürfte es nicht angehen, die Gründe, die Thomas für die Möglichkeit einer unendlichen nicht wesensnotwendig geordneten Reihe bringt, nun von einer ohne Ende sich in die Zukunft erstreckenden Reihe zu verstehen. — Mit der einschlägigen Arbeit von P. Borgmann in *FranzStud* 25 (1938) setzt sich C. nicht auseinander. de Vries.

Delp, A., *Der Mensch und die Geschichte*. 8^o (80 S.). Kolmar, Alsatia. — Die gedankenreiche Schrift behandelt in gedrängter Kürze die Hauptfragen der Geschichtsphilosophie, die in Zeiten geschichtlicher Not und Entscheidung mehr als sonst die Gemüter bewegen. Im Gegensatz zu jenen düsteren Geschichtsauffassungen, denen alles geschichtliche Sein Folge der Sünde ist, erkennt D. mit klarem Blick, daß die Geschichtlichkeit mit dem gottgewollten Wesen des Menschen gegeben ist. Sie besagt mannigfache Abhängigkeit von Natur und Überlieferung, aber in all dem zugleich schöpferische Freiheit, den Aufruf zu immer neuer Meisterung der gegebenen Verhältnisse. So stellt sich die Geschichte zugleich als Kampfraum für die übergeschichtliche, sittliche Bewährung dar. Gewiß kann aus fehlender Sacheinsicht eine sittlich wertvolle Entscheidung doch geschichtlich verfehlt sein; sie bleibt dann geschichtlich unfruchtbar, wenn sie nicht gar zerstörerisch wirkt. Nur die zu-

gleich metaphysisch wie geschichtlich echte Entscheidung ist im vollen Sinne seinsgerecht. Ist so die Entfaltung der geschichtlichen Ordnung gottgewollt, so untersteht sie auch der Vorsehung Gottes und kann darum nicht sinnlos sein. Als Sinn der geschichtlichen Wirklichkeit erscheint in metaphysischer Sicht vor allem die innerweltliche Darstellung des göttlichen Urbildes; inwieweit diese Darstellung durch die gesamte Geschichte erreicht werden soll, ist uns verborgen, weil wir das Ende nicht kennen; aber „wenigstens streckenweise muß dieser Sinn greifbar sein“ (76). Dem scheint die gewaltige Macht des Bösen in der Geschichte entgegenzustehen; sie ist für so viele das große Ärgernis. Was D. zu dieser Frage zu sagen hat, ist wohl das Bedeutsamste der Schrift. Das Böse ist deshalb oft geschichtlich (scheinbar) wirkkraftiger als das Gute, weil seine Vertreter das, was die geschichtliche Lage fordert, mit sicherem Gefühl erspüren und mit hartem Einsatz aller Kraft verwirklichen. „Das ist die dämonischste Macht des Bösen, daß es die gestellten Probleme anpackt, den genuinen Fortschritt vertritt (und verdirbt) und im Namen des Echten auch und zutiefst Unehches tut und fordert“ (63); das Böse „ist fruchtbar, weil das Gute so unfruchtbar ist, weil es Tradition als Schläfrigkeit und Gewohnheit mißversteht, . . . weil es die Bewährung des Lebens so oft nicht in den Raum des Lebens hineinverlegt, sondern daneben“ (64). Trotzdem gibt es keinen restlosen Verfall der Geschichte an das Böse; denn da das Böse das zutiefst Seinswidrige ist, werden die geschichtlichen Ordnungen, die von ihm innerlich verderbt sind, auf die Dauer keinen Bestand haben. — Vielleicht hätte hier noch ausdrücklicher gesagt werden können, daß Gott auch das Böse in seinen Weltplan einbaut. Vielleicht hätte auch mancher Leser beim Thema „Sinn der Geschichte“ mehr erwartet. Doch darf man nicht übersehen, daß sich der Verf. entsprechend dem Titel des Buches auf die philosophische Sicht beschränkt. Leider hat uns der Verf. die in Angriff genommene Schrift über Wesen und Sinn der Geschichte in theologischer Sicht, die auch die Grenzen einer rein philosophischen Betrachtung deutlicher hätte herausarbeiten können, nicht mehr vollendet. Weil er den tapferen Einsatz gegen die geschichtliche Macht des Bösen, den er in der vorliegenden Schrift fordert, auch selbst gelebt hat, mußte er das Todesurteil über sich ergehen lassen und am Lichtmeßtag 1945 sein Leben opfern.

de Vries.

Klausen, S., Grundlinien der Kantischen Ästhetik. Ein Beitrag zur Bestimmung der Lage von Kants Theorie des „Geschmacks“ in der neueren ästhetischen Forschung. gr. 8^o (37 S.) Oslo, Dybwad. Kr 2.50. — K.s Arbeit verrät eine gründliche und genaue Kenntnis der Geschmackstheorie Kants. Dies ermöglicht es dem Verf., die verschiedenen Einwendungen, die gegen die Theorie Kants erhoben worden sind und vielfach auf Mißverständnissen beruhen, richtigzustellen. Es kommen zur Sprache J. Cohn, Br. Christiansen, J. Volkelt, E. Kühnemann, G. Th. Fechner, Le Corbusier, R. Sommer, M. Reischle und Hegel. Da K., wie es scheint, selbst auf dem Boden Kants steht, gelingt es ihm gut, das Wertvolle und Richtige an dessen Theorie ins Licht zu stellen, doch vermag er deren Grenzen nicht zu sehen. Das zeigt sich an der ungenügenden Polemik gegen Hegel. Dieser warf Kant einen einseitigen Subjektivismus vor. Wenn man auch mit der Weise, mit der Hegel das Schöne im Absoluten verankern wollte, nicht einverstanden ist, so muß man darin doch ein wirkliches Anliegen der Philosophie sehen. Kants Auffassung vom Ideal des Schönen als der Vorstellung eines Einzelnen, das der Idee adäquat ist, steht übrigens in enger Verwandtschaft zu Hegels Bestimmung des Schönen als einem sinnlichen Scheinen der Idee. Von hier aus wird z. B. ersichtlich, warum nur der Mensch eines Ideals der Schönheit fähig ist. Denn die von Kant hierfür angegebenen Gründe überzeugen nicht recht. Was unter dem Menschen ist, erreicht nicht jenes Höchstmaß der Idee, die zum Ideal erfordert ist; was hingegen über dem Menschen ist (das Erhabene), ist keiner angemessenen sinnlichen Erscheinung fähig. — Nochmals sei jedoch betont, daß K.s Schrift auf kleinem Raum viel zur Richtigstellung verbreiteter Irrtümer über Kants Ästhetik beiträgt.

Brugger.

de Ruvo, V., *L'estetica Kantiana e il suo valore* (Problemi d'oggi 9). gr. 8^o (77 S.) Padua, Cedam: L 12.— Während Klausen (vgl. die vorhergehende Besprechung) den Nachdruck auf eine genaue und gründliche Darstellung der Kantischen Ästhetik legt, stellt sich R. als Ziel seiner Schrift deren Beurteilung. Voraussetzung dafür ist allerdings eine zutreffende Darstellung der Lehre Kants. Daß diese R. gelungen sei, wird man bei näherer Kenntnis der Theorie Kants kaum zugeben können. R. glaubt, die Frage der apriorischen Vermögen sei der Ausgangspunkt der ästhetischen Untersuchungen Kants. Er hat sich dabei wohl täuschen lassen durch die Einleitung der Kritik der Urteilskraft, wo diese Frage allerdings, um den Zusammenhang mit dem Gesamtsystem herauszustellen, im voraus behandelt wird. Es ist richtig, daß die Einteilung der Vermögen den Hintergrund der Untersuchungen Kants bildet, aber Ausgangspunkt ist sie nicht. Das ist vielmehr das Geschmacksurteil selbst und seine Eigenschaften, für die es den Grund ihrer Möglichkeiten aufzusuchen gilt. R. stellt an die Einteilung der Vermögen Anforderungen, die billigerweise gestellt werden könnten, wenn man diese als Seelenfähigkeiten im metaphysischen Sinne betrachten würde. Das tut Kant jedoch nicht. Für ihn sind die Vermögen bloß der Inbegriff apriorischer Bedingungen. Ob diese Bedingungen in einer metaphysischen Betrachtungsweise einem eigentlichen Vermögen oder bloß einer dauernden Eigentümlichkeit eines Vermögens (einem habitus) zuzuordnen wären, muß Kant von seinen Voraussetzungen aus nicht entscheiden. R. vergißt auch, daß schon in der Kritik der reinen Vernunft die Rede von der Urteilskraft ist (allerdings nur ihrer bestimmenden Funktion nach), diese also nicht erst jetzt eingeführt wird. — In der ästhetischen Theorie Kants findet R. eine ganze Reihe evidenter Widersprüche, die alle auf einer ungenügenden Auffassung Kants vom Schönen beruhen sollen. Kant identifiziere das Schöne mit dem Gefühl. Gerade das ist aber der Irrtum R.s in der Darstellung Kants. Das Gefühl der Übereinstimmung der Erkenntnisfähigkeiten in ihrem freien Spiel ist nach Kant zwar das Anzeichen der Schönheit, nicht aber die Schönheit selbst. Schön ist der Gegenstand, sofern er geeignet ist, jenes freie und dennoch harmonische Spiel der Fähigkeiten hervorzurufen. — Auch die zahlreichen anderen Widersprüche und Schwierigkeiten, die R. hervorhebt, haben ihren Grund zumeist in seinen eigenen Mißdeutungen der Kantischen Theorie. Diese hat gewiß ihre Mängel. Aber es ist doch nicht so, wie R. am Schlusse meint: Kant habe kein einziges der vor ihm schon verhandelten Probleme gelöst, noch irgend ein neues Element zu ihrer Lösung eingeführt, ja nicht einmal die Klärung der aufgeworfenen Fragen erleichtert. Er habe bloß die Schwierigkeit des Problems sichtbar gemacht. Was R. am meisten an einer unvoreingenommenen Beurteilung Kants hindert, ist seine vorwiegend psychologische Einstellung, die der Methode Kants nicht gerecht wird.

Brugger.

2. Rechts- und Sozialphilosophie. Ethik

Bender, L., O. P., *Philosophia Juris*. 8^o (233 S.) Rom 1947, *Officium Libri Catholici*. — Der Wert des Buches besteht darin, daß die Rechtsordnung hier erscheint in ihrem natürlichen Zusammenhang mit der Seinsordnung: auch das Recht ist kausal und teleologisch auf Gott zurückzuführen, soll es nicht aufgehen in Willkür. Das Recht ist, damit Ordnung sei im menschlichen Gemeinschaftsleben und dieses sich so harmonisch einfüge in die Ordnung der ganzen Schöpfung. Das Personsein des Menschen allerdings scheint uns in der Darstellung nicht genügend zur Geltung zu kommen. Als Person steht der Mensch unmittelbar vor Gott. Freilich führt der Weg zum endgültigen Besitz Gottes auch über die Gemeinschaft. Aber gerade weil so der Gemeinschaft für den Menschen ein Dienstwert zukommt — der natürlich ihren Eigenwert nicht aufhebt, sondern zur Voraussetzung hat —, überragt die Person die Gemeinschaft. — In der Darstellung des Verf. ist mithin die soziale Funktion des Rechtes gut zum Ausdruck gebracht. Doch läßt sich das Recht trotz dieser wesentlichen sozialen Funktion wohl nicht als bloße Beziehung auffassen, durch die des andern Handlung oder Unterlassung als der Person geschuldet bezeichnet wird. „Jus est relatio inter personam et operationem vel omissionem alterius, qua persona se habet ad hanc operationem vel omissionem tamquam ad rem sibi debitam ex fine formaliter sumpto ad aequalitatem“ (62). Bei dieser Auffassung ist natürlich kein Platz für das Recht als moralische Gewalt (potestas moralis). Und doch sieht der Sprachgebrauch — was der Verf. übrigens zugibt; ja gelegentlich muß er sich selbst der Definition des Rechtes als moralischer Gewalt bedienen — gerade diese Gewalt als den Kern des Rechtes an. Mit Recht; denn die Person bedarf dieser Gewalt, um ihre Ziele zu erreichen, konkret gesprochen, um menschenwürdig zu leben und so zu Gott zu gelangen. Diese Gewalt hat allerdings zur Voraussetzung, daß das Objekt dieser Gewalt der Person zugeordnet ist. Gewiß wird das der Person zugeordnete Objekt zum Rechts-Objekt, weil diese Zuordnung die andern von diesem Objekt ausschließt; mit andern Worten: von Recht sprechen wir nur, wenn es sich um soziale Beziehungen handelt; aber das Objekt in sich ist der Person zugeordnet, auch wenn es keine andern gäbe, die von ihm ausgeschlossen sind. Daß auch der hl. Thomas das Recht als moralische Gewalt kennt, dafür sei verwiesen auf den Artikel von H. Hering O. P., *De iure subiective sumpto apud S. Thomam*, Ang 1939, 295 ff. — Die Darstellung des Werkes ist klar und übersichtlich. Doch würden manche Beispiele und Erläuterungen, die in der Vorlesung gut angebracht sind, auch in einem Textbuch — das soll das Werk nach dem Willen des Verf. sein — wohl besser fortfallen.

Bertrams.

Wolf, E., *Der Rechtsgedanke Adalbert Stifters*. 8^o (144 S.) Frankfurt, Klostermann. — Im Zuge einer „Darstellung des Rechtsgedankens in der deutschen Geistesgeschichte“ wendet sich E. Wolf auch „großen Dichtern“ (9) zu. Bei ihnen muß „eine verpflichtende Einsicht in das Wesen des Rechts zu finden sein, weil Recht „zum Wesen des Menschen gehört und vom Wesen des Menschen jede echte Dichtung bedeutende Aussagen macht“ (9). Ja, hier wird sich Recht in letzter Tiefe öffnen, da „die Wahrheit des Dichterworts ursprünglicher“ (9) als jede andere ist. Eine bereits früher veröffentlichte Hölderlin-Studie überschreitet die vorliegende Schrift dadurch, „daß Stifter in einem ausgezeichneten Sinne der deutsche Dichter des Rechts ist“ (9), indem „er dichtend zeigt, wie im Recht das Menschenwesen sich selbst behauptet“ (18). Wie das Recht „die Mitte des Lebens bildet“ (24), so erscheint die Geschichte „als Schauplatz der Rechtsverwirklichung“ (21). Insofern das Recht Maß, gestaltgebende Schranke und Erwählung bedeutet, bringt es den Menschen „wahrhaft zu sich selbst“, sichert es „seinen metaphysischen Stand“ (24), verleiht es ihm die Vollendung „wahrhaft vornehmen Daseins“ (26). Von dieser Grundanschauung her durchseelt Stifters Werke „ein erstaunlicher Rechtsglauben, der das Unrecht wie von der Tafel der Geschichte wegwischt oder ihrem Gericht verfallen läßt“ (61). Fragen wir „nach dem metaphysischen

Grund“ (61), aus dem all das hervowächst, so ist es das „sanfte Gesetz“ (63), „eine innere, alle erfahrbaren und erdenklichen Spannungen übergreifende und einigende Ordnung des Lebens selbst“ (64). Darin liegt die „Überzeugung von der Welt als einem sinnvollen, eigenem Seinsgesetz gemäß sich gestaltenden Ganzen“; „frei waltendes Schicksal oder gar blinder Zufall haben darin keine Stätte“ (64). In Stifter lebt der jeder hoffnungslosen Tragik überlegene „Glaube an die sich stets selbst wieder ordnende Substanz des Seins“ (68). Äußerungen des sanften Gesetzes sind das „welterhaltende“ Gesetz der Natur und das „menschenerhaltende“ (68) Gesetz der Geschichte. „Vernunft“ und „Liebe“ herrschen in Gestalt „eines Seinsgesetzes“, welches „das Gesetz der Selbstvollziehung in den Bindungen, die . . . jedem Sein wesentlich“ mitgegeben sind, vorab „das Gesetz der Gestaltwerdung des Menschen“ (72) ist. Als Krönung seines Schaffens hat Stifter den „Held des Rechts“, den „Erfüller des sanften Gesetzes“ (82) gestaltet; der „Nachsommer“ zeigt sein Werden, und der „Witiko“ seine vollkommene Gestalt. Doch wird gerade hierbei klar, daß sich das Recht „nicht einfach von selbst“ verwirklicht; vielmehr muß es „immer wieder erforscht und ergründet“ (89), ja „stets aufs neue erstritten werden“ (91). Ebenso zeigt sich, daß die Helden des Rechts nicht „bloß einsame und selbstgenügsame Tugendhelden“ (43) sind; wie sie vielmehr ihre Größe erst „im Strome des Ganzen“ (47) gewinnen, so geht auch von ihnen die „Gründung rechter Gemeinschaft“ (43) aus. Da der Mensch „nur unter anderen Menschen“ (129) bestehen kann, drängt das Recht zur Gemeinschaft hin und ist schließlich die „Lebensform des Volkes“ (119). Diese Sicht des Rechts nährten in Stifter „die geistigen Welten des Naturrechts und der Aufklärung, der antiken und deutschen Dichtung sowie der pädagogischen Bewegung der Zeit“ (94). Besonders haben ihn Herder und Goethe beeinflußt. Keine Spuren hinterließen bei ihm die systematische Philosophie und das römische Recht, die katholische Geisteswelt nur stark durch die Aufklärung verweltlicht. — Die feinsinnige Studie ist nicht umsonst M. Heidegger gewidmet. Erscheint in ihr doch das Recht „als Wesen des Menschentums“ (126) oder als die dem Menschen eigene Existenzweise, deren Vollzug ihn erst „in allen Dimensionen seines Daseins als Menschen erscheinen läßt“ (128). Allerdings ist damit eine zu weitgehende Verrechtlichung des Daseins gegeben, wie schon das Aufgehen der Sittlichkeit im Recht zeigt, obwohl andererseits Recht in den umfassenderen Sinn von Seinsgemäßheit hinüberschwingt. Unausgeglichen bleibt auch die Begründung des Rechts einmal im Sein und dann wieder im Herkommen. Vielleicht hätte W. auf solche Begrenztheiten noch mehr eingehen können.

Lotz.

Steinbüchel, Th., Ehrfurcht: Univ 1 (1946) 129—145. — Einen Begriff, den der englische Psychologe W. McDougall schon vor fast 40 Jahren in seiner Sozialpsychologie unter den komplexen Emotionen kurz, aber klar gezeichnet hatte, entwickelt und vertieft St. hier weiter. Ehrfurcht ist ein spontaner Affekt gegenüber einem andern, der oder das größer und fern und zugleich nahe ist. Was zu fern ist, weckt Furcht, was zu nahe, Ehrfurchtslosigkeit. Auch zwischen Gleichen ist Ehrfurcht möglich, weil jeder andere etwas Fernes, ein Geheimnis in sich birgt: das Individuelle, die Persönlichkeit. Es ist menschlich gesehen der Logos, der Geist, christlich gesehen die Ebenbildlichkeit mit Gott. Wo die Ehrfurcht fehlt, wird der Mensch zum Raubtier, das nur zerstört. Auch der Natur und dem eigenen Ich gegenüber ist Ehrfurcht möglich, weil beide Geheimnisse tragen. Naturwissenschaft, die alles erforscht, Leibkultur und Vermassung sind Feinde der Ehrfurcht. Am tiefsten ist sie Gott gegenüber, wo Nähe und Ferne, nach R. Otto im Tremendum und Fascinans, nach der Scholastik in der Analogia entis, sich am stärksten ausprägen. — Das höchste Vorbild der Ehrfurcht ist Gott selbst, der seinem Geschöpf die Freiheit läßt und es noch sucht, wenn es eine Dirne geworden ist. — Hier drängt sich der Vergleich mit der Weisheit und der Liebe auf. Beide umfassen auch alles Sein und verbinden Abstand und Nähe. Aber sie schauen mehr auf die Nähe, die Ehrfurcht mehr auf die Ferne und endet daher im Schweigen.

Raitz v. Frentz.

Landsberg, P.L., *Le problème moral du suicide*: *Esprit* 15 (1946) 800—821. — L. stellt zuerst fest, daß eine wirkliche Versuchung zum Selbstmord besteht, ohne die es kein sittliches Problem des Selbstmords gäbe. Nur das Christentum verurteilt den Selbstmord in allen Fällen; alle andern Ethiken machen gewisse Ausnahmen, ja schreiben ihn sogar für bestimmte Lagen vor. L. untersucht nun die Beweise, die christliche Philosophen für das Verbot der Kirche anführen und findet, daß diese rein philosophischen Beweise nicht für alle Fälle durchschlagend sind. Es ist nicht meist Feigheit, was zum Selbstmord treibt, sondern, wie bei den Stoikern, der heldenhafte Wille zur persönlichen Freiheit und Ehre. Noch weniger wirksam ist der Beweis des Aristoteles, den Thomas aufgenommen hat, „ohne, wie auch sonst oft, sich Rechenschaft zu geben von dem dem Christentum so entgegengesetzten Geist, der das Denken des Stagiriten im ganzen wie im einzelnen inspiriert“ (813), nämlich, daß der einzelne dem Staat gehört. Selbst der beste Beweis des hl. Thomas, daß der Mensch Eigentum Gottes sei, ist nicht durchschlagend gegen die Tatsache, daß Gott mich so geschaffen hat, daß ich mir das Leben nehmen kann. Es bleibt nur die christliche Auffassung des Leidens und seiner inneren Überwindung, die ebenso hoch über der heldischen Lebensauffassung steht als diese über der bürgerlichen. Leiden ist Läuterung und Aufstieg, und die Liebe zum Vater kann es verwandeln in der Nachfolge des Gekreuzigten. Er, der allein unschuldig war, ist dem Leiden nicht ausgewichen. — Der schöne Artikel wird zu einem erschütternden menschlichen Dokument, wenn man die Bemerkung des Herausgebers bedenkt, daß L. im KZ. Oranienberg gestorben ist. Noch 1940 trug er Gift bei sich für den Fall einer Verhaftung durch die Gestapo. Hinter der philosophischen Untersuchung steht somit das persönliche Ringen um das Problem, und die Lösung des Artikels ist durch den Verzicht auf den Selbstmord in die Tat umgesetzt worden.

Brunner.

Algermissen, K., *Das werdende Menschenleben im Schutze der christlichen Ethik*. 80 (48 S.) Celle 1948, Giesel. DM 1.50. — In gründlicher, aus der Natur und den Umständen der direkten Schwangerschaftsunterbrechung schließender Beweisführung trägt der Verf. die christliche Auffassung vor und setzt sich mit den verschiedenen Indikationen und den dafür geltend gemachten ethischen Motiven auseinander. Wo der Ernst der Forderung als Härte erscheinen kann, wird auf die Wege hingewiesen, auf denen fürsorgende Liebe diese tragbar macht. — Es scheint mir notwendig, als den zentralen Wert, um den es hier geht, nicht so sehr den „absoluten Wert des Menschenlebens“ (12), sondern den des unverzichtbaren Rechtes des unschuldigen Menschen auf sein Leben herauszustellen. Dann muß die Beweisführung im Fall der ethischen Indikation bei der doch immer noch (z. B. neuerdings von Lanza, Niedermeyer) vertretenen gestuft-sukzessiven Beseelung anders laufen. Bedenklich scheint mir auch der Satz: „Das sicher bestehende Recht der Mutter auf ihr Leben geht einem zweifelhaften, vielleicht gar nicht existierenden Rechte (des Foetus) vor“ (31). Dieses Recht der Mutter scheint ohne gefährliche Konsequenzen nicht über indirekte Unterbrechungen ausgedehnt werden zu können.

Hirschmann.

Die sozialen Rundschreiben. Leo XIII.: Über die Arbeiterfrage (*Rerum novarum*). Pius XI.: Über die soziale Ordnung (*Quadragesimo anno*). Mit Erläuterungen von P. Jostock. gr. 80 (VIII u. 180 S.) Freiburg 1948, Herder. DM 5.20. — Die Neuheit der heutigen sozialen Aufgaben verleitet manche dazu, auch überzeitliche Prinzipien in den Strudel der Entwicklung hineinzuziehen. Auch im katholischen Lager fehlen nicht Auseinandersetzungen oft unerquicklicher Art, die nicht nur auf periphere Fragen sich beziehen. Es ist darum ein Verdienst J.s., daß er die überzeitliche Prinzipienwelt der beiden wichtigsten sozialen Enzykliken neu ins Licht rückt und durch seine zahlreichen Erklärungen mit den heutigen Fragestellungen in Verbindung bringt — sie aktualisiert. (Die Leichtigkeit der „Ausmünzung“ würde noch erhöht, wenn im Index auch die Inhalte der Einzelstellen kurz angedeutet würden. Auch könnte eine spätere Auflage bei einzelnen wichtigen Punkten die einschlägigen späteren

Außerungen der Päpste miteinbeziehen.) J. hebt mit Recht die allem Extremen abholde Ausgeglichenheit der päpstlichen Lehren hervor. Und wir möchten beifügen: Auch sein Kommentar empfiehlt sich — wie die übrigen Veröffentlichungen J.s — durch eine ähnliche echt wissenschaftliche und echt christliche Klarheit und Ausgeglichenheit. Die Bemerkung S. 138, die Berufsstände seien Zwangsverbände, wird von J. selbst S. 141 berichtigt. Gemmel.

v. Nell-Breuning, O., S. J., und Sacher, H., Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik. Heft I: Zur christlichen Gesellschaftslehre. Heft II: Zur christlichen Staatslehre. gr. 8^o (91 u. 144 Sp.) Freiburg 1948, Herder. DM 3.20 u. 3.50. — Über die Absicht dieses Werkes berichtet das Vorwort des Verlags. Es soll Bausteine und Vorarbeiten zu einem künftigen Wörterbuch der Politik bieten, und zwar auf der Grundlage einer gottgewollten Ordnung im ewigen Gesetz Gottes und im natürlichen Sittengesetz, wie sie für unsere Zeit richtungweisend dargelegt ist in den päpstlichen Weltrundschreiben, Rundfunkbotschaften und anderen Verlautbarungen. Die einzelnen Artikel, die nicht alphabetisch, sondern sachlich angeeignet sind, wurden von Nell-Breuning verfaßt und von Sacher überarbeitet. Für das erste Heft wurden manche Artikel aus den großen Herderwerken Staatslexikon und Lexikon für Theologie und Kirche, besonders von Gundlach und Schwer, benützt. Das 2. Heft bringt ein Literaturverzeichnis von Sacher. Das Schrifttum zum ersten Heft wird verbunden mit dem des folgenden, dritten Hefes über die soziale Frage. Die wichtigeren Artikel behandeln die Gesellschaft, Gesellschaftslehre, Gesellschaftsordnung, Soziologie, Gemeinwohl, Gemeinschaftsgeist, Sozialphilosophie, Berufsständische Ordnung, Kirchliche Vereinigungen (Heft I), Staat, Staatsgewalt, Staatsraison, Volkssouveränität, Demokratie, Diktatur, Autoritärer und totalitärer Staat, Politische Parteien, Ständestaat, Revolution und Widerstandsrecht, Vaterländische und staatsbürgerliche Erziehung (Heft II). Die allgemeine Grundhaltung erklärt gleich der erste Artikel über „Gesellschaft“ mit der Überschrift: „Der christliche Blickpunkt“. Der Mensch, von Gott geschaffen, trägt im geschöpflichen Sein auch die gottgewollten Ordnungsstrukturen für das gesellschaftliche Sein. Das Wesen der Gesellschaft gewinnt man durch eine Betrachtung der Wechselbezogenheit vom Glied zum Ganzen und vom Ganzen zum Glied. Die sittlich verpflichtende Solidarität der Glieder führt zum Solidaritätsprinzip. — Weil das Sozialgebilde nicht die Einheit eines biologischen Organismus besitzt, bedarf es zum Vollzug des gesellschaftlichen Handelns eines physischen Prinzips oder einer ordnenden und leitenden Autorität. Diese ist nicht inneres konstituierendes Prinzip, sondern notwendige Folge der gesellschaftlichen Ordnung. Im Artikel „Berufsständische Gesellschaftsordnung“ ist auf kurzem Raum mit fachmännischer Klarheit die heute bestimmbare Linie des Verständnisses von Quadragesimo anno dargelegt. Berufsstand ist Leistungsgemeinschaft von Berufs wegen für bestimmte gesellschaftlich wichtige Aufgaben, nicht bloße Interessengemeinschaft der Klasse, deren relative Notwendigkeit nicht geleugnet wird. Der Schlußartikel „Kirchliche Vereinigungen“ wägt in einer gerechten Würdigung Vorteile und Nachteile des Vereinswesens ab. — Im 2. Heft wird in einem ausgedehnten Artikel in guter Gliederung die Lehre vom Staat geboten. Am Anfang und Ende wird die christliche Haltung betont. Treffliches wird gesagt über den Staat als Personenverband in der Doppelseitigkeit als Herrschafts- und Genossenschaftsverband, sowie als Anstalt (Ämter, Behörden). Kulturstaat besagt nicht, daß der Staat zum eigentlichen Schöpfer der Kultur berufen ist. „Demokratie“ ist eine politische, keine staatsphilosophische Angelegenheit. Die politischen „Parteien“ können ihren Sinn nur dann erfüllen, wenn die Staatsbürger eine verantwortungsbewußte politische Überzeugung besitzen. Der „Föderalismus“ läßt eine staatsrechtliche und sozialphilosophische Deutung zu. In den beiden Artikeln „Revolution“ und „Widerstandsrecht“ wird unter Absehen von der traditionellen Fragestellung nach dem tyrannicidium aus dem Notrecht — natürlich nur in sehr engen Grenzen — die Erlaubtheit eines gewaltsamen Umsturzes einer staatlichen oder gesellschaftlichen Ordnung gelehrt. Der Schlußartikel „Vaterländische und staatsbürgerliche Erziehung“ betont auch die Erziehung zum Hinausschauen über

die Grenzen des eigenen Volkes und Staates, zum Mittragen der Verantwortung auch um die Völkergemeinschaft. — Mögen die Herausgeber als Lohn für ihre große Arbeit auch eine große Zahl von besinnlichen und aufgeschlossenen Lesern finden.

Schuster.

Fessard, G., *Autorité et Bien commun* (Théologie, Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 5). 8^o (121 S.) Paris, Aubier. — Die Eigenart dieser originellen und nicht leicht verständlichen Studie liegt darin, daß sie die Begründung der gesellschaftlichen Autorität nicht nach der traditionellen, teleologischen Gesellschaftslehre der Scholastik versucht, sondern neue Wege geht. F. betrachtet nicht bloß die abstrakte Legitimation der Autorität aus dem überragenden Wert und Ziel des bonum commune, sondern will mit der sogenannten soziologischen Methode von der tatsächlichen Machtbildung ausgehen und ihr Wesen untersuchen. Zur philosophischen Ergründung dient dann insbesondere die Methode Hegels. Die zunächst gegensätzlichen Momente werden in einer höheren Einheit des Begriffs dargestellt. Diese Methode ist letztlich inspiriert vom Glauben an eine alles durchwaltende Sinnhaftigkeit und Teleologie. Daraus folgt, daß sich mit dieser Methode manche überraschende Aufschlüsse und Beziehungen über das Wesen der Autorität, der gesellschaftlichen Macht, des bonum commune und der *communitas boni* oder des eigentlichen Gemeinschaftserlebnisses gewinnen lassen. Aber es dürfen auch die Einwände nicht verschwiegen werden. Schon die Problemstellungen werden vermutlich nicht hinreichend aus den geistigen Nöten der Gegenwart, sondern aus der Schau Hegels oder eines modernen Hegelverständnisses gewonnen. Sodann scheint es, daß man die eigentliche Schwierigkeit, nämlich den Ausgleich zwischen Einzelperson und Gemeinschaft, noch tiefer mit der Lehre der Sozialenzykliken durch das Prinzip der Subsidiarität lösen kann. Offensichtlich ist auch die Schau des Franzosen in manchen nicht unwichtigen Dingen von der deutschen Auffassung, so besonders in der Lehre von Staat und Gesellschaft, von der Trias Nation, Staat und Gesellschaft, verschieden. Das Hegelsche Begriffspaar Allgemeinheit und Besonderheit scheint weder besonders fruchtbar noch ausreichend zu sein für das Problem der Legitimierung der Autorität. Die Studie hat im Rahmen einer theologischen Sammlung letztlich auch eine theologische Absicht. Der Ausgleich zwischen dem bonum commune universale der Menschheit und den inneren Spannungen der partikulären Gemeinschaften gelingt nur durch Gott, und zwar den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, nicht den Gott der Philosophen. Die von Christus begründete Gemeinschaft der Kirche offenbart eine wahrhaft charismatische Macht, die die Glieder zur Gemeinschaft der Liebe im dreieinigen Gott zusammenbindet, durch ein Band also, das zu gleicher Zeit das universalste und das konkreteste ist. Die wichtigsten Anliegen des Verf. betreffen folgende Punkte: Die innerhalb der Gesellschaft sich bildende Autorität muß ihr eigenes Ziel oder ihre Sinnhaftigkeit wollen, was durch eine etymologische Besinnung auf das Stammwort *augeo* illustriert wird. Die Autorität wird Vermittlerin des bonum commune. Dies steht nicht bloß im Gegensatz zum bonum particulare, sondern muß vertiefend als *communio bonorum* gefaßt werden. Eine subtile Dialektik will die Beziehungen und die innere Einheit von bonum commune der Menschheit und der kleineren Gemeinschaft aufweisen. Im Hegelschen Beispiel von Herr und Knecht wird der dialektische Übergang von der Anerkennung der Tatsache zur Anerkennung des Rechts dargestellt. In den theologischen Jugendschriften Hegels finden sich nun Andeutungen, daß die Liebe als Einheit von Faktum und Recht ihre fundamentale Rolle beweist. Allerdings hat Hegel in seiner Staatsphilosophie keinen ausdrücklichen Gebrauch von dieser Idee gemacht. Hier erweist sich der Verf. als einen guten Kenner Hegels und offenbart zugleich ein gutes Gespür für den Geist der französischen und deutschen Sprache, wie die feinsinnige Anmerkung S. 84—85 über das Wort *reconnaissance* als An-erkennung und Dankbarkeit zeigt.

Schuster.

Höffner, J., *Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert* (Freiburger Staatswissenschaftliche Schriften 2). gr. 8^o (VI und 172 S.) Jena,

Fischer. — Die Arbeit greift zwar eine Einzelfrage aus der Geschichte der Wirtschaftsethik heraus: die Beurteilung des Monopols im 15. und 16. Jahrhundert. Aber sie führt auf diese Weise in die Mitte damaliger Auseinandersetzung; „Monopol“ war ein Wort von ähnlichem Affektgehalt wie etwa in neuester Zeit „Kapitalismus“, und die Stellungnahme zu diesem Problem mußte aus grundsätzlichen Auffassungen heraus erfolgen. So verbindet das Buch in anziehendster Weise eine lebendige Darstellung der Wirtschaftsordnung und der mannigfachen Monopole der Zeit mit einer Einführung in die Wirtschaftsanschauungen, aus denen das Urteil über die Monopole hervorging. Der wichtigste (und längste) Teil des Ganzen ist der Abschnitt über das Monopolproblem in der Scholastik. Nach dem Bericht über die wirtschaftsethischen Grundlehren von der Hochscholastik an behandelt H. ausführlich die Scholastiker des 16. Jahrhunderts; als den Denker, der in der geistigen Bewältigung der wirtschaftlichen Vorgänge voranging, betrachtet er Ludwig Molina. Die Ergebnisse der eingehenden Forschungsarbeit korrigieren bisher verbreitete Urteile über die Stellung der Scholastik zu Wirtschaftsfragen wesentlich. Schon allein der Nachweis, mit welcher Sachlichkeit die großen Denker jener Zeit sich um die genaue Erkenntnis des wirtschaftlichen Geschehens als die Voraussetzung ethischer Wertung bemüht haben, wird manchen Wirtschaftswissenschaftler überraschen. Am Schluß stellt H. fest, daß die Wirtschaft sich weithin nicht an die ethischen Forderungen der Scholastiker gehalten hat. Es wird aber doch vielleicht den einen oder anderen Leser nachdenklich machen: wie folgenschwere Umwege sind die Menschen gegangen, um allmählich die Erkenntnis zu gewinnen, die für jene Männer selbstverständlich war, daß der Sinn des Wirtschaftens nicht das unbegrenzte Streben nach Gewinn, sondern der Dienst ist, den der wirtschaftende Mensch der Gemeinschaft zu leisten hat. — S. 35 muß es wohl „casa de contratación“ heißen.

Hartmann.

Heylen, V., Voor meer rechtvaardigheid (Bibl. Mechliniensis 2). 8^o (X und 182 S.) Brügge, Desclée. — Nach einer kurzen Darstellung der allgemeinen Grundsätze über Recht und Gerechtigkeit wendet sich der Verf. besonders, durch die Zeitlage in den Vordergrund gerückten Einzelfragen zu. Zunächst behandelt er die Frage der „Plünderung“; genauer geht es um die sittliche Beurteilung der Aneignung oder des Gebrauchs fremder Güter, die von ihren geflüchteten Eigentümern zurückgelassen wurden. Diese Güter können im allgemeinen nicht als „aufgegebene Sachen“ (res derelictae) betrachtet werden, sondern sind eher verlorenen Sachen gleichzustellen. Besonders berücksichtigt werden die Fälle der Aneignung aus Not und des Verbrauchs leichtverderblicher Lebensmittel. Andere Fragen wirft das Kapitel über den „Schwarzhandel“ auf. Die staatlichen Anordnungen über Verteilung und Preise der Lebensmittel in Notzeiten können, soweit sie zum Gemeinwohl erforderlich sind, nicht als reine Pönalgesetze betrachtet werden. Vor allem aber ergeben sich hier die Fragen nach „gerechtem Preis“ und „Wucherpreis“. Nachdrücklich ruft der Verf. in Erinnerung, daß nicht jeder auf freier Übereinkunft beruhende Preis schon als „gerechter Preis“ gelten kann; eine „sozial geordnete Übereinkunft“ wird gefordert (112). Die im Schleichhandel üblichen Preise als „Marktpreis“ anzuerkennen, wird abgelehnt, vor übertriebener Einrechnung des „Risikos“ gewarnt. Das folgende Kapitel behandelt die sittlichen Fragen der Unfruchtbarmachung im Sinn des Rundschreibens „Casti connubii“, das letzte Kapitel Fragen des Erziehungsrechtes, namentlich das Zusammenwirken von Familie, Kirche und Staat in der Erziehung, im Geist des Erziehungs-Rundschreibens Pius' XI. — Die Einzelentscheidungen des Verf. halten die rechte Mitte zwischen Überstrenge und Lockerung; so ist das Buch ein wertvolles Hilfsmittel zur rechten Urteilsbildung in schwierigen Gewissensfällen.

de Vries.

* * *

Biermann, B., Der Kampf des Fray Bartolomé de Las Casas um die Menschenrechte der Indianer: Die Neue Ordnung 2 (1948) 27—39. — Was Vitoria theoretisch für das Völkerrecht erstrebte, das hat de Las Casas — eine wahrhaft prophetische Gestalt — in jahrzehntelangem Kampf in der Neuen Welt und im spanischen Mutterlande zum Wohle der Indianer durchzusetzen gesucht und schließlich in der neuen Kolonialgesetzgebung zum Teil verwirklicht. Es verdienen darum beide — ein bleibender Ruhm für den Dominikanerorden —, Bahnbrecher des neuen Völkerrechtsdenkens genannt zu werden. Die Vorsehung hatte de Las Casas, der zuerst Jurist und selbst drüben Kommenden- und Sklavenbesitzer gewesen war, durch seine Erfahrungen und vor allem durch erschütternde Predigten von Dominikanermissionaren dahin geführt, daß er schließlich als Priester und Dominikaner und mit 70 Jahren noch als Bischof der Retter und Vater ganzer unterdrückter Völkerschaften wurde. Er ist zu einem Symbol geworden in der Geschichte der Kirche und der Kultur. Die Angriffe derer, die gegen seine unerbittlichen Entlarvungen die spanische Ehre glaubten verteidigen zu müssen — ein Vorspiel der Paraguay-Tragödie —, wurden aufgewogen durch die stete Anerkennung und Unterstützung seitens des damals noch unabhängigen spanischen Hofes. Gemmel.

3. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Dogmatik und Dogmengeschichte

Schmaus, M., Vom Wesen des Christentums. 8^o (232 S.) Westheim bei Augsburg (1947), Wiboradaverlag. Geb. DM 8.—. — Diese Vorlesungen, für Hörer aller Fakultäten an der Universität München im WS 1946/47 gehalten und hier in etwas erweiterter Gestalt herausgegeben, rufen unwillkürlich das Bild jener Vorlesungen über das gleiche Thema in Erinnerung, die Harnack im WS 1899/1900 an der Berliner Universität gehalten hat. Der Nachhall der Harnackschen Vorträge wirkt ja mit ihrem außergewöhnlichen Bucherfolg von 75 Auflagen noch bis auf unsere Zeit herein, wenn er auch heute bei weitem nicht mehr so aufmerksame Ohren findet. Die Zeiten haben sich gewandelt. Gerade das hier anzuzeigende Buch, das den heutigen Menschen ganz anders anzusprechen weiß, offenbart deutlich die veränderte geistig-seelische Struktur unserer Zeit. Etappen zu ihm hin sind Adam und Guardini, die ausdrücklich als solche namhaft gemacht werden. Es hält sich fern vom herkömmlichen Tenor der Apologetik und Schuldogmatik. Vor Hörern aller Fakultäten entwickelt es in fließendem Zug und gefälliger Sprache ganz positiv die katholische Auffassung vom Wesen des Christentums als geschichtlicher Heilsoffenbarung mit ihrer Wesensmitte im personalen Christus und seiner lebendigen Heilsgegenwart in der Wirklichkeit der Kirche. Leider tritt die Untergliederung der einzelnen Vorlesungen im Druckbild nicht hervor. In seiner christozentrischen Durchführung bietet das Buch ein dogmatisches Gesamtbild, dessen synthetische Schau vorwiegend bibeltheologisch ausgerichtet ist. Vor allem dort, wo es aus jüngeren Arbeiten zur Theologie des NT erntet, übernimmt es — mit stillschweigendem Übergehen dessen, was ihm unrichtig erscheint — auch die positiven Ergebnisse protestantischer Untersuchungen über das Wesen des Christentums. Einer vergleichenden Religionsgeschichte gegenüber, die bei einschlägigen Fragen aufmerksam mitgehört wird, setzt es das Unvergleichliche am Christentum jeweils überzeugend ans Licht. In den zentralen Ausführungen über das Christusbild, Menschenbild, Gottesbild (man beachte die vom Verf. mit Bedacht gewählte Aufeinanderfolge) bekundet der Verf. seine Vorliebe für die biblisch-patristische und liturgisch-kerygmatische Überlieferung, dabei deutlich auch der ostkirchlichen Theologie und Liturgie zugetan. Mehr als tragende Unterströmung wirkt sich das Stammgut der scholastischen Theologie aus. Die Vertrautheit mit der modernen Philosophie und Literatur gibt dem Werk als Ganzem die Farbe des existentiellen Aktualismus mit und bestimmt sein theologisches Kerygma vor allem in der Darstellung des Werkes Christi und seiner Ausstrahlung in der Weltkirche. Die damit namhaft gemachten

Hauptthemen — in Wahrheit ein Abriss fast der gesamten Dogmatik, für dessen wissenschaftliche Unterbauung sich der Verf. auf sein mehrbändiges Lehrbuch beruft — klingen aus in dem heilsgeschichtlichen Finale der Weltverwandlung durch Weltuntergang und Neuschöpfung bei der Wiederkunft des Herrn und die Vollendung des Gottesreiches in der weltgerichtlichen Entscheidung. — Wir haben hier ein Buch, das ein theologisch-wissenschaftliches Apostolat an unserer Zeit hervorragend erfüllt. Alle Vorzüge der nun schon zum Begriff gewordenen „Schmausschen Dogmatik“ sind ihm eigen und für den noch erweiterten Leserkreis angepaßt. Mit einer meisterhaften Heraushebung des allgemein verständlichen Lehrgutes der Theologie und der betonten Sicht des Lebenswertes der christlichen Heilsdogmen verbindet sich ein zeitnahe Personalismus und Dynamismus der Darstellung, der bei aller gefüllten Prägnanz des Abrisses durch seine gewinnende und gefällige Form ebenso erfreut wie echt christlich aufbaut.

Ternus.

Söhngen, G., Vom Wesen des Christentums: TheolSeelsorge 1944, 12—19. — Schade, wenn dieser Aufsatz aus der Zeit des Kriegslärms und Zeitschriftenchwundes übersehen oder vergessen würde. Er verdeutlicht nicht nur rückblickend, warum es die Frage nach dem Wesen des Christentums in ihrer neuzeitlichen Eigentümlichkeit erst seit und aus der Aufklärung heraus gibt, indem er diese in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit Renaissance, Reformation, Barockzeit, Romantik (Tübinger Schule) stellt und von dem Phänomen der „geschichtlichen Entlastung“ aus begreift: Geschichtliche Macht wird als Last empfunden, darum Entlastungsversuche durch Rückgriff auf Ursprüngliches in der Geschichte (Renaissance und Reformation) und schließlich Ursprüngliches, den Menschen selbst (Aufklärung). Es spricht hier der Gegensatz von Idee und Existenz, der „Prozeß der Vernunft gegen die Geschichte“. Der Aufsatz gibt auch heutigem theologischen Denken Anregungen, indem er davor warnt, die Aufklärung für etwas längst Überwundenes zu halten; es sei durchaus zeitgemäß, sich ernst auseinanderzusetzen mit Fragen, die von der Aufklärung erstmalig radikal gestellt wurden, wie z. B. die heilsgeschichtliche und ursprünglich menschliche Bestimmtheit des christlichen Daseins.

Schoemann.

Zapelena, T., Problema theologicum: Greg 24 (1943) 24-47. — Unter den vielen Fragen, die mit dem Begriff „das theologische Problem“ aufgerufen sind, ist die wichtigste die nach der Grundlegung der theologischen Methode. Ihr hatte L. Charlier O. P. vor nunmehr sechs Jahren sein Buch „Le Problème théologique“ gewidmet. Das Buch wurde heftig umstritten und nicht lange nach seinem Erscheinen indiziert. Diese Maßnahme des kirchlichen Lehramtes will aber natürlich keineswegs davon abhalten, daß sich die Theologie mit den von Charlier aufgeworfenen Fragen gründlich auseinandersetzt. Eine solche leidenschaftslose Stellungnahme will Z. bieten. Aus den drei Teilen des Buches von Charlier wird der erste, der die Beziehung der Theologie zur Offenbarung behandelt, herausgegriffen; und zwar geht es im vorliegenden Artikel nur um die Einstellung der scholastischen (spekulativen) Theologie zu diesem Problem. Ein weiterer Artikel soll von Charliers Kritik an der positiven Theologie handeln. — Der scholastische Standpunkt wird von Charlier an der Lehre der bedeutendsten Thomasausleger, Capreolus, Cajetan, Bañez und Joannes a St. Thoma aufgewiesen. In fortschreitender Tendenz wird bei ihnen Theologie immer ausschließlicher Wissenschaft von den theologischen Schlußfolgerungen, bei denen mittelst einer der natürlichen Vernunft entstammenden Prämisse das nur virtuell Geoffenbarte zur Anschauung gebracht wird. Im Hintergrund steht der aristotelische Wissenschaftsbegriff, für den ja echte Wissenschaft wesentlich auf die Konklusionen bezogen ist, während die Prinzipien entweder in sich unmittelbar evident sind oder von einer übergeordneten Wissenschaft vorgegeben werden. Wenn diese Anschauung auf die Theologie übertragen wird, ist es unvermeidlich, daß man der Theologie als eigentlichen Gegenstand die Konklusionen zuweist, während die Offenbarungswahrheiten selbst nur Ausgangspunkt, nicht aber Gegenstand der theologischen

Beweisführung werden. Daraus ergibt sich aber eine Reihe von verhängnisvollen Konsequenzen, die sich alle auf diese eine zurückführen lassen, daß damit die Theologie ihrem ureigensten Gebiet, dem Aufweis der Glaubenswahrheiten, entfremdet und statt dessen der Beschäftigung mit rein natürlichen Wahrheiten zugewiesen bzw. dort, wo es um den Aufweis der Glaubenswahrheiten selbst geht, den Hilfswissenschaften der Exegese und Dogmengeschichte untergeordnet wird. — In seiner Kritik an Charliers Ausführungen macht Z. zunächst geltend, daß Charlier den scholastischen Standpunkt nur unvollständig wiedergebe, da ja nur Vertreter der engeren thomistischen Richtung berücksichtigt seien. Andererseits gehe es nicht an, das, was Charlier an Beschwerden gegen die Scholastik anmelde, einfach beiseite zu schieben. Daß die spekulative Theologie bei den klassischen Scholastikern dem Aufweis der Glaubenswahrheiten ein zu geringes Interesse entgegengebracht und daß sie der philosophischen Spekulation einen viel zu großen Raum gewährt hätte, diese und andere Gravamina seien durchaus berechtigt. Aber Charlier gehe zu weit, wenn er behaupte, daß die Scholastik jede Art der Beweisführung bzgl. der Glaubenswahrheiten ablehne; vielmehr sei dort nur die Beweisführung nach Art der wissenschaftlichen Schlussfolgerung abgelehnt. — Wenn er weiter der Scholastik vorwerfe, daß sie dem kirchlichen Lehramt in der theologischen Argumentation keinen Platz anzugeben wisse, so beachte er nicht, daß doch gerade nach den Thomisten durch die Bindung der *fides divina* an die Vorlage durch das Magisterium *Ecclesiae* die Stellung des kirchlichen Lehramtes eher übersteigert werde. — Und wenn er von einer schmachlichen Abhängigkeit der Theologie von der Dogmengeschichte, Exegese usw. spreche, dann übersehe er, daß doch diese Wissenschaften durchaus im Sinne einer theologischen Disziplin unter ständiger Berücksichtigung der ganzen Breite theologischer Erkenntnisquellen arbeiten könnten und müßten, und daß es sich somit nicht um eine unwürdige Abhängigkeit, sondern um eine sachlich naheliegende Arbeitsteilung handle. — Der Vorwurf der Vivisektion des wissenschaftlichen Betriebes, wie sie durch die Teilung in spekulative und positive Theologie unvermeidlich sei, sei auch in der Schärfe, wie sie von Charlier intendiert sei, nicht richtig. Wohl sei dafür zu sorgen, daß die künftigen Theologen sowohl in der spekulativen wie in der positiven Theologie eine möglichst gediegene und solide Ausbildung erhielten. Dazu seien eben die *Cursus Magisterii* da, die an manchen Universitäten schon mit Erfolg eingerichtet seien. — Z. bemüht sich ehrlich, Charlier gerecht zu werden. Seiner Kritik wird man sich durchgehend anschließen. Seine Methode ist aber wohl noch zu „apologetisch“. Es wäre gut, wenn das, was aus dem Buch von Charlier an Mahnung zu kritischer Selbstbesinnung und Methodenüberprüfung an die Theologie ergeht, vom Verf. in den nachfolgenden Artikeln nicht zu schnell „ausgeglichen“, sondern noch mehr innerlich weitergeführt würde.

Bacht.

Lang, A., Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: *fides*, *haeresis* und *conclusio theologica*: *DivThom*(Fr) 20 (1942) 207—236, 335—346; 21 (1943) 79—97. — Verf. bietet uns hier einen dankenswerten Beitrag zu einer Frage, die zumal seit dem Erscheinen des Buches von L. Charlier, *Essai sur le problème théologique* (siehe vorhin) wieder akut geworden ist. L. entwickelt in der Einleitung die Problematik der Thomasinterpretation, die zu einer wirklichen Aporie geworden ist: Durch die Berufung aller Richtungen innerhalb der katholischen Theologie auf die Autorität des Aquinaten ist die paradoxe Situation geschaffen, daß zu fast jeder systematischen Kontroverse auch noch ein Streit um die Stellungnahme des hl. Thomas zu der betr. Frage getreten ist. Gleichwohl ist kein Grund zur Resignation gegeben. Denn seit man mehr und mehr dazu übergegangen ist, die geschichtliche Betrachtungsweise auch an das Werk des *Doctor angelicus* anzulegen, d. h. seit man schärfer auf die Entwicklungen in seinen Anschauungen, auf die Quellen und Abhängigkeiten seines Denkens und auf die aus der bestimmten geistesgeschichtlichen Situation sich ergebenden Abzweckungen seiner Ideen achtet, ist man einer einheitlicheren Auslegung doch

schon nähergekommen. Vor allem muß sich der Thomasausleger immer wieder sagen, daß es gefährlich ist, bei einem früheren Autor Lösungen für Fragen zu suchen, die dieser sich gar nicht gestellt hatte, oder seine Terminologie in einem Sinne zu deuten, den sie bei ihm noch nicht hatte. Dies wird dargelegt an der Kontroverse um die Gliederung und Reichweite dessen, was nach Thomas zur *fides divina* gehört, ob also die *Conclusio theologica* darunter zu begreifen ist oder nicht. Bekanntlich ist diese Kontroverse kurz nach dem Weltkrieg von zwei bedeutenden Thomisten, R. Schultes und F. Marin-Sola, ausgetragen worden und hat jetzt in dem oben genannten Buch von Charlier ihren Niederschlag gefunden. Während für Schultes nur das formell (explicite oder implicite) Geoffenbarte zur *fides divina* gehört, will Marin-Sola auch das virtuell Geoffenbarte, also die *Conclusio theologica*, wenigstens nach der kirchlichen Definition darunter begreifen. Beide berufen sie natürlich auf Thomas. Wer von ihnen hat recht? L. führt zunächst die wichtigsten Thomastexte an und zeigt, wie Thomas den Glaubensbereich ausgegliedert in das, was *per se, directe, principaliter* zu glauben ist, und das, was nur *per consequens, indirecte, secundario* dazu gehört. Sodann wird in sorgsamer Analyse herausgearbeitet, was unter den beiden Kategorien zu verstehen ist. Vor allem wird die Reichweite des *indirecte credendum* genau geprüft. Thomas kennzeichnet sie mit den Worten: *ea, ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei*. Aber dieser Gegensatz zum Glauben (= *directe credendum*) bezieht sich nicht nur auf das, was logisch mit den Glaubensartikeln zusammenhängt, sondern auch auf das, was „durch andere Bande, etwa des positiven Gebotes, der praktischen Konsequenz oder des christlichen Brauches, so innig mit dem Glauben an die Artikel verbunden ist, daß ihre Ablehnung eine Gefährdung des lebendigen Bekenntnisses der Glaubensartikel zur Folge haben müßte“. Für Thomas ist Glaube eben nicht nur Glaubens-wahrheit, sondern das ganze Glaubens-leben. Wenn also gefragt wird, ob die *indirecte credenda* unter die *fides divina* fallen, so ist das durchaus zu bejahen. Aber — und das ist die entscheidende Erkenntnis, auf die in der Kontroverse nicht geachtet wurde — Thomas hat hier einen weiteren Begriff von Glauben (und dementsprechend von Häresie). Der Glaubensbegriff ist bei ihm noch nicht ausschließlich vom Moment der logischen Gewißheitsbegründung her gesehen. „Die Frage nach den objektiven Grenzen der *fides divina* und nach dem theologischen Gewißheitsgrad der Konklusionen hat, wie alle erkenntniskritischen Probleme, die Scholastik noch nicht beschäftigt.“ Vielmehr sind es Gründe der religiösen und moralischen Verantwortung für das Glaubens-leben, die die Zuordnung der *indirecte credenda* zu *fides divina* bestimmen. Man darf also aus dieser Zuordnung nicht folgern, daß das *indirecte credendum* an der spezifischen Gewißheit der *fides divina* teilnimmt. Wo die Grenzen der unmittelbaren Glaubensgewißheit verlaufen, darüber hat sich Thomas nicht geäußert. Man darf ihn darum auch nicht für die eine oder andere Partei in Anspruch nehmen. — In einem 2. Teil wird durch Untersuchung der beiden Hauptvertreter des spanischen Thomismus, M. Cano und D. Bañez, eine wertvolle Bestätigung dieser Ergebnisse gefunden.

Bacht.

Brinktrine, J., Offenbarung und Kirche. Fundamental-Theologie. 1. Bd.: Theorie der Offenbarung. 2. Aufl. gr. 8^o (VII u. 314 S.) Paderborn 1947, Schöningh. DM 10.—. — Der Verf. hatte 1938/39 den Inhalt des vorliegenden Bandes in drei Einzelheften erstmals als Manuskript drucken lassen (vgl. Schol 14 [1939] 279 600; 15 [1940] 276f.). In der 2. Aufl. sind vor allem manche Stellen klarer gefaßt, lateinische Wendungen vielfach durch deutsche wiedergegeben, manche Abschnitte neu gearbeitet oder ergänzt worden. Neu ist auch, daß der Verf. jetzt durchgehends die dialektische Theologie von K. Barth und z. T. auch von E. Brunner berücksichtigt und auch sonst hin und wieder neuere Literatur nachträgt, soweit sie ihm erreichbar war. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn die sogenannte „*Théologie nouvelle*“ in Frankreich, vor allem vertreten durch H. de Lubac S. J., Surnaturel. *Etudes historiques*. Aubier 1946, Berücksichtigung gefunden hätte, aber die Ungunst der Zeit wird dem Verf. die entsprechende Literatur vorenthalten haben. Wenn S. 204f. und 288 M. Blondel mit

Laberthonnière zu den Semidualisten bzw. Semiimmanentisten gerechnet wird, mag das für Blondel in seinen früheren Werken gelten, die der Verf. offenbar allein im Auge hat, da er S. 204 nur das Werk *L'Action* (ohne Jahr; gemeint ist offenbar die These von 1893) und das Werk von Fr. Taymans d'Eypernon, *Le Blondélisme*, Louvain 1933 zitiert. Inzwischen hat sich aber offenbar bei Blondel nach Ausweis seiner späteren Werke (*Pensée*, Paris 1934, 2 Bde.); *L'Être et les êtres*, Paris 1935; *L'Action*, Paris 1936/37, 2 Bde.) ein Wandel vollzogen; denn gerade in dem letztgenannten Werk betont er nachdrücklichst: „nous ne sauvegardons notre pure idée d'une transcendence véritable qu'en affirmant en elle un surnaturel essentiellement inaccessible à la saisie de notre pensée et à la conquête de notre action“. Kurz darauf heißt es: „Sous son aspect rationnel, le mot surnaturel désigne ce qui dans le transcendant nous est essentiellement inaccessible. Mais l'affirmation rationnelle de Dieu transcendant, à la fois principe et fin de toute réalité, ouvre cependant aux êtres spirituels, en face de l'insondable mystère, un sens de l'infini, un désir — vague et inefficace, mais réel — une hypothèse sur les rapports éventuels de l'être contingent avec la Souveraine Perfection.“ Nach Blondel bezeichnet das Wort „surnaturel“ bald „ce qui est en Dieu et absolument inaccessible à toute nature créée“ und das so „l'inaliénable secret de la Dété“ bildet; bald dagegen bedeutet es „ce qui, par hypothèse, peut être charitablement communiqué par don gratuit aux êtres spirituels, tout incapables qu'ils sont de prévoir, de postuler, d'assimiler par leurs propres forces cette mystérieuse condescendance qui ne peut être sûrement connue que par révélation et effectivement employée que par une grâce auxiliaire du vouloir et de l'action“ (a. a. O. 519 ff.). — Br. bekennt sich als Schüler von Garrigou-Lagrange O. P. ausdrücklich zur thomistischen Schule, was sich bei seiner Auffassung von Theologie, Offenbarung und Glaube durchgehend bemerkbar macht. Im Unterschied zur gewöhnlichen Auffassung rechnet er die positive Theologie (Exegese, bibl. und patristische Theologie) zur Fundamentaltheologie bzw. Apologetik, so daß für die Dogmatik außer der Feststellung der Glaubenslehren, welche die Kirche uns durch das magisterium ordinarium und extraordinarium vorlegt, nur die spekulative Theologie übrig bleibt (12 ff.). Auch wer im einzelnen den Standpunkt des Verf. nicht teilt, wird ihm dennoch für seine gründlichen, abgewogenen und übersichtlichen Ausführungen dankbar sein. Brinkmann.

Seiterich, E., *Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik*. 8^o (112 S.) Heidelberg 1948, Kerle. DM 3.70. — Die Schrift behandelt klar und gründlich den Fragenkreis um die sogenannte Glaubwürdigkeitserkenntnis. Vor allem will S. die Auffassung Rousselots und anderer, denen zufolge die Glaubwürdigkeit der Offenbarung nur im übernatürlichen Licht des Glaubens sicher erkennbar ist, an den Forderungen der Vernunft und den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes auf ihre Berechtigung prüfen. Es fragt sich also, welchen Anteil die natürlich erkennbaren Gründe und welchen die Gnade am Zustandekommen des Glaubwürdigkeitserkenntnis habe. Gegenüber der Auffassung, die Zustimmung hänge allein vom Wert der Beweisgründe ab, betont S. mit Recht den Einfluß des freien Willens. Schon dadurch wird nahegelegt, daß auch die Gnade mitwirkt. Nach den Lehrentscheidungen der Kirche ist es zwar nicht unbedingt sicher, aber doch sehr wahrscheinlich, daß das Glaubwürdigkeitserkenntnis normalerweise seinhaft übernatürlich ist. Die eigentliche Frage ist aber, ob die Gnade auch psychologisch als Erkenntnisgrund mitwirken müsse. Ein solcher Einfluß der Gnade ist nach S. in dreifacher Weise möglich: Es kann ein eigentliches Gnadenwunder vorliegen, das für den einzelnen alle äußeren Kennzeichen der Offenbarung, wie sichtbare Wunder usw., entbehrlich macht. Häufiger dürfte es vorkommen, daß gnadenhafte innere Erfahrung, ohne den naturgesetzlichen Zusammenhang offenbar zu durchbrechen, doch die äußere Bezeugung ergänzt. Schließlich kann der Einfluß der Gnade sich darauf beschränken, die Leuchtkraft der äußeren Kriterien zu verstärken. Eine Notwendigkeit derartiger Gnadenhilfen ist aber nicht anzunehmen, da sonst die allgemeingültigen Gründe für sich allein, entgegen der Lehre der Kirche, als unzureichend zu bezeichnen

wären. Für die wissenschaftliche Apologetik, die sich nur auf die allen zugänglichen Gründe berufen kann, kommen die innern Gnadenerfahrungen als Beweisgrund nicht in Betracht. Die Seelsorge aber muß mit ihnen rechnen. Die wissenschaftliche Apologetik ist natürlich für den einzelnen nicht notwendig, wohl aber für den Glauben der Kirche als ganzer. Erst recht ist sie für die Theologie notwendig; diese würde aufhören, Wissenschaft im Sinn des heutigen Sprachgebrauchs zu sein, wenn sich die Tatsache der Offenbarung nicht beweisen ließe. S. versucht, mit dieser Auffassung die Lehre jener Theologen zu vereinigen, die die Theologie als Wissenschaft nicht auf der Apologetik aufruhn lassen wollen: Ihrem allgemeinen Wissenschaftscharakter nach setzt die dogmatische Theologie die Apologetik voraus, ihrer besonderen Eigenart als Glaubenswissenschaft nach beruht sie dagegen als dem Wissen Gottes selber „subalternierte“ Wissenschaft (Gardeil) nur auf der Autorität des offenbarenden Gottes. de Vries.

* * *

Vranken, G., Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus. gr. 8^o (88 S.) Rom, Herder. — Eine Dissertation der Gregoriana. Wertvoll und anregend ist vor allem das erste Kap., das sich auf keine Vorarbeiten stützen konnte. Es wird den überraschen, der nach Titel, Inhaltsverzeichnis (I. Concursus generalis. II. Gratia sanans. III. Gratia elevans) und Sprachgebung (arguieren, präterminierender Beistand, futuribile Faktoren . . .) zu vermuten begann: Hier wird wohl wieder einmal Augustinus in ein vorgegebenes spekulatives System hineingezwängt. Ein solches Vorgehen lehnt V. in der Einleitung ausdrücklich ab. Er will nicht „eine große Menge einzelner Texte aus ihrem Zusammenhang lösen und nach einem gedanklichen Schema zusammenstellen, vielmehr will er von der jeweiligen Fragestellung Augustins selbst ausgehen und versuchen, seinen Gedankengängen nachzugehen“. Dies gelingt auch im 1. Kap., in dem V. die schon 388 begonnene Schrift „De libero arbitrio“ eingehend und genau auszulegen unternimmt. Eines der Ergebnisse dieser Einzeluntersuchung dürfte kaum neu sein: Augustin weiß nichts von einer „Prädetermination“, und die Annahme einer „scientia media“ ist die natürliche Voraussetzung zu einer ungezwungenen Erklärung des augustinischen Gedankenganges, wenn man auch nicht erwarten darf, sie ausdrücklich bei ihm formuliert oder gar bewiesen zu finden. Wichtiger ist ein anderes Ergebnis: Der weitaus größte Teil dieser Schrift spricht von dem Menschen vor dem Sündenfall. Wer also aus diesem Teil Stellen anführt, um zu beweisen, der gefallene und erlöste Mensch bleibe trotz der gratia efficax frei, hat die Fragestellung des Werkes nicht durchschaut. Andererseits kann man deshalb auch keinen Widerspruch aufstellen zwischen dieser Frühschrift, die „geneigt ist, dem freien Willen einen größeren Spielraum zu lassen, und die weniger besorgt ist, die Allbeherrschung und Allursächlichkeit Gottes zu kurz kommen zu lassen“, und der Art, wie Gott nach den späteren Werken den zum ewigen Leben prädestinierten Menschen zum Ziele führt. — Weniger überzeugen kann das 3. Kap. (gratia elevans), in dem V. das wirklich auslegende Verfahren verläßt, um einzelne Stellen zu sammeln, in denen der Begriff einer gratia elevans actualis zu finden ist. Nur eine Frage: Wenn sich Augustin in den wesentlichen Punkten seiner Gnadenlehre, wie V. betont, von De libero arbitrio bis zu den Retractiones treu geblieben ist, und wenn er in jener Frühschrift vor allem von dem Menschen vor dem Sündenfall spricht, wie das 1. Kap. nachzuweisen sucht, wie kann er dann dort dem Menschen soviel Eigenmächtigkeit zugestehen, wenn ihm reflex bewußt war, was gratia elevans actualis ist? — Aus dem nur sechs Seiten umfassenden 2. Kap. (Gratia sanans), dem das kleine Werk „De correptione et gratia“ als Hauptquelle dient, sei nur dies als wichtig für die Terminologie Augustins hervorgehoben: Man darf bei ihm nicht einfach gleichsetzen: Auxilium quo — gratia efficax; auxilium sine quo non — gratia mere sufficiens. Auxilium quo ist die Gnadenführung Gottes bis zur Endbeharrung einschließlich; auxilium sine quo non ist die Gnade Adams, die auch eine Gnade zur Beharrung war, die aber nicht die Beharrung selbst, sondern nur die Möglichkeit zur Beharrung gab. Schoemann.

Rahner, H., Ströme fließen aus seinem Leib. Die asketische Deutungsgeschichte von Jo 7, 37 38: ZAM 18 (1943) 141—149. — Überraschend, wie in diesem lebendig geschriebenen Aufsatz eine trockene Anmerkung in den textkritischen Ausgaben des NT Leben gewinnt (vgl. A. Merk, 6. Aufl. 1948 zu Jo 7, 37). Nur eine Interpunktion, gesetzt oder nicht gesetzt, und die Stelle ist anders zu übersetzen und auszulegen. Setzt man mit den besten Hss hinter $\pi\upsilon\epsilon\tau\omega$ die Interpunktion, so heißen die Verse: „Wenn jemand Durst hat, so komme er zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen.“ „Leib“ ist dann zu beziehen auf den an Christus Glaubenden; „Ströme fließen“ aus seinem Innern, wenn er von seiner Christusverbundenheit, von dem Reichtum seines geistlichen Wissens auch andern mitteilt (Origenes, Gregor von Nyssa, Ambrosius) oder wenn er mit liebender Gesinnung dem Nächsten hilft (Augustinus, Thomas von Aquin). Dies ist die in der exegetischen und frommen Literatur der Neuzeit geläufige, durch Jo 4, 14 bestätigte, durch eine alte Überlieferung geheiligte Auslegung. — Sie wird aber ergänzt und vertieft durch eine noch ältere Deutung, die R. auf Johannes selbst zurückführen möchte. Diese setzt die Interpunktion nicht und liest darum: „... es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Ströme lebendigen Wassers...“ Der „Leib“ ist der Leib Christi, die Kirche, aus der das Evangelium, die Wasser des Geistes, über die ganze Erde ausströmen (Irenäus, Hippolyt) oder das Herz Jesu, aus dem wie aus himmlischer Quelle das lebendige Wasser auf den Martyrer herabfloß (Passio Martyrum Lugd.; ähnlich Justinus, Apollinaris von Hierapolis). Alle diese Zeugen weisen nach Kleinasien, auf die Johannestradition. Darum darf man fragen: Hat vielleicht Johannes selbst durch andere Stellen seiner Schriften das geheimnisvolle Herrenwort stillschweigend gedeutet? Die Frage scheint bejaht werden zu dürfen, wenn man folgende Stellen miteinander verbindet: Was Jesus vorherverkündet hatte (Jo 7, 37f.), das erfüllte sich in dem geheimnisvollen Vorgang bei seinem Kreuzestod (Jo 19, 34f.). — dies bezeugt Johannes feierlich und wiederholt dies Zeugnis in seinem Brief (Jo 5, 6f.) —, das vollendet sich an den Wassern der Ewigkeit, die vom Throne des Lammes ausfließen (Apc 22, 1; vgl. 7, 17). Gegenüber einem häretischen Spiritualismus hat Johannes wie auch Irenäus und Hippolyt verkündet: Wir haben den Heiligen Geist nur durch den blutigen Kreuzestod Jesu Christi. Ob es darum nicht ein Fingerzeig ist, wenn diese zweite uralte Auslegung von Jo 7, 37 38 wie neu belebt erscheint durch die Form, in der uns die Kirche heute die Herz-Jesu-Verehrung vorlegt? Vgl. z. B. das Ende aller Hymnen des Herz-Jesu-Festes: Qui Corde fundis gratiam.

Schoemann.

Sträter P., S. J., Katholische Marienkunde: I. Maria in der Offenbarung; II. Maria in der Glaubenswissenschaft. gr. 8^o (383 u. 359 S.) Paderborn 1947, Schöningh, je DM 10.—. — Ein glücklicher Gedanke findet sich in diesem Werk verwirklicht: Theologen verschiedener Spezialgebiete von ihrem Fach aus die mariologischen Fragen behandeln zu lassen. So findet sich hier manches Gewichtige zur Vertiefung der Marienkunde zusammengetragen. Der erste Band dient der Erhebung der mariologischen Offenbarungszeugnisse in Schrift und Tradition. Nach einer wertvollen Einleitung über das geschichtliche Fortschreiten der göttlichen Offenbarung aus dem Dunkel der Andeutung bis zum hellen Licht klarer Aussage und über die Entwicklung der Offenbarungserkenntnis in der Kirche stellen zwei Artikel das Marienbild der Heiligen Schrift heraus: A. Bea S. J. gibt eine umfassende Zusammenstellung dessen, was das Alte Testament über Maria sagt, bei den Propheten, in den auf Maria angewandten Weisheitstexten, in der alttestamentlichen Gottesbrautmystik und den mannigfaltigen Typen Mariens. Dagegen begnügt sich der Artikel von A. Merk S. J. über das Marienbild des Neuen Bundes mit dem historischen Marienleben, wie es auch in der Frömmigkeit lebt. Die marianische Theologie findet sich hier nicht sehr bereichert. Sehr wertvoll sind die Artikel über Maria in der Patristik, die I. Ortiz-de Urbina S. J. für den östlichen, H. Rahner S. J. für den lateinischen Bereich mit mancherlei wenig oder gar nicht bekanntem Material darlegen. Auch die Ausführungen über Maria in der

östlichen (H. Engberding O. S. B.) und der lateinischen (Ph. Oppenheim O. S. B.) Liturgie bieten wichtigen Stoff. Der östlichen Liturgie hätte man ihrer reichen Fülle entsprechend eine ausgedehntere Darstellung gewünscht. Den fast unerschöpflichen Reichtum mittelalterlicher Mariologie stellt M. Müller O. F. M. unter klaren Gesichtspunkten zusammen, die das Charakteristische gut erkennen lassen. — Der spekulativ-theologischen Darlegung der Ergebnisse bisheriger marianischer Theologie dient der zweite Band, der allerdings mehr Zusammenfassung als Weiterführung ist. Trotz der Gründlichkeit, mit der die Artikel gearbeitet sind, zeigt sich hier bisweilen auch, daß wichtige Fragen marianischer Theologie noch auf ihre Klärung warten. Immerhin ist es dankenswert, wie klar die Verfasser die verschiedenen Gegenstände spekulativer Mariologie dargelegt haben, die Gottesmutterchaft und Gnadenausstattung Mariens (beide von C. Feckes), Maria als Mutter der Christenheit (J. Beumer S. J.), die Mittlerin aller Gnaden (A. Stolz O. S. B.), Mariens Mitwirkung beim Erlösungsoffer und Maria als Königin (beide von P. Sträter S. J.). In einem dritten Band über die Ausstrahlung der marianischen Theologie auf die Frömmigkeit soll das Werk seine Ergänzung finden. Bei allem Positiven, das über das Werk zu sagen ist, wird man nicht leugnen können, daß für den ungeheuren Umfang von behandelten Fragen, erst recht, wenn sie von verschiedenen Spezialisten behandelt werden, auch drei Bände ein allzu geringer Raum sind. Semmelroth.

Faller, O., S. J., *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. V.* (Anal. Greg. 36), gr. 8^o (XII u. 135 S.), Pontif. Univ. Gregoriana. — Es klafft eine Zeugnislücke in der frühen Väterzeit — wie in der Immakulata-, so auch in der Assumptatradition —, die den theologischen Überlieferungsbeweis erschwert. In der vorliegenden Untersuchung tritt der Verf., als Fachpatrologe vor allem durch seine Ambrosiusstudien bekannt, den Beweis an, daß in der Assumptaüberlieferung 1. die Zeugnislücke tatsächlich nicht über fünf Jahrhunderte sich erstreckt, wie meist behauptet wird, sondern nur über zwei bis drei Jahrhunderte; 2. daß dieses „Schweigen“ der frühesten Jahrhunderte kein „absolutes Schweigen“ ist, wie ebenfalls meist angenommen wurde, sondern viel mehr der Fruchtbarkeit einer schöpferischen Stille gleicht, in der echte Keime aus der Offenbarung und apostolischen Überlieferung langsam die Scholle durchbrechen und zur ausgesprochenen Überlieferung des Assumptageheimnisse werden; 3. daß nie ein positiver Zweifel an der leiblichen Himmelfahrt Mariens in früher oder später Väterzeit laut geworden ist, auch von Epiphanius nicht, der zwar den leiblichen Tod, aber nicht die leibliche Verherrlichung Mariens in Zweifel zieht; 4. daß es in der Väterzeit eine reine Linie der Assumptaüberlieferung gibt, die vom trüben Strom der spät einsetzenden Apokryphen unabhängig ist; 5. daß die erst nach der eigentlichen Väterzeit einsetzenden Zweifel bedingt waren einerseits durch das Mißtrauen in die Apokryphenüberlieferung, andererseits durch den zeitgeschichtlichen Umstand, daß bei der wachsenden Kluft zwischen Ost und West der lateinische Westen, des Griechischen unkundig, nicht in Fühlung stand mit der im Osten sich klärenden ausdrücklichen Assumptaüberlieferung, bis der ps.-augustinische Traktat „De Assumptione B. M. V.“ (PL 40, 1141 ff.) im Mittelalter die Verbindung mit der griechischen Überlieferung aus dem Damaszener aufnahm und die mariologischen Prinzipien für die Assumptatheologie thematisch im Sinne der überkommenen Väterüberlieferung zusammenstellte. Der Verf. bekennet, daß seine Untersuchung z. T. gegentypisch bestimmt ist durch die jüngste Monographie von M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge* (Studi e Testi 114), Citta del Vaticano 1944. In der Tat befaßt sich Fallers Untersuchung auf weite Strecken hin ausdrücklich oder stillschweigend mit der Widerlegung von Thesen bei Jugie. Die Studie gliedert sich in drei Teile. Der erste befaßt sich mit dem zeitlichen Ansatz und dem Inhalt der wichtigsten Assumptazeugnisse in der Väterzeit. Der zweite untersucht die Gründe für das Schweigen in der Zeugnislücke jenseits des 4. Jahrhunderts. Der dritte arbeitet die Keimprinzipien der Assumptatheologie heraus und geht ihrer Entfaltung im patristischen „Reifungsprozeß“ nach. Es handelt sich um die der späteren Assumpta-

theologie vertrauten fünf Prinzipien: 1. der Umkehrungsparallele Eva—Maria, 2. der Mutterschaft, 3. der Jungfrauschaft, 4. der bleibenden Verbundenheit zwischen Mutter und Sohn, 5. der Sohnespflicht Christi gegen seine Mutter. Während die drei ersten Prinzipien sich bis ins zweite Jahrhundert zurückverfolgen lassen, treten die beiden letzten erst im 4. Jahrhundert hervor, als die Person Mariens sich kultdogmatisch stärker von der Kultperson Christi abhob. Die Auswahl der entscheidenden Textbelege, die hier geboten wird, ist für die dogmatische und kultische Entwicklungslinie von mariologischem Interesse, auch über die spezielle Assumptfrage hinaus. Der assumptionstheologische Ertrag aber ist ein doppelter: es zeigt sich, daß die Väterüberlieferung vom 2. bis 6. Jahrhundert („seges maturescens“) immer näher herankommt an die klar entwickelte Assumptalehre der Väter des 7. und 8. Jahrhunderts („seges matura“). Aus den ausdrücklich geoffenbarten mariologischen Grundwahrheiten entwickelte sich die „einschlußweise mitenthaltene“ Wahrheit der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Warum aber vor dem 5. Jahrhundert kein liturgisches und kein kultisches Zeugnis überhaupt, vor der Mitte des 4. Jahrhunderts auch kein ausdrückliches Väterzeugnis für die leibliche Himmelfahrt vorliegt, sucht der 2. Hauptteil der Studie aus dogmen- und kultgeschichtlichen Gründen verständlich zu machen. Erst mußten die trinitarischen, christologischen und soteriologischen Grundlagen im Kampf mit der Häresienfolge zum unangefochtenen Besitz erhoben sein, bevor man erwarten konnte, daß sich die Väterzeit mit dem Assumptprivileg im Marienbild kultisch und dogmatisch befaßte. Das eigentliche Schwergewicht der Untersuchung liegt aber wohl im ersten Hauptteil, der dem Nachweis gewidmet ist, daß sich tatsächlich eine ausdrückliche Assumptüberlieferung bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts nachweisen lasse, ja daß Spuren davon sich vielleicht sogar bis ins 2. Jahrhundert zurückverfolgen lassen. Die Untersuchung geht vom sichern Bestand der späteren Überlieferung (vom Anfang des 8. Jahrhunderts ab) rückwärts. Jugies Auslegung der „Hypothesenphilosophie“ bei Andreas von Kreta wird eingehend dargelegt und widerlegt. Ebenso die These von Jugie, daß vor Ende des 6. Jahrhunderts kein Fest des Heimgangs Mariä nachweisbar sei. Es geht dabei vornehmlich um die richtige heortologische Bestimmung der „Memoria Deiparae“, die F. als ein Assumptfest nachweisen will, dessen Ursprung sich bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts zurückverfolgen lasse. Man wird seine diesbezüglichen Ausführungen auch dann noch im Auge behalten müssen, wenn man sich der inzwischen weitergehenden neueren Forschung zuwendet, aus der ich hier nur Folgendes erwähnen will. Schon in einer Arbeit aus dem Jahre 1943 hatte Dom Capelle O.S.B. (*La Fête de la Vierge à Jérusalem: Le Muséon* [56] 1-33) den Nachweis erbracht, daß man in der Gethsemanikirche bei Jerusalem nach einem allgemeineren Brauch in palästinensischen Klöstern ursprünglich ein Gedächtnis der allerseligsten Jungfrau auf den 15. August feierte, in dem vom Heimgang und dem Grab Mariens liturgisch noch nicht die Rede war. Es sei also nicht unwahrscheinlich, daß aus dieser zeitörtlichen Okkurrenz die spätere Verbindung mit dem Heimgang und der leiblichen Himmelfahrt Mariens in die Liturgie eingegangen wäre. Die koptische Liturgie hingegen — wie A. Raes S. J. in seiner neueren Studie „Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient“ (*OrChrPer* 12 [1946] 274) zu dem Befund von Capelle anmerkt — scheint auf einem anderen Entwicklungsweg zur Assumptfeier am 15. August gekommen zu sein. Das seltsame Zusammentreffen harre noch der weiteren Aufklärung. Desgleichen die merkwürdigen Befunde über Zeit und Ort, Festidee und Festtranslation in der Kathisma-Kirche zwischen Jerusalem und Bethlehem, wie sie uns durch das „Rituale Armenorum“ für die Mitte des 5. Jahrhunderts bezeugt ist (vgl. bei Raes a. a. O. 262 f.). Auch das Zeugnis für die Assumptaliturgie aus der geistlichen Dichtung des Syrers Jakob von Saroug aus dem Ausgang des 5. bzw. Anfang des 6. Jahrhunderts, das F. als vigilliturgisches Zeugnis für ein eigentliches Assumptfest am 15. August im syrischen Bereich in Anspruch nimmt, will Raes (a. a. O. 271 f.) nicht als beweisend anerkennen, weder für eine Festidee der leiblichen Himmelfahrt, noch auch als direktes Zeugnis für ein Marienfest überhaupt. Wie diese wenigen Hinweise, die sich mehren ließen, schon erkennen lassen, muß der weiteren Einzel-

forschung das Wort verbleiben. F. geht sodann dem Väterzeugnis am Ausgang des 4. Jahrhunderts nach, also jenes Jahrhunderts, das in der mariologischen Entwicklung dogmengeschichtlich die erste große Zäsur darstellt. Der Jerusalemer Presbyter Timotheus und Epiphanius von Salamis werden mit dem Aufgebot der dem Verf. so vertrauten Textkritik als Zeugenpaar für die Assumptaüberlieferung gewürdigt. Jugie hatte sie auseinanderreißen wollen: ein kleiner Jerusalemer Kreis habe offenbar — wie aus dem Zeugnis des Presbyters Timotheus zu erschließen sei — eine alte mündliche Assumptaüberlieferung gekannt, während sie für den aus Palästina kommenden Metropoliten der Insel Salamis, wie aus seiner Berufung auf das Schweigen der Schrift über das Lebensende der Mutter des Herrn hervorgehe, eine Assumptaüberlieferung nicht gekannt habe. F. hingegen kommt nach genauer Textanalyse zu dem Schluß: Epiphanius stellte zwar nicht die leibliche Himmelfahrt Mariens als sicher hin, rechne aber mit ihrer Möglichkeit und äußere einen Zweifel nur über die aus der Schrift nicht zu beantwortende Frage, ob Maria den Tod habe erleiden müssen oder nicht. Über Epiphanius noch zurück führt die Überlieferungsspur, die F. als Abschluß dieses Hauptteiles eingehend prüft: die Apokryphenliteratur der älteren Zeit (zum Unterschied von der „Historia Euthymiaca“, deren Ursprung noch ganz im Dunkeln liegt, wenn sie auch älter ist als der Damazener, in dessen Werk sie nachträglich eingeschoben worden ist). Es geht in der Hauptsache um die syrische, griechische und lateinische Überlieferung des ps.-melitonischen Traktats „Transitus Mariae“. Die von Wright im Jahre 1865 herausgegebene syrische Handschrift, dem Ausgang des 5. Jahrhunderts angehörend, bezeugt das Bestehen einer damals umgehenden Überlieferung der leiblichen Himmelfahrt. F. hält, im Gegensatz zu Jugie, den lateinischen „Transitus“ für älter und schreibt ihm dem Ausgang des 4. Jahrhunderts zu, ohne die Frage entscheiden zu wollen, ob er vielleicht von einer noch älteren griechischen Vorlage abhängig sei. In der Handhabung der äußeren und inneren Kriterien kommt dem Verf. seine Vertrautheit mit der zeitgenössischen Literatur sicher zustatten. Doch bleibt die Gestalt des Leucius, gegen den sich Ps.-Melito richtet, noch allzusehr im Dunkeln. Verf. hält es nicht für ausgeschlossen, daß Leucius eine historische Persönlichkeit aus dem 2. Jahrhundert und Verfasser eines „Transitus Mariae“ gewesen sei. Ohne hier auf die Einzelheiten näher einzugehen, darf ich vielleicht für die grundsätzliche Bewertung der Assumpta-Apokryphen und die damit verwickelte Frage nach dem Mariengrab auf meine Untersuchung über den gegenwärtigen Stand der Assumptafrage (Habel, Regensburg 1948, 27 ff. 33 ff.) hinweisen.

Ternus.

Balic, C., O. F. M., De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in caelum. gr. 8^o (VI u. 71 S.) Rom 1945. — Die Studie gliedert sich in drei Teile, von denen der erste sich mit der Methode, der zweite mit den Assumptabeweisen, der letzte mit dem Assumptaobjekt befaßt. Im einführenden Teil über die Methode stellt Verf. der „via antiqua“ eine „via moderna“ gegenüber, jene als den erprobten Weg der theologischen Überlieferung, diese als Fehlweg eines subjektiven Kritizismus nach kartesischer Manier. Dem verdienten Patristiker und Dogmengeschichtler M. Jugie, mit dessen Assumptaforschung sich größtenteils die Studie befaßt, wird eine übertrieben negative Kritik und gewagte Hypothesenfreudigkeit vorgeworfen. Verharre man aber beim Verfahren der bewährten theologischen Überlieferung, dann müsse man, meint Verf., zu folgenden Aufstellungen kommen: 1. eine Wahrheit kann definiert werden, auch wenn für die Tatsachen ihres Geoffenbartseins nur eine im weiteren Sinne moralische Gewißheit vorliege (17); 2. sie kann auch dann definiert werden, wenn sie nur virtuell geoffenbart ist, vorausgesetzt, daß mit moralischer Gewißheit ein objektiv metaphysischer (also nicht nur physischer oder moralischer) Zusammenhang erkennbar ist (17 f.; 41 f.). Man könne aber den darüber unter den Theologen obschwebenden Kontroversen in der Assumptafrage dadurch aus dem Wege gehen, daß man sich auf die Grundsätze der Spezialkommission berufe, die seinerzeit in Rom für die Untersuchung der Immakulatafrage eingesetzt worden war. Stehe es doch fest, daß die Assumptafrage ver-

gleichsweise günstiger dastehe als die Immakulatafrage vor 1854, im übrigen aber durch die Immakulatadefinition selbst und die mit ihr bekräftigten biblischen, patristischen und spekulativen Grundlagen mitgetragen werde (18 ff.; 42). — Was im 2. Teil nach der „via antiqua“ an Beweismomenten für die Wahrheit und für die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä gebracht wird, hält sich im ganzen an die herkömmliche Begründung. Der 3. Teil, der sich mit dem Objekt der angestrebten Definition befaßt, richtet sich wieder vor allem gegen Jugie, der — mit wenigen Autoren — die Ansicht vertritt, die leibliche Himmelfahrt Mariä sei ohne Durchgang durch den leiblichen Tod erfolgt. Nach B. hingegen ist der Tod Mariens schon rein geschichtlich gesehen höchst wahrscheinlich, moralisch gewiß aber angesichts einer fast einhelligen Überlieferung von anderthalb tausend Jahren. [In diesem Zusammenhang werden zum Teil neue theologiegeschichtliche Einzelheiten vorgelegt, vor allem solche aus der skotistischen Überlieferung. Man wird gut tun, dazu den früheren Aufsatz des Verf. „Über Tod und Himmelfahrt Mariä“ (WissWeish 5 [1938] 183 ff.) herbeizuziehen. Und dem Verf. dürfen wir verraten, daß er dort S. 188 und 190 auch den hier von ihm selbst vermißten und vergeblich gesuchten Beleg zu S. 54 finden wird.] Zum Unterschied etwa von der „Praesentatio“ sei die überlieferte „Dormitio“ wegen ihrer Verknüpfung mit dogmatischen Wahrheiten eine „dogmatische Tatsache“. Verf. läßt die Tatsache des wirklich erfolgten Marientodes als „terminus a quo“ ins Geheimnis der leiblichen Himmelfahrt selbst, wenn auch nur „in obliquo“, miteinbeschlossen sein. Jugies Versuch, für die Gottesmutter auf Grund ihres Immakulaprivilegs einen strengen Rechtstitel zu erweisen, wonach sie vom Gesetz des Todes enthoben gewesen sei, wird einer eingehenden und ablehnenden Kritik unterworfen (44 ff.). Sein Urteil über die einschlägige heortologische Überlieferung — Gegenstand vieler Kontroversen bis auf den heutigen Tag — faßt der Verf. in die Sätze: „Obiectum liturgici festi, dormitionis seu assumptionis fuit quidem primario mors Beatæ Virginis et caelestis cum Filio glorificatio animæ eius, at simul — quamvis secundario veluti loco — glorificatio quoque eiusdem Deiparæ corporis, de qua quidam dubitarunt. Inde vero a saec. XIII. obiectum illius festi est in recto caelestis glorificatio corporis Beatæ Virginis, et oblique eius mors, quam naturaliter postulat resurrectio eius“ (62). Ternus.

Sanders, N., O. F. M., Duns Scotus over materie en vorm der sacramenten: StudCath 19 (1943) 271—276. — Skotus unterscheidet eine doppelte Materie und Form der Sakramente. Im strengen Sinn (*proprie loquendo*) kommt sie allen Sakramenten zu und besagt hier als Form die Beziehung als Zeichen der Gnade (*relatio signi*), während die Materie die gesamte äußere Handlung, also einschließlich der Worte, bezeichnet. Bei jenen Sakramenten, in denen die Materie zusammengesetzt ist (*si in fundamento ista sunt plurima*), läßt sich eine Form und Materie im weiteren Sinn (als *quasi forma* und *quasi materia*) unterscheiden: Materie als das näher zu Bestimmende, das durch die Form erfolgt. Somit ist die Form das Determinierende, das Aktivere (*actualius*), das Geistigere (*spiritualius*), was bei der Zusammensetzung aus materiellen Elementen und Worten zweifellos die letzteren sind (Ox. IV d. 3, 1, 2, n. 3; Sanders 272 f.). S. glaubt, daß diese Unterscheidung die schwierige Frage der Forderung des Trienter Konzils nach der Zusammensetzung aller Sakramente aus Materie und Form leicht löse. Man braucht nur die erste Unterscheidung anzuwenden, nicht die letztere. Ob der Skotismus der Trienter Zeit nicht doch mehr der zweiten Unterscheidung zuneigte? Das wäre ein interessantes Thema für eine Dissertation. — Eine zweite wesentliche Erleichterung durch den ersten Begriff der Form als *relatio signi* sieht S. in dessen Anwendung auf das tridentinische „*salva illorum substantia*“, also für die Frage nach dem Umfang der Gewalt der Kirche auf die Zusammensetzung der Sakramente. Der Verf. glaubt hier eine Stütze der Ansicht etwa Janssens zu sehen, nach der die „Substanz“ den Zeichencharakter angibt. „Änderung der Substanz“ wäre also Änderung des Zeichencharakters. Solange dieser der gleiche bleibt, ist die Substanz unverändert (etwa Handauflegung mit oder ohne Überreichung der Instrumente als

gleiches Zeichen, also gleiche „Substanz“). Es ist wohl sicher, daß hier bei Skotus und der Erklärung Janssens eine gleiche Grundauffassung der Sakramente vorliegt, die den Zeichencharakter sehr hervorhebt. Nur bleibt die Frage, ob das konkrete Zeichen nicht doch stärker in Christi Einsetzung selbst gründet. Darüber gibt jedenfalls des Skotus Unterscheidung keine Entscheidung, da ihm diese Frage fern lag. — Der Artikel ist ein beachtenswerter Beitrag zur scholastischen Auffassung von Materie und Form der Sakramente. Weisweiler.

Masi, R., La teoria suaresiana della presenza eucaristica. 80 (167 S.) Rom, Azienda libraria catt. italiana. L 14.— Zweck des Buches ist, die Theorie des Franz Suarez über die örtliche eucharistische Gegenwart darzulegen als real verschiedenen, innerlichen und absoluten Modus im Gegensatz zur Lehre des Am-Ort-Seins als bloßer Beziehung des Körpers zu anderen Gegenständen. Es ist im vorliegenden Teil zunächst nur eine mehr geschichtliche Zusammenstellung der Lehre beabsichtigt; der kritische Teil soll folgen. Ein 1. Kap. legt die philosophische Theorie dar: Ortsein der Materie, des Geistes, des belebten Körpers in seiner Zusammensetzung aus Materie und Geist. Kap. 2—4 entwickeln das theologische Problem. Es kommt u. a. zur Sprache das Verhältnis der eucharistischen übernatürlichen örtlichen Gegenwart zur natürlichen, die Beziehung des Körpers Christi zu den Species, das Werden der Gegenwart (durch *productio*, nicht *adductio*), ihr Subjekt, die Unteilbarkeit, die Vielörtlichkeit, die Art der Zerstörung der örtlichen Gegenwart. Aus diesen erörterten Teilfragen schon ersieht man das Bestreben des Verf., die Theorie des Suarez in ihren Auswirkungen auf fast alle eucharistischen Probleme herauszuarbeiten. Obschon M. seine Darstellung eng an Suarez anschließt, ohne sich viel in der Umwelt umzusehen, wird vielleicht gerade dadurch deutlich, daß sein Streben, die Moduslehre wirklich als einen der Zentralpunkte der Eucharistielehre des Suarez aufzuweisen, kein Hineinbringen eigener Gedanken ist, sondern es sich wirklich um einen Grundgedanken des Suarez handelt. Um nur ein Beispiel zu nennen: das Hervorbringen der örtlichen Gegenwart durch *productio* statt durch *adductio* entspricht ganz der in der Modustheorie liegenden größeren Selbständigkeit des Ortseins und trägt wie diese die Gefahr der Trennung des himmlischen Christus vom eucharistischen in sich. Ob freilich diese Betrachtungsweise „nominalistisch“ ist, da Suarez das Partikuläre vor dem Universalen betrachte und dadurch zur starken Realitätsbetrachtung hingeführt werde, ist wohl zu bezweifeln. Wie Fr. Pelster in dieser Zeitschrift schon mehrmals ausgeführt, hat man sich gewöhnt, unter „Nominalismus“ alle möglichen Theorien zusammenzufassen, die mit anderen Systemen, bes. dem thomistischen, nicht zusammenpassen. Liegt nicht einfach eine in der Entwicklung der Zeit gegebene Entwicklung vor, die durch die wirtschaftlichen Fortschritte mitbedingt war? Noch weniger aber dürfte die vom Verf. von Billot u. a. übernommene Kritik das Wesen des Streitens treffen: „il concetto di modo . . . denota senza dubbio una decadenza nella metafisica“ (161). Es ist doch so, daß Suarez seine Theorie gerade mit metaphysischen Erwägungen begründet. Eine stärkere Hineigung zur Realbetrachtung könnte nur dann als eine Schwächung metaphysischen Denkens hingestellt werden, wenn man Metaphysik im Sinn einer völlig abstrakten Wissenschaft auffaßt, ohne die von der echten Scholastik aus immer beigeordnete fortdauernde Berücksichtigung der realen Welt. Es soll damit nicht die Richtigkeit der Modustheorie in sich behauptet werden — Ref. glaubt auch, daß die bloße Relationsauffassung genügt —; aber eine so einfache Aburteilung in Bausch und Bogen löst die Problematik gewiß nicht. M. hat selber einen anderen, Suarez immer wieder durch ein solch allgemeines Verdikt gemachten Vorwurf widerlegt. Der „Eklektizismus“ des großen Spaniers sieht nach diesem Buch so aus: Eine systematische tiefe Linie geht durch die gesamte Eucharistielehre. Die Grundzüge werden freilich teilweise verdeckt durch Abschweifungen und Erweiterungen, wie sie die Berücksichtigung der damaligen Philosophie, Theologie und Geisteslage erforderte, also aus dem Streben nach einer zeitgenössischen Wissenschaft. Sie kann zwar nie so eindeutige feste Linien zeichnen wie eine jahrhundertalte, lang durchgearbei-

tete. Sie hat aber den Vorteil, der Zeit etwas zu sagen oder wenigstens mehr zu sagen. — Theologisch ist die Arbeit vor allem dadurch wichtig, daß sie eine Reihe von Sonderansichten des Suarez in ihrer tieferen Grundlage aufklärt. So vor allem seine Auffassung, daß die Wesensverwandlung nicht nur eine Änderung an Brot und Wein sei, sondern auch den Leib Christi selbst angeht, eben im neuen Ortsein als innerer realer Form, natürlich nicht als Änderung aus dem Innern des Subjekts (*ex praesupposito subiecti*) wie in einer natürlichen Änderung, sondern nur als neuer, realer Modus zum Ort, womit zugleich als Erklärung die enge Verbindung der Zerstörung der Brotsubstanz mit dem örtlichen Hervorbringen des Leibes Christi gefordert ist. Weisweiler.

Kerkvoorde, A., O.S.B., *Le mystère de l'Eucharistie d'après Scheeben*: *NouvRevThéol* 68 (1946) 257-265. — K. hat bereits in mehreren Artikeln die beiden Mysterien Menschwerdung und Kirche behandelt, in die Scheeben die Eucharistie einordnet: *Le mystère de l'Homme-Dieu d'après Scheeben: La Vie Spirituelle* 1939, 167—180; *La mystérieuse économie de l'Homme-Dieu d'après Scheeben*: ebd. 42—58 85—106; *Position mystique de l'Homme-Dieu comme médiateur*: ebd. 1940, 26—39; *Le mystère de l'Eglise d'après Scheeben*: ebd. 1939, 113—131. Im vorliegenden Beitrag entwickelt K. im Nachfolgen der tiefen Gedanken Scheebens zunächst das Wesen des Eucharistiemysteriums, in dem sich Scheebens besonderer Mysteriumbegriff am deutlichsten entwickeln läßt. Mysterium ist ihm ja das eigentliche Objekt der Theologie, deren Aufgabe es ist, in jeder theologischen Wahrheit das herauszustellen, was die Vernunft übersteigt und ins Göttliche transzendiert. Da eine solche Wahrheit nie bloße verstandesmäßige Offenbarung sein kann, sondern zugleich unter sichtbarer Form Gabe und Gnade ist, ergibt sich als zweite Aufgabe, neben dem transzendenten Wesen auch diese gnadenhafte Zeichenbedeutung (*signification*) herauszuarbeiten. Das Wesen, also die Existenz Christi unter den Gestalten, ist in einer dreifachen Analogie gegeben, deren jede transzendent ist. Christi Leib ist zunächst, obwohl materiell, gegenwärtig nach Art einer geistigen Substanz, ganz und in allen Teilen. Darüber hinaus aber übersteigt diese Gegenwart noch die rein geistige eines geschaffenen Wesens. Denn sie ist ja an vielen Orten gegenwärtig: *Il faut donc dire qu'il est présent à la manière d'une substance supérieure, de la substance divine* (259). Und dennoch ist sie nicht allgegenwärtig wie diese, da sie überall dort, wo sie ist, umschrieben ist in den Gestalten wie eine materielle Substanz: *Il est donc aussi présent à la manière, apparemment inférieure, d'une substance purement matérielle, de la substance du pain* (ebd.). Damit ist, wie K. mit Scheeben stark hervorhebt, keine Verdemütigung für den Körper gegeben, da er auch in dieser letzten Daseinsform nicht die Geistigkeit und die Göttlichkeit seiner Existenzform verliert und damit die Brotsubstanzform nicht in Passivität, sondern in Aktivität erfüllt. Dadurch ist zugleich die Parallele zur hypostatischen Vereinigung ausgesprochen. — Die Zeichenbedeutung (*signification*) ist noch leichter wie bei den anderen Glaubensmysterien, da die Eucharistie das Wunder der unsagbaren Liebe Gottes auf dem Weg seiner Vereinigung mit dem Menschen ist. Scheeben weist dabei darauf hin, daß man dies Geheimnis freilich nur dann ganz in seiner Bedeutung schätzen kann, wenn man die volle übernatürliche Bestimmung des Menschen mithineinzieht. Wenn man seine Wirkung auf die Sündennachlassung oder auf die Gnadenhilfe beschränken wollte, könne man weder seine Konvenienz noch vor allem seine Notwendigkeit erfassen. Man mache dann die Eucharistie zu einem alleinstehenden Werk. Wie die Menschwerdung innere Mitteilung der göttlichen Natur nach außen ist und Aufnahme einer menschlichen Natur in die Personeneinheit, darüber hinaus Aufnahme der menschlichen Natur als solcher, wenn auch in einem einzelnen Körper, in die Vereinigung mit der göttlichen Natur, so lebt in der Eucharistie Christus in der Menschheit, die sein mystischer Leib ist, und in dessen einzelnen Gliedern. Einkörperung in Christus ist der passendste Ausdruck der Zeichenbedeutung und der Gabe der Eucharistie. Dadurch wird auch die Einwohnung des Heiligen Geistes, also eine der Grundlehren Scheebens, vertieft. Denn unsere Einheit mit Christus in einem Leib wird das Instrument unserer geistigen Vereinigung in Einem Geist. Wie

darüber hinaus in der Menschwerdung die Ehre Gottes nach außen ausgedehnt wurde, so gibt auch die Eucharistie die Möglichkeit, daß Christus diese Verherrlichung nun auf seine Glieder erweitert. Vor allem ist es nach Scheeben das Opfer, an dem so die Seinen immer auch ontisch teilhaben. Damit sind Menschwerdung und zugleich Eucharistie als deren Vollendung erst die Grundbedingungen für einen ganz echten Kult und eine ganz tiefe Verehrung, wie sie Gott nun von uns verlangt. — Die ganze Größe des Denkens des Kölner Theologen tritt so in einem Einzelpunkt vor uns mit der religiösen Tiefe wie mit der religiösen Problematik — in positivem Sinn — etwa des letzten Punktes, in dem vielleicht der Sühnegedanke des Opfers gegenüber dem der Verehrung etwas zu stark zurücktritt aus dem wohlzuverstehenden Zeitanliegen, die positive Seite mehr hervorzuheben. Es ist das aber wohl in noch größerer Art durch Paulus geschehen im Gedanken des auch sühnenden „Ersetzens“ dessen, was dem Leiden Christi abgeht. So wird ja erst ganz die Menschwerdungstat und das Leben des Menschgewordenen auf seinen Leib bis zum Opfer ausgedehnt. Weisweiler.

Jungmann, J. A., *Accepti panem. Liturgiegeschichtliches zur Eucharistie als Opfer im Abendmahlsaale*: ZAM-ZKathTh 1943, 162-165. — J. untersucht den Sinn der Worte des Einsetzungsberichtes unserer römischen Messe: *accepti panem in sanctas ac venerabiles manus suas*. Er findet in den Meßformularen des Morgenlandes diesen hier so schlicht beschriebenen Vorgang breiter dargestellt. So heißt es in der byzantinischen Basilienliturgie, daß der Herr das Brot auf seine heiligen Hände nimmt und es dem Vater entgegenhält. Ebenso schon in der ältesten Gestalt des Basilienformulars, der ägyptischen Basilianaphora (in Palästina vor 379 gebraucht), in der Jakobusanaphora, dem Meßformular von Jerusalem (mindestens 1. Hälfte des 5. Jahrh.). Das λαβὸν ἄρτον des biblischen Berichtes hat sich also die kappadozisch-palästinensische Kirche konkret als eine Darbringungsgebärde Jesu vorgestellt, der vor der Wandlung die Gestalten dem Vater opfert. Diese so sinnvolle Auffassung findet sich bis heute in allen Ostliturgien mit Ausnahme der byzantinischen. Eine Parallele dazu stellt J. fein im frühmittelalterlichen Westraum fest. Amalar schreibt schon um 820 vom Erheben der unkonsekrierten Hostie. Ähnlich heißt es in den von Mönch Bernhard um 1068 beschriebenen Zisterziensergewohnheiten: *usque contra pectus levat et dicto „gratias agens“ ponit*. Anderswo hielt man die Hostie mit der linken Hand hoch und segnete sie mit der rechten oder sprach die Konsekrationsworte über die erhobene Hostie und den erhobenen Kelch. Honorius Augustodunensis deutet dies in der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts eindeutig als Nachahmung der Tat des Herrn im opfernden Sinn: *Exemplo Domini . . . elevat, ut sit Deo acceptum sicut sacrificium Abel* (Sacramentarium, cap. 88; PL 172, 793 D; J. 163). Um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert wurde der Ritus verwischt, da das Volk nun die konsekrierte Hostie, den Herrn, sehen wollte. So verschob man das Emporheben auf die Zeit nach der Wandlung, „damit die Gläubigen kein Geschöpf anbeten“, wie es in den Verordnungen heißt. — J. glaubt, daß hier im Westen nur ein Ausbau eines natürlichen Ansatzes vorliegt. Er untersucht für den Orient die Frage näher, ob dort eine ähnliche natürliche Entwicklung stattfand oder eine ursprüngliche Tradition der Urgemeinde den Ritus seit der Abendmahlfeier überlieferte. Bei dem aus der Peregrinatio Aetherae im 4. Jahrhundert sicher feststehenden Bestreben Jerusalems, die Vorgänge festzuhalten, wie sie ursprünglich waren, ist die letzte Möglichkeit durchaus gegeben. In der Apostolischen Überlieferung (um 215) sehen wir eine Agapeordnung, die vom jüdischen Mahl herkommt und den Tischsegen mit Darbringung, besonders beim Kelch, deutlich bringt, ja sie wörtlich so bezeichnet. Das gleiche Bild zeigt das rituelle feierliche jüdische Mahl, das Sabbatmahl und das Chaburamahl für den Kelch. So ist es also wirklich „wenigstens sehr wahrscheinlich“, daß hier eine von Christus vorgenommene Darbringung vorliegt. — Ist aber dann der westliche frühe Ritus vielleicht nicht doch auch nicht nur eine natürliche Entwicklung, sondern ebenso traditionsgebunden oder doch wenigstens in Anlehnung an den traditionsgebundenen Ostritus deutbar? Die Verbindungen waren doch sehr

zahlreich. Jedenfalls bringt uns die Arbeit nicht nur liturgisch weiter, sondern auch dogmatisch als Hinweis auf die Opferung der Gestalten vor der Wesenswandlung durch Christus beim Abendmahl selbst. Weisweiler.

Callewaert, C., *La finale du canon de la Messe: RevHistEccI 39 (1943) 5—21.* — Einen Beitrag zur frühchristlichen Meßopferauffassung aus der *lex orandi* bietet C. durch seine Erklärung der Schlußworte des römischen Kanons: *Per quem haec omnia, Domine, bona creas, sanctificas . . . et praestas nobis. Per ipsum et cum ipso et in ipso est Tibi. . .* Im Gegensatz zur gebräuchlichen Erklärung von Duchesne, der das „Haec“ auf die in einzelnen Messen gesegneten Früchte u. ä. bezog, stellt Verf. fest, daß im ganzen Kanon dieses Pronomen sich immer auf die Eucharistie bezieht: *Hanc oblationem, haec munera* usw. Nur so läßt sich das Wort auch im tagtäglichen Opfer recht deuten. Freilich hat im heutigen Aufbau des Kanon dieses Beziehungswort keine rechte Stellung, da vorher weder im *Memento mortuorum* noch im *Nobis quoque peccatoribus* von den eucharistischen Gaben die Rede ist. Da diese Stücke jedoch erst im 5. Jahrhundert eingefügt wurden, schloß sich ursprünglich der Satz an die Bitte *Supplices te rogamus, iube haec perferri* und das *Supra quae* an. Schwierigkeit könnte das auf das „Haec“ folgende „omnia“ machen. Schon J. Krebs machte in der liturgischen Woche zu Tournai 1928 auf den Parallelismus mit Kol 15—17 und 1 Kor 8, 6 aufmerksam: *omnia per ipsum creata* bzw. *ex quo omnia*. Man könnte Gn 1, 31 beifügen: *cuncta, quae fecerat*, besonders da das im Kanon folgende *bona* ebenfalls daran anknüpft: *et erant valde bona*. Mit Recht belegt übrigens C., daß „bona“ adjektivisch zu gebrauchen sei, wie es schon seine Stellung getrennt von *omnia* fordert und die alten von der römischen Formel abhängigen Liturgien zeigen. Ideengeschichtlich dürfte dies „bona“ als Gegenwort zum Manichäismus der Zeit zu verstehen sein (vgl. Leo I, sermo 42: *Omnia bona bonus auctor instituit*). Das Weitere: *sanctificas, vivificas, benedicens* als synonyme Ausdrücke der Wesenswandlung und das sich anschließende *praestas nobis* als Hinweis auf den Empfang der Opfer Speise lassen in den Worten also das ganze Geschehen des Meßopfers von der Opferung unserer von Gott geschaffenen guten Gaben über die Wandlung zur Kommunion aufleuchten und geben so der frühchristlichen Opferüberzeugung wirklich tiefsten Realausdruck. Zugleich betonen sie durch das einleitende „Per quem“ die Mittlerschaft Christi am Ende des feierlichsten Gebetes der Messe. Darüber hinaus weist C. gut darauf hin, daß sonst im Kanon sehr die Handlung der Kirche hervorgehoben wird: *offerimus, rogamus*. Hier aber ist auf Gottes Handeln selbst hingewiesen: *creas, sanctificas, praestas*. So erhält denn auch das *Mittlertum Christi* im „Per quem“ dieser Zentralstelle seinen besonderen Sinn: durch ihn geschieht eigentlich alles, was wir hier geben und was wir empfangen von Gott, nicht selbständig durch die Kirche. — Zur folgenden Doxologie „Per ipsum . . .“ ist bemerkenswert, daß nach Dom Botte die bessere handschriftliche Überlieferung hier keine Majuskel bringt, so daß nach „praestas nobis“ kein Punkt, sondern nur ein Komma zu setzen wäre. Damit gehört die Doxologie „Per ipsum“ zum „Per quem“ in einen einheitlichen Satz, wodurch zweifellos die Mittlertätigkeit Christi des Hohenpriesters ihre höchste Vollendung finden würde: durch ihn, mit ihm und in ihm ist dem Vater in der Einheit des Geistes alle Ehre, aller Ruhm. Wenn auch diese letzte Folgerung noch der genauen handschriftlichen Nachprüfung bedarf, bleibt die dogmatische Anregung aus diesen Schlußworten des Kanon reich genug.

Weisweiler.

Croegaert, Aug., *Les rites et les prières du saint sacrifice de la Messe. Plans pour sermons et leçons. I. La Messe des catéchumènes. Malines (1948), H. Dessain.* — Der emeritierte Liturgikprofessor von Mecheln legt den ersten Band seines großen liturgischen Werkes in 2. Aufl. vor (1. Aufl. 1938); die beiden weiteren Bände sollen bald folgen. Die Neuauflage ist bedeutend erweitert und berücksichtigt auch schon die Enzyklika „*Mediator Dei*“. — Entsprechend der im Untertitel angezeigten Zielsetzung bietet der Verf. in scharf gegliederten Kapiteln unter theologischer, geschichtlicher, liturgischer und asketischer Rück-

sicht eine vorzügliche Sammlung von liturgischen Dokumenten aller Jahrhunderte zu den einzelnen Teilen der Meßliturgie. Eingehende Literaturverzeichnisse aus verschiedenen Sprachbereichen treten als Ergänzung hinzu. So bildet das Werk eine reiche und leicht erschließbare Fundgrube in Fragen der Meßliturgie und zugleich eine fachmännische und abgewogene Einführung in den theologischen, liturgischen, geschichtlichen und ästhetischen Sinn derselben; die liturgiegeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat dabei weitgehendste Berücksichtigung gefunden. Überdies gibt der Verf. hie und da praktische Anregungen zu liturgischem Verhalten, liturgischer Predigt und liturgiegemäßer Frömmigkeit. Auch dem Dogmatiker bietet das Werk manche wertvolle Anregungen. — Der erste Band behandelt die Katechumenenmesse (311-603) und einige Vorfagen (1-309: 5 Kapitel über den Altar; über Kreuz, Glocken, Paramente, priesterliche Vorbereitung zur Meßfeier; über die Gliederung der heiligen Messe; Geschichtliches zur Katechumenenmesse und zum Stationsgottesdienst). — Das Werk ist mit zahlreichen Heliogravüren ausgestattet; eine zurückhaltendere Verwendung von Schlagzeilen, Fettdruck, übergroßen Typen u. dgl. würde einer vornehmeren und würdigeren buchtechnischen Gestaltung gedient haben.

Fuchs.

4. Theologie des Alten und Neuen Testaments

Féret, H. M., O. P., *Apocalypse, histoire et éschatologie chrétienne* (Dieu vivant 2 [1945] 115—134). — Der Artikel verdient wegen seiner exegetisch wie allgemein schrifttheologisch bedeutsamen Fragestellung eine eigene Anzeige. Der Verf. möchte in der Auseinandersetzung mit dem Artikel von J. Huby S. J. (Construire 15 [1944] 80—100) unter den verschiedenen literarischen Arten, die in der Hl. Schrift und im besondern im NT Verwendung finden, die eschatologische als eine eigene abgehoben wissen. Wir finden sie nach ihm nicht nur in der Apok., sondern auch in den eschatologischen Reden des Herrn und bei Petrus und Paulus. Hier werden Symbole verwendet, die sich, wenn auch nicht ausschließlich, wie Huby meine, doch zum Teil auf zeitgenössische Ereignisse der heiligen Schriftsteller beziehen mögen, aber gleichzeitig offen sind für die Zukunft und etwas Zukünftiges vorausbedeuten (123). Auch in den Fällen, wo den Symbolen als solchen keine zeitgenössischen Ereignisse zugrunde liegen, stützen sie sich doch auf geschichtliche Tatsachen, z. B. die überzeitliche Anbetung des Lammes (Apk 5) und der Triumph des Königs der Könige (Apk 19) auf die Apk 1, 5. 18 usw. erwähnte Auferstehung Christi, oder das Erscheinen des himmlischen Jerusalems (Apk 21) auf das Geheimnis von dem Weibe (Apk 12), das selbst an die verfolgte Kirche erinnert, von der in den Briefen an die sieben Gemeinden die Rede war (122). Wenn der nächstliegende Gegenstand des prophetischen Symbolismus auch ein zeitgenössisches Ereignis ist, z. B. das Strafgericht über einen Feind des Gottesvolkes, so kann doch die prophetische Perspektive durch dieses Ereignis auf konkrete Geschehnisse am Ende der Zeit gehen, und nicht nur auf allgemein gültige Wahrheiten, für die das geschichtliche Ereignis nur ein Beispiel ist (127). In dieser prophetischen Perspektive kann es mehrere Etappen geben (130 f.). Dabei ist nicht anzunehmen, daß der apokalyptische Seher die zukünftigen Ereignisse in ihrem konkreten Verlauf gesehen hat, sondern der bleibt im Halbdunkel der Symbole, die darum in ihren Einzelzügen nicht notwendig wörtlich zu nehmen sind, z. B. wenn vom Weltbrand die Rede ist. Das ist der wesentliche Unterschied zwischen symbolischer und konkreter Erkenntnis (129). Darum sind die symbolisch-prophetischen Aussagen erst klar und eindeutig zu verstehen in ihrer Erfüllung, wie es z. B. auch bei den messianischen Weissagungen des AT der Fall war (130); aber sie sind doch in den Symbolen vom heiligen Seher wirklich konkret geschaut und nicht nur in dem Sinne darin enthalten, daß die in den zeitgenössischen Ereignissen sich offenbarenden Wahrheiten analog auf spätere Jahrhunderte angewendet werden können, wie die rein zeitgeschichtliche Deutung der Apk, z. B. Huby,

wahr haben möchte (132). Die Ansicht des Verf., mit der sich u. a. auch P. Allo O. P. noch mehrere Wochen vor seinem Tode vollkommen einverstanden erklärt hat, dürfte der Wahrheit am nächsten kommen. Brinkmann.

Schildenberger, J., Weissagung und Erfüllung: Bibl 24 (1943) 107—124 205—230. — Aus der Erfüllung der Weissagungen des AT ergeben sich bekanntlich eine Reihe schwieriger exegetischer Fragen. Nicht die kleinste: die vielen messianischen Prophetien, bei denen eine irdische Güter- und Segensfülle im Vordergrund steht, wurden, was diese so lebhaft geschilderte irdische Seite angeht, anscheinend nicht erfüllt. Einen Überblick über die geäußerten Lösungsversuche gab 1935 A. Meli in einem längeren Aufsatz der Bibl: 1. nur aus besonderen erzieherischen Gründen ließ Gott diese eindruckskräftige Güterfülle verkünden; sie ist nur vorläufiger, nebensächlicher und innerlich hinfälliger Bestandteil der messianischen Prophetie, 2. sie war an die Bedingung religiöser Treue geknüpft, 3. die irdischen Güter sind nur Bilder geistiger Güter. Die Wahrheitsmomente dieser verschiedenen Lösungsversuche nicht verkennend, wählt Sch. nun einen neuen, und, wie mir scheint, den einzig richtigen Ausgangspunkt, der auch vollkommen einer sauberen exegetischen Methode entspricht: er sucht in die Eigenart der prophetischen Ausdrucksweise tiefer einzudringen. Als Allerwichtigstes springt zunächst die prophetische Bildrede in die Augen, die im Alten Orient sehr beliebt war, dem Dunkeln und Umrißhaften der Zukunftsvorhersagung im allgemeinen und der hochgeistigen Struktur des messianischen Heiles und dem prophetischen Erziehungswillen im besonderen sehr entsprach. Schon allein die Darstellung (z. B. Is 10, 16—19; 26—27), noch mehr Zusammenhang, Idee und geistige Einstellung des Propheten (Is 2, 2—5), auch ein Wechsel der Darstellung, wie z. B. in der Vision Ez.s von der Tempelquelle (Ez 47, 1 ff.), zeige die bildlich-übertragene Bedeutung an. Was besonders den „Nationalismus“ mancher messianischer Prophezeiung angehe, so gelange man noch weiter, wenn man den einheitlichen Zweck, ferner Quelle, Art, Veranlassung der Prophezeiungen beachte: das messianische Heil, dessen Hochgeistigkeit die Propheten an zahlreichen Stellen lehrten, werde ganz mit Farben der israelitischen Vergangenheit und Gegenwart geschildert, oft als Gegenbild einer bestimmten Situation, und diese Farben würden noch übersteigert, um dessen unvorstellbare Größe anzudeuten. Schließlich lasse sich in einem im wesentlichen erfüllten Weissagungszusammenhang auch rückschließend von der Erfüllung der übertragenen Sinn beweisen: wenn 1. der Text für sich die Bildrede zulasse, 2. eine ausdrückliche oder stillschweigende Bedingung nicht vorliege, 3. die buchstäbliche Erfüllung unmöglich, während 4. die Weissagung im übertragenen Sinn sich tatsächlich erfüllt hat oder erfüllen wird. — Die zweite Eigenart prophetischer Ausdrucksweise bestehe in dem Mangel zeitlichen Abstandes. Pragmatisch sähen die Propheten alle Phasen des göttlichen Heilsplanes als eine Einheit: atl. Vorstufe, eigentliche Verwirklichung in Christus und der Kirche und Endvollendung aller Dinge. Aus diesem Fehlen der zeitlichen Perspektive ergebe sich, daß bald die atl. Vorstufe erstrahle in allen Farben des messianischen Heiles (z. B. Isaias' Weissagung der Rückkehr aus der bab. Gefangenschaft), die eigentlich messianische Herrlichkeit gehüllt sei in atl. Gewand (z. B. Ez 40—48), Strafergebte über einzelne Völker sich weiteten zum Endgericht. Der Prophet habe da eine wahre Erkenntnis von Gott erlangt, aber er stelle sie lebendig dar mit den Mitteln seiner Phantasie, behaupte und beabsichtige gar nicht, daß alle einzelnen Züge der bildlichen Darstellung sich bewahrheiteten, weswegen kein Gegensatz zur Irrtumslosigkeit der Schrift vorhanden ist. — An letzter Stelle spricht mit Recht Sch. von bedingten Weissagungen: die Hauptsache der messianischen Weissagungen sind nämlich unbedingte Weissagungen, die nebensächliche irdische Güterfülle ist wirklich sowohl Bild der geistigen Güter als auch Ausstrahlung dieser geistigen Güter auf der Stufe der Endvollendung. Im NT geht jeder Zusammenhang mit den atl. Verheißungen nur über Christus. — Sch. hat uns einen sehr lesenswerten, gründlichen und ab-

gewogenen Beitrag zu dieser schwierigen Frage geliefert, dem man weithin in die Einzelheiten folgen kann. Es sei noch hervorgehoben, daß er auch einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der ntl. Parousietexte bietet. Nober.

Schumpp, M., O. P., Das Buch Ezechiel (Herders Bibelkommentar X, 1). gr. 8^o (VII und 237 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM. 10.60. — In gedrängter Kürze bietet S. nach einer gehaltvollen Einleitung in kenntnisreicher Kommentierung einen gut lesbaren und infolge schonendster Textbehandlung eng an den masoretischen angelehnten Übersetzungstext. Ist dabei die Korrektur desselben bes. nach dem griechischen Text verdienstlich, so auch, daß S. moderne Ezechielhypothesen — der kataleptisch Starrsüchtige, die parapsychologisch erklärten Visionen, sein teils jerusalemisches Wirkungsfeld (so Bertholet in *Eißeifeldts Handbuch zum AT 1936*) — zur Widerlegung streift. Sein Hauptverdienst liegt aber gewiß darin, daß er ein fast landläufiges Urteil überwinden hilft, nach dem selbst Seelsorger gestehen, „mit Ezechiel nicht viel anfangen zu können“. Ezechiel war unter den schwierigsten Verhältnissen eines nationalen Zusammenbruches ein eifriger Gefangenenseelsorger, für solche Zeit ein heldenmütiger Zeuge und Kündler des Gottesglaubens, ein „Theologe“, der sein Volk mit einer Ehrlichkeit und Offenheit ohnegleichen aus der religiösen Oberflächlichkeit („Widerspenstigkeit“) zur Umkehr rief, im Leiden aber tröstete durch die Entfaltung der Gottesherrlichkeit, „der Seelsorger unter den Propheten“. Wenn also „die Gerichte Gottes über die Völker dahingehen, dann mag es auch noch heute reizvoll und lehrreich sein, zu sehen, wie ein wirklicher Gottesmann in schwersten Zeiten sein Volk belehrt, getröstet und aufgerichtet hat“ (vgl. 6). Das genügt, um darzutun, wie sehr S. es verstand, eine wirkliche, und zwar nicht zu überbietende Zeitnähe Ezechiels nachzuweisen, so daß man beim Lesen oft den Eindruck hat: *tua ipsius res agitur*. Vertieft wird dieser Eindruck durch die eingehendere Zeichnung des Charakterbildes Ezechiels, die der Größe nicht entbehrt und ebenfalls einige unserer Zeit gefallende Züge aufweist. Verstandesmensch, nüchtern und sachlich denkend, dabei weitschweifig, trocken schematisch — und doch mit einer ohnegleichen willensstarken Seele begabt und von großer Leidenschaft, Eiferer für Gottes Erhabenheit und Größe, für die Reinheit und Bundestreue des Volkes, findet er oft Worte von dichterischer Kraft und Wärme und ist Redner großen Stiles. Dabei ist er durchaus eine einheitlich geprägte, markige Persönlichkeit, die in ihrer rücksichtslosen Offenheit und Ehrlichkeit einen gewiß „entfeinerten“, aber um so mehr ganzheitlich echten Eindruck macht. Von da aus erklärt sich die Kühnheit seiner Bilder, seine „harte“ (vgl. 3 8), der „Widerspenstigkeit“ sieghaft trotzend Einstellung, sein kraftvoller Realismus, der auch in geschlechtlichen Bildern „unprüde“ (vgl. 92) bis an die Grenzen des Erlaubten geht, schließlich seine fast seltsame Freude an jenem Gott, der in Gerechtigkeit sein Volk strafft und furchtbar züchtigt (vgl. Schwertlied 21, 19—22). Die symbolischen Handlungen dagegen lagen seiner symbolfreudigen altorientalischen Umwelt nahe. — Was nun die im allgemeinen gut abgeteilten Einzelperikopen betrifft, so möchten wir namentlich die Ausmünzung der großen Eingangsvision in zweifellos einbeschlossene Gotteseigenschaften hervorheben. Denn auf diesem Wege müssen wir uns den Gehalt der prophetischen Bilderrede „handlicher“ nahebringen, wenn wir überhaupt an Ezechiel theologisch arbeiten wollen. So findet S. in dieser erhabensten Versinnlichung der Herrlichkeit Gottes, die das Alte Testament enthält, Gott, den Unausprechlichen und Unbeschreiblichen, den Geistigen und Reinen, den Furchtbaren und Richtenden, den Überweltlichen, Einigen und Universalen, den Allwissenden, den Allgegenwärtigen und nicht zuletzt den Erbarmen ausgesprochen; das ist ein guter Fingerzeig auf die wirkliche Gottesidee des AT. — In Kap. 6 bewahrt ihn sein auf die Ezechielgestalt gerichteter Blick davor, einen argen Makel im Bilde dieses Seelsorgers anzunehmen, wie vielfach die nichtkatholische Exegese es tut (Gunkel: Ezechiel sei ohne Mitleiden, grimmig, düster, ja grausam, durch den Kampf verbittert). Händeklatschen und Fußbestampfen können auch Trauergesten sein. Überdies ist

auch ein hartes Wort Liebe, ja die ganze seelsorgerliche Härte, mit der Gott den zwischen den Skorpionen Wohnenden bestärkt. Ezechiel muß die Beschämung (6, 8—10; bes. 16, 61—63; 36, 31, selbst 43, 11), die Folge der Sündhaftigkeit und ihrer gerechten Bestrafung, tief in die Seelen seiner Zuhörer senken. — Auf vieles andere können wir nur sehr kurz hinweisen: auf die poetisch sehr schönen Schilderungen menschlicher Kulturherrlichkeit, die sich selbst vergottet und darum unweigerlich dem Untergang verfällt (Tyrus cap. 26—28, Ägypten cap. 29—32), denen S. einen gedankentiefen Kommentar beibringt; auf die mit besonderer Liebe gearbeiteten cap. 33 und 37; auf die symbolisch-endezeitliche Deutung von cap. 38 f.; schließlich auf die in den Grundzügen messianisch-allegorische Auslegung der wirklichen Vision cap. 40—48, wobei auch die liturgischen Verwendungen von 44, 2 (verschlossenes Tor) und 47, 1 ff. (Tempelquelle und all ihr Segen) herangezogen sind. — Wenn man noch einige Wünsche äußern dürfte, wäre es zunächst, daß uns die poetisch so schönen und so klar rhythmischen Gedichte über Tyrus in gebundener Rede geschenkt worden wären. Vielleicht hätte hier und da noch konkreter und lebendiger übersetzt werden können, z. B. 22, 28 „strichen Tünche“ statt des abstrakten „leisteten Vorschub“. Ob das reiche exegetische Wissen dem Verf. nicht gelegentlich zu einer Gefahr geworden ist, den Text weniger genau ins Auge zu fassen, z. B. bei 1, 28b—2, 7? Hier hätte in der menschlichen Antwort auf die große Gnade einer Gottesvision der Unterschied zu Is 6 (Reinigungsvision, Antwort: ein Ruf voll ehrfürchtiger Scham — Bestärkungsvision, Antwort: ein Niedersinken vor der Überfülle der geoffenbarten Herrlichkeit und eine wunderbare Bestärkung der Seele) und erst recht zu Ex 20 hervorgehoben und kräftiger das zum erstenmal machtvoll einsetzende Sündenbekenntnis des Ezechielbuches (fünf Ausdrücke: Empörung, Abfall, freche Mienen, Haßwort, versteinertes Herz) herausgestellt werden können, so daß bei der Umreißung dieses Sündenportraits nicht so sehr Apg 7, 51, sondern viel mehr der Ezechieltext selber leitend gewesen wäre, besonders seine anschauliche Aufzählung: die Kerle mit so frechen Mienen, daß selbst ein so mannhafter Prophet erschrickt. Dabei wäre Gelegenheit gewesen, gewaltiger den unbedingten Glaubensmut zu zeichnen, der den vielfältigen Widerstandsarten der „Widerspenstigkeit“ in prophetischem Gotteszeugentum sieghaft getrotzt hat. Im nächsten Abschnitt wäre es vielleicht angebracht gewesen, noch größeres Gewicht dem Worte zuzumessen: „Sei nicht widerspenstig wie das Haus der Widerspenstigkeit“, der einzigen und darum alles enthaltenden, bestechend einfachen Ermahnung des Herrn (Jahwe) an Ezechiel, der seine so ernste Seelsorgsauffassung entspricht (Kap. 3 u. 33). — S. hat es verstanden, uns Ezechiel von seiner theologischen Gesamtstellung aus näherzubringen und die Ezechiel Fremdheit zu beheben. Gerade dieses macht das Buch wertvoll. Freilich weckt es so auch den Wunsch nach einem „Mehr“ auf diesem Wege. Wir möchten anhand der feinen Grundlinien, die S. zeichnet, glauben, daß ein noch systematischeres Herausarbeiten der inneren Theologie Ezechiels als einer durch die Katastrophentatsache und die Herrlichkeitsvorstellung wesentlich bedingten den Kommentar noch etwas „ezechielischer“ gestaltet hätte.

Nober.

Walter, E., Das Kommen des Herrn I: Die endzeitgemäße Haltung des Christen nach den Briefen der heiligen Apostel Paulus und Petrus. 80 (185 S.) Freiburg 1948, Herder. DM 7.80. — Diese in der Sammlung „Leben aus dem Wort“ herausgegebene Schrift erschien erstmalig 1941; wir haben hier die dritte, nicht wesentlich veränderte Aufl. vor uns. Verf. sucht in ihr die Texte der Apostelbriefe, soweit sie sich mit dem eschatologischen Thema befassen, ans Licht zu stellen. So werden unter der genannten Rücksicht durchgesprochen: 1 Kor (3—57), die beiden Thess (58—86), die Gefangenschafts- und Pastoralbriefe (87—121), der Röm (122—141), der Hebr (141—156), die beiden Petrusbriefe (161 bis 176). Andere hierher gehörige Texte, die in den übrigen Briefen zerstreut sind, werden bei passender Gelegenheit an die Haupttexte angeschlossen. Man erhält so einen guten Überblick über den ganzen endzeitlichen Fragekreis, soweit er in den Apostelbriefen seinen Niederschlag gefunden hat. Es wird spürbar, wie sehr der eschatologische Gedanke die Gemüter der ersten Christen

in Spannung hielt, wie sehr überhaupt die christliche Existenz darauf steht. Das vor allem möchte uns der Verf. sehen und greifen lassen, daß das christliche Dasein nach dem Selbstverständnis der Apostel und der ersten christlichen Zeit wesensmäßig hinbezogen ist auf das Endziel, auf die Endvollendung, und daß die christliche Haltung dementsprechend nur dann echt christlich sein kann, wenn sie sich mit dem Blick auf die Vollendung entfaltet. Verf. zeigt anhand der Texte sehr packend, wie sehr z. B. ein hl. Paulus fast alle kleinen und großen Fragen des christlichen Lebens im Lichte der Eschatologie gesehen und beurteilt hat. Wenn wir uns heute mehr angetrieben fühlen, an unser persönliches Ende im Tode zu denken, so dürfen wir doch auch nicht übersehen, daß unser Leben mit seinem Ende auf eine Vollendung zugeht, und daß alles christliche Sterben eine Bewegung ist hin auf die Vollendung des Ganzen „an jenem Tage“. — Auch die Einzelerklärung des Verf. verdient volles Vertrauen, weil er sich überall als Kenner der ntl. Forschung erweist. Die willkommene Ergänzung zu diesem ersten Bändchen bildet die folgende Schrift. Wenn er.

Walter, E., Das Kommen des Herrn. II: Die eschatologische Situation nach den synoptischen Evangelien. 80 (144 S.) Freiburg 1947, Herder. DM 6.50. — Als Zentralpunkt der eschatologischen Frage erscheint bei den Synoptikern das Reich Gottes. Verf. stellt daher diesen Begriff von Anfang an in den Mittelpunkt. Nachdem er in einem einleitenden Kapitel angedeutet hat, was in den Hörern Jesu an Vorstellungen beim Hören dieses Wortes geweckt werden mußte (1—8), stellt er die Person Jesu in den Vordergrund, insofern als nach Jesu Wort das Reich Gottes mit ihm gekommen ist (9—21), und in seinem Namen und durch seine gottmenschliche Person die Weise des Kommens des Reiches, zuerst in Niedrigkeit, dann in Herrlichkeit, offenbart und verbürgt wird (22—40). Jesus „hält die eschatologische Funktion des Menschensohnes in vollem Maße aufrecht, aber als Menschensohn hat er zugleich ein irdisches Schicksal. Er ist wesentlich das Ende der Geschichte und leidet doch ihre ganze Not“ (32). Es folgt die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes (41—52). „Die Kirche ist das Reich Gottes in seiner Jetztgestalt“ (43). „War Christus als Gottessohn ohne Vorbehalt, ‚die Sünde ausgenommen‘, eingegangen in das menschliche Dasein, so kann er denen, die durch ihn Söhne Gottes werden, Anteil geben am Reiche, ohne sie einstweilen ihres geschichtlichen Daseins zu entheben“ (44). Man muß in der Kirche ernsthaft das Reich Gottes verwirklicht sehen, was freilich einschließt, daß man in ihr „jene paradoxe Spannung und Einheit“ von gegenwärtig und zukünftig, von vorläufig und endgültig sieht und anerkennt (45). Abgelehnt werden alle Versuche, in der Kirche einen Bruch mit Jesu ursprünglicher Verkündigung zu sehen (46—50). „Die Kirche ist nicht ein Ersatz für das Reich, sondern sie ist das einstweilen verhüllte Reich“ (51). In den Gleichnissen vom Gottesreich (53—65) wird sein verborgenes Dasein und Wachstum jetzt und sein Offenbarwerden in Herrlichkeit sichtbar. Die Ethik des Reiches (66—72) muß „jetzt schon verwirklicht werden; (sie) kann freilich nur verlangt und verwirklicht werden . . . durch die Kräfte des Reiches, die uns also jetzt schon gegeben werden“ (70). Bezüglich der Weissagen des Herrn für die Zukunft des Reiches (synoptische Apokalypse 73—84) nimmt Verf. folgenden Standpunkt ein: „Wir möchten annehmen, daß das — anerkannte — Ineinander beider prophetischer Ereignisse (Untergang Jerusalems und der Welt) sich nicht nur auf den einen oder anderen Zug erstreckt . . ., sondern auf das Ganze auszudehnen ist. . . . Notwendiger als die Trennung (der beiden Prophetien) ist ihre Zusammenschau“ (79). Dementsprechend wird Mt 24, 34 sowohl von den Zeitgenossen Jesu verstanden, die das Ende Jerusalems erleben, wie auch von dem jüdischen Volk, insofern es das Ende der Welt sehen wird. Im Lichte dieser Gesamtaufassung werden auch noch andere „eschatologische Rätselworte“ betrachtet und gedeutet (85—100). Sehr schön hebt Verf. die eschatologische Bezogenheit der Eucharistie (101—111), der Taufe, Buße und des Gebetes (112—121) hervor. Im 11. Kap. werden die Stellen der Synoptiker ans Licht gestellt, die die in späterer Zeit im Vordergrund stehende individuelle Eschatologie unterbauen (122—130). Das Problem Eschatologie und Geschichte, das im Laufe der Ausführungen immer wieder erörtert oder gestreift

wurde, wird im Schlußkapitel nochmals zusammenfassend betrachtet; es wird im Lichte des Geheimnisses der Inkarnation gezeigt, daß das eschatologische Reich in gewissem Sinne geschichtlich werden konnte, so daß wir es nicht nur zu erwarten haben am Ende, sondern es auch schon gegenwärtig besitzen. — Die Probleme der synoptischen Eschatologie sind hier aus einer gründlichen Kenntnis der verschiedenen Fragestellungen heraus zusammengefaßt worden und werden mit einem gesunden exegetisch-theologischen Urteil einem weiteren Leserkreis nahe gebracht. Wennemer.

Merk, Aug., S. J., *Novum Testamentum graece et latine, apparatus critico instructum*. 6. Aufl. kl. 8^o (44* u. 2 × 853 S. u. 4 Karten) Rom 1948, Pont. Inst. Bibl. L 1800 (Dol 4). — Unermüdlich hat der inzwischen 1945 heimgegangene Herausgeber an der Vervollkommnung seiner kritischen Ausgabe des NT gearbeitet. Seit ihrem ersten Erscheinen 1933 (vgl. Schol 9 [1934] 100 ff.) hat er in der schon 1935 notwendig gewordenen 2. Aufl. die Chester-Beatty-Papyri, soweit sie damals veröffentlicht waren, hineingearbeitet und den Apparat zur Apk vollständig neu gestaltet (vgl. Schol 11 [1936] 606). In der 3. Aufl. 1938 konnte der ganze P⁴⁸ berücksichtigt werden (vgl. Schol 14 [1939] 284 f.). Während des Krieges erschien dann 1942 die 4. vollständig überarbeitete Aufl. Während M. in der 3. Aufl. mit von Soden für den Anfang des 4. Jahrh. hauptsächlich noch drei parallellaufende Textgestalten oder Rezensionen annahm, H (hesychianische, alexandrinische, ägyptische in B S A P^{45 46 47} usw.), I (palästinensische, zu der er auch D W ⊖ zählte) und K (Koine, lucinianische, antiochenische, byzantinische), unterscheidet er jetzt für den Anfang des 4. Jahrh. nur noch 2 Hauptformen, H (wie vorher) und K (wie vorher). Von beiden Textformen heben sich eine Reihe von Familien ab, die untereinander eine gewisse Verwandtschaft zeigen und wohl schon bis in die erste Hälfte des 3. Jahrh. zurückgehen, die M. jetzt wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Text des hl. Pamphylus von Cäsarea als cäsariensischen Text (C) bezeichnet und von dem er den Hauptzeugen der palästinensischen Textform von Sodens, den Kodex D, zusammen mit der alt-lateinischen und alt-syrischen Übersetzung wegen der vielen Zusätze als eigene Textform jetzt abtrennt. Dabei betont M. zusammen mit Vogels, daß auch die sonst von den Textkritikern ziemlich gering bewertete Rezension K, zu der auch die lat. Vulgata zählt, doch sicher manche alte Lesart bewahrt habe, wie vor allem ein Vergleich mit den Chester-Beatty-Papyri zeige. Aber für die Wiederherstellung des Textes sind ihm in erster Linie die beiden Textfamilien H und C maßgebend. Im lateinischen Text war in den früheren Auflagen die Rechtschreibung wie auch die Satz- und Verseinteilung der sixto-klementinischen Ausgabe von 1592 beibehalten worden. Unter dieser Rücksicht wird jetzt ein verbesserter Text geboten. Die 1944 noch von M. selbst besorgte 5. Aufl. unterscheidet sich nur in wenigen Punkten von der 4. Aufl. Nur die Apk wurde an Hand des großen Werkes von Hoskier und unter Berücksichtigung der neueren Untersuchungen von J. Schmid eingehender überholt. Die erste nach dem Tode des Herausgebers erschienene 6. Aufl., die hier angezeigt wird, stimmt, abgesehen von der Verbesserung einiger Druckfehler, mit der 5. Aufl. vollständig überein. Brinkmann.

* * *

Als letztes Heft erschien 1944 Heft 1 gemeinsam mit der Theologischen Quartalschrift (Tübingen). Wir werden es in das Gesamtverzeichnis des laufenden Jahrganges mit aufnehmen.