1949 k 502

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XX.-XXIV. JAHRGANG

HEFT I

1949

VERLAG HERDER FREIBURG

O.B. TÜB.
-7.MAI 1949

Herausgeber: Die Professoren der Theol. Fakultät S. J. im Immaculata-Kolleg zu Büren (Westf.), der Philosoph. Fakultät S. J. im Berchmanskolleg zu Pullach bei München und der Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt/Main. — Hauptschriftleiter: Heinrich Weisweiler S. J., Büren (Westf.), Burgstr. 64. Mitglieder der Schriftleitung: N. Junk S. J., Frankfurt/Main; Jos. Ternus S. J., Büren (Westf.); Jos. de Vries S. J., Pullach.

VIERUNDZWANZIGSTER JAHRGANG

Inhalt des ersten Heftes

Seite

Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 1

Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutung und ihre Elemente. Von Endre von Ivánka 30

Die Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes nach der Lehre der Frühscholastik. Von Artur Landgraf 39

Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis. Von Heinrich Weisweiler S. J. 59

Besprechungen:

C. Fabro, Percezione e pensiero (J. de Vries) — J. M. Alejandro, La gnoseología del Doctor Exímio y la accusación nominalista (J. de Vries) — M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit - Was ist Metaphysik? - Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung - Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den „Humanismus" (J. B. Lotz) — Systematische Philosophie. Herausgegeben von N. Hartmann (C. Nink) — L. Adolphe, La philosophie religieuse de Bergson (A. Brunner) — A. Maier, An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts (N. Junk) — D. A. Callus, The condemnation of St. Thomas at Oxford (Fr. Pelster) — O. Merl, Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theologischen Kursus der spanischen Karmeliten (J. Ternus) — M. J. Scheeben, Gesammelte Schriften. Bd. II: Die Mysterien des Christentums. Ausgabe letzter Hand. Herausgegeben von J. Höfer (A. Lieske) — U. Küry, Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und morgenländischen Kirche (A. Grillmeier) — W. Henrich und R. W. von Moos, Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in coelum definienda ad Sanctam Sedem delatae propositae secundum ordinem hierarchicum, dogmaticum, geographicum, chronologicum ad consensum Ecclesiae manifestandum (J. Ternus) — H. M. Köster, Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen (O. Semmelroth) — I. Hausherr, Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien (E. Raitz von Frentz) — W. Bertrams, Der neuzeitliche Staatsgedanke und die Konkordate des ausgehenden Mittelalters (J. Gemmel) 87

Aufsätze und Bücher:

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Kulturphilosophie 124
2. Rechts- und Sozialphilosophie. Ethik 134
3. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie, Dogmatik und Dogmengeschichte 140
4. Theologie des Alten und Neuen Testamentes 156

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der „Scholastik", (21 a) Büren (Westf.), Kolleg, Burgstr. 64

Herausgeber: Die Professoren der Theol. Fakultät S. J. im Immaculata-Kolleg zu Büren (Westf.), der Philosoph. Fakultät S. J. im Berchmanskolleg zu Pullach bei München und der Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt/Main. — Hauptschriftleiter: Heinrich Weisweiler S. J., Büren (Westf.), Burgstr. 64. Mitglieder der Schriftleitung: N. Junk S. J., Frankfurt/Main; Jos. Ternus S. J., Büren (Westf.); Jos. de Vries S. J., Pullach.

Inhalt des XIX. Jahrgangs (1944)

Abhandlungen:

Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit. Von Heinrich Bacht S. J. 1*

Johann Adam Möhler und das idealistische Verständnis des Sündenfalls. Von Josef Rupert Geiselmann 19*

Der Spätidealismus in seinen Anfängen. Über die Philosophie Karl Christian Friedrich Krauses. Von Albert Hartmann S. J. . . . 37*

Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Entfaltung. Die Auswirkung der Aufklärungspastoral in Theorie und Praxis der Seelsorge des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Franz Xaver Arnold 57*

Beiträge:

Zur Frage der Entstehung des ersten Menschenpaares 80*

Das Dogma von der Kirche. Ein Aufbau. Von Erich Przywara S. J. 81*

Der Heidelberger Magister artium und Baccalarius theologiae Heilmann Wunnenberg als Lehrer des Marsilius von Inghen und Erklärer der Sentenzen. Von Franz Pelster S. J. 83*

Kleine reformatorische Funde. Von Friedrich Zoepfl 87*

Besprechungen 90*

Aufsätze und Bücher:

Geschichte der älteren und neueren Philosophie 113*

Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 119*

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie 126*

Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 135*

Vergleichende Religionsgeschichte 140*

Inhalt des XX. bis XXIV. Jahrgangs (1949)

Abhandlungen:

Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 1

Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutung und ihre Elemente. Von Endre von Iványka 30

Die Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes nach der Lehre der Frühscholastik. Von Artur Landgraf 39

Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis.
Von Heinrich Weisweiler S. J. 59 232
Modalanalyse und Kausalprinzip. Von Caspar Nink S. J. 161
Die Romantik als totale Bewegung. Von Hubert Becher S. J. . . . 182
Alte und neue Reformation. Von Erich Przywara S. J. 206
Der Stand der Glaubensbegründung zu Anfang des 13. Jahrhunderts. Von Albert Lang 221
Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus. Von Josef de Vries S. J. 321
Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Von Gustav A. Wetter S. J 345
Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita. Von Otto Semmelroth S. J. 367
Ein Enchiridion terminorum pro theologia. Von August Deneffe S. J. † 380
„Das Erbe der Söhne Adams" in der Homilia de Passione Melitos. Ein neues Beispiel griechischer Erbsündelehre aus frühchristlicher Zeit. Von Alois Grillmeier S. J. 481
Das Problem der Naturgesetzlichkeit bei Thomas von Aquin. Von Josef de Vries S. J. 503
Typen des Charakters. Von Josef Fröbes † 518
Magister Stephanus de Poliniaco und seine Quästionen. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie vor Bonaventura und Thomas. Von Franz Pelster S. J. 544

Beiträge:

Die Apologie des Aristides eine Konversionsschrift. Von Wilhelm Hunger S. J. 390
Gilbert de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbertus Porreta? Von Franz Pelster S. J. 401
Literargeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor. Von Erich Kleineidam 564

Besprechungen 88 268 404 567

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie 124 438
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 450
Ethik. Rechts- und Sozialphilosophie 134 461
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 466

Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie 140 290 597
Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes 155 605
Dogmatik und Dogmengeschichte 140 299 613
Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Aszetik und Mystik, Kirchenrecht 313 613

Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Wer bei Nietzsche Grundzüge einer Ontologie aufdecken will, muß vorbereitend den vielfach verbauten Zugang zu seinem Thema freimachen. Damit wird sich dieses zugleich eindeutig in seiner Eigenart bestimmen.

Nicht selten blieb die Auseinandersetzung mit Nietzsche zu sehr bei der negativen Seite seiner Denkmotive stehen. Hinter dem Antichristen, Immoralisten, Nihilisten verschwand mehr oder minder das andere. Sicher hat Nietzsche das Christentum radikal verneint, sicher hat er unerbittlich gegen die Moral gekämpft, sicher hat er die bisher geltenden Werte verworfen. Zweifellos nimmt auch diese Abwehr in seinen Schriften einen beherrschenden Platz ein. Trotz alledem oder gerade in alledem darf man die positive Seite nicht aus den Augen verlieren; sonst wird alles bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Das Niederreißen soll dem Aufbau den Boden bereiten. Hier spricht zwar „der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, — der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat“ [1]. Denselben Zusammenhang decken die Worte auf: „Ich ging den Ursprüngen nach; da entfremdete ich mich allen Verehrungen — es wurde fremd um mich und einsam. Aber das Verehrende selber in mir — heimlich schlug es aus; da erwuchs mir der Baum, in dessen Schatten ich sitze, der Baum der Zukunft.“ [2] Darin verbirgt sich eine große, aber lastende Aufgabe: „Ich bin jener prädestinierte Mensch, der die Werte für Jahrtausende bestimmt. Ein Verborgener, ein überallhin Gedrungener, ein Mensch ohne Freude, der jede Heimat, jedes Ausruhen von sich gestoßen hat“ (N II 1411).

Doch auch wo die positive Seite Beachtung fand, wurde nicht immer der ganze Ernst ihres Anspruchs richtig eingeschätzt. Anlaß hierzu boten zum Teil Nietzsches eigene Äußerungen, die den Bund der Philosophie mit der Wahrheit auflösten und sie einem schrankenlosen Subjektivismus überantworteten. So sagt er, die großen Philosophen „meinen, es handle sich ‚um die Wahrheit‘, aber es handelt sich im Grunde um sie“ (N II 717). Auf sich selbst spielt er an mit den Worten: „Ein labyrinthischer Mensch sucht niemals die Wahrheit, sondern immer nur seine Ariadne, — was er uns auch

[1] Fr. Nietzsche, Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Vorrede, n. 3; zitiert wird nach den Nummern der größeren Ausgabe des WzM, die 1067 Nummern aufweist und sich in Kröners Taschenausgabe und in Baeumlers Dünndruckausgabe findet.

[2] Fr. Nietzsche, Die Unschuld des Werdens. Der Nachlaß ausgewählt und geordnet von Alfr. Baeumler (Dünndruckausgabe VII), I. Teil, n. 1207. — In der Einführung zu diesem Band bemerkt Baeumler über den N, wozu im weiteren Sinn ja auch der WzM gehört: „Die Bücher geben daher, wie ihr Verfasser es auch ausgesprochen hat, stets viel ‚Vordergrund‘. Der Nachlaß dagegen ist Hintergrund, und deshalb ist er nicht Nebenwerk, sondern Hauptwerk“ (XII). Folglich sind gerade für unser Thema WzM und N von ausschlaggebender Bedeutung.

sagen möge" (N II 170). Mit Bezug auf die zweite der „Unzeitgemäßen Betrachtungen" bemerkt er ausdrücklich von sich, seine Leser sollten „nicht darüber im ungewissen sein, wie wenig mir immer an der Wahrheit gelegen hat" (N I 1296). Wie äußerst zugespitzte Folgerungen aus alledem erscheinen die Feststellungen: „Ich fand immer nur mich" und „Ich schreibe für mich selber" (N I 1167 und 1261). Es ist verständlich, wenn so manche achselzuckend vorübergingen: was geht uns der einsame Monolog eines Mannes an, der von vornherein auf Wahrheit verzichtet!

Dieselbe Haltung nährte nicht wenig das Schlagwort von dem Dichterphilosophen, der eben mehr Dichter als Philosoph gewesen und jedenfalls wissenschaftlich kaum ernst zu nehmen sei. Mag das auch ein Schlagwort sein, es reicht doch tief in Nietzsches Wesen hinab. Tatsächlich sieht er die Philosophie als „eine Form der Dichtkunst"; der Philosoph „erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt" (N I 117). Er ist überzeugt, „daß nur als ästhetisches Phänomen die Welt sich rechtfertigen lasse" (N I 376). Noch in dem „Versuch einer Selbstkritik", den er 1886 der „Geburt der Tragödie" vorausschickt, steht er zu der „Artisten-Metaphysik" [3] seines Erstlingswerkes. Diese Grundauffassung der Philosophie wirkt sich bis in Nietzsches Darstellungsart aus, die in den von ihm selbst herausgegebenen vollendeten Werken meist ein dichterisches Gepräge aufweist und im „Zarathustra" eine ausgesprochen dichterische ist; daß eine systematische Gestaltung nicht ganz fehlt, zeigt vorab die „Genealogie der Moral".

Wenn wir den Dichter im Philosophen nicht übersehen können, so dürfen wir aber auch nicht den Philosophen verkennen, der im Dichter am Werke ist, der sich als Dichter ausspricht, der den tragenden Untergrund bildet, ohne den der Dichter unmöglich wäre. Nietzsche bewegt sich nicht in einem unverbindlichen Ästhetisieren, sondern steht in echt philosophischer Begegnung mit den ewigen Menschheitsfragen. Darauf deutet hin, was er als „mein praktisches Ziel" bezeichnet: „Künstler (Schaffender), Heiliger (Liebender) und Philosoph (Erkennender) in einer Person zu werden" (N I 1108), wobei er klar um den letzten Ernst des Anrufs weiß, der an ihn ergangen ist: „Ich muß ein Engel sein, wenn ich leben will: ihr habt nicht so harte Bedingungen" (N I 1143). Hierzu kommt das Herausarbeiten der Sendung, die der Philosophie eigen ist: „Unsere Aufgabe, aus all den Verdunkelungen und Halbheiten wieder herauszukommen und über das Dasein uns nicht zu betrügen" (N I 199). „Was soll der Philosoph? Inmitten der ameisenhaften Wimmelei das Problem des Daseins, überhaupt die ewigen Probleme zu betonen" (N I 92). Damit hat er eine weltgeschichtliche Verantwortung zu tragen: „Die Philosophie soll den geistigen Höhenzug durch die Jahrhunderte festhalten: damit die ewige Fruchtbarkeit alles Großen" (N I 100). Das Ringen, das so Nietzsches Leben erfüllte, gelangte auch bis zu philosophisch-denkerischer Prägung, wie vor allem der „Wille zur Macht" und der fragmentarische Nachlaß erkennen lassen. Das Schlagwort von dem bloßen Dichter-philosophen wäre kaum so einflußreich gewesen, wenn der Philosoph den „Willen

[3] Fr. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Versuch einer Selbstkritik, n. 5.

zur Macht", der sein eigentlich philosophisches Grundwerk sein sollte, hätte vollenden können.

Dem Philosophen Nietzsche und seiner Leistung wird in unseren Tagen etwa Steinbüchel gerecht, wenn er in seiner großangelegten, richtungweisenden Studie das Ringen Nietzsches zu der „großen und schöpferischen Philosophie" rechnet[4]. Ähnlich hat Noll, der von Heidegger herkommt, den philosophischen Rang Nietzsches herausgearbeitet. Er sieht ihn „als den noch unausgeschöpften, maßgebenden und bahnbrechenden Geist der Modernität", als ihren „bis heute größten Metaphysiker"[5]. Zutreffend weist er auch auf seinen Zusammenhang mit Platon und Kant hin. Bezüglich des ersteren hat Nietzsche selbst festgestellt: „Meine Philosophie umgedrehter Platonismus" (N I 79); bezüglich des zweiten ist es sicher, daß er „an Kants Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus" anknüpft[6], und das trotz seiner Verachtung für „jenen verwachsensten Begriffs-Krüppel, den es je gegeben hat, den großen Kant"[7]. Neuestens hat Heyse ebenfalls den „gemeinsamen metaphysischen Horizonten" von Kant und Nietzsche nachgespürt[8]. Wenn Kant „die gesamtabendländische Metaphysik in Frage stellt und damit zugleich eine neue metaphysische Situation herbeiführt", so hat Nietzsche „die kantischen Problemstellungen radikalisiert und umfassend erweitert"[9].

Aber selbst zugegeben, daß sich hier echtes Philosophieren groß entfaltet, bleibt im Hinblick auf unser Thema die Frage, ob bei Nietzsche insbesondere von Ontologie die Rede sein könne.

Die Frage ist nicht unberechtigt; denn es heißt immer wieder in verschiedenen Wendungen, daß nur „das Vernunft-Vorurteil uns zwingt, ... Sein anzusetzen"; „das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, untergeschoben"[10]. Es scheint: wer so das Sein verflüchtigt, kann höchstens zu einer Anthropologie, nie aber zu einer Ontologie kommen. Dem widersprechen jedoch die oben genannten Ausleger Nietzsches. Zwar ist nach Steinbüchel „sein Philosophieren als Fragen nach dem Menschen" zu begreifen[11]; zugleich aber gilt: „Nietzsches dionysischer Mythos gibt Seinsdeutung"[12]. Ebenso wurzelt nach Noll „das Sich-verstehen des Menschen in seinem Sein", in dem „Verstehen des Seins"[13]. Wie wenig Nietzsche (selbst im Wort) vom Sein loskommt, und wie sehr der innerste Kern seines Philosophierens am

[4] Th. Steinbüchel, Die Philosophie Friedrich Nietzsches, ihre geistesgeschichtliche Situation, ihr Sinn und ihre Wirkung: Zeitschr. für Deutsche Geistesgeschichte 3 (1937) 61—77 134—172 und 251—285. Zitat: 61.

[5] B. Noll, Das Wesen von Friedrich Nietzsches Idealismus. 2. Aufl., Köln 1941, 5 und 90 f. Vgl. dazu Schol 18 (1943) 99—102. — Freilich können wir diese Urteile nur so weit teilen, als sie Nietzsches philosophische Bedeutung zur Geltung bringen; unsere Wertung wird eine andere sein.

[6] Noll, a. a. O. 22.

[7] Fr. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Was den Deutschen abgeht, n. 7.

[8] H. Heyse, Kant und Nietzsche: Kantstudien 42 (1942/43) 3—27; Zitat: 3.

[9] Ebd. 4.

[10] Götzen-Dämmerung, Die „Vernunft" in der Philosophie, n. 5.

[11] A. a. O. 62.

[12] A. a. O. 73.

[13] A. a. O. 78.

Sein ausgerichtet ist, zeigen seine von Heyse angeführten Worte: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht"; der „Gipfel der Betrachtung" ist erreicht, wenn „die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins" geschieht [14].

Es gibt also bei Nietzsche eine Ontologie, insofern er zu der ewigen Kernfrage alles philosophischen Ringens der Menschheit hinfindet, nämlich zu der *Frage nach dem Sein.* Deshalb gilt es, alle seine Aussagen bis zu diesem innersten Grund, bis zu seiner Antwort auf die Seinsfrage zu verfolgen.

Einzig aus dieser Sicht kann alles andere letztlich philosophisch durchleuchtet werden; denn ein wahrhaft philosophierender Geist, wie Nietzsche zweifellos einer war, vollzieht immer einen einheitlichen Wurf, und zwar einen solchen, der bis zur Seinsfrage hinabdringt und sie auf seine Weise beantwortet. Eine Würdigung Nietzsches unter ontologischen Gesichtspunkten ist gerade heute geboten, da die Gegenwart ein neues Erwachen des ontologischen Fragens kennzeichnet [15].

Die folgende Untersuchung will die *ontologische* Fragestellung oder die Seinsfrage *thematisch* in den Vordergrund rücken und so die Grundlinien einer Ontologie, die in Nietzsches geistigem Ringen hervortreten, sichtbar machen. Freilich dürfen wir nicht ein ausgearbeitetes System erhoffen; denn „der Wille zum System" ist „bei einem Philosophen, moralisch ausgedrückt, eine feinere Verderbtheit, eine Charakterkrankheit"; oder: „Ich bin nicht borniert genug zu einem System — nicht einmal zu meinem System" [16]. Es kann sich lediglich um den Entwurf einer Ontologie handeln; ein solcher läßt sich aber auch ohne Mühe herausschälen. Selbstverständlich wird das nicht eine Ontologie im Sinne der von Platon und Aristoteles ausgehenden abendländischen Tradition sein. Vielmehr haben wir einen „umgedrehten Platonismus" zu erwarten, der die von Kant herbeigeführte „neue metaphysische Situation" zum Wurzelgrund hat. Im Gegensatz zur bisherigen Ontologie wird eine Art von Gegen-Ontologie vor uns erstehen, die aber auch ‚Ontologie' genannt werden kann, insofern sie eine bestimmte Deutung des Seins vollzieht; der Name ‚Metaphysik' ist allerdings nicht auf sie anwendbar, weil sie ausgesprochen anti-metaphysischen Charakter besitzt, obwohl selbst diese Negation bereits irgendwie in das Reich des Meta-physischen hinübergreift [17].

---

[14] Heyse, a. a. O. 21; bei Nietzsche: WzM 617.

[15] Vgl. des Verf. Abhandlung „Ontologie und Metaphysik": Schol 18 (1943) 1—30.

[16] N I 1248 und 1249. — Woraus dieser Widerwille gegen das philosophische System sich nährt, kann erst später klar werden.

[17] Aus katholischer Sicht könnte man unserem Unternehmen entgegenhalten: „Der eigentliche und tiefste Interpret Nietzsches müßte der Theologe sein" (Steinbüchel, a. a. O. 62). Das ist unbedingt richtig; weil Nietzsche an der

Was endlich den Gang unserer Darstellung im einzelnen betrifft, so hat sie natürlich der besonderen Prägung Rechnung zu tragen, in der Nietzsche seine ontologischen Grundideen ausspricht. Wie leicht zu erkennen ist, entfalten sie sich bei ihm nach drei Richtungen. Wie ferner unschwer aufzuzeigen ist, decken diese sich mit den wesentlichen Grundrichtungen des ontologischen Fragens überhaupt. Ebenso klar ist, daß jene Richtungen bei Nietzsche erst von diesen Grundrichtungen her in ihrer eigentlichen Bedeutung begreiflich werden. Deshalb geht unsere Untersuchung in ihrem ersten Teil den Grundrichtungen im Entwurf der Ontologie überhaupt nach, während sie in ihrem zweiten Teil die Ausprägung dieser Richtungen in Nietzsches Entwurf einer Ontologie entwickelt. Abschließend wird ein dritter Teil prüfen, inwiefern sich in Nietzsches Denken Ontologie echt erfüllt, und inwiefern sein Entwurf über sich hinausweist; dabei ergibt sich von selbst eine Begegnung mit der scholastischen Gestalt der Ontologie.

I. Die Grundrichtungen im Entwurf der Ontologie überhaupt.

Schon Aristoteles hat den Gegenstand der Wissenschaft, die wir heute Ontologie nennen, umgrenzt, wenn er von seiner „ersten Philosophie" sagt, sie habe „das Seiende als Seiendes" zu betrachten (Met. IV 1; 1003 a 21—26). Sie erforscht also das Seiende unter der Rücksicht des Seins und geht darauf aus, das Wesen des Seins zu bestimmen. Wie die aristotelische Formel erkennen läßt, begegnet uns das Sein nicht als für sich frei schwebende Größe, sondern am Seienden oder als Sein des Seienden. Unser Weg geht demnach vom Seienden zum Sein, genauer: vom Sein des Seienden zum Sein selbst. Hierbei stellt sich die entscheidende Frage, ob das Sein selbst mit dem Sein des Seienden zusammenfällt, oder ob es davon verschieden ist.

Dieser notwendige Ansatz der Ontologie überhaupt schließt wesenhaft drei Richtungen ein. Offenbar hat es die Untersuchung zuerst mit dem Seienden zu tun, bei dem sie ansetzt; dann mit dem Sein, wie es sich an diesem Seienden darstellt; und schließlich mit dem Sein, wie es in sich selbst oder in seinem eigensten Grunde west.

Die erste Richtung: Ein Seiendes ist alles, was sich in unserer Erfahrung zeigt, sämtliche Dinge und vor allem wir selbst. Nun ist es nicht einerlei, bei welchem dieser seienden Wesen die Untersuchung ansetzt; denn der *Mensch* besitzt gerade unter der Rücksicht der Seinsfrage einen doppelten wesentlichen *Vorrang*.

Erstens stellt einzig der Mensch die Seinsfrage. Das besagt aber, daß er einerseits bereits irgendwie um das Sein weiß, weil er sonst nicht danach

natürlich-übernatürlichen Gesamtwirklichkeit seine „Umdrehung" vornehmen will, kann ihm einzig eine aus der philosophisch-theologischen Gesamtbetrachtung erwachsende Auseinandersetzung letztlich und allseitig gerecht werden. Wie jedoch innerhalb dieser Gesamtbetrachtung der Philosoph sein vorläufiges, für seinen Bereich aber vollgültiges Wort zu sprechen hat, so auch bei der Auseinandersetzung mit Nietzsche.

fragen könnte, daß er aber anderseits noch nicht um das Sein weiß, weil er sonst nicht danach fragen könnte. Er bewegt sich also immer schon von einem gewissen, vagen Verstehen des Seins zu seinem vollen, bestimmten Verstehen hin. Dieses Unterwegs kennzeichnet das Wesen des Menschen. Damit geschieht im Menschen jederzeit und wesenhaft die Seinsenthüllung der Ontologie; nur gleitet der vorwissenschaftliche Vollzug des Alltags immer wieder in das bloß vage Verstehen ab, während der ausdrückliche Vollzug der Wissenschaft gerade auf das volle Verstehen hinzielt.

Zweitens erschließt sich das Sein einzig im Menschen. Weil die übrigen Wesen nicht nach dem Sein fragen, bleibt es in ihnen auch unerschlossen, obwohl es irgendwie in ihnen ruht. Nur im Vollzug des menschlichen Fragens wird das Sein offenbar. Dadurch versteht der Mensch sich selbst vom Sein, d. h. von seinem innersten Grund her und wird so für sich selbst irgendwie von innen her durchsichtig. Alles andere wird nur so weit in seinem Sein erschlossen, als es, in die menschliche Seinseröffnung hineingenommen, an ihr teil-nimmt.

Infolge dieses Vorranges, der dem Menschen in bezug auf das Sein zukommt, ist er das Seiende, bei dem die Untersuchung ansetzt. Davon, wie er gesehen und in seinem Wesen bestimmt wird, hängt Entscheidendes für die Erforschung des Seins ab. Deuten wir noch schärfer die *Grundalternative* an, um die es hierbei geht.

Weil (genau gesprochen) das Sein sich insofern erschließt, als der Mensch sich im Sein versteht, tritt das Sein zunächst in innigstem Bezug zum Menschen auf und erscheint damit als Sein des Menschen. Demnach sieht es so aus, als ob dieser bei der Eröffnung des Seins nur in sich selber kreisen würde. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß er mit Dingen zu tun hat. Obwohl er diese nämlich zunächst als selbständige Größen erfährt, so begegnet er doch (tiefer gesehen) in ihnen immer wieder sich selbst, da sich ja ihr Sein nur insoweit erschließt, als sie in seinen eigenen Seinsvollzug oder in das Sein des Menschen hineingenommen werden. — Zugleich aber tritt das Sein als irgendwie vom Menschen abgehoben auf, als etwas, zu dem er eben nur in Bezug steht, ohne mit ihm identisch zu sein. Hierin scheint sich *das* Sein anzukündigen, das nicht bloß Sein des Menschen ist. Demnach sieht es so aus, als ob dieser bei der Eröffnung des Seins sich übersteigen, zu einem Größeren hinüberschreiten würde. Entsprechend nehmen die Dinge nicht nur an dem Sein des Menschen, sondern an *dem* Sein teil; anstatt also allein Möglichkeiten des Menschen widerzuspiegeln, bringen sie Möglichkeiten *des* Seins zum Aufleuchten.

Es bleibt die Frage, was das Sein im Gegensatz zum Sein des Menschen ist. Bedeutet es nur ein gesteigertes Menschsein, so schlägt alles wieder in den Menschen zurück. Erst wenn es letztlich etwas wesentlich Höheres besagt, bricht der Mensch wirklich zu einem Größeren auf.

Die Entscheidung dieser Frage setzt voraus, daß zunächst das Sein des Menschen noch tiefer durchdrungen wird.

Die zweite Richtung: Am unmittelbarsten tritt uns der Mensch als räumliches Wesen entgegen. Tiefer aber dringt die Bestimmung, daß er ein zeitliches Wesen ist. Denn in seinem Innenleben, das ihn gerade als Menschen kennzeichnet, scheint er nur noch mittelbar an den Raum gebunden zu sein, während er der Zeit unmittelbar unterworfen bleibt. Das Sein des Menschen ist also *zeitliches Sein.* Ihre letzte Eindeutigkeit gewinnt diese Aussage erst, wenn wir die Zeitlichkeit noch schärfer umgrenzen.

In ihr haben wir die abstrakte Fassung dessen vor uns, was wir konkret Werden nennen. Wie der Mensch ein ihm eigenes Verhältnis zum Sein hat, so weist er auch ein ihm allein eigenes Stehen im Werden auf. Denn er geht nicht so im Fluß des Werdens unter, daß er, vom jeweiligen Augenblick verschlungen, bewußt- und machtlos dahingewirbelt wird. Vielmehr kommt ihm Zeitlichkeit in der Gestalt der Geschichtlichkeit zu, insofern er sich über den jeweiligen Augenblick erhebt und so im Werden zugleich irgendwie über dem Werden seinen Ort hat. Kraft dieser metaphysischen Stellung umspannt er mit seinem Wissen und seiner Macht den Fluß des Werdens, kann er planend und gestaltend in den Lauf des Geschehens eingreifen und damit das bloße Werden zur eigentlichen Geschichte vollenden.

Suchen wir die Doppelheit, die sich in der Geschichtlichkeit abzeichnete, genauer sichtbar zu machen, so zeigt sich etwas Festes im unaufhörlichen Dahingleiten, etwas Dauerndes im ständigen Wechsel, etwas Bleibendes im Vergehen, philosophisch geprägt: ein Sein im Werden oder Ewigkeit in der Zeit. Die Spannung von zwei derartigen Momenten muß jeder in den Ansatz bringen, der die Phänomengegebenheiten nicht verfehlen oder vergewaltigen will. Das Sein des Menschen entfaltet sich also wesenhaft in dieser Spannung.

Doch läßt das bisher Erreichte immer noch die Wege zu *grundverschiedenen Ontologien offen.* Alles hängt davon ab, in welchem Verhältnis zueinander die beiden Wesensmomente, die in der Geschichtlichkeit hervortraten, letztlich stehen. Wenn das Wesensmoment der Ewigkeit endgültig mit der Zeit verknüpft bleibt, so daß es sich einzig als unvollständiges Aufbauelement der Geschichtlichkeit verwirklicht, dann gibt es keine Ewigkeit *über* der Zeit, sondern nur eine Ewigkeit *in* der Zeit. Folglich fällt auch *das* Sein mit dem Sein des Menschen zusammen; oder *das* Sein ist lediglich ein Teil-Faktor im Sein des Menschen. — Wenn hingegen die Ewigkeit ihrem innersten Grunde nach über ihre Bindung an die Zeit hinausschreitet und so als etwas ursprünglich Selbständiges und Übergeschichtliches erscheint, gibt es jenseits der Ewigkeit *in* der Zeit eine Ewigkeit *über* der Zeit. Diese ist dann die Möglichkeitsbedingung für jene, weshalb ohne Ewigkeit *über*

der Zeit alle Ewigkeit *in* der Zeit untergeht oder sich verflüchtigt. Folglich unterscheidet sich auch *das* Sein wesenhaft vom Sein des Menschen; oder *das* Sein zeigt sich als der metaphysische Grund für das Sein des Menschen, so daß dieses lediglich eine Teil-nahme an jenem darstellt.

Die dritte Richtung: Alles bisher Betrachtete weist auf die Frage nach dem *Sein,* wie es *in sich selbst* oder in seinem eigensten Grunde west, hin[18]. Des genaueren stellt sich die Entscheidung, ob das Sein überhaupt *als* Sein in sich selbst west, oder ob es (von der ersten Richtung her gesehen) nur im Menschen und *als* Mensch, beziehungsweise (von der zweiten Richtung her gesehen) nur im Werden und *als* Werden west. Das heißt schließlich: es fragt sich, ob das Sein überhaupt Sein ist oder mit dem Menschen und dem Werden zusammenfällt.

West das Sein als Sein in sich selbst, so ist es dem Geist zugänglich und im Innersten selbst geist-verwandt oder logos-haft. Bewegt es sich dagegen als Werden im ewigen Fluß, so ist es dem Geist nicht zugänglich und in seinem Innersten geistfremd oder a-logisch. Im Falle der ersten Möglichkeit bringt der Geist das Sein zu sich selbst, erhebt es zu seiner Wahrheit und macht es in seinem eigensten Wesen offenbar. Im Falle der zweiten Möglichkeit aber entfremdet der Geist das Sein sich selbst, weil er das bloße Werden, um es begreifen zu können, irgendwie zum Stehen bringen muß; deshalb verkehrt er das Sein in seine Unwahrheit und verdeckt es durch Lüge und Schein. — Auf diesem Hintergrunde zeigt sich nun auch, was jedesmal der Geist im Verhältnis zum Sein bedeutet. Wenn der Geist das Sein in seine Wahrheit bringen und in seinem Wesen offenbar machen kann, muß er selbst auf ausgezeichnete Weise diese Wahrheit innehaben und dieses Wesen verwirklichen, schärfer gesagt: ist er jene Ausprägung des Seins, in der es ganz es selbst ist, die Urgestalt oder der Prototyp des Seins. Wenn jedoch der Geist das Sein in seine Unwahrheit verkehrt und es durch Schein verdeckt, muß er selbst aus der Wahrheit des Seins oder vielmehr des absoluten Werdens herausgefallen und dessen eigenstem Wesen entfremdet sein. Dann ist er jene Ausprägung des Werdens, in der es gerade nicht es selbst ist, ein (vielleicht notwendiges) Scheingebilde oder der Gegentypus des Seins, wie es hier verstanden wird. Während nach der ersten Sicht Sein im tiefsten Geist ist, ist es nach der zweiten Sicht letztlich und wesentlich Un-geist.

---

[18] Hierbei liegt eine wechselseitige Bezogenheit vor. Je nach der Entscheidung, die über den Menschen und seine Geschichtlichkeit fällt, wird ein bestimmtes Verständnis des Seins vorgezeichnet und festgelegt; umgekehrt fällt aber auch die Entscheidung über den Menschen und seine Geschichtlichkeit in dieser oder jener Richtung, weil schon ein bestimmtes Verständnis des Seins voraus- und als leitendes Prinzip an-genommen wird. Dieser in der ontologischen Untersuchung wesenhaft enthaltene Zirkel überantwortet sie nicht einer irrationalen Entscheidung, da er eine voranleuchtende Einsicht nicht ausschließt; wohl aber zwingt er zu äußerster Behutsamkeit bereits bei den allerersten Schritten, von denen letztlich alles abhängt: „Parvus error in principio magnus est in fine" (Thomas von Aquin, De ente et essentia, Prooem.).

Von hier aus enthüllen sich die *Wesenszüge,* in denen sich das Sein von seinem innersten Grund her entfaltet. Der Geist-Sicht des Seins entsprechen Einheit, Wahrheit und Gutheit; denn durch diese Eigenschaften ist das Sein geist-gemäß und damit auch es selbst. Der Ungeist-Sicht des Seins als Werden entsprechen die Spannungspaare: Einheit—Vielheit, Wahrheit—Schein, Gutheit—Übel, wobei keineswegs den jeweils ersten Gliedern ein Vorrang zukommt; denn gerade diese unauflösliche Gegensatzstruktur bedeutet Ungeist und kennzeichnet absolutes Werden als es selbst.

Als *Letztes* erscheint vom absoluten Werden her der ständig sich erneuernde Wirbel der Gegensätze, der einen chaotischen Charakter annimmt, weil es keinen Vorrang gibt und so alles gleich, ohne Sinn und Ziel ist. Was das Geschehen in Gang bringt und in Gang hält, kann nur eine nicht weiter aufhellbare, blinde Notwendigkeit sein. Damit verschließt sich das Sein in der bloßen Immanenz und in der radikalen Endlichkeit. — Wenn hingegen das Sein nicht im Werden untergeht, sondern *als* Sein in sich selber west, gewinnt zunächst das Werden Sinn und Ziel; denn es steht unter dem Vorrang von Einheit—Wahrheit—Gutheit und strebt ihnen zu. Doch vermag es *als* Werden diese Wesenszüge des Seins immer nur vermischt mit ihren Gegensätzen auszuprägen, niemals aber in ihrer Reinheit vollendet zu verwirklichen. Soll deshalb das Sein nicht wieder im Werden versinken, so muß seine Urgestalt allem Werden überlegen sein. Damit öffnet es sich zum Transzendenten und Unendlichen hin, in dem allein es sich erfüllt. —

Das Vorstehende genügt, um die Grundrichtungen im Entwurf der Ontologie überhaupt so weit sichtbar zu machen, wie es unser Zusammenhang erfordert.

II. Die Ausprägung dieser Richtungen in Nietzsches Entwurf einer Ontologie

Die innere Problematik jeder der drei Dimensionen umschloß eine entscheidende Alternative, in der zwei wesentlich verschiedene Typen von Ontologie vorgezeichnet waren. Schlagwortartig können wir sie ‚Ontologie des Werdens' und ‚Ontologie des Seins' nennen. Ihr Gegensatz bildet schon in der Antike die thematische Basis der aristotelischen Metaphysik und ist im Lauf der Jahrhunderte immer wieder am Werke. In unserem Zusammenhang wird Nietzsche als Vertreter der Ontologie des Werdens erscheinen, während sich die Ontologie des Seins in der scholastischen Metaphysik verkörpert. Zunächst haben wir Nietzsches Ontologie des Werdens darzustellen. Wenn wir dabei die Texte auf dem Hintergrund der entworfenen Richtungen betrachten, wird sich ihr philosophischer Gehalt in seiner ganzen Tiefe enthüllen.

Ohne jede Vergewaltigung werden sich Nietzsches Äußerungen zu einer unerbittlich durchgeführten Ontologie des Werdens zusammenfügen [19].

Die erste Richtung: Nietzsches Ringen um das Sein *kreist um den Menschen,* geht von ihm aus und kehrt wieder zu ihm zurück. Die Eigenart dieser Bewegung gründet tief im Wesen des Menschen. Bei allem Hingehen zu den Dingen sind wir nur „auf einem Umwege zu uns hin"; von jeglicher Erforschung der Welt gilt: „Unsere Gesetze und Gesetzmäßigkeiten sind es, die wir in die Welt hineinlegen" (N II 92). Gewiß ist uns die „allmähliche Befreiung vom allzu Anthropomorphischen" als Aufgabe gestellt; doch werden wir die grundsätzlich uns gezogene Grenze niemals überschreiten: „Für die Pflanze ist die ganze Welt Pflanze, für uns Mensch" (N I 131). Auch die Philosophie überschreitet diesen Raum nicht; vielmehr vollzieht sie „die Metamorphose der Welt in den Menschen"; sie sieht „die Welt als Mensch" (N I 143). Im Grunde hat es also der Mensch immer nur mit sich selber zu tun. Folglich muß er *das Sein,* wenn es ihm überhaupt begegnet, in sich selbst finden.

Inwieweit das der Fall ist, können wir entscheiden, wenn wir die *Tragweite der* menschlichen *Erkenntnis* genauer untersuchen. So sehr ist es „der Mensch, welcher *sich* feststellt" (N II 93), daß ihm der Zugang zur objektiven Wahrheit verschlossen ist: „Nicht die Wahrheit, sondern der Mensch wird erkannt"; mit all seinem Erfassen ist „nichts für die Realität bewiesen" (N II 94). Grundsätzlich gilt: „Unsere Erkenntnis ist keine Erkenntnis an sich" (N II 92); mit paradoxer Schärfe heißt es: „Unser Erkenntnis-Apparat nicht auf ‚Erkenntnis' eingerichtet" (WzM 496). Hieraus ergibt sich eine Grundüberzeugung für die Philosophie: „Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben" (N I 582). Nach allem dringt die Erkenntnis nicht zu dem Sein-an-sich vor, sondern ist auf ein Sein-für-uns beschränkt.

Um näher zu bestimmen, wie dieses sich darstellt, fragen wir nach dem *„Sinn der Erkenntnis"*. Diese ist „streng und eng anthropozentrisch und biologisch zu nehmen" (WzM 480). Sie wird nicht bewegt

[19] Unsere Auslegung Nietzsches wird nicht auf seine verschiedenen Entwicklungsstufen eingehen; denn gerade bei unserem Thema leuchtet hinter allen Wandlungen eine tiefere Einheit auf, die hier herausgearbeitet werden soll. Dazu macht Baeumler eine richtungweisende Bemerkung: „Nach den veröffentlichten Schriften allein ist Nietzsche als Einheit schwer verständlich, obwohl nicht undeutbar.... Durch den Nachlaß erst werden wir in den Stand gesetzt, auch die Einheit des Werkes zu erkennen. In dieser Beziehung ist der Nachlaß bisher kaum beachtet worden" (VII. Band, Einführung, XII). — Wenn unsere Ausführungen das Problem des Wertens und der Werte bei Nietzsche nicht ausführlich erörtern, so deshalb, weil sie allein den ontologischen Grundstrukturen nachspüren. Freilich läßt Nietzsche das Sein irgendwie aus dem Schätzen entspringen; aber diesen Zusammenhang entfalten der Sache nach unsere Darlegungen über das Perspektivische.

durch „irgendein abstrakt-theoretisches Bedürfnis, nicht betrogen zu werden" (ebd.) oder das An-sich zu erfassen, wie es ist; vielmehr „die Umformung der Welt, um es in ihr aushalten zu können — ist das Treibende" (N I 520). Deshalb „nicht ‚erkennen', sondern schematisieren —, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserm praktischen Bedürfnis genug tut" (WzM 515). Der Sinn der Erkenntnis liegt also nicht darin, uns die Wahrheit zu enthüllen, sondern darin, uns die nötigen Voraussetzungen für unser Existieren oder für unser Leben in der Welt zu schaffen. Auf den Einwand, daß doch die zweite Aufgabe in der ersten wurzele und ohne sie keineswegs zu verwirklichen sei, antwortet Nietzsche: „Es ist ein Wahn, dem auch unsere jetzige Erfahrung widerspricht, daß die möglichste Anpassung an den wirklichen Sachverhalt die lebensgünstigste Bedingung sei" (N II 91). Im Gegenteil kommt es auf „den Willen zur Unwissenheit" an, ohne die „das Leben selber unmöglich wäre", weil „sie eine Bedingung ist, unter welcher das Lebendige allein sich erhält und gedeiht" (WzM 609). Das Sein-für-uns oder „das Wahre für uns" besagt demnach „das Dasein-uns-Ermöglichende" (N II 90), das wiederum in jener „Art von Irrtum" besteht, ohne die diese „bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte" (WzM 493).

Es bleibt die Frage, warum das, was uns das Dasein ermöglicht, notwendig Irrtum und nur Sein-für-uns bedeutet. Zunächst ist es „unwahrscheinlich, daß unser ‚Erkennen' weiter reichen sollte, als es knapp zur Erhaltung des Lebens ausreicht"; denn nach der Morphologie entwickeln sich Sinne, Nerven und Gehirn „im Verhältnis zur Schwierigkeit der Ernährung" (WzM 494). Deshalb ist „das Maß dessen, was uns überhaupt bewußt wird, ... ganz und gar abhängig von der groben Nützlichkeit ...: wie erlaubt uns diese Winkelperspektive des Bewußtseins irgendwie über ‚Subjekt' und ‚Objekt' Aussagen, mit denen die Realität berührt würde" (WzM 474)! Tatsächlich ist „der ganze Erkenntnis-Apparat" bei uns nur ein „Simplifikations-Apparat" (WzM 503). Das wirkliche Geschehen in dem vollen Reichtum seiner Momente und seiner vielfältigen Zusammenhänge läuft ohne unser wissendes Zutun ab und bleibt uns im letzten auf immer verborgen; „eine grobe und erleichterte Form" (II 202) des Denkens liefert uns davon „nur Interpretationen" (WzM 481), aus denen wir uns „eine scheinbare Realität" (WzM 484) zusammenfügen. Aber der „Perspektivismus" (WzM 481) fälscht nicht erst das Denken, sondern bereits die Empfindung; es „geht mit der Empfindung die Oberflächlichkeit, der Betrug los: was haben Schmerz und Lust mit dem wirklichen Vorgange zu schaffen! — Es ist ein Nebenher, welches nicht in die Tiefe dringt" (N II 122). Daher ist es mit dem Intellekt so, daß er „nur eine Auswahl von Erlebnissen vorgelegt bekommt, dazu noch lauter vereinfachte, übersichtlich und faßlich gemachte, also gefälschte Erlebnisse, — damit er seinerseits in diesem Vereinfachen und Übersichtlichmachen, also Fälschen fortfahre" (N II 343).

Demnach bilden unseren Lebensraum lediglich „perspektivische Schätzungen", „Ausdichtung", „eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert" (WzM 616). Dieses Befangensein in Falschheit ist „Bedingung des Daseins" (N II 90), oder „Irren ist die Bedingung des Lebens" (N II 99); denn „wir würden verhungern" (N II 90) und wären „längst zugrunde gegangen" (N II 119), wenn wir Falschheit und Irrtum ausschalten wollten.

Doch ist das nicht im Sinne eines seichten Relativismus zu verstehen. Denn Nietzsche verzichtet nicht kraftlos auf das An-sich, sondern holt dieses in das Für-uns herein; das Für-uns offenbart nicht ein davon verschiedenes An-sich, wird aber dafür selber zum An-sich. Freilich handelt es sich hierbei um die Perspektive jenes ausgezeichneten Typus, der *Übermensch* heißt.

Die „Winkelperspektive" (WzM 474) der gewöhnlichen Menschen überschreitet der Übermensch. „Zahllose unvollständige Bruchstück-Menschen" soll „ein voller, reicher, großer, ganzer Mensch" (WzM 997) vollenden. „Die ungeheure Mehrzahl" sind „bloß Vorspiele und Einübungen . . ., aus deren Zusammenspiel hie und da der ganze Mensch entsteht" (WzM 881). „Mein Begriff, mein Gleichnis für diesen Typus ist, wie man weiß, das Wort ‚Übermensch'" (WzM 866). Zu ihm strebt alles hin: „Ein höheres Wesen, als wir selber sind, zu schaffen, ist unser Wesen" (N II 1214). Er verleiht allem seinen Sinn: Die „Erzeugung des synthetischen, des summierenden, des rechtfertigenden Menschen" gibt der „Ausbeutung des Menschen", der Masse, der Mittelmäßigen ihren „Sinn" (WzM 866). Ihm, dem „Verklärer des Daseins" (N II 1409), gebührt letzte Hingabe wie Gott: „Ganz epikurischer Gott", soll der Übermensch „nun Gott ersetzen, und das tiefe unbedingte Vertrauen der Beherrschten sich schaffen" (N II 1409 u. 1414).

An der Vollendung des Übermenschen nehmen auch die Durchschnitts-Menschen teil, insofern er sie „umschafft, hinaufträgt" (WzM 964); er ist der „Bildner — und der Rest (die allermeisten in diesem Falle) sind . . . nur Ton" (N II 821). Aussagen, die von den höchsten Menschen, den Herren der Erde, gemacht werden, gelten in gesteigertem Maße von ihm. Er „fühlt seine Macht über ein Volk, sein zeitweiliges Zusammenfallen mit einem Volke oder einem Jahrtausende" (WzM 964), weshalb er „den Willen von Jahrtausenden lenkt" (WzM 999), indem er „das Flüssigste, den Geist, für lange Zeit zu versteinern und beinah zu verewigen" (N II 821) weiß. Damit erscheint der Übermensch als „Gesetzgeber der Zukunft", der als Befehlender sagt: „So soll es sein" und „erst das Wohin und Wozu" (WzM 972) und „die Werte bestimmt" (WzM 999). Quelle und Maß dieser Werte ist einzig er selbst; er will „sich hineingestalten" (WzM 964) in die anderen, geleitet von dem „Urteil des Mächtigen, der gewohnt ist, Wert zu geben: Was für mich gut ist, ist an sich gut" (N II 761).

Die letzte Formel enthüllt den Kern unserer Frage: das Für-mich des Übermenschen wird zum *An-sich*, weil er nicht einer unter vielen, sondern *der* Mensch ist, ja schließlich nicht ein beliebiges Seiendes,

sondern irgendwie *das* Sein darstellt. So kann Sein-für-den-Übermenschen dasselbe wie Sein-schlechthin besagen. Dieser Ineinsfall ist nicht auf *einen* Träger beschränkt. Denn schon der Übermensch verwirklicht sich in mehreren Gestalten; seiner Vollendung nähern sich „die höchsten Naturen" (WzM 999) und „die Herren der Erde", aus denen „hier und da" entspringt „der Übermensch" (N II 1409); an ihm haben auch andere Menschen teil, insoweit er sie zu sich emporhebt, ja von ferne alle Menschen, insofern er ihr Ziel ist. Danach öffnet sich für den gewöhnlichen Menschen *das* Sein im Übermenschen; was dessen irgendwie vorhandene ‚Identität' mit *dem* Sein bedeutet, wird sich im Folgenden klären.

Die zweite Richtung: Menschliches Sein bedeutete uns geschichtliches Sein. Hier sieht auch Nietzsche ein zentrales Problem: „Ich versuche auf meine Weise eine Rechtfertigung der Geschichte" (WzM 63). Seine Antwort heißt: *ewige Wiederkehr des immer Gleichen*, eine Lehre, die nach ihm „der Wendepunkt der Geschichte" (N II 1221) ist, weil es nun nichts mehr absolut Vergängliches gibt: „Mir scheint alles viel mehr wert zu sein, als daß es so flüchtig sein dürfte" (N I 1100). In diesem Sinne ist zu verstehen: „Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluß fließt immer wieder in sich zurück" (N II 1300).

Die Lehre von der Wiederkehr entwickelt Nietzsche in bewußtem und ausdrücklichem Gegensatz zu der Theorie des ewigen Fortschritts: „Das unendlich neue Werden ist ein Widerspruch, es würde eine unendlich wachsende Kraft voraussetzen. Aber wovon sollte sie wachsen!" (N II 1312). In der Annahme eines solchen Wachsens würde sich ein letzter Schimmer des Gottesglaubens verbergen: „Die Welt, wenn auch kein Gott mehr, soll doch der göttlichen Schöpferkraft, der unendlichen Verwandlungs-Kraft fähig sein" (WzM 1062). Überhaupt gilt ganz allgemein: „Wer nicht an einen Kreisprozeß des Alls glaubt, muß an den willkürlichen Gott glauben" (N II 1324). Schließlich bleibt allein die These: „Ein unendlicher Prozeß kann gar nicht anders gedacht werden als periodisch" (N II 1304). Sie setzt sich durch mit dem erreichten „Übergewicht des wissenschaftlichen Geistes über den religiösen, götter-erdichtenden Geist" (WzM 1062), und zwar als „die wissenschaftlichste aller möglichen Hypothesen" (WzM 55).

Die *Grundeinsicht*, auf der alles ruht, lautet: „Die Welt, als Kraft, darf nicht unbegrenzt gedacht werden, denn sie kann nicht so gedacht werden, — wir verbieten uns den Begriff einer unendlichen Kraft als mit dem Begriff ‚Kraft' unverträglich" (WzM 1062). „Folglich ist die Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen und Entwicklungen dieser Kraft zwar ungeheuer groß und praktisch ‚unermeßlich', aber jedenfalls . . . nicht unendlich" (N II 1309). Da jedoch „die Zeit, in der

das All seine Kraft übt, unendlich" ist, muß „schon eine Unendlichkeit abgelaufen" sein, „das heißt alle möglichen Entwicklungen müssen schon dagewesen sein"; ja „alles ist unzählige Male dagewesen", alles ist immer nur „eine Wiederholung" (N II 1309). Die Welt stellt sich als „Kreislauf von absolut identischen Reihen" dar, ein „Kreislauf, der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt" (WzM 1066).

Diese Bewegung wird niemals aufhören, weil „Kraft" einerseits und „Ruhe, Sich-gleich-Bleiben" anderseits „sich widerstreiten"; die Kraft „kann nicht stillstehen. ‚Veränderung' gehört ins Wesen hinein, also auch die Zeitlichkeit" (WzM 1064). Wie ‚Kraft' wesenhaft endlich ist, so ist sie nicht weniger wesenhaft immer in Bewegung. Hierzu fügt Nietzsche noch die Überlegung: Wenn die Bewegung der Welt einem Ende entgegeneilen würde, müßte dieses in der unendlichen Zeit, die bereits verflossen ist, schon längst erreicht sein, d. h. alle Bewegung hätte längst aufgehört. Da aber die Bewegung fortdauert, kennt die Welt weder ein beabsichtigtes „Ziel" noch „einen unbeabsichtigten Endzustand" (WzM 1062). — Ebenso hat die Bewegung der Welt niemals angefangen. Besonders ist der Begriff ‚Schaffen' „heute vollkommen undefinierbar, unvollziehbar; bloß ein Wort noch, rudimentär aus Zeiten des Aberglaubens" (WzM 1066). — Daher sagt Nietzsches „neue Welt-Konzeption: Die Welt besteht; sie ist nichts, was wird, nichts, was vergeht. Oder vielmehr: sie wird, sie vergeht, aber sie hat nie angefangen zu werden und nie aufgehört zu vergehn, — sie erhält sich in beidem. . . . Sie lebt von sich selber" (WzM 1066).

Die Entfaltung jedes großen Weltenjahres liegt zwischen zwei Nullpunkten: „Die vorhandene Welt von Kräften leitet zurück auf einen einfachsten Zustand dieser Kräfte: und ebenso vorwärts auf einen einfachsten Zustand" (N II 1316). Die schwere Frage, wie sich hieraus jeweils die neue Entfaltung erklärt, hat auch Nietzsche gespürt. Er sagt dazu: „Die Auflösung der Kraft in latente Kraft muß die Ursache der Entstehung der lebendigsten Kraft sein. Denn einem Zustand der Negation muß der Zustand der höchsten Position folgen" (N II 1317); oder: „Zur Wiederentstehung der Welt. — Aus zwei Negationen entsteht eine Position, wenn die Negationen Kräfte sind" (N II 1318).

Tiefer gesehen, bedeutet die ewige Wiederkehr den Glauben „an die *absolute Notwendigkeit* im All"; trotzdem darf man, da ja alles ständig in Bewegung ist und es nichts Bleibendes gibt, von keinem Gesetz behaupten, es „herrsche in ihm und sei eine ewige Eigenschaft" (N II 1326). Auch wäre es verfehlt, „diesem Kreislauf irgendein Streben, ein Ziel beizulegen" (N II 1328). Der „Ausschluß jeder Zwecktätigkeit" aber bedeutet „das Chaos des Alls" und „steht nicht im Widerspruch zum Gedanken des Kreislaufes: letzterer ist eben eine unvernünftige Notwendigkeit" (N II 1329) oder „die schlimmste Art des Notwendigen, die dumme Notwendigkeit" (WzM 303). Damit ist

„höchster Fatalismus" identisch gesetzt „mit dem Zufalle", weil es keine leitenden Ziele gibt, und mit „dem Schöpferischen" (N II 1369), weil es keine alles festlegenden Gesetze gibt. „Zusammengebracht" sind auch „die beiden größten (von Deutschen gefundenen) philosophischen Gesichtspunkte: der des Werdens, der Entwicklung; der nach dem Werte des Daseins" (WzM 1058); die Werte stehen nicht mehr über dem Werden, sondern durch das Werden selbst hat ein jedes den höchsten Wert, insofern alles ewig wiederkehrt. Ebenso kommen schließlich „die beiden extremsten Denkweisen — die mechanistische und die platonische — ... überein in der ewigen Wiederkunft" (WzM 1061), insofern sich das Ewige schon in der „dummen Notwendigkeit" vollendet. So tritt „an Stelle von ‚Metaphysik' und Religion die Ewige Wiederkunftslehre" (WzM 462); sie holt alles, was Metaphysik und Religion erstrebten, in ihren Kreislauf herein.

Aus der Eigenart der dargestellten Notwendigkeit ergibt sich eine entscheidende *Folgerung:* „Wenn das Werden ein großer Ring ist, so ist jegliches gleich wert, ewig, notwendig" (WzM 293). Für unser Stellungnehmen heißt das: „Nichts von alledem, was überhaupt geschieht, kann an sich verwerflich sein: denn man dürfte es nicht weghaben wollen: denn jegliches ist so mit allem verbunden, daß irgend etwas ausschließen wollen, alles ausschließen heißt. Eine verwerfliche Handlung heißt: eine verworfene Welt überhaupt" (ebd.). Infolgedessen ist an sich alles zu bejahen; „in allen Korrelationen von Ja und Nein, von Vorziehen und Abweisen, Lieben und Hassen drückt sich nur eine Perspektive, ein Interesse bestimmter Typen des Lebens aus: an sich redet alles, was ist, das Ja" (ebd.). Damit ist „die Unschuld des Werdens" (N II 687) gesetzt; es gibt keine Sünde, „sondern, was wir auch tun werden, in unzähliger Wiederholung, es ist unschuldig" (N II 1348); die Liebe zum Guten wird ersetzt durch: „Liebe das, was notwendig ist — amor fati, dies wäre meine Moral" (N I 1149).

Was die Wirkung der Wiederkunftslehre auf den Menschen angeht, so meint Nietzsche, sie mehre als „Ersatz für den Unsterblichkeitsglauben ... den guten Willen zum Leben" (N II 1364), sie enthalte „mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten" (N II 1343). In ihr liege „das größte Schwergewicht" (N II 1336); denn „es gilt die Ewigkeit", die verlangt: „So leben, daß du wünschen mußt, wieder zu leben" (N II 1335). Anderseits weiß Nietzsche sehr wohl, daß er mit seiner Theorie die „furchtbarste Beschwerung" (N II 1209), „die wehetuendste Wahrheit ... heraufbeschworen" (N II 1363) hat. „Die Dauer, mit einem ‚Umsonst', ohne Ziel und Zweck, ist der lähmendste Gedanke, namentlich noch, wenn man begreift, daß man gefoppt wird und doch ohne Macht ist, sich nicht foppen zu lassen. Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein

Finale ins Nichts: ‚die ewige Wiederkehr'. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose') ewig" (WzM 55). Diese Erkenntnis wird die Schlechtweggekommenen „alles auslöschen machen, was in diesem Grade sinn- und ziellos ist: obwohl es nur ein Krampf, ein blindes Wüten ist bei der Einsicht, daß alles seit Ewigkeiten da war — auch dieser Moment von Nihilismus und Zerstörungslust" (ebd.). Tiefer geschaut, wird sich der schwerste Gedanke als „der große züchtende Gedanke" (WzM 1053) bewähren; wer ihn nicht aushält, „soll aussterben" (N II 1401); man muß „das Wesen schaffen, dem er leicht und selig ist" (N II 1381), weil es Großes lebt und deshalb die Wiederkehr ersehnt.

Nietzsche hat die Ewigkeit in die Zeit verlegt und sucht damit alle Werte der Ewigkeit auf die Zeit zu übertragen. Er will eine so große Annäherung der Zeit an die Ewigkeit vollziehen, daß eine Ewigkeit über der Zeit überflüssig und unmöglich erscheint. Jetzt gilt es, noch herauszuarbeiten, welche Auffassung des Seins darin verborgen ist.

Die dritte Richtung: Zu unserer „Grundgewißheit vom Sein" (N II 58) führt zunächst die tiefere Auslegung des schon bei der ersten Richtung entwickelten *Perspektivismus* der menschlichen Erkenntnis. Sie ent-hüllt und ver-hüllt zugleich das Sein. Was die Enthüllung angeht, so „ist das vorstellende Sein das einzige Sein, welches wir kennen" (ebd.). Deshalb müssen für uns „die Prädikate des Seienden überhaupt darin sein" (ebd.), d. h. die Prädikate des vorstellenden Seins werden uns zu Prädikaten des Seins schlechthin. Da nun „Vorstellen nichts Ruhendes ist, nichts Sichselber-Gleiches, Unwandelbares", so sehen wir auch *das* Sein „wechselnd, nicht-mit-sich-identisch" (ebd.) oder als Werden. — Was dann die Verhüllung betrifft, so „behauptet das Vorstellen gerade das Gegenteil vom Sein"; denn „es muß die Substanz und das Gleiche behaupten, weil ein Erkennen des völlig Fließenden unmöglich ist, es muß" beharrende „Eigenschaften dem Sein andichten, um selber zu existieren" (ebd.). „Eine Existenzbedingung . . . der vorstellenden Art" von Sein ist, daß es „von Grund aus das Wesen des esse" (ebd.) verkennt. — Weil also unser Intellekt „nicht zum Begreifen des Werdens eingerichtet" (N II 59) ist, dringt er nicht zum An-sich, zur „wahren Wirklichkeit" (ebd.) des Werdens vor; vielmehr bleibt er auf das perspektivische Für-uns beschränkt, auf „eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse", die aus „dem Glauben an Beharrendes" (N II 99) erwächst. Unser Vorstellen muß das Beharrende erzeugen, wird aber, da nichts Beharrendes dem Werden entspricht, ständig darüber hinausgetrieben und so selbst „ein fortwährendes Werden und Wechseln" (N II 61).

Aus dem Gesagten ergibt sich der Schluß: „Das Werden" schließt „alles Gleiche und Bleibende" aus, „außer in der Form des Irrtums und Scheines"

(N II 61). Denselben Gedanken prägt der „Wille zur Macht" unter scharfer Gegenüberstellung von Werden und Sein. „Gesetzt: alles ist Werden, so ist Erkenntnis nur möglich auf Grund des Glaubens an Sein" (WzM 518); denn „Erkenntnis und Werden schließen sich aus" (WzM 517). Daher muß der Erkenntnis „ein Wille zum Erkennbarmachen vorangehen, eine Art Werden selbst muß die Täuschung des Seienden schaffen" (ebd.); hierbei haben wir „unsere Erhaltungs-Bedingungen projiziert als Prädikate des Seins überhaupt" (WzM 507). Folgerichtig heißt es: „‚Absolute Realität', ‚Sein an sich' ein Widerspruch. In einer werdenden Welt ist ‚Realität' immer nur eine Simplifikation zu praktischen Zwecken, oder eine Täuschung auf Grund grober Organe, oder eine Verschiedenheit im Tempo des Werdens" (WzM 580). Letztlich unterliegen wir dem Gesetz, „daß wir Sein dem Nichtsein entgegensetzen müssen und daß der Begriff ‚Werden' geleugnet wird" (ebd.). Wir können also Werden nicht als Werden ungeteilt vollziehen, sondern sind gezwungen, es in Sein und Nichtsein zu zerlegen und damit auf das Sein zurückzuführen, wie schon die Formel „Etwas wird"[20] zeigt.

Zu derselben Grundauffassung führt die *ewige Wiederkehr*, die das Werden zugleich als periodischen Kreislauf im Gegensatz zu jedem unendlichen Fortschritt bestimmt. Hierin liegt ein absolutes Werden, das „die Dauer, die Unveränderlichkeit, das Ein-für-allemal" (WzM 1066) ausschließt, das „eines Verharrens und Starrwerdens" (N II 1323) unfähig ist. Zum Beweis dafür wird „metaphysisch geredet" geltend gemacht: „Wenn das Werden in das Sein oder ins Nichts münden könnte, so müßte dieser Zustand erreicht sein. Aber er ist nicht erreicht" (WzM 1066); noch schärfer: Gäbe es im Verlaufe des Werdens „nur einen Augenblick ‚Sein' im strengen Sinne, so könnte es kein Werden mehr geben" (N II 1323). Wäre es aber „mit allem Werden längst zu Ende", dann „auch mit allem Denken, mit allem ‚Geiste'. Die Tatsache des ‚Geistes' als eines Werdens beweist, daß die Welt . . . des Seins unfähig ist" (WzM 1062). Wenn demnach die ewige Wiederkehr ein dem Werden entgegengesetztes Sein ausschließt, so besagt sie doch zugleich „die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins" (WzM 617); denn alles besitzt auf diese Weise der Wiederkehr absolute Unvergänglichkeit und ewige Dauer, mithin auf seine Art ‚Sein'. Dies ist der „Gipfel der Betrachtung", der es unternimmt, „dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen" (ebd.); das Werden trägt bereits alles in sich, was dem Sein zukommt, weshalb ein vom Werden verschiedenes Sein sinnlos wird.

Da jedoch „die Lehre vom Sein . . . hundertmal leichter als die Lehre vom Werden" (WzM 538) ist, verfällt man immer wieder dem Irrtum vom Sein. Namentlich gibt es bei der ewigen Wiederkehr keinen „Zweck des Werdens"; deshalb nimmt man seine Zuflucht dazu, „diese ganze Welt des

[20] Ebd. — Es würde sich lohnen, von hier aus in eine Auseinandersetzung mit Hegels Anfang der Logik einzutreten.

Werdens als Täuschung zu verurteilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt als wahre Welt" (WzM 12). So entsteht „die ‚Jenseits'-Korruption: wie als ob es außer der wirklichen Welt, der des Werdens, eine Welt des Seienden gäbe" (WzM 51). Von hier aus gesehen, hat Platon „im Grund den Schein ... dem Sein vorgezogen ..., das Unwirkliche dem Vorhandenen" (WzM 572); die von ihm ausgehende „Idee der wahren Welt" wurde im Christentum zur Idee „Gottes" (WzM 573) vollendet. Dagegen erhebt sich Nietzsches „umgedrehter Platonismus" mit der Losung: „je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner, schöner, besser" (N I 79) ist das Leben; „die Realität des Werdens" erscheint „als einzige Realität" unter Ausschluß jeder „Art Schleichweg zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten" (WzM 12).

Nach dem Gesagten kreist das Werden völlig in sich selbst. Hierbei bringt die ewige Wiederkehr ein Ja zu allen einzelnen Momenten: Jasagen zur Wahrheit *und* zum Irrtum, zum Guten *und* zum Bösen. Damit *fällt* der *Vorrang der Transzendentalien;* wenn man das Positive für sich allein heraushebt, wird das Wirkliche verleumdet.

„‚Das Schöne um des Schönen willen', ‚das Wahre um des Wahren willen', ‚das Gute um des Guten willen' — das sind drei Formen des bösen Blicks für das Wirkliche" (WzM 298). Schließlich werden „sie zu einem Gegensatz des Lebens in Bezug gebracht, zu ‚Gott', — gleichsam als Offenbarungen einer höheren Welt, die durch diese hie und da hindurchblickt" (ebd.). In den Transzendentalien setzt sich also der Irrtum des Seins und der wahren Welt fort, weshalb sie mit diesem abgelehnt werden. Wie das Sein werden sie im Dienste des Lebens erdichtet: „‚Schön und häßlich', ‚wahr und falsch', ‚gut und böse' — diese Scheidungen und Antagonismen verraten Daseins- und Steigerungsbedingungen, nicht vom Menschen überhaupt, sondern von irgendwelchen festen und dauerhaften Komplexen, welche ihre Widersacher von sich abtrennen" (ebd.). Diese drei Bestimmungen, denen Nietzsche auch die Einheit beizählt, sind „nur fälschlich projiziert in das Wesen der Dinge" (WzM 12), während die eigentliche Wirklichkeit des Werdens weder Einheit, noch Wahrheit, noch Gutheit, noch Schönheit besitzt.

Im Gegensatz zur Lehre von den Transzendentalien geht Nietzsche auf „eine Rechtfertigung des Lebens" aus, „selbst in seinem Furchtbarsten, Zweideutigsten und Lügenhaftesten", wofür er die Formel *„dionysisch"* prägt (WzM. 1005). Die ewige Wiederkehr drängt „zu einem dionysischen Ja-sagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl ... Hierzu gehört, die bisher verneinten Seiten des Daseins nicht nur als notwendig zu begreifen, sondern als wünschenswert", und zwar „um ihrer selber willen, als der mächtigeren, fruchtbareren, wahreren Seiten des Daseins, in denen sich sein Wille deutlicher ausspricht" (WzM 1041). Die bisher bejahten Seiten nämlich spiegeln nur die „Sphäre des Leidens, der Herde und der meisten" (ebd.) wider. Damit wird „die absolute Homogeneität in allem Geschehen" (WzM 272) gesetzt, „der Gegensatz ist aus den Dingen ent-

fernt, die Einartigkeit in allem Geschehen ist gerettet" (WzM 308); insbesondere erscheint das Moralische als „wesensgleich mit allem Unmoralischen" (WzM 272). Weil das Leben „in allen seinen Instinkten sowohl das Ja wie das Nein hat" und „das Ja nicht vom Nein zu trennen weiß", sind „das Gute und das Böse" nicht „mit sich im Widerspruch", sondern „komplementäre Wertbegriffe" (WzM 351).

Während der Durchschnitts-Mensch dazu verurteilt ist, „nur halbseitig tüchtig zu sein" (WzM 351), weil er sonst an den Spannungen zugrunde ginge, ist der *höchste Mensch* jener, „welcher den Gegensatz-Charakter des Daseins am stärksten darstellt, als dessen Glorie und einzige Rechtfertigung" (WzM 881). Vom Übermenschen darf gesagt werden, er erreiche „eine zeitweilige Identifikation mit dem Prinzip des Lebens" (WzM 417); insofern ist er der dionysische „Gott, gedacht als ... die ganze Fülle der Lebensgegensätze in sich drängend und sie in göttlicher Qual erlösend, rechtfertigend" (WzM 1035). Doch kann die Identifikation nur zeitweilig sein; denn „die ewige Unbefriedigung" (WzM 331) des dionysischen Lebens läßt auch den Übermenschen hinter sich; von dieser als der höheren Macht gilt die Frage: „Ist sie — deus?" (ebd.).

Ein Letztes bleibt noch zu klären: Wie verhält sich das dionysische *Werden zum Geist?* Wir sahen, daß es als solches nicht erkennbar ist.

Als „sich-widersprechend" (WzM 517) schließt es vor allem jede systematische Gestaltung aus; man kann höchstens in Aphorismen darauf hindeuten, oder es kann sich im Mythos darstellen. Jeder Versuch denkerischer Bewältigung bannt den dionysischen Fluß in die apollinische Form, die „vereinfacht, heraushebt, stark, deutlich, unzweideutig, typisch macht" (WzM 1050). Deshalb hat Philosophie nur „das heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen (in eine Art von scheinbarem Sein gleichsam zu übersetzen und zu mumisieren)" (N I 636).

Und was bedeutet der *Geist innerhalb des* dionysischen *Werdens? Einerseits* scheint er ein ziemlich unwichtiges *Nebenbei* genau wie der Mensch selbst zu sein. „Der Mensch, eine kleine, überspannte Tierart, die — glücklicherweise — ihre Zeit hat; das Leben auf der Erde überhaupt ein Augenblick, ein Zwischenfall, eine Ausnahme ohne Folge, etwas, das für den Gesamt-Charakter der Erde belanglos bleibt; die Erde selbst, wie jedes Gestirn, ein Hiatus zwischen zwei Nichtsen" (WzM 303). „Es sind schon viele Tierarten verschwunden; gesetzt, daß auch der Mensch verschwände, so würde nichts in der Welt fehlen" (WzM 302). Ja, der Geist, schon die Empfindung und überhaupt das Leben beruhen auf einem Abgleiten vom wahren Sein in den Schein, den Betrug und den Irrtum; nur „die ‚tote' Welt" ist „ohne Irrtum", während „in der empfindenden Welt alles falsch, dünkelhaft" (N II

122) ist. Deshalb ist es „ein Fest, aus dieser Welt in die ‚tote Welt' überzugehen ... Der Sinn der Wahrheit ist: die Empfindung als die äußerliche Seite des Daseins zu verstehen, als ein Versehen des Seins, ein Abenteuer. Es dauert dafür kurz genug! ... Laßt uns die Rückkehr ins Empfindungslose nicht als einen Rückgang denken! Wir werden ganz wahr, wir vollenden uns. Der Tod ist umzudeuten! Wir versöhnen uns so mit dem Wirklichen, das heißt mit der toten Welt" (ebd.). Demnach ist das Sein im Ungeistigsten, nämlich im Anorganischen, ganz es selbst.

Anderseits *drängt* das Sein zum Leben, zum Bewußtsein und *zum Geist* hin. Gewiß: „das prachtvolle ‚Tier' muß zuerst gegeben sein"; „die Kraft und Macht der Sinne — das ist das Wesentlichste an einem wohlgeratenen und ganzen Menschen" (WzM 1045), während mit der „Verachtung des Leibes ... die ganze Geistigkeit verurteilt wäre zum Krankhaft-werden" (WzM 1016). Aber zur „Vergöttlichung des Leibes" kommt es nur im Erringen „der höchsten Geistigkeit" (WzM 1051), wobei sich die Sinne und der Geist auf das innigste durchdringen. Seine vollendetste Verwirklichung findet der Geist im Übermenschen, der als „das größte Ereignis" (N II 1215) „um die Mitte der Bahn entsteht" (N II 1216) und das Dasein mit einem göttlichen Schimmer verklärt. Da nun all das Schein und Irrtum voraussetzt, gilt, „daß, wenn es überhaupt etwas anzubeten gibt, es der Schein ist, der angebetet werden muß, daß die Lüge — und nicht die Wahrheit — göttlich ist" (WzM 1011). Demnach liegt im Geist das Verfallen des Seins an den Schein, also das Abfallen des Seins von sich selbst, wozu jedoch das Sein notwendig getrieben wird als zu seiner höchsten Vollendung[21].

Von hier aus erscheint „der *vollkommene Widerspruch* als Urgrund des Daseins" (N I 82); „der Widerspruch ist das wahrhafte Sein" (N I 83). Deshalb „heißt, die Welt in ihrer Tiefe verstehen, den Widerspruch verstehen", nämlich jenen zwischen dem „Sein" und dem „Schein", den es aus sich „erzeugen" (N I 88) muß. Dieser Widerspruch ist der Antrieb alles Werdens; das Sein setzt den Schein und kehrt aus dem Schein zu sich selbst zurück, um von neuem den Schein hervorzutreiben. So stellt sich schließlich die Welt dar als „ein Ungeheuer von Kraft, ... mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs", als die „dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens"; ihr letztes Geheimnis

[21] Die Grundauffassung des Seins bei Sartre deckt sich weithin mit diesem Aspekt Nietzsches.

lautet: „Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem" (WzM 1067).

Das Gesagte genüge, um anzudeuten, wie sich die drei Grundrichtungen der Ontologie überhaupt in Nietzsches Entwurf einer Ontologie ausprägen.

III. Abschließende Würdigung

Die drei Gesichtspunkte, unter denen sich Nietzsches Entwurf einer Ontologie vor uns entfaltet, verbindet eine tiefe innere Folgerichtigkeit, der wir hier in einer zusammenfassenden Deutung nachgehen wollen. Das Sein ist auf den Menschen zurückgenommen, doch nicht auf den Durchschnittsmenschen, sondern auf den Übermenschen.

Während ersterer immer auf nur eine Perspektive unter anderen eingeschränkt bleibt, schreitet letzterer in seiner Perspektive irgendwie über jede bloße Perspektive hinaus, indem er die überperspektivische Ganzheit des Seins darstellt. Dieses löst sich also nicht in eine Kette von Perspektiven auf, sondern offenbart sich als eine in gewissem Sinne überperspektivische Macht. Damit leuchtet in der Relativität unverkennbar Absolutheit auf, oder im Schein zeigt sich ein Moment, dem man den Namen ‚Sein' beilegen kann. Doch verwirklicht sich die Ganzheit nicht über, sondern einzig in den Perspektiven, die Absolutheit nicht über, sondern einzig in der Relativität, das Sein nicht über, sondern einzig in dem Schein. Das kommt darin zum Ausdruck, daß der höchste Repräsentant des Seins eben der Übermensch, nicht aber Gott ist; denn der Übermensch ist und bleibt Mensch oder (was dasselbe besagt) Perspektive, weshalb er genau so vergeht oder das Sein genau so über ihn hinausschreitet wie über jeden beliebigen anderen Menschen. Ein Wesen, das über jede Perspektive, jede Relativität und jeden Schein schlechthin erhaben wäre (worin die Idee Gottes liegt), widerspricht der innersten Natur des Seins. Nach allem müssen wir sagen: das Sein ist als Perspektive wesentlich Ganzheit und als Ganzheit wesentlich Perspektive, es ist als Relativität wesentlich Absolutheit und als Absolutheit wesentlich Relativität, es ist als Schein wesentlich Sein und als Sein wesentlich Schein. Beide Momente sind jeweils identisch, ohne daß jedoch eines das andere verschlingt. Schauen wir von dieser Formulierung auf den Übermenschen zurück, so sehen wir, wie sich in ihm der widersprüchliche Grundcharakter des Seins verkörpert, wie er also insoweit das Sein ist und damit der ‚neue Gott', als es in dieser Auslegung des Seins überhaupt einen ‚Gott' geben kann.

Die Lebensform des Übermenschen ist die *ewige Wiederkehr*, die ihm auf ausgezeichnete Weise zukommt; insofern sich in ihm das Sein verkörpert, stellt sich in ihm auch der Entfaltungsrhythmus des Seins dar. Ewige Wiederkehr besagt aber Zurücknehmen der Ewigkeit auf die Zeit, worin eine Deutung des Seins liegt, die genau mit der im Übermenschen aufscheinenden übereinstimmt.

Einerseits handelt es sich um Wiederkehr; alles muß immer erst wieder erstehen, weil ein jedes seine Zeit hat und immer wieder unweigerlich vergeht; erst wenn seine Zeit von neuem gekommen ist, kann es von neuem erscheinen. Alles ist vergänglich und so relativ, eine bloße Perspektive oder eine verschwindende Erscheinung in dem ungeheuren Fluß. Ein Wesen, das alle Sonderzeiten überragt und nicht nur seine Zeit hat, das als Unvergängliches alle Vergänglichkeit hinter sich läßt, ist aus der innersten Natur des Seins heraus unmöglich. Anderseits handelt es sich um ewige Wiederkehr. Alles, auch das Kleinste, wird ohne Ende immer wieder erstehen, weil niemals seine Zeit vorüber ist und es deshalb in alle Ewigkeit unweigerlich sein muß. In diesem Sinne ist alles unvergänglich und so absolut; was als Perspektive entbehrlich und als Erscheinung verschwindend schien, ist das Sein selbst, weil „irgend etwas ausschließen wollen alles ausschließen heißt" (WzM 293). Wie also ein jedes dem Wandel der Zeit unterliegt, ebenso steht ein jedes unter dem Gesetz unwandelbarer Ewigkeit. Es gibt keine bloße Zeit, aber genau so wenig reine Ewigkeit. Vielmehr: Zeit ist wesentlich Ewigkeit, und Ewigkeit ist wesentlich Zeit, wobei wiederum beide Momente so miteinander identisch sind, daß keines das andere verschlingt. Identität und Spannung kommen in ihrer Unaufhebbarkeit darin zum Ausdruck, daß sich die Wiederkehr in der Gestalt der Ewigkeit, und die Ewigkeit in der Gestalt der Wiederkehr vollzieht. Wie man leicht sieht, bricht hier dieselbe Deutung des Seins wie beim Übermenschen auf; sein widersprüchlicher Grundcharakter ist wiederum offenbar. Nun zeigt sich auch die ewige Wiederkehr eindeutig als die dem Übermenschen besonders zukommende Existenzform: als Über-mensch ist er Perspektive und muß vergehen, als Über-mensch repräsentiert er die Ganzheit und muß bleiben.

Übermensch und ewige Wiederkehr sind lediglich Ausprägungen für das eigentliche Wesen des Seins, das sich als das *dionysische Werden* darstellt. Dieses aber besagt ein Zurücknehmen des Seins auf das Werden. Ähnliche Formulierungen hat Nietzsche im Zusammenhang mit der ewigen Wiederkehr gefunden. Sie bedeutet für ihn „die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins" oder den „Gipfel der Betrachtung", der sich darin vollendet, „dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen" (WzM 617).

Wir haben es mit Werden zu tun, das aus dem ungestalteten Grund seine Gestalten heraussetzt, um dann jede geformte Gestalt unerbittlich wieder zu vernichten. Die Gestalt steigt empor, weil sie als Perspektive Ungeformtes zur Formung bringt; sie muß wieder verschwinden, weil sie eben nur Perspektive ist und deshalb nie das Ungeformte erschöpfend zur Formung zu bringen vermag. Das Werden sucht in rastloser Unbefriedigung nach der vollendeten Gestalt und findet sie nie, weil es sie wesenhaft nicht geben kann; so bleibt es ewig Werden in unaufhörlichem Fluß. Zugleich haben wir es mit Sein zu tun, das im letzten keine seiner Gestalten völlig vernichtet, weil es keine von ihnen endgültig hinter sich läßt. Ewig bewegt es sich in den gleichen Gestalten, alle gehören endgültig zu ihm; deshalb muß es sie immer wieder aus

sich erzeugen. So sind diese Gestalten schließlich nicht nur hinter dem Sein zurückbleibende Perspektive; vielmehr erschöpft der Kreis der Gestalten in seinem ewigen Wiederkehren das Sein und ist mithin das Sein selbst. Folglich ist die rastlose Unbefriedigung von der ewigen Befriedigung durchdrungen, und mit dem unaufhörlich strömenden Fluß vermählt sich das ewig ruhende Sein. Nun verstehen wir tiefer, was es heißt, „dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen". Es gibt nicht das bloße Werden mit seinen nur relativen Gestalten, und ebensowenig das reine Sein mit seiner nur absoluten Gestalt. Nein, das Werden ist wesentlich Sein, und das Sein ist wesentlich Werden; darum sind alle Gestalten relativ und absolut zugleich. Genauer müssen wir sagen: Werden in der Form der ewigen Wiederkehr ist wesentlich Sein, und Sein in der Form der ewigen Wiederkehr ist wesentlich Werden. Die ewige Wiederkehr ist also die vermittelnde Mitte zwischen Werden und Sein, womit schon klar ist, daß die beiden Momente in ihrer Identität einander nicht verschlingen. Ihre Spannung in der Einheit und Einheit in der Spannung macht das Wesen des dionysischen Werdens aus. Von hier aus wölbt sich ohne weiteres die Brücke zum Übermenschen; als Über-mensch ist er Werden, als Über-mensch aber Sein; weil beide Pole erst durch die ewige Wiederkehr ihren letzten dionysischen Ernst gewinnen, erscheint diese auch als die vermittelnde Mitte zwischen dem Übermenschen und dem Dionysischen.

Der nunmehr erreichte Standort erlaubt uns, *abschließend* zu *formulieren:* Nietzsche überhöht den Menschen zum Übermenschen, die Zeit zur Ewigkeit, das Werden zum Sein; dabei aber bleibt das Sein Werden, die Ewigkeit Zeit, der Übermensch Mensch. Diese Momente sind jeweils identisch, ohne daß sie sich gegenseitig verschlingen, ein Tatbestand, der sich in den Worten: Übermensch, ewige Wiederkehr, das Dionysische aussprechen läßt. Das alles, in eines geschaut, bildet die genaueste Umschreibung dessen, was Nietzsche mit dem Willen-zur-Macht gemeint hat. Sein eigentliches philosophisches Hauptwerk sollte nicht umsonst diesen Titel tragen; nach der hier benutzten Anordnung schließt es sinnvoll: „Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem" (WzM 1067).

Blicken wir jetzt auf die im ersten Teil gezeichneten Typen einer Ontologie des Werdens und einer Ontologie des Seins zurück, so scheint unsere zu Anfang des zweiten Teiles vollzogene Einordnung Nietzsches in die Ontologie des Werdens voreilig gewesen zu sein. Sein Schaffen schreitet über alle einseitigen Typen hinaus, was man etwa an den unvergänglichen Gestalten von Heraklit und Parmenides verdeutlichen kann. Keineswegs läßt Nietzsche mit Heraklit das Sein im Werden versinken, noch weniger läßt er mit Parmenides das Werden vom Sein verschlungen werden. Vielmehr will er beide, das Werden sowohl wie das Sein, unverkürzt zur Geltung bringen, in einer weit gespannten, grandiosen Synthese beide vereinen. In dieser *Grundabsicht* stimmt

er mit dem scholastischen Denken überein. Vertritt dieses doch niemals eine einseitig starre Ontologie des Seins, die in näherer oder entfernterer Verwandtschaft mit Parmenides das Werden verflüchtigt, sondern eine solche, die auch dem Werden seine volle Wirklichkeit verleiht.

Von der hier herausgestellten gemeinsamen Grundabsicht her gewinnen wir nun das Kriterium, das uns zu entscheiden erlaubt, wo sich Ontologie echt verwirklicht. Kommt nämlich die leitende Grundabsicht, Sein *und* Werden in ihrer vollen Wirklichkeit unverkürzt zu wahren, tatsächlich bis zum Ende folgerichtig zur Entfaltung, so vollzieht sich echte Ontologie; werden aber im Gegensatz zu der Grundabsicht Sein und Werden oder wenigstens eines von beiden ihrer vollen Wirklichkeit beraubt, wird mithin die Grundabsicht durchkreuzt, so gleitet echte Ontologie in Scheinontologie ab.

Greifen wir in vorblickender *Zusammenschau* der Einzelentwicklung voraus, so ergibt sich unter unserem Gesichtspunkt für Nietzsche und die Scholastik folgende schematische Gegenüberstellung. Nietzsche meint, daß sein Gegenpol, unter den auch die Scholastik fällt, das Werden verflüchtigt und deshalb auch das Sein entleert; die Scholastik aber hält Nietzsche entgegen, daß er das Sein entmächtigt und deshalb auch das Werden der wesenlosen Nichtigkeit überantwortet.

Nietzsche ist ein Kind des 19. Jahrhunderts, auch in dem radikalen Aufstand gegen die Irrgänge seiner Zeit. Der Idealismus und ein schwächliches Christentum hatten in zunächst überraschendem, aber vom Letzten her zwingendem Zusammenhang einerseits das Endliche oder das Werden als wesenlos nichtiges Moment im Unendlichen oder im Sein untergehen und anderseits ebenso das alles verschlingende Unendliche oder Sein zu einem entleerten Schemen entarten lassen. Im Gegenschlag hierzu wird Nietzsche zum leidenschaftlichen Anwalt des Endlichen, des Werdens, des Lebens, vor allem des menschlichen Lebens und so des Menschen überhaupt; dessen volle, ungeschmälerte Wirklichkeit durchzusetzen, ist *das* entscheidende Anliegen seines Ringens. Diese seine Ur-wirklichkeit bannt ihn so, daß er für eine andere Wirklichkeit keinen Blick mehr hat. Deshalb vermochte er in einem über den Menschen hinausliegenden Unendlichen oder Sein nicht *mehr* zu sehen als seine Umwelt, eben ein leeres Schemen, eine haltlose Erdichtung; in dieser Beziehung verfiel er kritiklos der geschichtlichen Bedingtheit seiner Situation, worin die kantische Grenzziehung sich auswirkte. Zugleich sah er das weltüberlegene Unendliche oder Sein mit seiner Zeit immer nur in parmenideischer Prägung, nämlich als den alles Endliche entwirklichenden Abgrund. Als Anwalt des Endlichen und des konkret flutenden Lebens mußte er gegen *dieses* Unendliche streiten; dieses konnte und durfte keine Wirklichkeit, mußte ein unwirkliches Schemen, eine aus verirrten Instinkten erwachsende Erdichtung

sein. Damit war die christliche oder idealistische Art des Absoluten für ihn endgültig überwunden.

So blieb Nietzsche allein das Endliche in der Gestalt des Menschen oder des Lebens mit seinem rastlosen Werden. Diese ungeheure Wirklichkeit galt es ernst zu nehmen, ihr galt es Raum zu schaffen, nachdem sie durch das überweltlich Absolute allzu lange vergewaltigt worden war. Nun läge es nahe, ins andere Extrem zu verfallen und alles einer schrankenlosen Relativität auszuliefern. Aber ein philosophischer Geist vom Rang eines Nietzsche weiß, daß Sein Absolutheit besagt. Deshalb holt er das Absolute aus seiner Überweltlichkeit in die Innerweltlichkeit herein und stattet das Endliche in seiner Endlichkeit mit allen Attributen des Unendlichen aus, so daß ein überweltliches Unendliches als sinnlose Verdoppelung und damit als grundlose Fiktion erscheint. Das Übermenschliche geht in den Menschen ein, und es ersteht der Übermensch; die Ewigkeit geht in die Zeit ein, und es ersteht die ewige Wiederkehr; das Sein geht in das Werden ein, und es ersteht das Dionysische.

Auch andere Systeme haben die beiden Pole des Endlichen und des Unendlichen in eins gesetzt, doch immer anders als Nietzsche. In vorchristlicher Zeit glitten sie von selbst ineinander, weil ihre Scheidung noch nicht mit der Radikalität des Christentums vollzogen war. Nach dem Eintreten des Christentums in die Geschichte endigten solche Versuche immer entweder mit dem Verlust eines der beiden Pole oder mit dem Verflüchtigen eines der beiden Pole im andern. Nietzsche ist darin tiefer christlich als alle diese, daß er beide Pole in ihrer Eigenart und Wirklichkeitsfülle wahren will. Der Weg dazu ist ihm das Zurücknehmen des Unendlichen in das Endliche, wofür wiederum die ewige Wiederkehr die zentrale Möglichkeit bietet; sie ist nicht umsonst der „Gedanke der Gedanken" (N II 1336), der ihn damals im Engadin mit einem solchen Sturm des Erlebens überfiel. Gewiß kommt auch bei andern die ewige Wiederkehr vor, aber nirgends mit solcher Bewußtheit und Inbrunst; diese Ausprägung konnte sie erst auf dem Hintergrund des Christentums finden, weshalb sie bei Nietzsche doch etwas völlig Neues darstellt. Von hier aus kann man das Paradox aufstellen: von allen antichristlichen Ontologien ist diejenige Nietzsches die antichristlichste, weil sie in ihrem Ansatz dem Christentum am nächsten kommt und darum sich freilich auch am entschlossensten dagegen wendet.

Wenn nun die christliche Ontologie in der Gestalt der *Scholastik* Nietzsche gegenübertritt, so wechselt sie als christliche keineswegs zur Theologie hinüber, sondern sie bleibt Philosophie im echtesten Sinne des Wortes, wie das die Auseinandersetzungen über das Wesen der christlichen Philosophie hinreichend klargestellt haben. Deshalb teilt sie mit Nietzsche die Grundabsicht und auch den Ausgangspunkt. Was letzteren angeht, so kann Nietzsche dem christlichen Philosophieren ein wirksames Gegengewicht gegen allen verborgenen Rationalismus

werden. Denn das Sein erschließt sich uns nie anders als durch den Menschen und im Menschen; schließlich ergreift jeder das Sein nur in sich selbst, im Spiegel seines eigenen Menschseins; jede Ontologie ist eine Selbstauslegung des Philosophen selber. In diesem Sinne hat Nietzsche recht, wenn er von den Philosophen sagt: „Es handelt sich im Grunde um sie" (N II 717), und von sich selbst: „Ich schreibe für mich selber" (N I 1261). Solche Aussagen brauchen noch in keiner Weise einen falschen Subjektivismus zu enthalten; sie umschreiben lediglich den existenzialen Anfang alles philosophischen Nachdenkens, der *vor* der Entscheidung für Subjektivismus oder Objektivismus liegt. So verstanden, ist Nietzsches Ontologie durchaus existenzial, muß *jede* Ontologie existenzial sein.

Danach erscheint für die philosophische Analyse alles zunächst als Perspektive oder (mit einem Heidegger-Ausdruck) Existenzial des Menschen. Auch dieser Ausdruck bedingt noch keinen hoffnungslosen Relativismus, der erst bei seiner weiteren Deutung hereinkommen *kann*. Die Existenziale umfassen den ganzen Reichtum des Lebens mit all seinen Spannungen: Endlichkeit—Unendlichkeit, Relativität—Absolutheit, Mensch—Übermensch, Zeit—Ewigkeit, Werden—Sein. Wichtig ist zu erkennen, daß auch die Pole, die über den Menschen und sein Leben hinauszuliegen scheinen, zuerst als Existenziale des Menschen erschlossen sind; so können wir etwa von der Unendlichkeitsdimension des menschlichen Daseins reden. Die tiefere Auslegung darf den ursprünglichen Tatbestand nicht vergewaltigen, sondern muß ihm voll gerecht werden; dann wird sie enthüllen, was letztlich hinter allem steht, was letztlich alles *ist*.

Nietzsches Auslegung führt zur Identität der Gegensätze in dem schon beschriebenen Sinne, womit „der vollkommene Widerspruch als Urgrund des Daseins" (N I 82) angesetzt wird, wonach gilt: „Der Widerspruch ist das wahrhafte Sein" (N I 83). Er bestimmt das Wesen des Seins als den absoluten Widerspruch, weil er auf keine andere Weise den Reichtum des Lebens in seiner ganzen Fülle wahren, weil er so dem Leben seine stärkste Intensität verleihen zu können glaubt. Man sollte aber meinen, am absoluten Widerspruch müsse alles auseinanderfahren, dieser müsse alles auseinandersprengen und schließlich dem Nichts überantworten. Tatsächlich werden die der menschlichen Seinsgestalt eigenen Spannungen zum absoluten, alles zerstörenden Widerspruch, wenn sie nicht über Nietzsches Identität der Gegensätze hinaus- und zu einem übermenschlichen Absoluten hintreiben, von dem allein her die Absolutheitsdimensionen des menschlichen Daseins ihre volle Wirklichkeit empfangen und bewahren.

Nach Nietzsches Identität gibt es nur eine durch Endlichkeit gebrochene Unendlichkeit, eine durch Relativität gebrochene Absolutheit, ein

durch den Menschen gebrochenes Übermenschliches, eine durch die Zeit gebrochene Ewigkeit, ein durch das Werden gebrochenes Sein. Diese Brechung läßt, obwohl Nietzsche selbst das Gegenteil behauptet, keines der über den Menschen hinausgreifenden Momente zu seiner reinen Verwirklichung und damit zur vollen Entfaltung kommen. Denn dem innersten Wesen dieser Momente widerspricht es, daß ihre gebrochene Verwirklichung für sie die einzige und letzte sei. Sollen sie also nicht in ihrem tiefsten Kern zerstört werden, so gilt es, ihre gebrochene Verwirklichung als das zu sehen, was sie im Grunde ist, nämlich als Ausstrahlung ihrer ungebrochenen übermenschlichen Verwirklichung. Solches Zu-Ende-Denken (nicht Überspringen) der Spannungen, die wir genau so wie Nietzsche im existentialen Ansatz der menschlichen Selbstauslegung finden, geleitet kraft des innersten Wesens dieser Spannungen selbst zu dem überweltlichen Gott hin; denn er allein stellt die ungebrochene, d. h. die unendliche oder subsistierende Verwirklichung der besprochenen Spannungsmomente dar. Der Unterschied zwischen Nietzsche und der Scholastik liegt darin, daß jener die Spannungen als letzte unübersteigliche Gegebenheiten innermenschlich schließt und so im alles zerstörenden Widerspruch erstarren läßt, während für diese gerade der drohende Widerspruch zum Antrieb wird, die Spannungen auf ihr innerstes Geheimnis hin zu durchdringen und so auf ihren übermenschlichen Urgrund zurückzuführen. Sie gibt sich also der bewegenden Kraft der Spannungen intensiver als Nietzsche hin; sie nimmt den Widerspruch wirklich ernst, indem sie sich nicht dabei beruhigt, während jedes Sich-Abfinden mit dem Widerspruch eben doch ein letztes Verharmlosen seines unerbittlichen, unantastbaren Ernstes bedeutet. Dabei ist nicht zu fürchten, daß die scholastische Antwort jene Spannung zerstöre, die im Menschen Nietzsches kraft des Widerstreits der Pole eine ungeheure Dynamik entfesselt; denn der innermenschliche Widerstreit zwischen der Relativität des Menschen und seinen Absolutheitsdimensionen bleibt, ja wird verschärft, indem die gebrochene Absolutheit des Menschen von der ungebrochenen Absolutheit Gottes umfangen und die innermenschliche Spannung durch die übermenschliche Spannung überhöht wird.

Was Nietzsche von dem Mitgehen dieses Weges abhält, ist letztlich das kantische Erbe, das den Menschen in das Für-uns bannt und vom An-sich ausschließt, das also die Perspektive doch zur bloßen Perspektive und das Existenzial zum bloßen Existenzial herabdrückt. Die Scholastik hingegen weiß, daß Perspektive und Existenzial über sich selbst hinausweisen und letztlich sich selbst aufheben, wenn sie nicht in einem Überperspektivischen und Überexistenzialen verankert werden. So führt gerade die Treue zur Perspektive und zum Existenzial schließlich zu Gott.

Von hier aus ist klar, daß Gott die Vollverwirklichung des Lebens nicht hindert, sondern diese sich gerade in ihm erfüllt. Freilich darf der Mensch Gott

nicht aus dem lebendigen Strömen seines Lebensvollzugs herausgleiten und zum leeren Schemen erstarren lassen. Einzig auf dem Gipfel seiner höchsten, ständig neu erworbenen Selbstverwirklichung erreicht der Mensch seinen Gott und findet in ihm seine alles Maß überbrandende Erfüllung. Auch an dieser Stelle jeden Rationalismus zu überwinden, kann uns Nietzsche helfen. Reichste Entfaltung des menschlichen Lebens über den Punkt hinaus, wo Nietzsche haltmacht, wird von selbst als innerstes Wesen dieser Entfaltung die Gottesbegegnung enthüllen.

Blicken wir auf unser oben der leitenden Grundabsicht entnommenes Kriterium zurück, so hat sich folgendes gezeigt: *Nietzsche* wird der vollen Wirklichkeit des Seins nicht gerecht, und darum ist auch das Werden seiner vollen Wirklichkeit beraubt. Seine Absolutheitsdimensionen gehen ins Leere und werden zu einer letztlich inhaltlosen Intensität des Existierens, weshalb sie in der Relativität zu versinken drohen. Die *Scholastik hingegen* stößt gerade im Ernstmachen mit der vollen Wirklichkeit des Werdens zu der vollen Wirklichkeit des Seins vor, von welcher her wiederum das Werden in seiner vollen Wirklichkeit bestätigt und begründet wird. Seine Absolutheitsdimensionen gehen in die absolute Fülle und werden zu einer aus ungeheurem Reichtum genährten Intensität des Existierens, weshalb sie auch die Relativität mit Absolutheit durchdringen, ohne sie als Relativität aufzuheben. Dabei ist Nietzsche der Scholastik das ihr bestimmte Gegengewicht gegen die ihr eigene Gefahr einer Verflüchtigung des Werdens und damit einer Entleerung des Seins, ein Zerrbild christlichen Denkens, das Nietzsches Leidenschaft entfesselt und ins andere Extrem getrieben hat.

Wir stellen also fest: bei Nietzsche wird die leitende *Grundabsicht durchkreuzt*, in der Scholastik aber folgerichtig bis zum Ende *entfaltet*. Das gilt freilich von der idealen Gestalt der Scholastik, hinter der sie in ihrer konkreten Verwirklichung vielfach zurückblieb. Deshalb mußte Nietzsches Aufstand mit seinen reichen Anregungen für eine Neubesinnung auf das Ideal kommen.

Abschließend sind wir gezwungen, Nietzsches Ontologie eben doch nur eine *Schein*-ontologie zu nennen, weil mit dem Sein als bloß innermenschlichem Pol dessen volle Wirklichkeit und tiefstes Wesen noch nicht erreicht sind. *Echte* Ontologie vermögen wir nur dort zu finden, wo die volle Wirklichkeit und das tiefste Wesen des Seins in seiner Zurückverfolgung bis zu dem überweltlichen Absoluten offenbar werden, und wo sich als Folge hiervon im Vorrang der Transzendentalien das eigentliche Antlitz des Seienden enthüllt.

Im tiefsten Zusammenhang damit steht die Wertung des *Geistes*, in dem unausweichlich und immer wieder die letzte Überwerdehaftigkeit und Überweltlichkeit des Seins durchbrechen. Während Nietzsche

dieses Streben des Geistes für Lüge und Schein erklärt, sieht die Scholastik darin das tiefste Aufleuchten der Wahrheit. Weil aber von Lüge und Schein die Absolutheitsdimensionen des menschlichen Daseins leben, erhebt jene Nietzsche zu dem, was „angebetet werden muß", was „göttlich ist" (WzM 1011). So gibt er Zeugnis von dem Gott, der als die Wahrheit angebetet wird, und aus dem sich alle Absolutheit des Menschen nährt. Schein-ontologie also, weil Nietzsche das tiefste Wesen des Seins als Schein erklärt.

Wie verhalten sich nun die Typen von Ontologie, die wir im ersten Teil entwarfen, zu den Gestalten von Ontologie, die sich jetzt bei Nietzsche und der Scholastik herausgeschält haben? Ersterer empfindet mit Recht seine tiefe Verwandtschaft mit Heraklit. Wenn er auch nicht das Sein im Werden verflüchtigt, so ist für ihn das Sein trotzdem nicht mehr als ein Pol innerhalb des Werdens. So stellt er jene Ontologie des Werdens dar, die den Anspruch erhebt, alle Wahrheitselemente der Ontologie des Seins in sich aufgenommen zu haben. Anderseits strebt die Scholastik einer Ontologie des Seins entgegen, die alle Wahrheitselemente der Ontologie des Werdens in sich zur Entfaltung bringt, und zwar zu vollerer Entfaltung, als es innerhalb der bloßen Ontologie des Werdens möglich ist. Während somit eine Ontologie des Werdens nie das Sein ganz in sich aufnehmen kann, sondern es notwendig verkürzt, führt die echte Ontologie des Seins das Werden erst zu seiner vollen Wirklichkeit.

Die neuplatonische Synthese

Ihre Bedeutung und ihre Elemente

Von Endre von Iványka

Wo immer man im Mittelalter dem Namen Platon begegnet, ist es im Grunde genommen der Neuplatonismus, der mit diesem Namen gemeint ist. Vom 12. Jahrhundert an, das von Platons eigenen Schriften nur den Timaios in der neuplatonischen Interpretation des Chalkidius kennt und aus ihm eine ganz neuplatonisch orientierte Kosmologie aufbaut, ja schon von Scotus Erigena an bis zu Marsilius Ficinus, der das Symposion ganz im Sinne der neuplatonischen Kommentatoren auslegt, ist unter der Bezeichnung Platonismus eigentlich immer ein neuplatonisch umgedeuteter Platon gemeint. Wenn das Mittelalter, ohne sich an einzelne Werke zu halten, ganz allgemein von Platonici spricht, so ist darunter eigentlich Macrobius oder Proklos oder sonst einer der Späteren zu verstehen. Wenn Thomas von Aquin von Augustinus bemerkt, daß er secundum modum dicendi Platonicorum rede, so weist er auch auf neuplatonische Gedankengänge hin. Dasselbe gilt vom platonischen Gedankengut, das im Mittelalter fortwirkt, ohne daß man sich seines platonischen Ursprungs bewußt ist. Hier wäre vor allem Ps.-Dionysius Areopagita zu nennen, dessen Werken ja das ganze Mittelalter apostolisches Ansehen zuschrieb. Was hier an Platonismus vorhanden ist, ist neuplatonisch umgedeuteter Platonismus. Wie entscheidend diese geistige Strömung für das ganze westliche Geistesleben wurde, das beweist der bloße Hinweis auf den Namen Meister Eckehart und auf die Mystik des 15. Jahrhunderts, die in vielem die subjektivistische, irrationalistische Denkweise der neueren Zeit vorbereitet hat. Dieses neuplatonisch gefärbte Platonbild hat noch lange nachgewirkt. Ja wir stehen mittelbar noch heute unter seinem Einflusse. Denn aus der begreiflichen, aber einseitigen Reaktion gegen dieses neuplatonisch gesehene Platonbild ist zu Ende des vorigen Jahrhunderts der Versuch hervorgegangen, Platon zu einem kritischen, idealistischen Denker zu machen, aus dessen Bild alle dem Neuplatonismus verwandten Züge getilgt sind. Es möge hier nur als extremstes Beispiel dieser Art Natorps Platonbuch genannt sein. Erst jetzt beginnen wir, dank den Arbeiten von Stenzel, Robin, Festugière, Krüger und anderen — Wilamowitz hat uns den Menschen Platon, aber nicht seine Philosophie nahegebracht — den eigentlichen Abstand des Neuplatonismus von Platon und, bei allem Abstand, das dennoch vorhandene Gemeinsame klar zu sehen.

Das liegt nicht nur daran, daß wir beide, Platonismus und Neuplatonismus, besser, d. h. vor allem zeit- und sinngemäßer zu interpretieren verstehen, sondern auch daran, daß wir den Weg deutlicher

überblicken, der vom Platonismus zum Neuplatonismus geführt hat. Für die frühere Betrachtungsweise begann der Neuplatonismus mit Plotin. Daß schon vor ihm hie und da ganz neuplatonische Gedanken geäußert werden, konnte man, wenn man den Gegensatz zwischen Platonismus und Neuplatonismus betonen wollte, als Beweis dafür ansehen, daß er einige vereinzelte Vorläufer gehabt hat. Oder man konnte dadurch belegen, daß Plotin im Grunde genommen nur platonische Traditionen fortführt und zwischen Neuplatonismus und Platonismus kein wesentlicher Unterschied besteht. Jetzt haben wir den „Vorneuplatonismus" kennengelernt. Wir vermögen die Entstehung der neuplatonischen Synthese bis ins erste vorchristliche Jahrhundert zurückzuverfolgen. Wir beginnen zu sehen, wie die platonische Schultradition, die schon in manchem vom authentischen Platonismus abweicht, sich mit dem späteren, vitalistischen Stoizismus verbindet. Die für das spätantike Denken so bedeutende Gestalt des Poseidonios tritt uns bei diesen Forschungen immer deutlicher entgegen. Wir können das Einbauen der aristotelischen Elemente in die platonische Schultradition einerseits und in die stoische Kosmologie andererseits immer deutlicher verfolgen. Wir verstehen, inwiefern und inwieweit Plutarch und Philon in diese Entwicklungsreihe gehören. Das hat zu einer wesentlichen Beschränkung des angeblich „Orientalischen" bei Philon und im Neuplatonismus überhaupt z. B. bei Plotin geführt, wenn wir nicht das „Orientalische" schon in die Denkweise eines Poseidonios oder eines Antiochos von Askalon zurückzuverlegen geneigt sind. Mit einem Wort: wir haben den Neuplatonismus genetisch, als Synthese zu verstehen gelernt.

Darin liegt aber auch eine Gefahr. Wir haben die Äußerungen über die prinzipielle Vereinbarkeit, ja sogar wesentliche Übereinstimmung der stoischen, der aristotelischen und der platonischen Lehre im Munde eines Akademikers, eben des Antiochos, die wir früher als Zeichen eines verwaschenen Synkretismus zu bewerten geneigt waren, jetzt als die bewußte Formulierung des Willens zur neuplatonischen Synthese zu verstehen gelernt, und zwar in einer Zeit, in der diese Synthese schon vor unseren Augen zu entstehen beginnt. Aber es droht sich doch die Erforschung dieses Vorgangs in das Verfolgen *einzelner Motive*, in das Vergleichen der Formeln und Begriffsschemen und in das Aufzeigen terminologischer Übereinstimmungen zu zersplittern. Dazu kommt noch, daß bei einer solchen, ich möchte sagen „kurzsichtigen" Betrachtung, so wertvolle Einzelheiten sie auch ans Tageslicht fördert, gerade die Hauptzüge einer ganz verschiedenen genetischen Beurteilung ausgesetzt sind. Man kann ebensosehr die Tendenz zum Monismus als ein Charakteristikum des Neuplatonismus betrachten und darin ein Fortleben des stoischen Kosmosbildes erkennen wollen — trotzdem die

Stoa den Monismus auf materialistischer Basis durchführt, der Neuplatonismus aber selbst die Materie spiritualisiert — wie man auch umgekehrt das Wesentliche des Neuplatonismus eben in die Bekämpfung des Materialismus verlegen kann und in dieser Tendenz auf die absolute Vergeistigung des Seins das Novum gegenüber dem Platonismus erblicken, ein Novum, das der stoischen Grundidee geradezu entgegengesetzt ist. Natürlich fällt dann jedesmal die Beurteilung des Verhältnisses der einzelnen Elemente zueinander wesentlich anders aus. Es ist daher angezeigt, den Blick auf das *Ganze* zu richten, und die Rolle der einzelnen Elemente, deren Mitwirken bei dem Entstehen der Synthese wir nunmehr schon erkannt haben, nicht so sehr durch das Verfolgen der einzelnen Motive festzustellen, sondern aus den großen Linien des Systems und aus den Strukturveränderungen, die den Neuplatonismus vom Platonismus unterscheiden. Die unterscheidenden Züge, die sich so ergeben, schließen sich ihrerseits wiederum zu einem in sich einheitlichen Ganzen zusammen, in dem wir dann notwendigerweise das andere, mitwirkende Element der Synthese erkennen müssen. So können wir auch die Bedeutung jedes einzelnen Elementes für das Ganze der Synthese richtiger abwägen, als wenn wir es nur abgesondert vom Ganzen, als einzelnes Motiv, auf seine Quellen zurückgeführt hätten.

*

Wenn man den Abstand und den Unterschied zwischen Platonismus und Neuplatonismus in einigen wenigen, *grundlegenden Zügen* zusammenfassen will, so kann man vor allem auf dreierlei hinweisen:

1. Das oberste Sein, die Idee des Guten, das „Eine", oder wie sonst die oberste Idee genannt wird, die alle anderen Ideen in sich faßt, ist für Platon auch erkenntnismäßig der Ausgangspunkt der Ideenerkenntnis. Der dialektische Aufstieg — ich erinnere vor allem an die diesbezüglichen Darlegungen der Politeia — führt zu ihm als Zielpunkt hin. Der dialektische Abstieg, das dialektische Verfahren, in dem die einzelne Idee vom Allsein und von der Idee des Guten her durch denkende Zergliederung gewonnen wird, geht von ihm als seinem Ausgangspunkt aus. Es gehört insofern in die Sphäre der rein denkenden Erkenntnis, wenn es auch wahr ist, daß das „Berühren" dieses obersten Punktes selbst von Platon mit Ausdrücken umschrieben wird — *ἐξαίφνης οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς . . .* (Ep. VII) —, die an die mystische Erkenntnis und an ein überrationales „Schauen" gemahnen. Für den Neuplatonismus aber ist das Eine zwar *sachlich* der Ursprung *alles* Seins, nicht nur der Ideen, wie bei Platon, sondern auch der sichtbaren Welt. *Erkenntnismäßig* ist es aber nicht auf dem Wege der Ideenerkenntnis zu erreichen. Es bildet

auch nicht den Ausgangspunkt für die Ideenerkenntnis, sondern gehört einer ganz anderen Sphäre der Erkenntnis, eben der mystischen, an. In diese kann man sich nur erheben, wenn man die Sphäre der Ideen ebenso hinter sich läßt wie die Sphäre der sinnlich wahrnehmbaren und vorstellbaren Dinge. So kann zwar *gewußt* werden, daß alles, die Ideen sowohl wie die seelische und die sichtbare Welt, aus diesem Einen herstammt. Die Ableitung der einzelnen ideellen Seinsinhalte aus diesem Allsein kann aber dialektisch-denkend nicht *vollzogen* werden, weil es auch über dem Denken steht.

2. Die Seele bei Platon hat zwar ihre wahre Heimat im Reich der Ideen. Sie ist von dort — mythisch ausgedrückt! — „herabgefallen" und ist in der sinnlich-wahrnehmbaren, veränderlichen Welt, in die sie handelnd und leidend eingreift, dasjenige, was am meisten der Ideenwelt, als der Welt des reinen unveränderlichen Seins, verwandt ist. Sie ist aber keineswegs, wie nach der Lehre der Neuplatoniker, desselben Wesens wie das oberste Göttliche, aus dem selbst die Ideen herstammen. Sie muß nicht, wie die Neuplatoniker lehren, sich nur auf ihr eigenes wahres Sein besinnen, alles Fremde, Angenommene von sich ablegen, sich „vereinfachen" und „vereinheitlichen", um dann gleich auch schon mit dem Göttlichen *eins* zu werden, in das Göttliche aufzugehen, sich darin aufzulösen. Denn ihr Eigensein war — je nachdem wie wir es auffassen — kein bloßer Irrtum, hervorgerufen dadurch, daß sie das für sich selbst hielt, was sie gar nicht „selbst war", sondern was sie nur „an sich hatte". Es war kein Abfall, kein Vergehen, hervorgegangen aus dem sündhaften Wunsche des Für-sich-sein-Wollens und aufgehoben durch ihr Zurückstreben aus ihrer Vereinzelung zu dem Einen als ihrem Ursprung.

3. Wie schon erwähnt wurde, ist für Platon die Materie und die materielle Welt eine der Ideenwelt gegenüberstehende, niedrigere Sphäre des Seins. Sie kann ihr daher nicht eigentlich dualistisch „koordiniert", aber auch ebensowenig aus dem wahren Sein des Einen und der Ideen „abgeleitet" werden. Sie steht einfach der Ideenwelt „gegenüber" als ihr unvollkommenes Spiegelbild, ohne daß man den Ideen auch nur die Tendenz zuschreiben könnte, ein solches Spiegelbild von sich zu erzeugen. Sie ist in sich selbst dem Erkennen völlig unzugänglich, außer dort, wo sich in räumlichen Verhältnissen ideale Zahlenverhältnisse „spiegeln" und daher durch einen *νόθος λογισμός* erfaßt werden können. Sie verdient daher *schlechthin μὴ ὄν* genannt zu werden. Für den Neuplatonismus dagegen ist die Materie die letzte, äußerste Welle der aus dem „überquellenden" Einen, *οἷον ὑπερεῤῥύη* (Enn. V 2, 1), sich ergießenden Seinsflut. Auf sie hin, d. h. zur Verwirklichung in ihr, hat die Seelenwelt eine ebenso wesentliche Tendenz wie die Welt des *νοῦς* zur Erzeugung von Seelen, die Träger der in

ihm gegebenen Erkenntnisinhalte sind. Auch das Eine strebt zur vielfältigen Aufspaltung der ihm innewohnenden Seinsfülle in der Vielfältigkeit des *κόσμος νοητός*. „Schlecht" kann die Materie nur *relativ* genannt werden, insofern als sie, den übergeordneten Stufen gegenüber, unvollkommen und die Quelle aller Unvollkommenheit ist. Sie ist aber nicht absolut und in sich „schlecht", da auch diese unvollkommene Verwirklichung als „irgendein Sein" noch gut ist.

*

Fragt man sich nun: Was ist in diesen drei Punkten das gemeinsame Neue im Neuplatonismus, so ergibt sich als durchgehende Strukturform aller neuen Motive das Bild eines Urseins, das in sich formlos, unerkennbar, mit keinem vorstellbaren und denkbaren Seinsinhalt gleichzusetzen, doch aus sich heraus in einem Prozeß der absteigenden Differenzierung und Konkretisierung die von dem einfachen unterschiedenen, höchst aktiven Ursein immer mehr entfernten, niederen Seinssphären schafft. Es steht nur mit *einer* Wesenheit der gewordenen Welt in einer innigen Wesensgemeinschaft, mit der Seele, die ebenso formlos, ebenso unbegreiflich, ebenso unerkennbar in ihrem inneren Wesen, aus ihrer eigenen Aktivität heraus sich den „kleinen Kosmos" des menschlichen Körpers schafft, selbst aber ein Funken von dem Feuer dieses Urseins ist. Sie bildet es ebenso in ihrem äußeren Wirken analogisch ab, wie sie innerlich mit ihm eins ist, so daß die Rückwendung der Seele auf sich selbst, über alle erkennbaren Seins- und Denkinhalte hinweg, zugleich zur Erkenntnis des Urseins, ja zum Wiederaufgehen der Seele in ihm führt, gemäß dem von Plotin ausgesprochenen Prinzip: *συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ* (Enn. VI 9, 8).

Fragen wir weiter: Woher kann der Neuplatonismus diese von der platonischen so verschiedene Struktur seines Weltbildes übernommen haben, so liegt die Antwort nahe: es ist das stoische Weltbild, in dessen Mittelpunkt das *πῦρ τεχνικόν* steht, oder das *πνεῦμα πυρῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφὴν — ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο*, sagt Plotin vom Einen VI 9, 3 — *μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν* (Diels, Doxogr. gr. 302). Aus ihm sind durch Festigung, Konkretisierung, Differenzierung, „Abkühlung" — das heraklitische Gleichnis lebt in der Stoa weiter — die Elemente entstanden, die den großen Kosmos aufbauen. Aus ihm sind aber auch die Seelen wie Funken entsprungen, die ihrerseits den Mikrokosmos des menschlichen Organismus aufbauen, aus dessen Analogie man den großen Kosmos verstehen kann. Das Grundschema ist also eigentlich stoisch, nicht platonisch. Platonisch daran ist nur der nunmehr bloß relative Dualismus zwischen Geist und Materie, Idee und Konkretem, Seele und Körper, der

in dieses wesentlich monistische Seinsschema als Stufenreihe eingebaut wird. Dieses Prinzip der Stufenreihe gestattet nun auch, den Aristotelismus in die Synthese einzubeziehen; denn der Einbau der platonischen, dualistischen Seinssphären in das stoische Grundschema des Absteigens vom amorphen Einen zur Vielgestalt der konkreten Welt wird großenteils dadurch ermöglicht, daß die platonischen Seinssphären zueinander in aristotelischem Sinne in das Verhältnis von Stoff und Form gebracht werden, wo die Form selbst wieder Stoff der nächsthöheren Form sein kann. Porphyrios (Vita Plot.) hat sechs: *ἐμμέμικται τὰ στωικὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ περιπατητικά, καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία.* Der Ansatz wiederum zum Einbau des platonischen Dualismus ist im stoischen System selbst schon gegeben, insofern zwischen dem amorphen, höchst aktiven, obersten Sein, aus dem alles hervorgeht, und den trägen, passiven Elementen, die aus ihm hervorgegangen sind, auch schon eine Spannung besteht, die fast mit der von Geist und Materie gleichzusetzen ist. Umgekehrt ist es ja gewiß kein Zufall, daß die platonischen Elemente in das stoische System vor allem auf dem Wege des „Timaios" gelangt sind, durch ein Werk also, in dem Platon selbst die verschiedenen Seinssphären, die er sonst nur feststellt, in dem *Bilde* eines stufenweisen Hervorgehens darbietet. Als Grund des Hervorgehens geben anderseits ausgesprochene Stoiker — wenn auch in einer Zeit, in der die neuplatonische Synthese schon wirksam ist — nicht einen monistisch gedachten, notwendigen Naturprozeß an, sondern die Güte des Urseins, das aus Liebe zu der zu erschaffenden Welt sich seines ununterschiedenen, in sich ruhenden Daseins entäußert. *Ὁ νοῦς . . ., ἔρωτα λαβὼν τῆς ἡνιοχήσεως ἐκείνης καὶ ἀρχῆς . . . ἁπάντων δὲ ἁπλῶς ζῴων καὶ φυτῶν ὥρμησεν ἐπὶ τὸ γεννᾶν,* sagt Dio Chrysostomus (Borysthenitikos 55).

Alles ist also schon gegeben, was den Neuplatonismus kennzeichnet, wenn man in das stoische Weltbild, als Grundschema, den Platonismus einbaut und als Mittel für diesen Einbau die aristotelische Seinsform Form-Materie verwendet — nur eines nicht, was vielleicht das Hervorstechendste und für das Ethos des Ganzen das Typischste ist: die neuplatonische Mystik. Gewiß, die Stoa kennt das Prinzip *συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ,* aber sie benützt es nur, um die Würde des Menschen, als Mikrokosmos, hervorzuheben, um die Struktur des Makrokosmos aus dem Mikrokosmos und die des Mikrokosmos aus dem Makrokosmos zu verstehen — nie aber als Weg der Erkenntnis des Weltzentrums selbst, als Ausgangspunkt für eine mystische Versenkung der Seele in sich selbst und damit für einen mystischen Aufstieg zum letzten Weltgrund und zum Ursein. Der Platonismus hingegen — es ist schon erwähnt worden

— spricht zwar manchmal von der Erkenntnis der Idee des Guten, dem über allen Ideen liegenden Einen in Ausdrücken, die der mystischen Erkenntnis zukommen, aber nie hören wir, daß der Weg zu dieser Erkenntnis die Versenkung in das eigene, innere Wesen der Seele ist, außer in dem Sinne, in dem auch schon die Ideenerkenntnis ein Erkennen nicht in den äußeren Dingen, sondern im Geiste selbst, in dem von den Dingen abgewendeten Denken ist. Über den unmystischen Charakter des Aristotelismus brauche ich wohl kein Wort zu verlieren. Sind aber dieses Motiv und das ganze mystische Prinzip nicht schon mit der Kombination von Platonismus und Stoizismus gegeben? Denn einerseits drängt das stoische Schema dazu, das platonische Eine, den Gipfelpunkt der Ideenhierarchie, im Sinne des stoischen *ἄμορφον*, aus der Sphäre des begrifflichen Verstehens und der Ideenerkenntnis herauszuheben. Das platonische Erbe verlangt anderseits ein Erkennen dieses Einen nicht nur als des obersten Weltgrundes, sondern in sich selbst, eben in seinem über aller Geformtheit *(πέρας)* und aller Begrifflichkeit stehenden inneren Sein, mit dem ja überdies nach stoischer Lehre die Seele in Wesensgemeinschaft steht. Es ist wahr, daß die neuplatonische Mystik in ihrer vollen Ausbildung uns erst bei Plotin begegnet, aber es gibt doch schon recht bald im entstehenden Neuplatonismus Stellen (z. B. bei Plutarch), die von einem „Aufblitzen" der Erkenntnis des Urseins sprechen, in einer Weise, die sie der Ideenerkenntnis gegenüberstellt und ihr mystischen Charakter verleiht, so wie ja auch recht bald die Wesensgemeinschaft der Seele mit der Gottheit betont wird. Hinzu kommen muß freilich noch das mystische *Erlebnis*. Aber wäre die Erkenntnis des Allseins und der Gesamtheit aller Ideen in einem Erkenntnisakte, wie sie Platon voraussetzt, nicht auch (wenn sie möglich wäre) ein mystisches Erlebnis? Insofern haben wieder diejenigen recht, die schon den ganzen Neuplatonismus mit seiner Mystik in Platon finden wollen. Es kommt aber hier auf die Einordnung des Mystischen in das philosophische Schema an, nicht auf die Realität des Mystischen. Die Frage, wo eigentlich das mystische Element in die Synthese des Neuplatonismus eintritt (strukturell freilich ist, wie soeben erwähnt wurde, die Möglichkeit dazu mit der Synthese selbst schon gegeben), verdient noch eingehendere Untersuchungen, als sie bisher angestellt wurden. Denn vom Standpunkt des plotinischen Systems ist das mystische Element grundlegend. Alles übrige ist nur die Erläuterung, Unterbauung und Ergänzung dieses den ganzen Plotinismus durchdringenden Grundelements, wie ja auch gerade das mystische Element an ihm zunächst am stärksten weitergewirkt hat.

*

Wenn wir beobachten, was von der zeitgenössischen griechischen Philosophie in das christliche Geistesleben eindringt, so sehen wir, daß die platonische Ideenlehre selbst bei Origenes so gut wie keine Rolle spielt, der Aristotelismus entschiedene Ablehnung erfährt, die stoische Kosmologie und Anthropologie in ihrer Urgestalt, von späterer neuplatonischer Überarbeitung verhältnismäßig unberührt, übernommen wird. Die Beziehungen zwischen Poseidonios und Basilius dem Großen — und damit auch, was für das Fortwirken der Gedanken im Westen wichtig war, Ambrosius — sind schon seit längerer Zeit erkannt worden. Hingegen geht die plotinische Lehre, nur in wenigen Punkten abgeschwächt, wo die Identität zwischen Seele und Gott zu stark betont ist, sonst aber beinahe unverändert, als Theorie der christlichen Mystik in die Werke der Kirchenväter und Aszeten des 4. und 5. Jahrhunderts über. Sogar der unausgeglichene Widerspruch zwischen den zwei Formulierungen dieser Mystik bei Plotin, von denen oben die Rede war — nach der einen muß die Seele sich nur alles Fremden entledigen, um mit Gott eins zu werden, oder vielmehr zum Bewußtsein ihrer Einheit mit Gott, die in Wahrheit nie aufgehört hat, zu kommen, nach der anderen muß sie aus sich heraustreten, sich über sich selbst erheben, zurückkehren dorthin, woher sie gekommen ist —, dieser Widerspruch zwischen ἁπλωσις und ἔκστασις lebt noch in der christlichen Mystik des 5., 6., 7. Jahrhunderts und weiterhin als Gegensatz zwischen der euagrianischen und der areopagitischen Mystik weiter.

Zugleich aber wird in philosophisch-kosmologischer Hinsicht — so verzahnt sich die Synthese immer fester — dasjenige Platowerk, mit dessen stoischer Umdeutung die neuplatonische Synthese ihren Anfang genommen hatte, der „Timaios", nochmals an die inzwischen ausgereifte Synthese adaptiert im Kommentar des Chalkidius. Ebenso erfährt das stoische Weltbild, wie es uns im „Somnium Scipionis" vorgelegt wird, seine neuplatonische Deutung und Fortbildung im Werk des Makrobius — beides Werke, die für das Fortleben des Neuplatonismus, ja für die Platonkenntnis überhaupt durch das ganze Mittelalter hindurch grundlegender geworden sind als die weitere Entwicklung des hellenischen Neuplatonismus in Jamblichos und Proklos, die aber auch, teilweise durch arabische Ableger, in das christliche Mittelalter, ja sogar besonders stark in die Renaissancephilosophie weitergewirkt hat.

*

Die ganze weitere Geschichte des Neuplatonismus durch Mittelalter und Renaissance hindurch kann hier nicht verfolgt werden. Eines sei noch bemerkt: daß auch im Osten aus rein neuplatonischen Motiven, aus „Kräften", die als Mittelwesen zwischen Gott und Welt stehen, ungeschaffen sind, aber von Gottes Substanz unterscheidbar sein sollen,

im 14. Jahrhundert eine mystisch gestimmte Metaphysik entsteht, der Palamismus. Er wird von neueren orthodoxen Philosophen und Theologen, vom Rumänen Staniloae, vom Bulgaren Ostrogorsky, von den Russen Bulgakow und Kriwoschtschin als die eigentliche und wahre orthodox-östliche Philosophie gepriesen.

Wir haben uns seither — jetzt erst beginnen wir das klar zu erkennen — gewöhnt, die ganze antike Philosophie im Lichte der neuplatonischen Synthese zu sehen: den Aristotelismus neuplatonisch gefärbt, den Platonismus im Sinne des stoischen Seinsschemas umgedeutet, die Stoa platonisch spiritualisiert und aristotelisch rationalisiert. Wenn auch eine spätere Synthese, wie z. B. die scholastische, Aristoteles zur Grundlage nimmt, so ist es doch ein im Sinne der neuplatonischen Synthese umgedeuteter, dem Platonismus angenäherter Aristoteles, was den Einbau sonstiger platonischer Elemente leicht macht. Man denke nur daran, wie dieser Aristotelismus selbst für die platonischen Ideen als Gedanken des ersten Bewegers Raum hat. Selbst wenn Hegel von Aristoteles spricht, ist es ein neuplatonischer Aristoteles, so wie der Platon des beginnenden 19. Jahrhunderts noch immer vor allem der Platon des Timaios oder höchstens etwa noch daneben der des Symposion ist. Wir haben jetzt historisch deutlicher sehen gelernt. Aber — so unhistorisch das Bild gewesen ist, das man sich von Platon, von Aristoteles und teilweise auch von der Stoa gemacht hat — wir können doch nicht leugnen, daß überall, wo das antike Weltbild als Ganzes weltanschaulich wirksam wurde, es dies in der Form der neuplatonischen Synthese tat oder doch wenigstens mit einer Umdeutung des jeweils wirksamen Systems auf diese Synthese hin. Ist nicht damit allein schon ausgesprochen, welche unvergleichliche Bedeutung die neuplatonische Synthese für das Geistesleben gehabt hat?

Die Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes nach der Lehre der Frühscholastik

Von Artur Landgraf

In seinem gediegenen Werk über die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik kommt J. Auer[1] auch auf die Erkennbarkeit des Gnadenstandes zu sprechen und kann zu dieser Frage die Lehrmeinungen einer ganzen Reihe von Autoren des 13. Jahrhunderts verzeichnen. Da dies außerhalb des Bereiches seiner Untersuchung lag, hat er sich jeglichen Hinweises auf die Frühscholastik enthalten können. Weil es aber immer von Wichtigkeit ist zu wissen, wann und auf welchem Weg eine Frage in die Diskussion der Theologie kam, bleibt also noch festzustellen, ob es sich hier um eine Erörterung handelt, die erst mit der beginnenden Hochscholastik in Fluß kam, oder ob ihr Quellgebiet bereits in der Frühscholastik oder noch weiter hinauf liegt.

Man sollte nun a priori meinen, daß unsere Frage schon sehr bald erörtert worden wäre, da doch der hl. Paulus in Röm 8, 16 schreibt: Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Tatsächlich aber ist dem nicht so; man kam frühzeitig bloß auf die Tatsache dieser Bezeugung durch den Heiligen Geist zu sprechen, und es dauerte sehr lange, bis sich etwas wie eine wirkliche Diskussion anspann. Den Grund dürften wir wohl in der eindeutigen Entschiedenheit suchen, mit der Paulus gesprochen hatte.

Wenn wir einen Gang durch die Literatur der Paulinenkommentare antreten, finden wir so bei Claudius von Turin[2] wohl den Vers erwähnt, aber ohne jeglichen Ansatz zu einer Erläuterung. Rabanus Maurus bietet dafür drei Erklärungen aus der Patristik: die eine sieht ein Zeichen der Gotteskindschaft darin, daß man nicht mehr aus Straffurcht, sondern aus Liebe zum Vater handelt, die zweite im Geiste Gottes selber, der als Unterpfand uns für das Versprochene Zeugnis ablegt, die dritte im guten Lebenswandel[3].

---

[1] Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta (Freib. Theol. Studien 62), Freiburg 1942, 311—330. Nach seinen Feststellungen ging die Lehre der Franziskaner in der Hauptsache dahin, daß wir zwar nicht mit spekulativer, wohl aber mit affektiver Erkenntnis (gefühlsmäßiger Erfahrung) unsern Gnadenstand feststellen können; einer Erkenntnis, die nicht untrüglich ist. Dagegen lehrte Albert der Große die Unmöglichkeit der Erkenntnis des Gnadenstandes ohne Offenbarung, wie auch Thomas ohne eine solche nur eine sehr unvollkommene, vermutende Erkenntnis davon für möglich hielt. Als Zeichen für den Besitz der Gnade nimmt Thomas die Freude am Guten, den Abscheu vor der Welt und eine innere Erfahrung der göttlichen Süßigkeit.

[2] Cod. Vat. Reg. lat. 98, fol. 28.

[3] Enarr. in ep. Pauli, lib. 5, c. 8 (PL 111, 1451): „Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei." — (Orig.) Ipse ergo spiritus adoptionis, per quem in filium quis adoptatur, reddit testimonium et confirmat spiritum nostrum, quia sumus filii Dei, posteaquam ab spiritu servitutis in adop-

Sedulius Scotus geht ebenfalls auf die eigentliche Problematik nicht ein, sondern vermerkt lediglich die Tatsache, daß das Zeugnis für unsere Adoption der Geist selber sei, durch den wir so beten[4]. Auch Haimo beschränkt sich auf den Hinweis, daß, sobald wir im Dienste Gottes gute Werke verrichten, der Heilige Geist, der in uns wohnt, uns im Herzen durch geheime Eingebung ohne Geräusch der Stimme Zeugnis dafür ablegt, daß wir in der Taufe Söhne Gottes geworden, und nicht durch die Natur, sondern durch Adoption, und daß wir, wenn wir uns so betätigen, in seiner Sohnschaft beharren[5]. Der aus Väterexzerpten zusammengesetzte Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 126 führt neben der Tatsache[6] das Ambrosiuszitat auf:

In sermone de blasphemia Spiritus Sancti. — Ecclesia accepit hoc donum, ut in ea in Spiritu Sancto fiat remissio peccatorum. Quam remissionem cum Trinitas faciat, proprie tamen ad Spiritum Sanctum intelligitur pertinere. Ipse est enim spiritus adoptionis, in quo clamamus abba pater, ut ei possimus dicere: dimitte nobis debita nostra. Et in hoc cognoscimus, sicut dicit apostolus Johannes, quoniam Christus manet in nobis.... Ad ipsum [Spiritum]enim pertinet societas, qua efficimur unum corpus unici filii Dei. Unde scriptum est: Si qua igitur exoratio(!) in Christo, siquidem solatium caritatis, si qua societas Spiritus. Propter hanc societatem illi, in quos primitus venit, linguis omnium gentium sunt locuti, quia per linguas consociatior est societas generis humani. Sic oportebat per linguas omnium gentium significari istam societatem filiorum Dei et membrorum Christi futuram in omnibus gentibus, ut quemadmodum tunc ille apparebat accepisse Spiritum Sanctum, qui loquebatur linguis omnium gentium, ita nunc ille se agnoscat accepisse Spiritum Sanctum, qui tenetur vinculo pacis ecclesie, que diffunditur in omnibus gentibus[7].

---

tionis spiritum venerimus, cum iam nihil inest timoris, id est nihil propter metum poenae gerimus, sed propter amorem patris cuncta perficimus. „Ipse ergo Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei." (Aug.) Non spiritus noster testimonium reddit spiritui nostro, quia sumus filii Dei; sed Spiritus Dei arrha reddit testimonium pro ea re, quae nobis promissa. (Ambr.) Bene agentibus nobis et per hoc ipsum manente in nobis Spiritu Sancto huic voci et animo nostro, quo clamamus in oratione Abba, id est Pater, Spiritus Dei testimonium dat, dum manet in nobis; quoniam non temere dicimus „Abba Pater". Dignam enim vitam huic voci exhibeamus; et hoc est testimonium filiorum, si in eis per Spiritum videatur signum paternum.

[4] In ep. ad Rom. c. 8 (Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 29^{v}; PL 103, 74): „Ipse Spiritus testimonium reddit" et rel. Testimonium adoptionis, quod habemus Spiritum, per quem ita oramus. Tantam enim arram non poterant nisi filii accipere.

[5] In ep. ad Rom. c. 8 (PL 117, 430): Si quando opera bona agimus Deo servientes, Spiritus Sanctus, qui habitat in nobis, perhibet nobis testimonium in corde per occultam inspirationem sine strepitu vocis, quia filii Dei sumus effecti in baptismate, non per naturam, sed per adoptionem, et quia talia faciendo perseverabimus in eius filiatione. — Man vgl. auch den Paulinenkommentar des Cod. Vat. Ottob. lat. 434, Seite 67. — Wie wir sehen werden, wird diese Stelle öfter verwertet, u. a. auch noch in dem dem 14. Jahrh. angehörigen Paulinenkommentar des Clm 9569, fol. 94.

[6] Fol. 44: Non spiritus noster testimonium reddit spiritui nostro, quia sumus filii Dei, sed Spiritus Dei arra reddit testimonium pro ea re, que nobis promissa est.

[7] Fol. 45.

Auch Hatto von Vercelli beschäftigt sich mit dem Text. Er erblickt das Zeugnis des Heiligen Geistes für unsere Gotteskindschaft darin, daß uns dieser das Unterpfand seiner Gnade mitgeteilt hat; was er nicht tun würde, wenn wir nicht Söhne Gottes wären[8]. Lanfranc[9] bemüht sich überhaupt nicht um unsere Stelle, und auch der Ps.-Bruno-Kommentar begnügt sich mit der Bemerkung, daß, würde uns dies nicht vom Heiligen Geist mitgeteilt, wir von unserem Zustand der Gotteskindschaft nichts wüßten[10]. Anselm von Laon greift in seiner „Glossa ordinaria" auf den bereits in der Bamberger Katene auftauchenden Gedanken zurück, daß uns der Heilige Geist dadurch, daß in der Kirche die Sündennachlassung geschieht, erkennen läßt, daß wir Söhne Gottes sind[11]. Der vielleicht seinem Bruder Radulph zugehörige Kommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 128 dagegen begnügt sich mit der bloßen Feststellung der Tatsache[12]. Die Glosule glosularum hinwiederum klammern sich an Haimo sowie an die uns bereits durch Rabanus Maurus bekannte Vätersentenz, nach der ein würdiges Leben das Zeugnis für die Gotteskindschaft darstellt[13]. Eine Lehre, der wir auch im ersten Anonymus des Cod. Bamberg. Bibl. 130 begegnen[14].

Auffallend ist, daß ein Forschergeist wie Gilbert de la Porrée sich hier mit der einfachen Feststellung begnügt: „‚Ipse enim', quasi: recte in Spiritu clamamus: Pater. Nam ipso Spiritu teste sumus filii. Quod ita ait: ‚Ipse enim Spiritus Sanctus' ex eo, quod datus est nobis, ‚testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei', quod utique magnum est."[15] Und auch Petrus

---

[8] In ep. ad Rom. (PL 134, 202D): Spiritus quippe Sanctus arrha nostra est, quia pignus nobis suae gratiae contulit pro re, quam sumus accepturi. Ideo dicit: „Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro"; in eo enim testimonium reddit spiritui nostro, quod filii Dei simus, quia pignus nobis suae gratiae contulit; quod utique non conferret, nisi filii Dei essemus.

[9] Man vgl. In ep. ad Rom. c. 8 (PL 150, 131).

[10] in ep. ad Rom. c. 8 (PL 153, 72): Nisi enim Spiritus hoc insinuaret, nesciremus nos esse filios Dei.

[11] Zu Röm 8, 16 (Basel 1498): „Quod sumus filii Dei", hoc recognoscere facit Spiritus Sanctus, dum in Ecclesia fit remissio peccatorum.

[12] Fol. 18: „Ipse enim Spiritus", qui dedit, ut filii essemus, „reddit testimonium spiritui nostro", id est facit recognoscere spiritum nostrum, „quod sumus filii Dei", id est quod nos Deus generavit et quod sumus conformes eius, et hoc beneficium vestrum datur per Spiritum Sanctum.

[13] Cod. Bamberg. Bibl. 129, fol. 21f.: „Ipse Spiritus", qui sic dedit, ut filii essemus, „reddit testimonium spiritui nostro", id est facit recognoscere spiritum nostrum, quod sumus filii Dei. Si quando enim bona opera agimus Deo servientes, Spiritus Sanctus, qui habitat in nobis, perhibet nobis testimonium in corde per occultam inspirationem sine strepitu vocis, quod filii Dei facti sumus in baptismate. Vel potest esse probatio ab auctoritate Spiritus Sancti. Nam certificat spiritum nostrum, quod sumus filii Dei. Ambr[osius]: Spiritus Dei testimonium dat, dum manet in nobis, quia non temere dicimus Abba Pater. Dignam enim vitam huic voci exhibemus. Et hoc est testimonium filiorum Dei, si in eis per Spiritum signum videat paternum.

[14] Fol. 7b: Sed quando bona opera facimus, ipsa sunt paternum signum, quod sumus filii Dei. Unde Spiritus Sanctus reddit testimonium, quod sumus filii Dei, quando in nobis habitat propter bona opera, que facimus. — Fol. 6^{v} liest man: Suggerit enim nobis illas veritatis rationes, per quas nos ipsum Patrem nostrum esse agnoscimus.

[15] Paulinenkomm., zu Röm 8 (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427, fol. 17).

Lombardus noch gibt kaum mehr als die uns aus dem Cod. Bamberg. Bibl. 126 und Anselm von Laon bereits bekannten Texte, deren einer darauf hinausmündet, daß die in der Kirche geschehende Nachlassung der Sünden es ist, woran wir unsere Gotteskindschaft erkennen[16].

Nach dieser, auf Ambrosius zurückgeführten Lehre würde man also an einem äußeren Zeichen, was ja die in der Kirche geschehende Sündennachlassung ist, erkennen, daß man Kind Gottes ist. Daneben steht lediglich die Reihe der schon von Rabanus aufgeführten Erklärungsmöglichkeiten, unter denen vor allen diejenige Anklang fand, nach welcher die Verrichtung guter Werke zum mindesten mit einer inneren Eingebung über das Vorhandensein der Gotteskindschaft verbunden wäre.

Abaelard steht weit über solchen Erklärungsversuchen, da er zum erstenmal mit psychologischen Erwägungen an unsern Text herantritt. Er stellt fest, daß der Geist der Adoption, den wir besitzen, unsern Geist, d. h. unsere Vernunft erkennen läßt, daß wir Söhne Gottes sind, d. h. ihm durch die Liebe unterworfen sind; denn, und dies ist das Neue bei Abaelard, nichts erkennt man besser als sein eigenes Gewissen und ob man Knecht oder Sohn heißen müsse[17]. Wobei noch sehr wohl zu beachten ist, daß von Abaelard der Geist der Adoption gleich gesetzt wird mit dem donum caritatis, durch das wir von Gott zu Söhnen adoptiert werden[18]. Auch der Commentarius Cantabrigiensis identifiziert diesen Geist mit der Liebe, die, wenn wir sie besitzen, unserem Geist es bezeugt, d. h. unserer Seele unter diesem Zeugnis die Sicherheit gibt, daß wir Söhne Gottes sind[19]. Somit ist nach Abaelard der Besitz der Liebe ohne weiteres unserem Gewissen erkenntnismäßig gegenwärtig. Der sonst in den nächsten Bereich des Robert von Melun gehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. lat. 534 und des Cod. Vat. Ottob. lat. 445 erweist sich als noch im Bannkreis dieses Gedankens stehend, wo er sagt: „Testimonium reddit". Spiritus Sanctus ignis est. In igne duo sunt: splendor et calor. Calor inflammat, splendor illuminat; inflammat in amore, illuminat in cognitione. Quod facit Spiritus Sanctus in spiritu nostro.

[16] In ep. ad Rom. c. 8 (PL 191, 1440 f.).

[17] Exp. in ep. Pauli ad Rom. lib. 3 c. 8 (PL 178, 903): „Ipse enim Spiritus" adoptionis, quem diximus et habemus, facit [der Druck hat facere] recognoscere spiritum nostrum, id est rationem, „quod sumus filii Dei", id est ei per amorem subiecti. Nihil enim melius quisque quam propriam recognoscit conscientiam, et utrum servus an filius potius dicendus sit.

[18] Exp. in ep. Pauli ad Rom. lib. 3 c. 8 (PL 178, 902B): Spiritus itaque adoptionis donum dicitur caritatis, per quod adoptamur a Deo in filios.

[19] A. Landgraf, Commentarius Cantabrigiensis I: In epistolam ad Romanos, Notre Dame (Indiana), 1937, 108: „Ipse Spiritus", id est amor Dei, quem habemus, „reddit testimonium spiritui", id est animam nostram securam efficit sub hoc scilicet testimonio, quod „sumus filii Dei".

Per quod nos filios Dei esse intelligimus[20]. Auch *Robert von Melun* beruft sich noch auf das Zeugnis des Gewissens, das uns, sobald es uns keinerlei Vorwurf macht, diese Bestätigung unserer tatsächlich bestehenden Gotteskindschaft abgibt[21]. Aber Wilhelm von St. Thierry steht doch anscheinend dem Abaelard noch näher; denn auch bei ihm kann man lesen: Wenn die Liebe und die Lust an der Gerechtigkeit Dich zur Beobachtung der Gebote treibt, das ist das Zeugnis des in Dir wohnenden Geistes Gottes[22]. *Hervaeus von Bourg-Dieu* baut sodann in diesen Gedankengang die uns bereits aus Haimo bekannte Erwägung ein, daß demjenigen, der Gutes tut, ein solches Zeugnis zuteil wird. Er sagt: Dadurch, daß der Heilige Geist selber uns die Liebe eingießt, die uns zu Nachahmern der göttlichen Güte macht, so daß wir unsere Feinde lieben und denen Gutes tun, die uns hassen, so wie der himmlische Vater seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, erweist er unserem Geist mit einleuchtendem Zeugnis, daß wir Söhne Gottes sind, dessen Güte wir nach unserer Weise nachfolgen. Es ist ja den Söhnen eigen, den Vater nachzuahmen. Denn indem uns der Geist Gottes zum Guttun bringt, bezeugt er, daß wir Söhne Gottes sind[23].

Auch *Radulphus Ardens* ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Er ist der Ansicht, daß Gott sein Zeugnis für unsere Gotteskindschaft auf dreifache Weise ablegt: indem er uns durch die Schrift Kinder nennt, wie wenn er sagt: Kinder, höret auf mich, die Furcht des Herrn will ich euch lehren, und indem er uns durch die bewundernswerte Außerordentlichkeit unserer Werke als

[20] Cod. Vat. Ottob. lat. 445.

[21] R. M. Martin, Oeuvres de Robert de Melun II: Questiones [theologice] de epistolis Pauli (Spic. S. Lov. 18), Louvain, 1938, 108: „Spiritus testimonium [reddit]". Hoc fit, quando talia facimus per Spiritum Sanctum, quod conscientia nostra nos non damnat nec remordet in aliquo.

[22] Exp. in ep. ad Rom. lib. 5 c. 8 (PL 180, 632): Nulla autem tam perversa est, in cuius corde non loquatur Deus; quae tamen utcumque ratiocinari potest. Interroga ergo viscera tua, si plena sunt caritate, interroga animam tuam, utrum timore agatur an amore. Ipse, qui diffundit caritatem in corde tuo, testimonium perhibet spiritui tuo, quid in eo agatur; ipse etiam Spiritus de se ipso testificatur. Quomodo? Vis audire, quomodo? Audi ipsum, quo donante si habes, accipis spiritum ipsum. „Si quis", inquit, „diligit me, mandata mea servabit". Si dilectio et delectatio iustitiae te agit ad observationem mandatorum Dei, hoc est testimonium habitantis in te spiritus Dei. Si sic es, liber es, filius es, tua sunt omnia, quae Patris sunt. Inspirat tibi amorem Patris Spiritus adoptionis, in quo intantum clamas, inquantum amas, quia ipse amor est et clamor, in quo clamas „Abba Pater". Si Patrem invocas filii affectu, ipse auctor gratiae Spiritus Sanctus ipsum sibi insinuans spiritum tuum, filium te esse Dei contestatur ipso effectu.

[23] Zu Röm 8 (PL 181, 706): Et per hoc, quod ipse Spiritus Sanctus caritatem nobis infundit, quae nos facit imitatores esse divinae bonitatis, ut diligamus inimicos nostros et benefaciamus his, qui oderunt nos, sicut Pater coelestis solem suum oriri facit super bonos et malos atque pluit super iustos et iniustos, evidenti testimonio declarat menti nostrae nos esse filios Dei, cuius bonitatem pro modulo nostro sequimur.

Söhne Gottes offenbart. [Das dritte Glied fehlt in dem anscheinend unvollständigen Text der Ausgabe.] Durch diese Beweise, meine Brüder, macht der Heilige Geist unsere in Glaube, Hoffnung und Liebe gefestigten Geister darüber sicher, daß wir Söhne Gottes sind. Denn, sobald wir diese haben, fürchten wir Gott nicht mehr, sondern werden ihn vielmehr als Vater lieben, wir hoffen Gutes von ihm und flüchten in seinen sicheren Schutz[24]. Eine solche Auffassung liegt übrigens ganz in der Linie des Porretanismus, zu dem sich ja auch Radulph bekennt[25]. Denn dieser Porretanismus dürfte kaum eine Schwierigkeit darin finden, die caritas als Zeichen der Gotteskindschaft zu nehmen, nachdem er sie doch schon als Zeichen der Sündennachlassung — nicht als deren Ursache — nimmt. Über diesen Punkt habe ich bereits eingehender berichtet[26]. Hier sei nur noch ergänzend darauf hingewiesen, daß diese Lehre, wenigstens in der Erklärung von Lk 7, 47, einem *Hugo von St. Viktor* keineswegs fremd oder unsympathisch gewesen ist[27]. Auch der anonyme, streng porretanische Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 hält klar diese Richtung ein, wo er unsere Liebe als Zeichen für die Liebe ansetzt, die Gott zu uns hat: „Alia [causa adminiculans] prestat tantum argumentum intelligendi, ut cum dicitur: dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum. Dilectio enim Marie non fuit causa Deo dimittendi peccata. Dilectio enim, Dei dilectione preveniente, que aliter diligere Christum non posset, nisi Christus prius eam diligeret adeo, ut etiam diligere faceret. Unde alibi: Deus ante mundi constitutionem dilexit nos. Ergo dilectio nostra subsequens Deo non est causa, ut nos diligat et peccata dimittat. Sed cum non sit causa Deo adminiculans ad essendum, nobis tamen causa est adminiculans ad intelligendum. Quoniam enim videmus Mariam diligere Christum, intelligimus Christum eam diligere et peccata ei dimisisse."[28]

Unabhängig von dieser Strömung blieb *Bernhard von Clairvaux*, der Zeitgenosse Abaelards. Doch ist auch er bemerkenswert; denn er will von einer Gewißheit hinsichtlich des Besitzes der Gotteskindschaft ebenso wenig wissen wie von einer Gewißheit hinsichtlich des Auserwählt- und Prädestiniertseins. Immerhin aber glaubt er, daß es einige Zeichen dafür gäbe, wie die Freude am Anhören des Wortes Gottes[29].

[24] Hom. in epist. et evang. dom. II. Hom. 18 (PL 155, 2009): „Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro", id est confirmationem spiritui nostro, „quod sumus filii Dei". Hoc autem facit tribus modis: per Scripturas vocans nos filios, ut quando dicit: „Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos"; per admirabilem operum mirificentiam nos filios Dei manifestans.

[25] Man vgl. A. Landgraf, Der Porretanismus der Homilien des Radulphus Ardens: ZKathTh 64 (1940) 1—17.

[26] Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: ZKathTh 54 (1930) 194 f., 208 f. — Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik: Schol. 6 (1931) 492 bis 495 — Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik: Schol 3 (1928) 47 f.

[27] De sacramentis christianae fidei, lib. 2 p. 14 c. 6 (PL 176, 563).

[28] Fol. 51 f.

[29] Sermo I in Septuagesima (PL 183, 163): Quis potest dicere: Ego de electis sum, ego de praedestinatis ad vitam, ego de numero filiorum? Quis haec, inquam, dicere potest? reclamante nimirum Scriptura: Nescit homo, si sit dignus

Wir konnten bisher ziemlich deutlich den Weg verfolgen, den die Frage nach der Erkennbarkeit des Besitzes der Gotteskindschaft bis über die Mitte des 12. Jahrhunderts hinaus nahm. Er führte fast nur durch die Gefilde der Paulinenkommentare. Wo man dem Problem überhaupt ein Augenmerk zuwandte, behandelte man es nicht als etwas Umstrittenes, sondern gab die bejahende Antwort — sicher mit Rücksicht auf Röm 8, 16 — als etwas Selbstverständliches. Wo man sich um das Wie bekümmerte, zeigten die Antworten keine sehr starke Differenzierung. Man dachte an ein äußeres Zeichen, nämlich die in der Kirche stattfindende Sündennachlassung; man dachte auch an die caritas und ihre Betätigung, oder auch an das Gewissen, das sich nichts vorzuwerfen weiß. Lediglich Bernhard von Clairvaux rührte auch an den Gewißheitsgrad dieser Erkenntnis. Einer eigentlichen Diskussion sind wir bisher nicht begegnet. Auf eine solche stoßen wir zum erstenmal bei Petrus Cantor, von dem man aber erfährt, daß er das Kampffeld bereits abgemessen vorgefunden hat.

Auch der Cantor ist noch apodiktisch, wo er sich in seinem Paulinenkommentar zu Röm 8, 16 äußert. Er deutet hier das Spiritus reddit testimonium dahin: der Heilige Geist läßt unsern Geist und unser Gewissen wiedererkennen, daß wir Söhne Gottes sind. Denn jedem, besonders dem Erwachsenen, diktiert sein Gewissen, wann er gut handelt und wann nicht[30]. Dies war schon der Standpunkt des Robert von Melun gewesen. Im Psalmenkommentar des Cantors hat die Frage eine andere Fassung bekommen. Bisher war es immer darum gegangen, ob man erkennen könne, daß man die Gotteskindschaft besitze, und die Antwort war vielfach gewesen, man erkenne dies an der caritas oder ihren Auswirkungen. Von jetzt an soll aber die Frage dahin zielen, ob man denn wisse, daß man die caritas besitze. Darauf antwortet nun der Cantor in der Erklärung zu Ps 33, 16, daß derjenige, der die caritas habe, mehr zu der Ansicht geneigt sei, daß er sie besitze, als zu der, daß er sie nicht besitze. Wenn du Gott liebst, zögert er nicht, dich

amore an odio. Certitudinem utique non habemus, sed spei fiducia consolatur nos, ne dubitationis huius anxietate penitus cruciemur. Propter hoc data sunt signa quaedam et indicia manifesta salutis, ut indubitabile sit eum esse de numero electorum, in quo ea signa permanserint ... Porro inter ea, quae fiduciam praestant et materiam spei, unum illud maximum est, de quo nunc coepimus loqui: „Qui ex Deo est, verba Dei audit" ... — Eine wohl noch aus dem 13. Jahrh. stammende pastorale Anweisung, die ich im Cod. lat. 146 der Stadtbibl. von *Windsheim* fand (Beginn: De lapide primario responsum est) nimmt auf diesen Bernhardtext Bezug, wo sie auf Blatt 14^{v} ausführt: Et si obicis illud Ecclesiaste IX: Nullus scit, utrum odio an amore dignus sit, responsio: quod licet nullus scire possit, utrum etc., notitia certitudinis, et utrum sit in gratia, potest tamen de hoc ex quibusdam signis fiduciam spei habere. Unde Bern[ardus] in sermon[ibus] de LXX^{a}: Nescit homo ...

[30] Paulinenkomm., zu Rom 8, 16 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176, fol. 170^{v}): „Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui, quod sumus", id est cognoscere facit rationem et conscientiam nostram, quod sumus filii Dei. Cuilibet enim maxime adulto dictat conscientia sua, quando bene agitur et quando non.

sofort zu lieben. Weshalb denn die Liebe zu Gott derjenigen zu allem übrigen voranzustellen, ja er allein zu lieben sei[31].

Hier wird also die Kenntnis, die wir vom Besitz der Liebe haben, nicht als eine Gewißheit, sondern als eine mehr hinneigende Meinung dargestellt. Damit ist ein weiterer Schritt in die Problematik unserer Frage getan. Und dies nicht bloß zufällig, sondern mit vollem Bewußtsein derselben. Denn der Cantor selber rührt anderswo ausdrücklich daran. So in der Erklärung von 1 Jo 4, 7: „et omnis, qui diligit, ex Deo natus est et cognoscit Deum". Das cognoscit wird hier von der cognitio per experientiam verstanden, und daran sofort die Schwierigkeit geknüpft: Also wenn er Gott erkennt, weiß er, daß er die Liebe hat. Die Antwort lautet: So ist es, da er sich in nichts einer Schuld bewußt ist, weil er nach Können zu guten Werken bereit ist. Denn, wie wird er den Besitz der Liebe nicht erfassen, wo er doch durch ihre Flamme und Hitze gebrannt und angeregt wird? Wollte man einwenden, daß niemand weiß, ob er der Liebe oder des Hasses wert ist, dann lautet die Antwort: Man weiß dies mit jenem sicheren, vermutenden und unaussprechlichen Wissen. Immer, solange man auf dem Meer segelt, muß man sich fürchten. Darum sagt der Apostel: Ich bin mir nichts bewußt, aber darin bin ich nicht gerecht[32]. Auch hier wird also trotz allen Nachweises für eine Erkenntnis des Besitzes der Liebe, nur einer Vermutung desselben das Wort geredet.

In seinem Ecclesiasteskommentar gebraucht der Cantor dafür im Gegensatz zu certitudo patriae den Ausdruck certitudo viae und meint damit eine certitudo, die einem Wandel unterworfen ist und einer lebhaften Vermutung gleichkommt[33].

Schließlich widmet er unserem Problem in seiner Summa de sacramentis et anime consiliis eine umfangreiche Erörterung. Hier ist die

[31] Psalmenkomm. (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 52): Argumentum, quod si quis habet caritatem, cognoscit et scit habere se illam. Solutio: Cognoscit, quia magis inclinatur animus eius ad hoc, ut credat, quod habeat caritatem, quam non habeat. Si Deum diligis, non differt, quin statim te diligat. Unde amori omnium amor Dei preponendus est; immo solus diligendus est.

[32] Komm. zu den kan. Briefen, zu 1 Jo 4, 7 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176, fol. 282[v]): „Cognoscit" per experientiam. Ergo, si Deum cognoscit, scit se habere caritatem. Ita quidem, cum sibi in nullo conscius est, cum pro posse suo ad opera bona paratus (!). Quomodo enim caritatem se non percipit habere, cuius flamma et ardore uritur et excitatur. Si obiciatur, quod nemo scit, utrum sit dignus ira [statt amore] vel odio, responsio: scit certa illa et praesumptuosa scientia et ineffabili. Semper dum in mari navigat, homo timere sibi debet. Unde apostolus: Non michi conscius sum, sed non in hoc iustus.

[33] Ecclesiasteskomm. (Cod. Paris. Mazar. lat. 176, fol. 127[v]): „Nescit homo", etiam cum bene facit amore Dei etc. Ergo nullus scit, an habeat caritatem. Ergo nec Paulus. Tamen dicebat: certus sum, quod neque mors neque vita neque a[ngeli] s[eparabit] m[e] a caritate, que est in Christo Jhesu. Dicimus, quod erat certus certitudine vie, que mutari potest, non certitudine patrie, id est vehementer opinabatur. Unde idem dicit: nichil michi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.

Frage in der Form gestellt, ob jeder, der die caritas hat, weiß oder glaubt, daß er in ihrem Besitz sei[34]. Der Cantor weist vor allem darauf hin, daß einige die ganz wahrscheinliche Ansicht vertreten, jedem, der die caritas besitze, sage sein Gewissen, daß er sie habe; dem aber, der sie nicht besitze, zeige sein Empfinden nicht sofort, daß er sie nicht besitze. Im Gegenteil geschehe es oft, daß einer, der sie nicht habe, glaube, er hätte sie, ohne daß er aber dafür letztlich viele Gründe nennen könnte. Zum Beweis für den ersten Teil dieser Ansicht werde hingewiesen auf Röm 8, 38f., 1 Kor 2, 15 und Röm 2, 15[35]. Für die gegenteilige Ansicht, nämlich daß auch ein gerechter, guter und einsichtiger Mann hier in seinem Urteil zögern könne, wird vor allem eine Augustinusstelle namhaft gemacht, in der es zu 1 Kor 9, 26 heißt: Ins Ungewisse laufen ist das gleiche, wie teils solche Werke verrichten, auf Grund deren man hoffen kann, teils solche, auf Grund deren man nicht hoffen kann. Dieser Art seien aber fast alle. Darum habe es den Anschein, als ob auch ein Einsichtiger über seinen Zustand in Unsicherheit sein könne. Auch sage der Apostel, daß man in dieser Welt nüchtern, gerecht und gottselig leben müsse. Zwei dieser Adverbien fänden eine hinreichend verständliche Erklärung. Die dritte Art aber könne einem jeden Anlaß zu Zweifel geben. Nüchtern leben betreffe einen selber, gottselig betreffe Gott, gerecht betreffe den Nächsten. Es könne einem hinreichend klar sein, ob er hinsichtlich seiner selber die Nüchternheit wahre in Kleidung und Lebensführung und die Mäßigung in allem übrigen beobachte, was ihn selber berühre. Ähnlich sei es bei der Gottesverehrung, die in der Aufopferung in den täglichen Diensten bestehe, die Gott zu widmen seien. Aber, ob man sich gerecht gegen den Nächsten verhalte, daran könne man zweifeln. Denn das heiße, dem Nächsten keine Unbill antun und alles von ihm fernhalten; das heiße keinen unglücklich machen und die Unglücklichen nicht verlassen. Was auch durch die Worte bezeichnet werde: lasse die Hände vom Bösen und tue das Gute. Wer verhalte sich aber so oder sei sicher, daß er sich so zum Nächsten verhalte? [36]

---

[34] Rein, Stiftsbibl., Cod. lat. 61, fol. 181v: Et quia hec incidit questio de habente caritatem, an omnis talis sciat vel credat se habere, quid super hoc dicamus?

[35] Ebd.: Videtur aliquibus satis probabiliter sic esse, quod cuilibet habenti caritatem dictat conscientia, quod habeat eam, sed non habenti non dictat animus statim, quod non habeat, immo sepe accidit, quod non habens putat se habere, sed ad hoc ultimo non habens multas rationes. Primum autem convincitur per illud apostoli: Certus sum, quod neque mors neque vita separabit me a caritate Christi. Et illud: Spiritualis virtus omnia diiudicat et a nemine iudicatur. Et illud: Testimonium perhibente illis conscientia ipsorum et cogitationum excusantium vel defendentium.

[36] Ebd.: Contra: Videtur, quod etiam vir iustus et bonus et discretus posset super hoc hesitare. Ubi enim apostolus dicit: Sic igitur curro non quasi in incertum nec quasi aerem verberans, super locum illum dicit Augustinus: Currere in incertum est quedam opera facere, ex quibus possis sperare, et quedam facere, ex quibus non. Fere autem tales sunt omnes. Unde videtur, quod etiam discretus de statu suo possit esse incertus. — Item, dicit apostolus, quod sobrie et iuste et pie vivendum est in hoc seculo. Duo istorum adverbiorum satis planam habe[n]t expositionem. Sed tertius modus dubitandi [locum] parare potest unicuique. Sobrie vivitur ab aliquo quantum ad se; pie quantum ad Deum; iuste quantum ad proximum. Satis potest liquere alicui, utrum in se servet sobrietatem, in vestitu scilicet et victu. Hanc moderantiam in ceteris

Für die Antwort macht der Cantor eine Augustinusstelle nutzbar. Er sagt: Es scheint, als ob Augustinus darauf hinweise, daß der Mensch sich bei seinem Gewissen Aufschluß erholen müsse, als ob ihm dieses den Besitz der caritas verbürge. Denn zur Psalmstelle: Qui sedet super cherubin, moveatur terra, sage Augustinus: Befrage dein Herz, ob du die caritas hast. Wer sie weiß, was weiß der nicht? Dann auch ruht der Herr über dir, und du hast die Fülle des Wissens, die die caritas ist. Und in Wahrheit wißt ihr es. Wahrscheinlich — so lautet darum der Standpunkt des Cantors — verhalte es sich so, daß, wer die caritas habe, von einem gewissen Geschmack und einer gehobenen Stimmung in sich wisse, während ihm sein Gewissen sage, daß er die caritas habe. Es stehe aber auch unzweifelhaft nicht für jeden, der sie nicht habe, nicht fest, daß er sie nicht habe. Im Gegenteil meinten viele irrtümlich, im Besitz der caritas zu sein[37].

Nachdem also nicht alle, die meinen, die caritas zu besitzen, sie auch wirklich haben, nimmt der Cantor — so dürfen wir folgerichtig schließen — in seiner Summe für dieses Wissen keine Sicherheit in Anspruch und scheint auch hier über die bloße Vermutung nicht hinauszurücken, von der er in seinen exegetischen Werken spricht.

Auch *Robert Courson*, der getreue Schüler des Cantors, sieht in dem himmlischen Geschmack und in der Süßigkeit, welche die caritas in die ergebenen Gemüter bringt, ein, wenn auch nicht untrügliches Zeichen für den Caritasbesitz[38].

---

similiter, que ad ipsum pertinent; similiter in cultu Dei, qui consistit in devotione in cottidianis obsequiis Deo inpendendis. Sed utrum iuste ad proximum, potest hesitare. Hoc enim est nullam proximo ferre contumeliam et omnia ab eo propulsare. Hoc est non facere miserum nec deserere miserum. Quod etiam notatur per illa verba: declina a malo et fac bonum. Sed quis se habet sic aut certus est, quod sic se habeat ad proximum? — Sehr ausführlich wird dieses Argument auch in der Summe des Robert Courson vorgeführt. Man vgl. Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 247, fol. 5^{v} f.

[37] Rein, Stiftsbibl., Cod. lat. 61, fol. 181^{v}: Videtur tamen Augustinus innuere, quod homo ad conscientiam suam recurrere debeat, quasi ex ea possit certiari, utrum habeat caritatem, quia super illum locum psalmi: Qui sedes super cherubim, moveatur terra, dicit: Interroga cor tuum, utrum habeas caritatem. Quam qui scit, quid est, quod nescit ...

[38] Man vgl. seine Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 247, fol. 6): Solutio: Hoc [Item esto, quod aliquis ante acta defleat et de cetero se non committere flenda proponat et hoc infirmo proposito accedat in die sollemni, scilicet die pasche, ad corpus Christi recipiendum in facie ecclesie, et consulat te sacerdos, utrum scilicet recipiet eucharistiam necne, et revera dubitat, utrum sit in caritate, quid respondebis?] solvere difficillimum est. Tamen nobis sine preiudicio videtur hic dicendum, quod sacerdos non debet iniungere alicui in predicto articulo constituto, ut accedat ad eucharistiam. Immo debet eum sue relinquere conscientie et proprio arbitrio et ei dicere, ut attendat, utrum in conscientia sentiat illum celestem saporem et iocunditatem, quam affert caritas devotis mentibus, que non sinit in vere penitente obicere aliquam infectionem, sed dilatat cor et statuit quasi in loco spatioso pedes, id est affectus. Dicat ergo sacerdos: Si tu tale quid sentis in corde, credo, quod habes caritatem et quod digne potes accedere ad eucharistiam. Si autem de hiis nichil sentis in corde, sed potius cor constrictum et coangustatum, aut cauteriatam habes conscientiam, non est in te signum, quod habes caritatem vel cor vere contritum et humiliatum.

Leider sind mir zur Zeit die Quästionen des *Stephan Langton* unzugänglich. In ihnen findet sich ausdrücklich die Frage behandelt: Utrum quicumque habet caritatem, sciat se habere[39]. Zum Glück aber äußert sich dieser große Kardinal in seinem Paulinenkommentar so ausführlich zum Problem, daß es möglich ist, uns daraus ein Bild von seiner diesbezüglichen Lehre zu machen.

Zum erstenmal nimmt er die Frage in seiner Erklärung zu Röm 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris auf: Weil wir dies, nämlich die ausgegossene Liebe, in unseren Herzen haben durch den Heiligen Geist, der uns die Liebe Gottes zu uns erkennen läßt, darum scheine, daß, wer die caritas besitze, auch wisse, daß er sie habe, weil ihn der Heilige Geist, wie es hier heiße, die Liebe Gottes erkennen lasse. Für das gleiche spreche, daß der heilige Apostel im gleichen Brief sage: der Heilige Geist legt unserem Geist Zeugnis ab, daß wir Söhne Gottes sind. Ähnliches fände man auch zum ersten Johannesbrief oder auch in dem Wort Gottes an Abraham: Nun erkenne ich, d. h. ich habe Dich und andere zu der Erkenntnis gebracht, daß Du den Herrn fürchtest[40]. Soweit die Gründe in der Diskussion. Die Ansicht Langtons selber geht dahin: „Dicimus tamen, quod nullus, nisi ei specialiter fuisset inspiratum vel revelatum a Spiritu Sancto, scit se habere caritatem, ut verbum sciendi dialectice sumatur. Unde, quod hic dicitur, sic intelligimus: Spiritus Sanctus facit nos caritatem Dei intelligere intellectu experientie, non scientie id est Spiritus Sanctus [facit] nos operari, ut opera nostra sint experimentum, quod habeamus caritatem. Sed huiusmodi experimentum sive signum probabile est et non necessarium" (ebd.). Die Erkenntnis vom Besitz der caritas würden wir also lediglich aus der Erfahrung schöpfen, nämlich aus der Tatsache unserer Betätigung im Geist der caritas. Eine solche aber ergäbe kein eigentliches Wissen im Sinn der Dialektik, sondern lediglich eine wahrscheinliche Erkenntnis.

In der Erklärung zu Röm 8, 16 beschäftigt sich Langton noch eingehender mit dem Problem. Die auctoritates im Contra sind hier vermehrt, ohne gerade etwas wesentlich Neues zu erbringen[41]. Sie veranlassen ihn zu der

---

[39] Cod. Paris. Nat. lat. 16385, fol. 104v; Chartres, Cod. lat. 430, fol. 83; Cambridge, St. Johns Coll., Ms. 57, fol. 249v; Cod. Paris. Nat. lat. 14556, fol. 223v. — Man vgl. G. Lacombe and A. Landgraf, The Questiones of Cardinal Stephen Langton II: The New Scholasticism, 3 (1929) 138, 146. — Im Sentenzenkommentar findet sich lediglich eine nebensächliche Stelle. Man vgl. Cod. Neapel VII C 14, fol. 86.

[40] Zu Rom 5, 5 (Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter, Cod. a X 19, Seite 18): „Caritas Dei diffusa est". Et hoc, scilicet quod sit diffusa, habemus in cordibus nostris [„per Spiritum"], qui facit nos intelligere caritatem Dei erga nos. Ex hoc videtur, quod qui habet caritatem, sciat se habere caritatem, quia Spiritus Sanctus, sicut hic dicitur, faciet eum intelligere caritatem Dei ... Ad idem facit, quod dictum est Abrahe: Nunc cognovi, quod timeas Dominum, id est te et alios cognoscere feci.

[41] Zu Rom 8 (Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter, Cod. a X 19, Seite 31): Nota: Textus dicit, quod Spiritus Sanctus reddit testimonium spiritui nostro [Ms. hat sancto], quod sumus filii Dei. Quod sic exponit: „reddit, id est Spiritus Sanctus recognoscere facit mentem nostram, quod filii Dei sumus, per eum facta

Feststellung, daß nicht jeder, der die caritas hat, auch von ihrem Besitz weiß[42]. Bei Behandlung der für dieses Wissen sprechenden auctoritates[43] dringt sodann Langton auf die Unterscheidung zwischen einer conscientia notitie und einer conscientia experientie[44]. Scire und agnoscere würden ja — wie Langton an einer anderen Stelle sagt — in der theologischen Fakultät häufig für sentire experimento verstanden[45]. Das zweite, nicht das erste, komme hier und im Fall Abrahams in Betracht. Denn daraus, daß Gott den Abraham zur Opferung seines Sohnes bewog, erfuhr dieser, daß Gott ihn liebte. Und außerdem auch durch ein Zeichen. Denn die caritas ist nicht müßig in ihrem Subjekt, und darum sind Werke der Barmherzigkeit Zeichen der Gnade[46].

Zu 1 Kor 2 zeigt Langton an einem Beispiel, daß es sich bei dieser Erkenntnis um eine bloße vermutende handelt, wie bei der im Evangelium genannten Erkenntnis an den Früchten. Denn wenn ich jetzt einen sehe, der zum Bischof erhoben, schlecht handle, wo er früher gut zu sein geschienen, dann seien für mich seine jetzigen schlechten Werke eine Konjektur, daß er auch früher, als er gut schien, schlecht gewesen. Aber man könne auf diesem Weg nicht mit Notwendigkeit beweisen, daß er früher schlecht gewesen wäre[47].

---

remissione peccatorum". Ista series ex diversis partibus glose sumitur. Sed ex hoc sequitur, quod omnis ille, cui dimittuntur peccata, sciat se esse filium Dei et sciat se habere gratiam. — Contra: Dicit apostolus: Nichil michi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Et glosa subdit ibidem: potest esse, quod ignoro. Et Job: Si venerit ad me, non videbo eum; si abierit, non intelligam illum. Sed eius venire non est nisi gratiam infundere; eum abire non est nisi gratiam subtrahere. Item alibi: Si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea et tedet animam meam vite mee. Et ibi dicit glosa, quod etiam ignorantiam suam ignorat homo. Item, Job: Verebar omnia opera sciens, quod si parceret delinquenti. Et constat, quod loquitur de operibus bonis. Nesciunt ergo, utrum opera sua facta essent in caritate vel non. Item, in evangelio: Spiritus, ubi vult, spirat, et vocem eius etc.. Et dicit ibi glosa manifeste, quod homo nescit, quando habeat gratiam, vel quando non.

[42] Ebd.: Et ideo dicimus, quod non omnis, qui habet caritatem, scit se habere.

[43] Ebd.: Sed contra hoc sic dictum est Abrahe: Nunc cognovi, quod timeas Deum. Et glosa: id est te et alios feci cognoscere. Et sic Abraham per opus, quod fecit, scivit se habere caritatem. A simili de aliis apostolus: temptamini, si statis in fide. ⟨Et alibi Spiritus Sanctus⟩ — Item, Augustinus: Si habeas caritatem, interroga viscera tua. Et ita, ut videtur, conscientia dictat homini, utrum habeat caritatem.

[44] Ebd.

[45] Zu Rom 8 (Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter, Cod. a X 19, Seite 34): Sed scire vel agnoscere ponitur sepe in hac facultate pro sentire experimento.

[46] Zu Rom 8 (Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter, Cod. a X 19, Seite 31): Sicut iam dictum est, duplex est conscientia: notitie et experientie, et tali scientia scivit Abraham. Per hoc enim, quod Deus movit eum ad immolandum filium suum, expertus est Deum eum diligere; et preterea per signum. Caritas enim non est occiosa in subiecto. Et ideo opera misericordie signa sunt caritatis. Simile et illud, quod dicitur: a fructibus eorum cognoscetis eos. Et ita non est generale, quod quilibet, qui est malus post adeptam dignitatem, ante fuit ypocrita, sed signum.

[47] Zu 1 Kor 2 (Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter, Cod. a X 19, Seite 62): Dicimus, quod ad hoc accepimus Spiritum, ut pro ea (!) sciamus attribuere Deo beneficia prestita. Dona enim Dei super donata dicuntur hic beneficia a Deo collata, non virtutes. Et per hoc probatur coniecturaliter, non necessario ...

Die für ein Wissen sprechenden auctoritates werden von Langton für eine notitia, ein sentire oder experiri genommen[48]. Trotz allem kann er sich aber nicht versagen, auch auf die schon vom Lombarden vorgeschlagene Lösung hinzuweisen, nach welcher der Sinn solcher auctoritates wäre: Der Glaube von der Kirche läßt unsern Geist erkennen, daß wir Söhne Gottes sind usw., d. h. daß alle, denen Nachlassung der Sünden wird, Söhne Gottes sind[49].

Unter Berufung auf Jo 9, 11 und Spr 20, 9 glaubt sodann Langton zu der Behauptung berechtigt zu sein, man komme allein auf Grund einer besonderen Offenbarung zu einem Wissen davon, daß man die Gotteskindschaft besitze[50]. Wie denn auch niemand ohne eine Offenbarung wisse, daß er die Liebe habe, — ohne eine Offenbarung, wie sie Abraham zuteil geworden sei[51]. Unser Kardinal verschweigt aber dabei nicht, daß auch die Meinung, nach der eine solche Erkenntnis auch ohne Offenbarung möglich sei, Anhänger besitze[52].

Einen besonderen Fortschritt bedeuten einige psychologische Wahrnehmungen, die man bei Langton vermerkt findet. Zugunsten eines Wissens um den Besitz der caritas werden bei Gelegenheit der Erklärung von Röm 8 auch die folgenden Gründe ins Feld geführt: Einer liebt zwei, und den einen davon liebt er mehr. Wenn ich also weiß, daß ich Gott und den Nächsten liebe und Gott mehr, dann weiß ich folglich, daß ich Gott mehr liebe. Ich weiß also, daß ich Gott über alles liebe. Wenn ich aber Gott über alles liebe, bin ich in der caritas. Das Wissen um das eine bedeutet das Wissen um das andere. Ferner: Einer weiß, welcher Art eine Handlung ist, und er

---

[48] Zu Röm 8 (Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter, Cod. a X 19, Seite 31): Ad idem facit, quod dicit Jo[hannes] in epistola ca[nonica] sic: Qui servat mandata Dei, in ipso manet et ipse in eo. In hoc scimus, quod ipse manet in eo, de Spiritu, quoniam ipse dedit nobis. Item, in eadem epistola: Si diligamus invicem, Deus in nobis manet et caritas eius perfecta est. In hoc cognoscimus, quoniam in ipso manemus et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis. Item, in eadem epistola: In hoc cognoscimus, quoniam diligimus natos Dei, si Deum diligamus et mandata eius faciamus. — Dicimus, quod in hiis auctoritatibus ponitur cognoscere et scire non pro scire scientie, sed [pro] sentire sive pro experiri.

[49] Ebd., Seite 31: Potest tamen solvi, quidquid predictis auctoritatibus dicitur, per simplicem demonstrationem, ut demonstretur [Ms. hat demonstratur] ecclesia, et est sensus: recognoscere facit mentem nostram, scilicet fides de ecclesia, quod filii Dei sumus etc., id est quia filii Dei sunt omnes, quibus fit remissio peccatorum.

[50] Ebd.: [Am Rand: Quod nullus scit se esse in caritate, nisi ei fuerit revelatum] Nullus tamen scit de se, quod sit filius Dei, nisi specialiter fuerit ei revelatum.

[51] Zu Röm 8 (Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter, Cod. a X 19, Seite 34): Unde in cantico Ezechielis: Clamabo sicut pullus hyrundinis, pro irriguo superiori, meditabor ut columba, pro irriguo inferiori, ut sciat, si diligitis eum, id est „ut scire vos faciat", non quidem scientia, sed experimento. Nullus enim viator, nisi sit ei revelatum, scit scientia se diligere Deum ex caritate. Sed scire vel agnoscere ponitur sepe in hac facultate pro sentire experimento. „Cognoscere feci." De Abraham potest dici, quia scivit scientia se habere caritatem, quia multa sunt ei revelata, que non sunt revelata ceteris viatoribus.

[52] Zu Eph 2 (Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter, Cod. a X 19, Seite 136): Sed quis est, qui hoc [habere caritatem] sciat? Nullus nisi per revelationem, licet quidam contrarium dicant.

will sündigen. Also weiß er, daß er sündigen will. Mit gleichem Recht: Einer weiß, welcher Art eine Handlung ist, und er will verdienen. Also weiß er, daß er verdienen will[53].

Dagegen werden aber auch Bedenken psychologischer Art ins Feld geführt, nämlich daß sich bei den guten Werken die Selbstliebe einschleichen könne und daß man in dieselbe unvermutet vernunftmäßig einwillige, was ja nach der Lehre jener Zeit eine Todsünde bedeutete[54]. Diese Bedenken sind für Langton ausschlaggebend, während er die vorher aufgeführten abfertigt, aber so kurz[55], daß es sich empfiehlt, erst bei Gelegenheit ihrer Widerlegung durch Gaufrid von Poitiers, der sich an die gleichen Grundlagen hält, darauf einzugehen.

In seiner Erklärung des Epheserbriefes fügt Langton noch die weitere Erwägung aus der Psychologie der Sünde, so wie sie der Frühscholastik bekannt war, billigend hinzu: „Wer hat nicht manchmal eine schädliche Lust? Gewiß keiner. Aber kein solcher weiß, ob es sich dabei nicht um eine delectatio morosa handelt. Ist sie morosa, dann ist sie Todsünde. Und somit weiß niemand, ob er die Liebe hat.“[56]

Die als Ganzes in der Gefolgschaft Langtons stehende Quästionensammlung des Cod. British Museum Harley. lat. 658 vergißt diese ihre Schule auch in der Frage nicht: „An sciat aliquis se habere caritatem.“ In der ganzen Darlegung treten hier Gedanken auf von der Art, wie wir ihnen eben begegnet sind. Über das bereits Bekannte hinaus wird lediglich noch darauf hingewiesen, daß der Magister ursprünglich gelehrt habe, im Beginn der Liebe wisse niemand, ob er sie habe, mit ihrem Anwachsen aber wisse

---

[53] Zu Röm 8 (Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter, Cod. a X 19, Seite 31).

[54] Ebd. — Zur Frage der Sündhaftigkeit des consensus rationis vgl. A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Bamberg 1923, 26—34 169—178; Ders., Partes animae norma gravitatis peccati, Lemberg 1925.

[55] Ebd. — Lediglich vom Standpunkt der Langtonschen Sakramentenlehre aus ist das hier Folgende verständlich: Item scit, quod iste nullo sibi conscius accedit ad baptismum. I[st]e nullo conscius etc.. Ergo non accedit ficte. Scit primum: ergo scit ultimum. Sed, si non accedit ficte, habet gratiam. Scit ergo se habere caritatem. A simili: qui accedit ad sacramentum eucharistie nullo sibi conscius, et ita in nullo sibi conscius scit se habere caritatem. — Contra: Apostolus dicit: Nichil michi conscius sum etc. Sit ergo, quod talis accedit ad eucharistiam. I[st]e ergo gravatus mole mortalis peccati indignus accedit vel dignus. Si scit, quod indignus accedit, iudicium sibi manducat et bibit. Cum nescit, an dignus, an indignus sit: ergo nescit, utrum manducat vel non. Ergo, si [non] abstineat in tali dubio, peccat mortaliter. Et ita nulli debent accedere nisi illi, qui sciunt se esse in caritate, qui sunt admodum pauci. — [Am Rand: Solutio] Ad primum dicimus, quod non sequitur. Potest enim esse, quod duo accedant in nullo conscii, et tamen uni infunditur gratia, alii non. Hec autem distinguenda est: i[st]e dignus accedit ad eucharistiam. Quamvis enim indignus vita, potest tamen accedere bene, dummodo ignoret. Sed si sumatur indignus, id est non congruus, sic non debet nec potest. Man vgl. hierzu die Quästionen Langtons im Cod. Vat. lat. 4297, fol. 28v. Beide Einwände finden sich auch bei Gaufrid von Poitiers in der Summe (Brügge, Cod. lat. 220, fol. 83).

[56] Zu Eph 2 (Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter, Cod. a X 19, Seite 136): Quis est, qui quandoque noxie non delectatur. Certe nullus. Sed nullus talis scit, utrum eius delectatio sit morosa. Et si est morosa, est mortale peccatum, et ita nescit, utrum habeat caritatem. Quod concedimus.

man dies per experientiam. Später bei Wiederbehandlung der Frage habe es aber dem Magister besser geschienen, daß man es wissen könne. Es sei aber richtiger zu sagen, daß niemand dies wisse außer durch Offenbarung, wobei scire für nosse genommen werde. Würde man aber das scire einem experiri oder experimento perpendere gleichsetzen, dann fühlten viele Gerechte an einer gewissen Süßigkeit des Gemütes gleichsam durch Erfahrung, daß sie die caritas besäßen[57]. Damit wird auf eine Lehre zurückgegriffen, der wir bereits bei Petrus Cantor begegnet sind.

Der Standpunkt des *Gaufrid von Poitiers* deckt sich ebenfalls mit demjenigen des Langton. Gaufrid schreibt nämlich:

„Ad predicta respondentes dicimus, quod est notitia scientie, que fit per necessarias rationes, secundum quod novi me esse hominem. Et est notitia experimenti, secundum quod solet dici: novi te esse amicum meum per experimenta bene factorum. Item est notitia coniecture, unde Dominus in exemplo: a fructibus eorum cognoscetis eos. Per hoc enim, quod sacri pontifices sublimati faciunt exactiones, cognovimus non necessario, sed per coniecturas, quales ante fuerunt.... Nota, quod nullus potest scire vel credere sine dubitatione contrarii se habere caritatem, nisi revelatum sit ei desuper. [Dazu steht von späterer Hand am Rand: Fides est perceptio unius partis contradictionis sine formidine relique et cognitione cause.] Scire autem, id est coniecturari vel experiri, potest sine revelatione."[58]

Dies ist die Antwort Gaufrids auf die Frage, utrum aliquis sciat se habere caritatem. Er stellt aber darauf noch die weitere Frage: utrum possit hoc scire, id est vehementer opinari et non falsum habere[59].

Wie wir oben gezeigt haben, setzt Petrus Cantor im Ecclesiasteskommentar seine certitudo vie, mit der wir den Besitz der caritas erkennen, auf einen gemeinsamen Nenner mit einer lebhaften Vermutung. Damit beschäftigt sich also nun Gaufrid, und er berichtet, daß der Magister eine solche lebhafte Vermutung betreff des Besitzes der caritas angenommen hätte, obwohl er der Meinung gewesen wäre, daß man ohne Offenbarung nicht ohne Zweifel des Gegenteiles einen solchen annehme. Gaufrid selber aber lehnt ein solches Wissen gleich lebhaftem Vermuten ab[60]. Wer nun der von ihm erwähnte

---

[57] Fol. 81: Cum ex multis auctoritatibus haberi possit, quod aliquis scit se habere caritatem, et econtra plures eis adversentur, valida ratio videtur, quod nemo scit, quando cogitatio morosa prius sit venialis, per moram fiat mortalis, et sic nescit, an per morosam cogitationem peccet singulis diebus. Quomodo ergo scit se caritatem habere aliquis? Magister dicebat, quod in inceptione caritatis nemo scit, an habeat eam, in progressu per experientiam bene potest scire, an habeat. Post retractando dicebat, quod melius videtur, quod aliquis possit scire. Rectius autem dicitur neminem hoc scire nisi per revelationem, ut accipiatur scire pro nosse. Si autem accipiatur scire pro experiri sive experimento perpendere, sic multi iusti per quandam suavitatem animi sentiunt, an habeant caritatem, quasi per quoddam experimentum.

[58] Summe (Brügge, Cod. lat. 220, fol. 83).

[59] Summe, ebd.

[60] Ebd.: Si queratur, utrum possit hoc scire, id est vehementer opinari et non falsum habere. Rationes ad probandum, quod ita sit, e lectione earum.

Magister ist, ob der Cantor oder Stephan Langton, läßt sich ohne Einsichtnahme in die Langtonschen Quästionen nicht sagen.

Das, woraus man die konjekturale Kenntnis von der caritas gewinnt, ist nach Gaufrid die Erfahrung des Geschmackes innerer Süßigkeit[61]. Wenn wir diese gehobene Stimmung aus dem Heiligen Geist haben, dann wissen wir nur, daß wir diese gehobene Stimmung haben, aber wir wissen damit noch nicht, daß sie des Heiligen Geistes ist[62].

Gaufrid bringt ferner die bereits bei Langton auftretenden Gründe psychologischer Art für ein Wissen um den Besitz der caritas[63]. Auch er lehnt sie ab und baut dabei die schon von Langton berührte Widerlegung kräftiger aus. Den ersten, der davon ausgeht, daß man ja, wenn man zwei liebe, wisse, wen man mehr liebe, und dies also auch bei der Liebe zu Gott und zum Nächsten zutreffen müsse, nennt er einfachhin falsch und tut dies an dem Beispiel dar: Ein Prediger will seinen Hörern predigen, auf daß es ihnen nütze. Nachher aber zweifelt er, ob er dies aus eitler Ruhmsucht oder wegen des Nutzens der Hörer will. Es steht aber fest, daß er, sobald er dies aus eitler Ruhmsucht tut, außerhalb der caritas ist. Darüber ist er nicht im unklaren. Da er nun nicht weiß, ob er es aus eitler Ruhmsucht oder um des Nutzens der Hörer willen tut, weiß er auch nicht, ob er sich außerhalb der caritas befindet[64]. Später soll die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 dazu sagen: „Si diligit, intelligit se diligere. Non tamen potest intelligere se super omnia diligere. Quare non potest intelligere se habere caritatem."[65]

Secundum hoc dico, quod nemo scit se habere caritatem nec etiam vehementer opinatur. Ad aliud: scire, quod est causas rerum noscere, non est dubium, quod nemo scit hoc. Magister tamen concedit, quod aliquis vehementer opinatur se habere caritatem, et non concedit, quod aliquis credat sine dubitatione contrarii se habere caritatem nisi per revelationem. Quod michi multo minus videtur.

[61] Ebd.: Ad hoc, quod apostolus dicit: ipse Spiritus etc., dico, quod reddit testimonium, quia facit nos experiri saporem interne dulcedinis, per quem possumus nos conicere habere caritatem.

[62] Ebd., fol. 83v: Item, Spiritus Sanctus datur in arram et pignus, id est in iocunditatem et securitatem. Sed qui habet arras alicuius rei, scit se habere arras. Ergo qui habet arras Spiritus Sancti, scit se habere arras Spiritus Sancti. Ergo scit se habere caritatem.... Ad aliud dicimus, quod, si habemus iocunditatem Spiritus Sancti, scimus nos habere iocunditatem. Sed non scimus illam esse Spiritus Sancti, nec scimus nos habere arras Spiritus Sancti.

[63] Ebd., fol. 83: Si aliquis diligit duos, bene scit, utrum eorum magis diligit. Ergo, si diligit Deum et proximum, bene scit, utrum magis diligat. Sed scit, quod diligit Deum et proximum, scit, quod magis diligit Deum. Ergo scit, quod super omnia diligit Deum. Ergo scit se habere caritatem. — Item, si iste bene novit, quid sit peccatum, si iste vult fornicari, scit se fornicari velle. Ergo, si vult peccare, scit se velle peccare. Ergo eadem ratione, si vult mereri, scit se velle mereri. Sed vult mereri. Ergo scit, quod velle suum est meritorium. Ergo scit se habere caritatem.

[64] Ebd.: Ad primum dico, quod hec est falsa: si diligit duos etc., sicut potestis videre in tali exemplo: iste predicator vult predicare auditoribus, ut eis proficiat. Sed postea dubitat, an hoc velit causa inanis glorie an propter profectum. Constat, quod si vellet hoc causa inanis glorie, esset extra caritatem. Et hoc bene scit. Cum ergo nesciat se extra caritatem, nescit, an hoc velit causa inanis glorie, an ut proficiat (!).

[65] Fol. 102.

Gegen den zweiten Grund, der darauf hinausmündet, daß man ebenso, wie man weiß, daß man sündigen will, auch wissen müsse, daß man ein verdienstliches Werk tun wolle und tue, und so, daß man die caritas besitze, wird von Gaufrid bemerkt, daß die Sache sich im Guten anders verhalte als im Bösen. Denn dazu, daß man sündige, genüge das genus operis allein. Dafür aber, daß etwas ein Verdienst sei, genüge nicht dieses genus, sondern es werde vor allem die caritas gefordert. Da nun jener nicht wisse, daß er die caritas hat, wisse er auch nicht, daß er verdienen wolle[66].

Als Vertreter derjenigen Richtung, die für ein wirkliches Wissen vom Caritasbesitz eintritt, können wir *Petrus von Capua* nennen. Doch bekennt auch er sich nicht sofort ohne jeden Vorbehalt dazu. Denn wo er die Frage zu beantworten hat, ob einer davon wissen könne, daß er die caritas besitze, sagt er vor allem: Man könnte sagen, daß dies keiner wissen könne.

Die zugunsten eines solchen Wissens beigebrachte Stelle Röm 8, 38 f., an der der Apostel sagt, er sei sicher, daß weder Tod noch Leben ihn von der Liebe, die in Christus Jesus ist, trennen werde, wird mit dem Hinweis darauf entkräftet, daß eben dem Paulus wunderbarerweise seine caritas wie auch seine Vorherbestimmung geoffenbart worden wäre[67]. Als weiterer Grund für ein Wissen war aufgeführt worden: „Item, vera penitentia est dolere de peccatis et habere propositum non committendi aliquod mortale. Iste scit se dolere de peccatis et habere propositum numquam peccandi mortaliter. Ergo scit se vere penitere et scit, quod non potest quis vere penitere, quin habeat caritatem. Ergo scit se habere caritatem.“ [68] Dagegen wird bemerkt: Es sei nicht wahr, daß sobald einen das Vergangene schmerze und er den Vorsatz habe, keine schwere Sünde zu begehen, er deswegen auch die caritas hätte, weil in ihm eine Sünde sein könne, von deren Vorhandensein er nichts wisse[69]. Petrus von Capua gibt hier aber doch zu, daß einer, und zwar ohne Offenbarung, vom Besitz der caritas wissen kann[70]. Aber nicht jeder, der die caritas besitze, wisse auch von ihrem Besitz; denn wenn einer keine Reue betreff Sünden erwecke, könne er eine Sünde haben, von der er nichts wisse. In der contritio aber könne er vom Besitz der caritas wissen, weil dann durch

---

[66] Summe (Brügge, Cod. lat. 220, fol. 83): Ad aliud dico, quod aliter est in bono et aliter in malo. Ad hoc enim, quod peccatum sit, sufficit genus operis solum. Sed ad hoc, ut meritum sit, non sufficit solum genus, immo caritas exigitur principaliter. Cum ergo iste nesciat se habere caritatem, nescit se velle mereri, licet se velle mereri (!). Sed ille, qui vult fornicari, bene scit se velle fornicari. Et qui vult peccare, bene scit se velle peccare. Ad hoc enim, ut peccet vel ut fornicetur, nichil exigitur nisi genus operis.

[67] Summe (Clm 14508, fol. 20[a]): Responsio: Posset dici, quod nullus potest scire se habere caritatem. Nec est oppositio de apostolo, nam ei miraculose revelata erat sua caritas sicut et predestinatio sua.

[68] Ebd.

[69] Ebd.: Nec est verum, quod si aliquis dolet de preteritis et habet propositum non committendi, quod ideo habeat caritatem, quia potest in eo esse peccatum, quod non scit se habere.

[70] Ebd.: Tamen modo dicimus, quod aliquis potest scire se habere caritatem et sine revelatione.

die contritio generalis alles nachgelassen werde, nämlich sowohl das, was er nicht wisse, als auch das, was er in der Erinnerung habe[71]. Den bekannten auctoritates, die gegen ein Wissen vom Caritasbesitz zu sprechen scheinen, gibt Petrus hier die Deutung:

„Illud vero ‚nemo scit' etc. de eterno amore, id est predestinatione intelligimus, id est nemo scit, utrum predestinatus an reprobus. Quod vero dicit apostolus ‚nichil michi conscius sum, sed' etc., potest intelligi de venialibus, quia non per contritionem venialium, que habentur in memoria, delentur etiam illa, que non habentur in memoria, ut dicat se non in hoc iustificatum, id est a venialibus non omnino mundatum; vel etiam de mortalibus. ‚Non in hoc iustificatus sum', id est ab omni pena immunis, quia, quamvis sit dimissum illud mortale quoad culpam, non ideo quoad penam."[72]

Petrus von Capua glaubt sogar, daß die gleiche Antwort für die Frage gelte, ob einer wissen könne, daß er vollkommen sei[73].

Neben diesen Gelehrten wirken die Ausführungen der anonymen Summe des *Cod. Vat. lat. 10754*, die sich vom Gut anderer nährt, wirklich unbedeutend. Immerhin bringt sie einige neue auctoritates zugunsten eines Wissens um den Besitz der caritas bei[74]. Außerdem ist sie auch deswegen interessant, weil sie zur Gruppe derjenigen gehört, die sich für ein wirkliches Wissen um diesen Besitz aussprechen. Und zwar sind für sie Gründe aus der Sakramentenlehre maßgebend von der Art, wie wir sie bereits bei Langton und bei Gaufrid gefunden haben: man weiß, daß man contritio erweckt, und man weiß auch, daß man soeben non ficte die Taufe empfangen hat[75]. Die Gegengründe aus Job 9, 21[76] und 1 Kor 4, 4[77] werden mit der Bemerkung abgetan: „Isti non

---

[71] Ebd.: Non tamen omnis, qui habet caritatem, scit se habere illam, quia quando aliquis non penitet de peccatis, potest habere peccatum ignoratum, ut dictum est. Sed in contritione potest hoc scire quia tunc per generalem contritionem omnia remittuntur, et ea scilicet, que ignorat, et ea, que habet in memoria.

[72] Ebd.

[73] Ebd.: Si vero queritur, an aliquis possit similiter scire se esse perfectum, utrolibet concesso non accidit inconveniens.

[74] Fol. 54: Cum nullus sine caritate possit salvari, queritur, an aliquis sciat se habere caritatem. Quod sic, probatur. Apostolus dicit: Scio, quod neque mors neque vita separabit me a caritate Christi. Hoc sciebat Paulus. Ergo multo fortius sciebat se habere caritatem. Idem: Vultis habere experimentum eius, qui in me loquitur, Christus. Ipse sciebat Christum in se loqui: a simili et se habere caritatem. Item, Augustinus: Diligat quis fratrem et diligat dilectionem, qua diligit fratrem plane certiorem, quia presentiorem, quia interiorem, quia notiorem. Et ita dilectio est magis nota quam ipse frater. Et ita potest quis scire se habere dilectionem id est caritatem. Item Martinus: Quid hic stas, cruenta bestia, in crimine funestum repperies. Item, apostolus: Scio, quod Spiritum Dei habeam.

[75] Fol. 54: Concedendum ergo videtur, quod aliquis scit se habere caritatem, quia scit se conteri de peccatis; et etiam aliquis scit se statim non ficte baptizatum.

[76] Fol. 54: Si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea.

[77] Fol. 54: Item, apostolus: Nichil michi conscius sum, set non in hoc iustificatus sum. Apostolus nesciebat se esse iustum. Ergo nesciebat se habere caritatem.

locuntur in propria persona, sed in persona hominis generaliter[78]. Noch kürzer ist die Erwiderung auf einen weiteren aus Eccl 9, 1 geschöpften Einwand: „Item autoritas: Nemo scit, utrum dilectione an odio dignus sit. Solutio: finaliter."[79] Doch kann sich der Verfasser, wie es so seine Art ist, des Hinweises nicht enthalten: „Quidam tamen dicunt, quod nullus scit se habere. Et in predictis auctoritatibus, ubi ponitur scio, accipitur pro *credo*."[80] Die uns bereits bekannten Gründe aus der Sakramentenlehre veranlassen ihn zu der weiteren Frage, ob man auch verpflichtet sei, zu wissen, daß man die caritas habe. Er gibt dafür aber keine Lösung[81].

Damit wollen wir unsere Untersuchung abschließen. Sie dürfte jedenfalls klargestellt haben, daß die Frage über das Wissen um den eigenen Gnadenstand erst spät in die Diskussion der Theologie gekommen ist. Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers, Simon von Tournai, Praepositinus oder auch der Verfasser der anonymen Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 sehen in ihr noch nichts, was eine eingehendere Beschäftigung mit ihr rechtfertigen würde. Dies ist uns um so merkwürdiger, als gerade mehrere von ihnen, nämlich Petrus von Poitiers[82], Petrus von Capua[83], dann Praepositinus[84] und selbst Odo von Ourscamp[85] einen höchsten Grad der Vollkommenheit der caritas kennen, den sie als perfectio certitudinis oder tranquillitatis bezeichnen. Von ihm sagt Petrus von Poitiers:

„Perfectio certitudinis est perfectio conscientie, quando non est homo sibi conscius venialis vel mortalis, immo quasi certum et constans est ei, quod sine omni peccato sit, nec timet puniri, sed separari. De hac dicitur: Estote perfecti, sicut et Pater vester etc.... De hac sola dicitur: Perfecta caritas foras mittit timorem initialem."[86]

---

[78] Fol. 54. [79] Ebd. [80] Ebd.

[81] Fol. 54: Set, cum aliquis possit scire se habere caritatem, queritur, an aliquis teneatur scire habere se caritatem. Ad hoc dicunt quidam, quod non, quia dicit Gregorius: Spiritus timentium est sanctorum minus de se sentire. Set contra: Quilibet scit se esse in mortali peccato, si non habet caritatem. Ergo, si non credit se habere, non credit se esse sine mortali. Ergo credit se habere mortale. Ergo contempnit. Item scit, quod, si non habet caritatem et sumit corpus Christi, quod peccat mortaliter. Ergo, cum sumat corpus Christi, tenetur credere se habere caritatem.

[82] Sententiarum libri quinque, lib. 3, c. 25 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q. 117, fol. 29; PL 211, 1116f.).

[83] Summe (Cod. Vat. lat. 4304, fol. 45^{v} und Cod. Vat. lat. 4296, fol. 46): Perfectio certitudinis est quedam certitudo, quando aliquis non est sibi conscius venialis vel mortalis peccati, immo quasi certus est, quod nullum habet peccatum.

[84] Summe (Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 353, fol. 36): Perfectio tranquillitatis est, cuius proprium est mortem habere in desiderio et vitam in patientia. Unde: cupio dissolvi et esse cum Christo. Et [ad] hanc pauci vel nulli tenentur.

[85] Sit tamen pro descriptione perfecti habere vitam in patientia et mortem in desiderio. Man vgl. J. B. Pitra, Anal. Nov. Spic. Solesmensis. Altera cont. II, Paris 1888, 185.

[86] Sententiarum libri quinque, lib. 3, c. 25 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117, fol. 29 und PL 211, 1116).

Diese perfectio certitudinis bedeutete also auch die Überzeugung vom Besitz der caritas. Aber diese Folgerung wurde von diesen Autoren außer Petrus von Capua nicht einmal mit eindeutigen Worten ausgesprochen. Erst ganz allmählich kam hier eine Erörterung in Fluß, und die Anregung dazu mag von der Schrifterklärung ausgegangen sein. Den Beweis dafür dürfte zur Genüge der Umstand liefern, daß wir, und zwar auch im Zusammenhang mit Schriftkommentaren bei Petrus Cantor und Stephan Langton, die sich in ausgedehntem Maß mit der Exegese befaßten, eine erste eingehende Diskussion unserer Frage finden.

In der Frühscholastik ist man sich jedenfalls darüber einig, daß man eine Kenntnis vom Besitz der Gotteskindschaft bzw. der caritas hat. Anfangs nahm man mit Rücksicht auf Röm 8, 16 dies unbesehen an, wobei sich insbesondere Abaelard durch eine psychologische Auswertung der caritas und des Gewissens hervortat. Erst seit Bernhard von Clairvaux und dann Petrus Cantor untersucht man den Gewißheitsgrad. Man setzt ihn im allgemeinen auf eine bloße konjekturale Erkenntnis oder Vermutung fest und diskutiert dann, ob dieselbe als eine lebhafte bezeichnet werden dürfe. Dinge der Psychologie werden bei dieser Gelegenheit berührt, ohne aber schon besonders kräftig angefaßt zu werden. Als Zeichen für die Gegenwart der caritas findet man schon beim Cantor einen gewissen Geschmack und eine gehobene Stimmung genannt. Was ferner noch von einiger Bedeutung ist, es werden Unterscheidungen geprägt, die, wie sich aus dem eingangs erwähnten Werk J. Auers über die Entwicklung der Gnadenlehre der Hochscholastik ergibt, auch von den großen Meistern des 13. Jahrhunderts noch verwertet werden sollten[87]. Schon Petrus Cantor spricht nämlich hier von einer cognitio per experientiam, Langton unterscheidet die conscientia notitie von der conscientia experientie, nennt unser Wissen vom Gnadenstand ein sentire und experiri und findet sofort damit Anklang. Lediglich Petrus von Capua und der Anonymus des Cod. Vat. lat. 10754 setzen sich für die Möglichkeit eines nicht auf Offenbarung gründenden Wissens um den eigenen Gnadenstand ein. Nicht zuletzt ist auch zu vermerken, daß sich wieder einmal die Wichtigkeit der Paulinenkommentare für die Aufschließung der frühscholastischen Gnadenlehre ergab.

[87] Hier sei außerdem noch auf den zum Bereich des Guerricus de S. Quintino gehörigen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 15603, fol. 3 hingewiesen. Ferner vgl. man den vielleicht zum Bereich des Hugo a S. Charo gehörigen Paulinenkommentar im Cod. Paris. Nat. lat. 15603, fol. 89v.

Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor

Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Die so dringend notwendige textkritische Neuausgabe der größten Schrift Hugos von St. Viktor, De sacramentis christianae fidei, konnte leider nicht zum achthundertsten Todestag (1141) erscheinen. Es ist daher vielleicht gut, schon jetzt auf einige der Ergebnisse hinzuweisen, welche die Vorbereitungsarbeit erbrachten, soweit sie für die allgemeine Beurteilung des Viktoriners von Bedeutung sind oder doch bei Bearbeitung der Ideen seines Hauptwerkes und überhaupt seines Schrifttums von Einfluß sein werden.

Durch ihn selbst ist darauf hingewiesen worden, daß De sacramentis keine Arbeit aus einem Guß ist. Er spricht in der Vorrede davon, wie er Stücke aus früheren Schriften eingearbeitet hat: Nonnulla, quae antea sparsim dictaveram, propter quod iterato eadem stilo exprimere molestum vel superfluum videbatur, inserui[1]. Das ist freilich nicht schematisch geschehen, sondern ein Teil dieser Werke wurde umgearbeitet. Denn sie waren nach Hugos Worten vorher öfter weniger sorgfältig diktiert, da sie noch nicht den Zweck einer Verwendung in einem größeren systematischen Werk hatten: Cum haec eadem prius negligentius dictassem, utpote nondum adhuc futuri operis propositum habens (ebd.). Wichtiger aber ist die Bemerkung über eine andere Art von Quellen für DS. Es enthält auch Teile, die nicht von Hugo selbst stammen. Sie waren vorher zunächst nur Abschriften oder Auszüge, die er machen ließ, um sie weiter zu verbreiten: Passim transcribenda exposui, sufficere tunc arbitratus eiusmodi minima vel adnotata in notitiam venire (ebd.). Sie wurden nun in ähnlicher Weise wie die eigenen kürzeren Darlegungen durch Streichungen und persönliche Zusätze umgearbeitet und dem neuen großen Werk eingefügt: Sed quia postmodum, cum eadem huius operis textui insererem, quaedam in ipsis mutare, quaedam vero adicere vel detrahere ratio postulabat (ebd.). Der Leser wird zum Schluß gebeten, nur in diesen veränderten Stücken Hugos eigene Ansicht zu suchen[2].

Den hier von Hugo selbst gegebenen Richtlinien wird die vorliegende Arbeit etwas eingehender nachgehen und an einer Reihe von Einzelbeispielen zeigen, wie sie tatsächlich ausgeführt wurden[3]. Es

---

[1] PL 176, 173. — Wenn keine Bandziffer angegeben ist, beziehen sich die Zahlen auf PL 176. — De sacramentis ist abgekürzt: DS.

[2] Si quid forte in eis emendandum fuerit, ad huius operis formam componat (173).

[3] Der Umfang eines Artikels erfordert, daß nur auf einige wesentliche Stellen eingegangen wird, welche die Arbeitsmethode Hugos schlaglichtartig beleuchten. Die vollständige Aufzählung muß der Edition vorbehalten bleiben. —

sind dafür im Laufe der letzten Jahrzehnte wertvolle Bemerkungen und Feststellungen gemacht worden. Sie sollen zu einem Gesamtbild verbunden und durch neue Funde erweitert werden. Es wird sich dabei ergeben, daß Hugo in einem bedeutend größeren Maß, als man bisher annahm, in diesem seinem großen systematischen Werk, das man so gern die erste große theologische „Summe" nennt, die Zusammenstellung vorhandener Quellen als Mittel benutzte, um möglichst gut und vollständig in alle theologischen Fragen einzuführen. Damit tritt er zugleich stärker in die Gesamtlinie der Entstehung der Summen der ersten Frühscholastik, die auf ähnliche Weise entstanden[4].

Es soll nun zunächst einmal das Ergebnis der bisherigen Forschung kurz zusammengestellt sein. Dabei ist die Nennung der Namen, welche die Benutzung einer Quelle durch Hugo feststellten, auf das Wesentliche beschränkt und nur der Hauptname angegeben:

Aus *Liber 1:*

Pars 2 cap. 22: De potestate Dei (214B—216C) = Hugo a S. Victore, Explanatio in Cant. B. Mariae Virginis (PL 175, 425A—427A)[5].

Pars 10 cap. 6: De fide (336C—338C) = S. Bernhardus, Tractatus de baptismo aliisque quaestionibus, cap. 6—7 (PL 182, 340D—341A)[6].

Pars 12 cap. 7—8: De praeceptis (355—359) = Hugo a S. Victore, Institutiones in decalogum, cap. 2—3 (PL 176, 12—14)[7].

Aus *Liber 2:*

Pars 1 cap. 8: Conceptus de Spiritu Sancto (391D—393D) = Hugo a S. Victore, De virginitate B. Mariae (857—876)[8].

Pars 1 cap. 13: Christus secundum divinitatem ubique (413A—416A) = Augustinus, Ep. ad Dardanum (PL 33, 833—848)[9].

Pars 3 cap. 1—24; Pars 4 cap. 1—14; Pars 5 cap. 2—3: Die ecclesiasticis ordinibus, De indumentis sacris, De dedicatione ecclesiae (421B ad

---

Die sehr schwierige Frage, ob Hugos Werk *De sacramentis legis naturalis et scriptae* (17—42) Quelle oder Auszug von DS ist, mußte aus dem vorliegenden Artikel ausscheiden, da hierfür zunächst aus anderen sicheren Abhängigkeitsverhältnissen Grundlagen der Methode Hugos zu schaffen waren. Auf Grund der in der jetzigen Arbeit festzustellenden Regeln wird daher ein eigener Artikel dieses Quellenverhältnis untersuchen: Hugos von St. Viktor „Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae" als frühscholastisches Quellenwerk. Die Arbeit ist inzwischen im 2. Bd. der Festschrift Mercati, Rom 1947, erschienen. Sie zeigt, daß der Dialog ebenfalls zu den Quellen von DS gehört.

[4] Vgl. H. Weisweiler, Das Schrifttum der ältesten scholastischen Schule in deutschen Bibliotheken, Münster 1936. — Zitiert: Schrifttum.

[5] L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises, Münster 1937, 483 Anm. 74. — Zitiert: Ott.

[6] A. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, Freiburg 1891, 6f. — M. Chossat, La Somme des Sentences, Löwen 1923, 68 77.

[7] So nach Angabe von F. Vernet, art. Hugues de Saint-Victor in DictThéolCath VII 250. In Wirklichkeit geht die Benutzung aber über einen längeren Abschnitt. Vgl. diese Untersuchung n. 4.

[8] Ott 406. [9] Ebd. 362 Anm. 19.

442C) = S. Isidorus, De officiis ecclesiasticis, libr. 2, cap. 8 ff. (PL 83, 783—794); Ivo, Sermo 2—4 (PL 162, 513—535)[10].

Pars 6 cap. 11 13: De baptismo (457D, 459A) = Ivo, Panormia[11].

Pars 7 cap. 1—6: De confirmatione (459C—462C) = Vgl. Ivo, Panormia[12].

Pars 11: De coniugio (479D—482B) = Tractatus Cum omnia sacramenta[13].

Pars 12 cap. 1—6: De votis (519D—524D) = Hugo a S. Victore, Epistola ad ignotum de votis[14].

Pars 13 cap. 1: De vitiis (525A—526B) = Hugo a S. Victore, De quinque septenis cap. 1 (PL 175, 406) oder vielleicht auch Expositio in Abdiam [?] (PL 175, 401)[15].

Diese kurze Übersicht über die bisher gefundenen Quellen zeigt als erstes Ergebnis, daß es sich um etwa 44 Spalten des Mignedruckes handelt, also um rund ein Zehntel des Gesamtwerkes. Davon entfällt aber fast die Hälfte auf die von J. de Ghellinck festgestellte Abhängigkeit der Abhandlung über die Weihen von Isidor von Sevilla bzw. Ivo von Chartres, so daß die übrigen Quellen bis jetzt nur etwa ein Zwanzigstel des Werkes ausmachen. Das kann natürlich nicht genügen, um die so eingehenden Erklärungen Hugos am Eingang zu erklären, besonders wenn man die damals so häufig angewandte Methode der anonymen Übernahme anderer Arbeiten berücksichtigt. Wir müssen also suchen, schon hier weiterzukommen und neue Quellen zu finden, wenn wir wirklich Hugos Arbeitsweise darstellen wollen.

Eine zweite Beobachtung läßt diese kleine Übersicht noch zu. Bisher sind meist nur kurze Hinweise auf die Quellen geboten worden, ohne daß bis jetzt versucht wurde, daraus ein eigentliches Gesamtbild der Technik des Viktoriners zu entwerfen, da diese Arbeiten anderen Zwecken dienten. Es wird sich im Laufe der vorliegenden Untersuchung herausstellen, daß die Arbeitsweise Hugos sehr verschieden war. So läßt also nur eine Gesamtüberschau wenigstens über die wesentlichen Arten der Einarbeit einen Blick in die Entstehung von DS tun. Damit ist auch aus der Aufstellung der bisherigen Ergebnisse das Ziel und die Aufgabe des folgenden Artikels umrissen und begründet.

*

1. Bereits die ersten Kapitel, ja schon die Vorrede benutzen andere Quellen. Dennoch wird es zur Einführung gut sein, zunächst einmal

[10] J. de Ghellinck, Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques. Ses sources, ses copistes: RevHistEccl 10 (1909) 290—302 721—728, vor allem 721 Anm. 1.

[11] J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII[e] siècle, Paris 1948, 469 f.

[12] Ebd. [13] H. Weisweiler, Schrifttum 35 ff. [14] F. Vernet, a. a. O. 247.

[15] Ebd. 250; Ott 438.

die größere Einarbeit in Kap. 22 des 1. Teiles von Buch 1 De potestate Dei vorzulegen (214 B—216 C). Das ganze Kapitel ist außer der kurzen Einleitung (die 16 ersten Zeilen in PL) und dem Abschluß (die 19 letzten Zeilen) wortwörtlich aus Hugos Explanatio in Canticum B. Mariae Virginis genommen, wie L. Ott an der in Anm. 5 angegebenen Stelle bereits kurz bemerkte. Die Benutzung beginnt mit den Worten: Eant ergo nunc et de suo sensu glorientur, qui opera divina ratione se putant discutere (DS 214 B = Explanatio PL 175, 425 A). Sie endet: nec ideo minus potest, quia impossibilia non potest; impossibilia posse non esset posse sed non posse (DS 216 C = Explanatio 427 A). Sie umfaßt also zwei Druckspalten. In der Explanatio enthält diese Stelle den größten Teil der Erklärung der Worte des Magnificat: Quia fecit mihi magna, qui potens est. Das in DS davon benutzte Stück entspricht dem mehr *spekulativen Teil* dieser Erklärung. Bis zum Beginn der benutzten Stelle und anschließend an sie handelt Hugo in der Explanatio von Marias Wort des schlichten, vertrauensvollen Glaubens an die Allmacht Gottes: Idcirco solum confessa est; potentiam discutere non praesumpsit, quia sciri non potest, quanta sit, de qua verissime scitur, quia immensa est. So schließt sich folgerichtig der Satz gegen alle an, die allzu neugierig darüber streiten: Eant ergo ..., qui opera divina sua ratione se putant discutere, also der Anfangssatz der benutzten Stelle. Am Ende des übernommenen Textes, der die absolute Allmacht Gottes erneut feststellt (siehe oben), geht Hugo in der Explanatio wieder auf das Magnificat ein: Propterea inquit Maria: Quia fecit mihi magna, qui potens est. Dieser Satz fehlt in DS, so daß der Text dort völlig losgelöst vom Magnificat erscheint. Dennoch ist er fein in DS eingefügt. Im Anfang des Kapitels De potestate betont hier Hugo, daß die Macht in einem Doppelten bestehe: potestas duplex est: altera ad aliquid faciendum, altera ad nihil patiendum. Beides besitzt Gott. Somit muß jede Beschränkung seiner Macht fortfallen: Eant ergo nunc et de suo sensu glorientur, qui opera divina ratione se putant discutere et eius potentiam sub mensura coarctare, heißt es darum auch hier folgerichtig. Nur ist es diesmal ein *spekulativer Grund* an Stelle der mehr inneren religiösen Haltung Marias, der den Satz in DS begründet.

Da die Stelle für beide Arbeiten so gut paßt, könnte die Frage sogar gestellt werden, wo sie ursprünglich gestanden hat. Die oben angegebenen Anfangsworte dürften es aber bereits wahrscheinlicher machen, daß die Explanatio das Ursprüngliche ist. Im Gegensatz zu Maria, für deren schlichten Glauben es kein Ende der Macht gab, da sie für menschliches Wissen zu groß ist (quia sciri non potest, quanta sit), rühmen sich die andern stolz ihrer Kenntnis und legen ihr irdisches Maß an: De suo sensu glorientur... Hier sei noch bemerkt, wie

gut an dieser Stelle der Einbau vollzogen wurde, daß es schwer fällt, aus rein inneren Kriterien den ursprünglichen Ort festzustellen — eine Kunst, die wir früher schon oft bei den Werken der Frühscholastik belegen konnten[16]. Darüber hinaus zeigt die Auswahl, die Hugo aus der Gesamtdarlegung der Explanatio hier trifft, die Sonderstellung von DS: es ist die *spekulative Frage*, die ihn interessiert und die er herausgreift.

2. Es sei hier gleich die Analyse einer bald folgenden Stelle angeschlossen, in der Hugo die Abhandlung eines andern Verfassers einarbeitet, da sie die eben gemachte Feststellung sofort auch nach einer andern Seite ergänzt. Gietl und Chossat haben an den in Anm. 6 angegebenen Stellen schon kurz darauf hingewiesen, daß für einen kleinen Teil des Traktates De fide Bernhards Brief De baptismo aliisque quaestionibus von Hugo benutzt worden sei, ohne daß der eigentliche Verfasser genannt ist. Die zweite Frage, die Hugo selbst Bernhard vorgelegt hatte, behandelte Abaelards Ansicht, daß die Gerechten des Alten Bundes genau soviel Glaubenskenntnis besessen hätten wie wir nach Christi Ankunft. Die scharf ablehnende Antwort Bernhards fügte Hugo DS ein. Er läßt dabei den mehr persönlichen Beginn der Darlegung Bernhards aus und beginnt die Übernahme erst dort, wo dieser seine *sachlichen* Gründe bringt. Wenn die Ansicht Abaelards richtig wäre, so sei in der Zeit vor Christus entweder das Heil nur sehr selten gewesen (weil nur wenige dann „Gerechte" waren) oder die Vollendung dieser Zeit sei so groß wie im Neuen Bund, was niemand annehmen könne. Bernhard faßt seine Darlegung in dem Satz zusammen: Fuit itaque antiquis temporibus aut perrara salus aut nimium operosa perfectio, quorum quodlibet sapere discretionis terminos excedere est (PL 182, 1039). Diesen Satz nimmt Hugo als ersten auf und folgt dann fast zwei Spalten[17] wortwörtlich den Ausführungen Bernhards, der in ihnen eingehender belegt, wie eine allzu große Ausdehnung der Liebe Gottes im Alten Bund den Unterschied zum Neuen auflösen würde. Da das nur die genauere Beweisführung für den zweiten Teil des zu belegenden Satzes ist, während die für den ersten bei Bernhard schon voraufgeht, steht der Beweis für diesen ersten Teil der Doppelmöglichkeit (von der Möglichkeit der „Salus perrara") bei Hugo nicht. Er bleibt also bei ihm ohne Beleg. Folglich ist an dieser Stelle die Einarbeit nicht recht gelungen und die Darlegungen

[16] Vgl. Anm. 4. — Für das am meisten verbreitete Werk des 12. Jahrhunderts, die „Libri sententiarum" des Lombarden, vgl. die gleiche Arbeitsweise bei H. Weisweiler, La „Summa sententiarum" source de Pierre Lombard: Rech ThAncMéd 6 (1934) 143—183. Für die Trinitätslehre des Lombarden ergänzt durch L. Ott in DivThom (Fr) 21 (1943) 159—186.

[17] Schlußworte der Übernahme: et quo ordine salus repromissa fieret, ignorarent: Hugo 338 C; Bernhard PL 182, 1041 A.

in DS eigentlich nur ganz im Zusammenhang mit dem Briefe Bernhards verständlich.

3. Bisher ist übersehen worden, daß Hugo auch einen Teil der bei Bernhard folgenden Belege übernommen hat. Bernhard bringt noch einen Autoritätsbeweis aus Beda (PL 182, 1041 A—B: Denique Beda...). Hugo setzt diese Stelle ganz an den Schluß seiner Darlegungen. Er hat zunächst gezeigt, wie der Glaube der Alten zwar der gleiche war. Die konkrete Art der Erlösung war aber unbekannt. Als Abschluß dieses Stückes bringt er dann am Ende von Kap. 7 die Bedastelle (340 D—341 A). Es ist hier bemerkenswert, wie Bernhard aus der Stelle zeigt, daß der Glaube *nicht derselbe* war, weil er im Alten Bund dunkel gewesen sei. Hugo benützt sie in anderer Betonung: Es war *derselbe* Glaube, nur dunkler. Wenn somit auch der Grundgedanke Bernhards erhalten bleibt, der den inhaltlichen Unterschied zwischen Altem und Neuem Bund aufstellt, so ist er doch durch Hugo stark gemildert. Es ist eigentlich nicht mehr der Glaube verschieden, sondern nur mehr seine Form und erst folgernd daraus den Inhalt, da das konkrete Erlösungsbild noch fehlt. Man sieht also gut ein neues Moment in Hugos Arbeitsmethode: Auch dort, wo er lange Stellen übernimmt, bleibt er in der Gestaltung durchaus selbständig und gibt eine andere Erklärung, wenn sie seinen eigenen Gedanken mehr entspricht. Ich habe früher bereits dargetan, wie sehr er darauf hinweist, daß es eine einzige Heilsordnung gibt mit den gleichen Sakramenten und den gleichen Kriegsleuten, nur mit dem einen Unterschied, daß die einen mit ihren Feldzeichen dem Kriegsherrn Christus vorangehen, die anderen ihm folgen[18]. Diesem Grundgedanken muß also selbst die übernommene Bedastelle in ihrer anderen Betonung dienen und damit Bernhards etwas scharfen Gedanken abschwächen helfen. Also wohl Übernahme fremden Gutes, doch Fortführung durch eigene Gedanken und damit Einfügung in die persönliche Systematik: Das zeigt diese Stelle gut.

4. Darauf, daß ein Teil der Darlegung über die Praecepta in DS aus Hugos eigenen Ausführungen der „Institutiones in Decalogum" entnommen ist, machte Vernet in seinem großen Artikel über Hugo im DictThéolCath VII 250 aufmerksam. Er nahm aber eine Benutzung nur für einen Teil der Kap. 2—3 der Institutiones an, was in DS dem 7.—8. Kap. des 12. Teiles im 1. Buch (355—359) entsprechen würde. Tatsächlich aber hat Hugo mit Ausnahme der Schlußworte die ganzen Institutiones wieder wörtlich übernommen. Er nahm freilich *Umstellungen* vor, und so entging wohl die Benutzung des Gesamtwerkes

[18] Vgl. darüber eingehender H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg 1932, 24 ff. — Woher Hugo diese Idee nahm, wird sich unten in n. 12 feststellen lassen.

den Beobachtungen Vernets. Außerdem fügte Hugo neue Teile ein, und es gelang mir, wenigstens eine der Quellen dafür in den Sententiae Anselmi festzustellen, die damit auch zu den Quellen für Hugo zu zählen sind[19]. Schon aus dieser bloßen Aufzählung ergibt sich, daß eine genauere Analyse der Stelle neue Blicke in die Methode der Einarbeit und Umarbeit tun lassen wird.

Der 12. Teil des 1. Buches DS spricht De lege scripta. Nach einer kurzen Darlegung De unione populi fidelis und der Beschneidung als dem äußeren Zeichen dieser Einheit handelt Hugo von Kap. 6 ab vor allem über die Gesetze des Volkes, d. h. über den Dekalog. Kap. 6 trägt die Überschrift: „De tribus praeceptis primae tabulae" und ist ganz wörtlich dem 1. Kap. der Institutiones in decalogum entnommen. Es entspricht ihm auch ganz[20]. Kap. 7 handelt dann über die sieben Gebote der 2. Gesetzestafel. Benutzt ist — wiederum wörtlich — die Fortsetzung der Institutiones. Die Abhängigkeit geht aber zunächst nur bis zum Ende der Beschreibung des 1. Gebotes der zweiten Tafel, also bis zum Schluß der Ausführung über das 4. Gebot[21]. Die Lehre über die weiteren Gebote finden sich in diesem Wortlaut nicht in den Institutiones. Sie ist, wie bereits oben angedeutet, den entsprechenden Ausführungen in den Sententiae Anselmi entnommen, und zwar für das 5.—7. Gebot des Dekalogs wörtlich[22]. Auch der Anfang der Beschreibung des 8. Gebotes: „Non falsum testimonium dices", findet sich wörtlich in den Sententiae Anselmi[23]. Nach und nach geht Hugo mehr in eigene Darlegungen über, ohne aber die Lehre der Sententiae Anselmi aus dem Auge zu verlieren. Es ist dabei deutlich sichtbar, wie besonders die spekulativen Fragen hier bei den letzten Geboten von Hugo in eigener Form gelöst werden, während die Definition der Gebote und die Problemstellung selbst den Sententiae Anselmi noch entnommen sind. Als Beispiel diene etwa das 6. und 9. Gebot, das als letztes behandelt ist. Es ist im Abdruck alles, was den Sententiae Anselmi von Hugo entnommen ist, in Schrägdruck gesetzt, so daß alles übrige das Eigengut Hugos darstellt (358Df.):

---

[19] Siehe darüber bereits die ersten Versuche bei H. Weisweiler, Wirksamkeit.

[20] Institutio cap. 1 (PL 176, 9A—12B) = DS libr. 1, pars 12, cap. 6 (352C bis 355A). Incipit bzw. Explicit der beiden Werke lautet: Audi Israel ... et colenda praecipitur.

[21] Institutiones cap. 2 (12B—13C) = DS cap. 7 (355A—356B). Incipit und Explicit ist in beiden Werken wieder gleich: Septem alia secunda tabula ... suppetit facultas.

[22] Sententiae Anselmi, ed. Bliemetzrieder 96, 20—98, 6 = DS 356B—D. Incipit und Explicit in beiden Abhandlungen gleich: Secundum praeceptum secunde tabule est: Non occides ... Sub furto [etiam *add.* DS] comprehenditur usura. — Der einzige Unterschied besteht darin, daß bei der sonst wörtlichen Wiedergabe DS zwei Spezialfragen der Sententiae Anselmi ausläßt: Hic quaeri potest, an aliquem liceat occidere ... reus est homicidii (ed. Bliemetzrieder 96, 29 bis 97, 7) und Quaeri etiam potest, an clericos liceat occidi ... talis tolerari potest (ed. Bliemetzrieder 97, 8 bis 97, 18).

[23] Sententiae Anselmi (ed. Bliemetzrieder 98, 19 bis 99, 9) = DS 356D—357B. Incipit und Explicit gleich: Quintum praeceptum secundae tabulae ... cum opinione [DS *add.* et intentione] fallendi.

Sextum *praeceptum quod* et *nonum* est: *Non concupisces uxorem proximi tui.* Septimum *praeceptum* quod et *decimum est: Non concupisces rem proximi tui. Hic opponendum* videtur *contra hoc, quod superius dictum est in eo praecepto,* quod superius datum est de fornicatione cavenda: *Non moechaberis, moechiam tantum corporalem* esse prohibitam; *postea* vero per id quod *Christus in Evangelio* dicit: *Quicumque viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est in corde suo,* omnem tam *corporalem* quam *spiritualem* moechiam esse interdictam. Quomodo enim Evangelium supplevit, quod lex scripta prius minus habuit, cum idipsum quod Evangelium adiecisse creditur, *in lege* scriptum prius inveniatur? Qui enim dixit: *Non moechaberis, corporalem* moechiam prohibens, postea dixit: *Non concupisces, spiritualem* moechiam omnino cavendam esse ostendens. Quid ergo nova lex supplevit, quod vetus minus habuit? Lex corporalem moechiam prohibuit, concupiscentiam prohibuit. Quid amplius habuit Evangelium, quod faceret? Sed sciendum est, quod vetus lex quamvis concupiscentiam hominis a re aliena cohibuit, in propria tamen minime temperavit ... Nova autem lex et in propriis temperatum esse debere cohibuit, ut omnem illicitam concupiscentiam excluderet. — Potest autem et alio intellectu convenienter dici veterem legem concupiscentiam uxoris sive rei alienae non illam significasse, quae sola voluntate agitur, sed ambitionem et *machinationem,* quae studio quodam et nisu ad implendum desiderium ... exterius opere exercetur.

Während also Definition des Gebotes und auch die Problemstellung: Was hat der Neue Bund Tieferes gebracht?, den „Sententiae Anselmi" meist wörtlich entnommen sind, ist die erste Lösung ganz Eigengut Hugos oder doch wenigstens anderer Quelle entflossen; in der zweiten ist das Stichwort mit Sententiae Anselmi gemeinsam: machinationem.

Sind also hier die Darlegungen schließlich weit über die Quelle der Sententiae Anselmi hinaus gerade im spekulativen Teil gewachsen, so wird es plötzlich im folgenden Kap. 8 De ordine praeceptorum wieder anders. Denn das Kapitel ist nichts anderes als eine neue wortwörtliche Übernahme aus den Institutiones. Hugo stellt hier in knapper Form die innere Ordnung der Zehn Gebote dar. Dabei muß er natürlich alle wieder kurz skizzieren. Das geschieht wie bei der früheren eingehenden Einzelbesprechung bis zum 4. Gebot (= 1. Gebot der 2. Tafel) einschließlich durch Herübernahme aus dem 3. Kapitel der Institutiones[24]. Dann aber bricht dort die Benutzung plötzlich ab, und es wird für die weiteren Gebote[25] der Teil aus den Institutiones eingefügt, der vorher bei der eingehenderen Darlegung der einzelnen Gebote durch die Herübernahme des Textes aus den Sententiae Anselmi

[24] Institutiones cap. 3 (14 B—C) = DS cap. 8 (359 B—D). Incipit und Explicit wieder gleich: Ordinem autem [Instit. *add.*: ipsorum] praeceptorum ... ut retinere non possit id quod est.

[25] 14 C—D: Secundum: Non occides ... rem concupisces proximi. Also die 16 Schlußzeilen des Traktates, da das bei Migne gedruckte 4. Kapitel De substantia dilectionis nicht mehr zu den Institutiones gehört.

in den Institutiones unbenützt geblieben war[26]. Zwar wird dadurch erneut die systematische Darstellung etwas in DS gestört, da es jetzt in diesem letzten Teil des Kapitels nicht mehr eine so kurze, zusammenfassende Skizze der Ordnung der Gebote gibt wie im ersten. Mehr als diese äußere Unebenheit wog Hugo offenbar der gute Inhalt auch dieses Teiles der Institutiones. Die inhaltliche Systematik, die gewahrt bleibt, geht ihm über eine bloß äußere. Immerhin werden doch so die Nahtstellen der Zusammensetzung aus mehreren Quellen deutlich.

So zeigt dieser letzte Teil des 1. Buches von DS erneut die ganze innere Freiheit Hugos bei Benutzung seiner Quellen. Frei wählt er aus ihnen das Beste aus, stellt die einzelnen Teile um, fügt bei, wo er es für gut hält, durchsetzt die Quellen aber vor allem mit eigenem spekulativem Gedankengut. Es wird trotz alles Übernommenen doch etwas Neues, Reicheres für die Nachwelt, wenn auch, aufs Einzelne genau betrachtet, die Mängel einer Zusammenfassung mehrerer Quellen nicht fehlen.

Aus dieser Bereicherung der Darstellung in DS folgt auch eine kleine literargeschichtliche Feststellung: die Institutiones in decalogum müssen früher geschrieben sein als DS. Denn sie können kein Auszug aus DS sein, weil man sonst annehmen müßte, es sei fein säuberlich alles aus den Sententiae Anselmi Stammende wieder ausgeschieden worden. Auch die oben festgestellte Unebenheit in DS bei der kurzen Skizzierung der Ordnung der Gebote läßt sich nur so erklären.

5. Die Souveränität, mit der Hugo übernommene Stellen bearbeitet und seinem Zweck dienstbar macht, ist u. a. noch an einer anderen Stelle des 1. Buches DS erkennbar und führt zugleich zu einer neuen, bisher noch nicht festgestellten Quelle: Hugos De vanitate mundi.

Es handelt sich dabei um die Frage, warum Gott den Menschen als Geschöpf aus Geist und Erde geschaffen hat. In De vanitate mundi spricht Hugo darüber am Beginn des 3. Buches (PL 176, 721 B—723 B). Dem entspricht in DS das 1. Kap. des 6. Teiles von Buch 1 (263 C bis 264 C). Eine Anzahl von längeren Sätzen zum Teil mit schwierigen Perioden sind in beiden Werken gleich, so daß an einer Abhängigkeit nicht zu zweifeln ist. Es sei das Wesentliche des Textes zunächst gebracht:

De vanitate mundi	De sacramentis
Ratio: ... Fecit enim *rationalem* creaturam, ut eam in se beatificaret, cui quidem ad obsequium cetera om-	*Rationalem* spiritum creavit, ut eum illius boni, quod ipse erat, et quo ipse beatus erat, participem faceret. Ve-

[26] Institutiones cap. 2 Mitte—Ende (13 C—14 B) = DS cap. 8 Ende (359 D bis 360 B). Das gleiche Incipit und Explicit: Secundum praeceptum est Non occides ... millenarius in altum summam tollit perfectionem.

nia subiecit, seipsum in praemium ad gloriam proponens. Ut ergo laus Dei consummata esset, visibilia et invisibilia omnia uno commercio sociavit, quia

rationalem creaturam quam ad gloriam suam condiderat, *partim iussit in sua puritate persistere, partim eam corporeis indumentis et terrenis mansionibus copulans, luteam materiam fecit ad vitae sensum vegetare.* Haec autem dispensatio creatoris magnae fuit machinationis principium, quia *in* eorum *condicione prius ostendere voluit, quod postmodum in* eis *ex dignatione facturus fuit.* Ad ostendendam ergo aeternam charitatem facta sunt exemplaria nova et infimorum summa imis sociata sunt, quia summorum ima summo omnium socianda sunt, ut quod esset corpus spiritui, hoc esset spiritus conditori. Nam quia in rebus conditis nihil excellentius est spiritu, nihil terra infirmius vel corruptibilius invenitur, dum corpori humano de terra facto et corruptibilem materiam habenti rationalem spiritum id est animam rationalem sociam tribuit, in unum quodammodo consortium summis ima coniunxit praemittens scilicet *futurae societatis exemplum,*

ut *quod tunc esset in conditione corpus spiritui, hoc postmodum* fieret *ex dignatione assumptus spiritus sibi.* Sicut enim excellentiam spiritus infirmitati corporalis naturae coniunxerat una creationis conditio, ita humilitatem creaturae spiritualis sociare debuerat excellentiae creatoris una pietatis dignatio.

rum quia hoc ad felicitatis illius augmentum pertinuit, ut gratiam conditoris sui, per quem glorificandus erat, agnosceret, *voluit* ipse conditor *prius* ei *in* sua *conditione ostendere, quod postmodum in* ipso *facturus erat ex dignatione. Creaturam* ergo *rationalem, quam* fecerat, *iussit partim in sua puritate persistere, partim eam corporeis indumentis et terrenis mansionibus copulans, luteam materiam fecit ad vitae sensum vegetare.*

Hoc siquidem pro *exemplo futurae societatis,* quae inter ipsum et spiritum rationalem in glorificationem eiusdem perficienda fuerat, proposito, ut videlicet ostenderetur, quia *quod tunc erat in conditione corpus spiritui, hoc* secundum aliquid *postmodum futurus erat ex dignatione assumptus spiritus sibi.*

Nun fragt in De vanitate A (= Anima), wie es denn zur Liebe passe, wenn ein Geist durch die Verbindung mit dem Körper so erniedrigt werde. R (=Ratio) gibt zur Antwort, daß dadurch der Geist in Wirklichkeit erhöht werde, da er so erst die ganze Größe seines Geschenkes erkenne: „quo verius cognosceret conditionem naturae in humiliatione sua". Das fehlt alles in DS. Dann heißt es aber gemeinsam weiter:

Comprobavit ergo Deus potentiam suam fingendo hominem, quam postmodum exhibiturus erat hominem glorificando, ut sciret homo, quod si potuit Deus tam disparem naturam corporis et animae ad unam foederationem atque amicitiam coniungere, nequaquam ei impossibile futurum rationalis creaturae humilitatem sublimare.

Et si tanta fuit sapientia conditoris in societate animae ac corporis temperanda, ut tam excellenti naturae non solum poena non sit vel miseria inferioris consortium, sed hoc ei pro summa poena constet, cum ab ea lege mortalitatis, addicta morti cogitur pati divortium, quanto magis ineffabilis erit, cum sibi factam naturam eandem per charitatem uniens, illam veram summeque beatam vitam, vitae alteri a se factae ad aeternam vitam infundens, felicem beatamque unionem numquam dissidium passuram efficiet.

Anima: Multum tamen charitatis privilegio refragari videtur, quod spiritualis naturae luteae substantiae copulata est, quia licet exemplum illis profuerit ad agnitionem charitatis, qui in sua puritate permanserunt, tamen quantum illis detraxerit gloriae, qui humiliati sunt, constat. Quapropter quantum illi amplius gratiae debent, qui sine *depressione* edocti sunt, tantum iustae quaerelae adversus charitatem habere videntur, qui propter aliorum eruditionem sunt humiliati.

R.: Sed recompensatur glorificationi, quod datum non est humiliationi et tanto in exaltatione amplius accipiunt, quanto *minus* in *conditione* acceperunt. Quia enim per terram carnis *puritati* aliorum homo subicitur, *postmodum* per gloriam *eiusdem* carnis *ad consortium* angelorum *sub*levatur ... [Dies wird weitläufiger ausgeführt.] ...

Ergo Deus spiritum rationalem, quem ad suam gloriam condiderat, ita, ut dictum est, dispari sorte *dispo-*

Comprobavit ergo Deus potentiam suam et gratiam ostendit primo *fingendo hominem quam postea . . .* [wörtlich wie De vanitate] ...

... *sublimare.*

Rursus si tantum gaudium est et tanta iucunditas vita ista mortalis, quae constat ex praesentia spiritus in corpore corruptibili, quanta iucunditas foret et quantum gaudium vita illa immortalis ex praesentia divinitatis in spiritu rationali?

Quia ergo in parte pro exemplo universitatis humiliatus est rationalis spiritus usque ad consortium terreni corporis, ne forte hoc ipsum ad *depressionem* eius pertinere videretur, adiunxit providentia dei, ut

postmodum cum *eodem* corpore glorificato *ad consortium* illorum qui *in sua puritate* perstiterant, *sub*limaretur, ut quod *minus* ex dispensatione creatoris sui acceperat *conditus*, per gratiam eiusdem postmodum acciperet glorificandus.

Sic *ergo* conditor *Deus rationales spiritus*, quos fecerat, varia forte pro arbitrio omnipotentis voluntatis suae

nens, partim iussit in sua puritate persistere, partim ut corporibus terrenis sociatus ad vitam ea et sensum animaret, *illis quos in sua puritate reliquerat, sursum in coelo mansionem constituens; illos vero, quos corporibus terrenis sociaverat, deorsum in terrena habitatione disponens utrisque regulam oboedientiae proponens, quatenus et illi ab eo, ubi erant, non caderent, et isti ab eo, ubi erant, ad id, ubi illi erant, ascenderent, ut cum isti pervenissent, illi non discessissent, supra id quod facti erant, ad id quod facti erant, pertingerent, ut cum eo essent, a quo facti erant.*

disposuit, illis quos in sua puritate . . . [wörtlich wie De vanitate]

. . . a quo facti erant.

Neben der deutlichen Abhängigkeit der beiden Texte belegen die nicht im Schrägdruck hervorgehobenen Sätze auch eine ziemliche Selbständigkeit der Darlegungen. Es ist anders also wie bei den bisher vorgelegten Stellen, die stärker ganze Teile übernahmen. Ein Vergleich der unabhängigen Texte zeigt bald, wie die Schreibart in De vanitate ein gutes Stück breiter ist, während in DS die knappe Form besonders in den Eigenstellen gewählt wurde. Ein guter Beleg hierfür sind etwa die umständlichen Ausführungen über den zweiten Grund, warum Gott die Seele mit dem Leib verband. Sie sollte schon auf Erden sehen, wie groß einmal ihre Freude im Jenseits sein werde, wenn bereits hier das Glück so froh mache. DS bringt diesen Gedanken in einem Satz kurz und knapp, während De vanitate dafür den doppelten Raum braucht. Ähnlich ist es dann nachher, wo DS den Gedanken, daß die Seele für die Verdemütigung der Vereinigung mit dem Körper in der Verklärung mit ihm besonders belohnt werde, in einem schlichten Satz bringt, während De vanitate im Mignedruck über eine halbe Spalte benötigt. Schon das läßt auch die Frage beantworten, welcher der beiden Texte wohl der ursprüngliche ist. Für die Priorität von De vanitate spricht ferner, daß DS Stücke sowohl von der fragenden Anima wie der antwortenden Ratio bringt. Es gelingt Hugo dabei sehr gut, das Frage- und Antwortspiel durch Kürzungen und Umstellungen in DS zu einer fortlaufenden systematischen Darlegung umzugestalten. Nur an einer kleinen Stelle ist ein kleiner Übergangsfehler stehen geblieben, der aber allein beim Vergleich mit dem Gedankengang von De vanitate erst eigentlich auffällt. Im Text von DS heißt es, daß der Geist „verdemütigt" wurde durch die Verbindung mit dem Körper. Davon war in DS vorher nicht gesprochen; im Gegenteil war die Größe des Geschenkes, das Gott dadurch gab, hervorgehoben. In De vanitate aber ist inzwischen durch eine Frage der Anima das

Problem gestellt, wie denn die Verbindung der Seele mit dem Leibe und die damit gegebene Humiliatio ein Werk der Liebe Gottes sein könne. So wird der Ausdruck „humiliatus", der so plötzlich ohne rechte Begründung in DS erscheint, erklärlich, da die Stelle aus der Frage der Anima genommen ist. Damit ist auch die Priorität von De vanitate sichergestellt[27].

Es ist also ein neuer reicher Blick, den dieser Text uns in die Arbeitsmethode Hugos tun läßt. Er muß wirklich seine Werke vor sich gehabt und sie vor allem gründlich gekannt haben, daß er selbst so kurze Texte wußte, um sie zu benutzen. Dann aber hat er frei über sie verfügt, und hier ist überall seine bessernde Hand spürbar: die straffere Form, in die die Gedanken gegossen werden, der Umbau von der Unterhaltung in eine systematische Abhandlung; wichtiger aber als das auch hier eine nicht unwesentliche andere Betonung. Denn in De vanitate ist, wie schon die ersten Zeilen zeigen, das Hauptgewicht — wenn auch nicht das einzige — auf die Verbindung von Höchstem (Geist) und Niedrigem (Körper) gelegt. Dadurch wird in De vanitate der *Ruhm Gottes* in der Schöpfung vollendet: Ut ergo laus Dei consummata esset, visibilia et invisibilia uno commercio sociavit. Später folgt erst als weiterer Grund das *vorbildende Beispiel* einer noch größeren Vereinigung, die im Jenseits zwischen Gott und der Seele statthat. Darüber steht in De vanitate nur der kleine Nachsatz: praemittens scilicet futurae societatis exemplum. DS hat das weiter ausgeführt: Hoc siquidem pro exemplo futurae societatis, quae inter ipsum et spiritum rationalem in glorificationem eiusdem perficiendum fuerat. Diese, wenn auch kleine Erweiterung ist deshalb besonders auffallend, weil ja sonst Hugo eher hier kürzt und zusammenzieht. Es wird sich nachher Gelegenheit bieten, zu zeigen, wie mit dieser Idee eine Lieblingsansicht Hugos berührt ist, die er auch anderswo in DS eingehender ausführt.

So bietet also die Stelle mancherlei Einblick in Hugos Arbeitsmethode, wovon diese letzte Beobachtung sicher theologisch nicht die unwichtigste ist. Man versteht es so erst recht, wenn er in der Einleitung eigens auf diese innere Ausgestaltung auch der übernommenen Stellen hinweist und bittet, sie als sein letztes Wort anzunehmen.

6. Es ist immer schon aufgefallen, daß Hugo gegenüber den Werken seiner Zeit in DS wenig Väterzitate bringt, desto mehr aber Väter-

[27] Im Dialog De sacramentis legis naturalis et scriptae legt Hugo zum Teil mit den gleichen Worten dieselbe Idee dar. Es ist im Artikel zu diesem Werk (vgl. oben Anm. 3) gezeigt worden, wie die Textformulierung folgende Entwicklung fordert: Der älteste Text liegt im Dialog vor, dann folgt die Form aus De vanitate mundi, die in DS benutzt wird. So läßt also auch diese Entwicklung De vanitate mundi vor DS entstehen und Quelle für DS sein. Daneben aber hat DS die Form des Dialogs auch unmittelbar benutzt.

ideen vorlegt[28]. Um so stärker mußten in seinem Werke Stellen auffallen, an denen wie in den älteren Florilegien und den anderen Summen der Zeit, die Vätertexte sich nicht nur vereinzelt, sondern gar gehäuft finden. Auf zwei solcher Stücke machte jüngst L. Ott in seiner „Briefliteratur" S. 362 Anm. 19 aufmerksam. Das eine steht im 2. Buch, pars 1, cap. 4. Es handelt sich um das Kapitel De discretione trium personarum in deitate una. Hugo gibt keine Quelle an, so daß es bisher unbestimmt war, ob es sich vielleicht um eine Zusammenstellung Hugos handelte. Dem ist aber nicht so. Denn ich konnte als Quelle den Liber sententiarum des Ps.-Alger feststellen, dem der ganze Text wörtlich entnommen ist. Dieses leider noch nicht veröffentlichte, systematisch geordnete Florilegium, dessen weite Verbreitung und auch erweiternde Bearbeitungen in jüngster Zeit mehrmals festgestellt wurden[29], bringt im Anfang eine Textsammlung über die Trinität, wie gleich ihr Incipit zeigt: Ambrosius de Trinitate. Assertio nostrae fidei hec est, ut unum Deum esse dicamus[30]. Hugo bringt diesen Teil des Liber sententiarum ganz und ohne Änderung, so daß das gesamte 4. Kapitel eine einfache Abschrift aus Ps.-Alger ist. Was er aber tat — und das ist wieder charakteristisch für ihn — ist, eine kurze systematische Einleitung dazu zu schreiben, die so fein ausgefallen ist, daß man die Entnahme einer solchen langen Abhandlung (bei Migne 5 1/2 Spalten) aus einer fremden Quelle kaum merkt, da in ihr auch das Abgehen von einer inhaltlichen Darlegung zu Vätertexten gerechtfertigt wird. Das Trinitätsproblem, so sagt Hugo, ist so schwierig, daß er es nicht mit eigenen Worten, sondern nur mit den Ausdrücken der großen Väter der Kirche zeigen wolle[31]. Die einzige inhaltliche Änderung oder besser Umstellung, die er vornahm, ist ebenso charakteristisch. Ps.-Alger beginnt mit Ambrosius und geht erst nachher zu Augustinus über. Hugo aber stellt — seiner Vorliebe zu Augustin entsprechend — um und nimmt zuerst die Augustinusstellen (376 A bis 379 B), dann bringt er den bei Alger auf Augustinus folgenden Hieronymustext (379 C) und erst jetzt die Ambrosiusstellen (379 C—381 D). So leuchtet also auch aus dieser zunächst rein mechanischen Übernahme doch wieder Hugos Persönliches hervor, das er nicht zurückstellen kann: diesmal seine Liebe zu Augustin.

---

[28] Vgl. darüber M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg, II 253 f. — J. de Ghellinck, Artikel Eucharistie in DictThéolCath V 1253. — H. Weisweiler, Die Wirksamkeit 152 f. — L. Ott, Briefliteratur 362 Anm. 19.

[29] Vgl. H. Weisweiler, Schrifttum, im Personenverzeichnis unter Ps.-Alger, wo weitere Literaturangabe.

[30] Zum Beispiel Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 3881, fol. 191; Clm 12668, fol. 6v.

[31] 376 A: Quia vero infirmitas humanae intelligentiae ad ea, quae credere iubetur, comprehendenda non sufficit, sacri eloquii auctoritate interim fovenda est, non ratione humana discutienda. Quapropter ea quae a Sanctis Patribus de discretione trium personarum in deitate una secundum catholicae veritatis

7. Die andere Übernahme eines Vätertextes, auf die Ott hinwies, ist das Schlußkapitel der Christologie des Viktoriners: Quod Christus secundum humanitatem in coelo est, secundum divinitatem ubique (libr. 2, pars 1, cap. 13; 413 A—416 A). Hier konnte Ott in seinem vorzüglichen Buch auch bereits die Quelle wenigstens kurz angeben[32]. Eine nähere Untersuchung wird ergeben, daß wir hier vor einer ganz anderen Benutzung eines Vätertextes stehen. Daher sei die Stelle eingehender vorgelegt. Es liegt nicht mehr nur eine einfache wörtliche Übernahme vor, sondern ein Exzerpt aus Augustinus, das freilich dann die ausgezogenen Stellen wörtlich bringt.

In Hugos Arbeit wurden aus dem Brief an Dardanus aufgenommen n. 3 10 14 (mit dem ersten Satz von 15), 16 (erster Teil), 17 (erster Teil), 18 (Beginn), 19 (mit Schlußsatz von 18), 27 (nur Einleitungssatz), 35 (erster Teil), 41 (Mitte). Schon diese rein zahlenmäßige Aufzählung zeigt den exzerpierenden Charakter. An wörtlicher Abweichung konnten nur zwei kleine Stellen gefunden werden. So wurde bei n. 27 statt des „in talibus" das entsprechende Subjekt aus dem vorhergehenden Satz, der fehlt, ergänzt als „in hominibus adhuc animalibus nondum spiritualibus" (414 D). Außerdem ist der Beginn etwas anders gefaßt:

Augustinus (833)	Hugo (413 A)
Quaeris igitur, *Mediator Dei et hominum Christus Jesus, quomodo nunc esse credatur in coelo,* cum pendens in ligno iamque moriturus latroni credenti dixerit: Hodie mecum eris in paradiso. Et hinc fortasse intelligendum dicis paradisum quasi in aliqua coeli parte positum *aut, quia ubique Deus sit, hominem quoque illum, qui in Deo sit, ubique diffusum, ex hoc nimirum intelligi volens etiam in paradiso esse potuisse, qui ubique sit.*	*Quaeris, quomodo mediator Dei et hominum* homo *Christus Jesus nunc esse credatur in coelo,* *aut quia Deus ubique sit, hominem quoque illum, qui in Deo sit, ubique diffusum, ex hoc nimirum intelligi volens etiam in paradiso esse potuisse, qui ubique sit.*

Augustinus sieht also eine doppelte Möglichkeit der Erklärung der Schriftstelle: Hodie mecum eris in paradiso. Entweder hat Christus so zum Schächer gesprochen, weil das Paradies im Himmel ist, wohin Jesus im Tode ging, oder weil er, auch als Mensch allgegenwärtig, im irdischen Paradies weilte. Für Hugo kam bei seiner Fragestellung nach dem Gegenwärtigsein der Menschheit Jesu und nicht nach dem Ort des

firmitatem iam dicta sunt, in medium proferre libet, nihil de nostra adicientes, utpote qui nec sufficientes invenimur ad ea, quae dicta sunt ab illis. Augustinus...

[32] Ott 362 Anm. 19: „Nur ausnahmsweise, in besonders schwierigen Fällen hält sich Hugo auch an das Väterwort. So sind z. B. die beiden Kapitel De sacr. II 1, 4 und II 1, 13 fast ausschließlich eine Zusammenstellung von Väterzitaten, letzteres aus der Ep. des heiligen Augustinus an Dardanus über die Allgegenwart Gottes."

Paradieses nur die zweite Lösung in Betracht. So läßt er die erste — das Paradies ist im Himmel — gleich in diesen Einleitungsworten weg. Leider aber blieb das „aut" stehen, obschon es seinen Sinn verloren hat, da das erste „aut" fehlt. Ähnliches wiederholt sich in dieser Zusammenstellung mehr als einmal, so daß man gerade hier den Eindruck einer wenig sorgfältigen Arbeit hat. Es ist dies Stück also ganz offenbar eines von jenen, wovon Hugo in der Einleitung sagt, er habe es „negligentius" früher diktiert oder zusammengestellt. Er hat hier wohl ursprünglich den ganzen Brief Augustins vor sich gehabt und mehr oder weniger gut aussuchend das aus dem Briefe genommen, was zum Gegenstand der Gegenwart Jesu diente. Auch dieser Blick gehört also zum Gesamtbild des Werdens von DS und der Arbeitsmethode Hugos. Er zeigt zugleich, daß sich vielleicht noch andere ähnliche Exzerpte aus Augustin oder anderen Vätern völlig anonym finden können. Wir müssen jedenfalls bei der weiteren Analyse mit dieser Möglichkeit rechnen — und werden sie bestätigt finden.

8. Doch möchte ich vorher noch eine Beobachtung einschieben, da sie für die Beurteilung des Weiteren von wesenhafter Bedeutung ist. Es handelt sich um das Kap. 8 des 1. Teiles von Buch 2: Quomodo intelligendum sit, quod scriptum est: Conceptus de Spiritu Sancto (391—393). Auch hier hat Ott auf die Parallelstelle in De virginitate Beatae Mariae hingewiesen[33].

Die Ausführung in DS entspricht Kap. 2 der dortigen Abhandlung, in dem Hugo über die gleiche Frage handelt, daß Maria nicht von einem Manne, sondern vom Heiligen Geist empfing. Weggelassen sind nur die überleitenden Worte. Auf eine Anfrage Gaufrids von Châlons sur Marne antwortet Hugo in De virginitate, daß Maria in ihrem Eheabschluß das Gelübde der Jungfräulichkeit nicht änderte, daß ferner weder ihre Empfängnis die Reinheit verletzte noch die Geburt sie zerstörte[34]. Den ersten Teil legt er in längerer Beweisführung dar; den zweiten will er mehr erklärend beschreiben, da darüber weniger Zweifel bestehen[35]. Vor allem sei hier der Ausdruck „Conceptus de Spiritu Sancto" zu erklären[36]. Damit beginnt denn auch die Herübernahme in DS, die das ganze Kapitel erfaßt. Allein der Schlußsatz der Briefabhand-

---

[33] Ott 406.

[34] 857 A: De incorrupta virginitate matris Domini hoc fides pie et pietas fideliter confitetur, quod eius perfectionem nullo modo imminuit coniugalis consensus, quemadmodum castitatem illius non violavit conceptus nec integritatem abstulit partus.

[35] 870 C: Primae quidem partis sententia, quia magis in quaestione versabatur, prolixiori disputatione indiguit. Haec autem [secunda], quia de ea minus dubitatum est, non tam probationem quam expositionem requirit.

[36] 870 D: Quaerendum itaque in primis est, quomodo intelligi oporteat, quod dictum est Beatam Mariam de Spiritu Sancto concepisse.

lung an Gaufrid ist fortgefallen, da er nur eine kurze Abschlußzusammenfassung bot[37].

Es stellt sich wiederum zunächst die Frage, ob das Stück wirklich in DS aus De Virginitate entnommen wurde, oder ob es vielleicht aus DS in diese Abhandlung eingestellt ist. Ott meint, daß das Opusculum wohl das Ursprüngliche sei, da Hugo in der Vorrede zu DS von der Absicht spreche, früher Behandeltes in DS einzusetzen[38]. Das läßt sich nun auch aus der Formulierung zeigen. Zunächst hat der Satz: Quaerendum itaque *imprimis* est, quomodo intelligi oporteat, quod dictum est beatam Mariam de Spiritu Sancto concepisse, der sich in beiden Werken gleich findet, nur in De Virginitate einen rechten Sinn. Hier ist nämlich die zweite Hauptfrage nach der Jungfräulichkeit Marias bei der Empfängnis in eine Doppelfrage untergeteilt. Die jungfräuliche Geburt soll durch ein Zweifaches bewiesen werden: durch die Empfängnis ohne Mann durch den Heiligen Geist und durch die Empfängnis ohne fleischliche Begierde (libido). Dabei ist natürlich die erste der Doppelfragen die wesentliche. So kommt es mit Recht zum „imprimis" des gemeinsamen Einleitungssatzes, während in der Vorrede des Kapitels in DS überhaupt nur von diesem ersten Teil der jungfräulichen Empfängnis aus dem Heiligen Geist die Rede ist, das „imprimis" also ein wenig aus dem Zusammenhang fällt.

Ein zweiter Gedanke stützt diese Auffassung der Priorität von De virginitate. Hier ist nämlich auch die zweite der Doppelfragen nach dem Fehlen der Begierde behandelt. In DS geschieht das gleichfalls, obschon die Vorrede darüber schweigt. Man sieht also jetzt durch den Vergleich mit De virginitate erst recht deutlich, warum Hugo in DS beide Probleme behandelt. Das ist gewiß wieder ein kleiner Fehler von DS, der aber immerhin so günstig durch die enge Verbindung der beiden Fragen überbrückt ist, daß er erst durch den Vergleich auffällt.

9. Der ganze nun folgende Teil von DS, der im wesentlichen über die Sakramente und die Letzten Dinge handelt, bestätigt die vorhin ausgesprochene Vermutung nach der anonymen Benutzung patristischen und vorscholastischen Materials in weitestem Maße. Beginnen wir diese Untersuchung mit dem 3. bis 5. Teil des 2. Buches in seinem Traktat De ordinibus, De indumentis sacris und De dedicatione ecclesiae. Wir können hier

[37] 872 C: Et sic quidem nos intelligendum putamus id quod de Spiritu Sancto virgo concepisse dicitur. Sic etiam posse astrui, quod in concipiendo libidinem non sensisse perhibetur.

[38] Ott 406.

auf der sorgfältigen Untersuchung von J. de Ghellinck[39] fußen, die durch eingehende Textvergleichung weitergeführt werden soll.

De Ghellinck weist darauf hin, daß das Werk Isidors von Sevilla, De officiis ecclesiasticis, Hugo persönlich vorgelegen haben muß, wie seine wörtlichen Darlegungen u. a. in den Kapiteln über die Exorzisten, die Subdiakone und Diakone zeigten. Darüber hinaus sei die Predigt Ivos De excellentia ordinum bis zum rednerischen Ton beibehalten und zeige ihren Einfluß vor allem am Ende des Kapitels über das Priestertum, wo wörtlich der Text Ivos übernommen sei. Unter Ivos Einfluß ständen auch die übrigen Kapitel[40]. Dasselbe gelte für die beiden folgenden Teile von Hugos Darlegungen De indumentis sacris und De dedicatione ecclesiae, die vielfach der 3. und 4. Predigt Ivos mit den gleichen Titeln entnommen seien[41].

Eine eingehende neue Analyse dieser drei Teile kam nun zu folgenden neuen Einzelergebnissen. Der 3. Teil des 2. Buches von DS, De sacris ordinibus, läßt sich *fast ganz*, und zwar wörtlich aus andern Quellen belegen. Freilich muß zu den von de Ghellinck bereits genannten Werken Isidors und Ivos noch die Panormia des Letzteren mitherangezogen werden. Nicht auffindbar sind bisher nur die kleinen Kap. 2 De clericis (421 D), Kap. 4 Quomodo ordines sacri in monachis sunt (422 D—423 A) und Kap. 5 De septem gradibus sacris (423 A—D), die aber bestimmt auch irgendwoher stammen. Außerdem ist das Einleitungskapitel De potestate spirituali et eius corona ziemlich selbständig gehalten, wenn es auch unter Ivos Einfluß steht[42]. Das zwischen diesen Kapiteln liegende Kap. 3 De tonsura ecclesiastica ist fast wörtlich aus Ivo genommen[43]. Deutlich aber ist trotzdem bei Hugo die Kürzungstendenz. Nur das Wesentliche soll hervorgehoben werden. Dabei ist wohl nicht zufällig, wie vor allem die innere symbolische Bedeutung der Tonsur durch die Streichung noch mehr hervortritt, also gerade das, was dem Systematischen dient.

Von Kap. 6 ab beginnt Hugo die Beschreibung der einzelnen Weihen. Das Bild, das sich hier zeigt, ist überall das gleiche. Die Texte sind jedesmal zusammengestellt aus Isidor, De officiis ecclesiasticis, Ivo, De excellentia ordinum und dessen Panormia. Da die Stellen sich zum Teil in den Quellen überschneiden und zudem Ivo in seiner Predigt wie in der Panormia von Isidor abhängig ist, ergibt der Vergleich ein besonders interessantes Bild, wie Hugo an seinem Schreibtisch die drei Werke vor sich hatte und nun aus den einzelnen die ihm passenden Lesarten auswählte. Es sei als Beispiel gleich das erste dieser Kapitel De ostiariis gebracht.

---

[39] Le traité de Pierre Lombard sur sept ordres ecclésiastiques. Ses sources, ses copistes: RevHistEccl 10 (1909) 290—302 721—728.

[40] Ebd. 721 Anm. 1. [41] Ebd.

[42] De officiis eccl., libr. 2, cap. 4, n. 4 (PL 83, 780 A—B).

[43] PL 176, 422 C = De officiis eccl. libr. 2, cap. 4, n. 1—3 (PL 83, 779 B—780 A).

Isidor (794A)	Ivo, excellentia (514B)[44]	Ivo, Panormia (1137)	Hugo (423D)
	In his septem officiis primus gradus est ostiariorum, qui		*Inter* hos *septem gradus* spiritualis *officii primus est* eorum, qui *ostiarii* dicuntur, *qui in Veteri testamento* olim *ianitores vocabantur.*
Ostiarii sunt *qui in Veteri testamento ianitores* templi *vocabantur*, qui praeerant portis templi Jerusalem, quippe ordinati, ut per vices suas omnia interiora templi vel exteriora custodiant.			
Hi denique inter sanctum et iniquum discernentes, eos tantum in ecclesia, qui sunt fideles, recipiunt. Intrare enim templum nisi per hos non possumus. Habent enim potestatem tam bonos recipiendi quam reiciendi indignos.	possunt discernere inter bonos et malos, dignos et indignos et admittere in ecclesiam, quos sciunt dignos et repellere, quos sciunt indignos. Istis cura est et introitum ecclesiae servare et res ecclesiae pervigili cura custodire.	(cap. 41): *Ad ostiarium pertinent claves ecclesiae, ut claudat et aperiat templum Dei*	*Ad* officium *ostiarii pertinent claves ecclesiae, ut claudat et aperiat* horis competentibus *templum Dei*
		et omnia quae intus extraque sunt, custodiat, fidelesque recipiat, excommunicatos et infideles excludat.	*et omnia quae sunt intus extraque custodiat, fideles recipiat, excommunicatos et infideles* eiciat.
	Unde et eis, cum ordinantur, claves ecclesiae ab episcopo traduntur et dicitur eis: Sic agite tamquam rationem Deo reddituri pro rebus, quae his clavibus recluduntur.	(cap. 39): *Ostiarius cum ordinatur, postquam ab archidiacono instructus fuerit, qualiter in domo Dei debeat conversari, ad suggestionem archidiaconi tradit ei episcopus claves ecclesiae de altario dicens: Sic age quasi redditurus Deo rationem pro his rebus, quae istis clavibus recluduntur.*	*Ostiarius* ... [wie Panormia] ... *recluduntur.*

[4] Der sehr schlechte Mignedruck ist durch Clm 17101, fol. 44 verbessert.

Der folgende Teil fehlt bei Isidor und der Panormia und ist aus Ivos Predigt De excellentia ordinum wieder genommen, so daß es genügt, diese beiden Texte nebeneinanderzustellen.

Ivo, De excellentia	Hugo
Hoc officium Dominus noster nobis initiavit, *quando flagello de funiculis facto vendentes et ementes de templo eiecit* et cathedras numullariorum evertit, hoc facto significans, quod omnis negotiatio rerum ecclesiasticarum ab ecclesia pellenda sit. Und et *ipse ostiarius* praetaxatus *dicit: Ego sum ostium. Per me, si quis introierit, salvabitur, ingredietur et egredietur et pascua inveniet...*	*Hoc officium Dominus* in sua persona suscepit, *quando flagello de funiculis facto vendentes et ementes de templo eiecit.* *Ipse* quippe *ostiarius dicit: Ego sum ostium. Per me, si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet.*

Das rein äußere Bild dieser Gesamtzusammenstellung erinnert deutlich an ein ähnliches, das ich im Artikel über die Frage nach der Priorität der Summa sententiarum des Otto von Lucca für den Lombarden abdruckte[45]. Petrus Lombardus hat auf die ganz gleiche Art große Teile seiner Libri quattuor sententiarum aus Hugo, DS und Ottos von Lucca Summa sententiarum zusammengestellt. Eine ähnliche Gruppierung und Ineinanderarbeit der Quellen konnte für die Zeit vor Hugo in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, also des Gründers der Viktorinerschule, gezeichnet werden[46]. So steht hier Hugos Werk ganz in der Arbeitsweise seiner Zeit. Es ist schon mehrmals darauf hingewiesen worden, von welch großer Bedeutung diese Zusammenstellungen verschiedener Abhandlungen zu einer neuen vollständigeren für die Dogmenentwicklung waren: Es wächst so in konservativem Weiterbau die Systematik der Gesamttheologie, da das beste bisher Erarbeitete in diesen neuen Fassungen weitergeleitet und ausgebaut wird[47].

Hugo nimmt also den ersten Satz aus Ivo, De excellentia ordinum; er führt ihn aber bereits im zweiten Satzteil weiter, und zwar wörtlich aus einer seiner anderen Quellen, aus Isidors 2. Buch De officiis ecclesiasticis. Dann folgen zwei Kapitel aus Ivos Panormia, die nur umgestellt sind: 41 und 39. Dies letztere handelt über den Weiheakt und seinen Ritus. Da Ivo auch in seiner Predigt den Text der Weihe bringt, ist gut die eigentliche Quelle für Hugo an dieser Stelle zu sehen: Es ist nicht die Predigt, sondern Kap. 39 der Panormia, welche die Formel „Sic age..." wie Hugo in der Einzahl bringt, während die Predigt De excellentia ordinum in der Mehrzahl redet: Sic agite...

45 H. Weisweiler, La „Summa sententiarum" source de Pierre Lombard: RechThéolAncMéd 6 (1934) 143—183.

46 H. Weisweiler, Schrifttum, z. B. 36 f. 65 f. 142 ff.

47 Vgl. die in Anm. 45 und 46 aufgeführten Werke.

Bald aber geht Hugo wieder zur Predigt über, der er, wenn auch gekürzt, die Beschreibung der Art, wie Christus den Ostiariat ausübt, entnimmt. Die Kürzung ist aber bezeichnend. Durch sie wird die weitschweifige Art der Predigt zur systematischen Straffheit verdichtet.

Für die weiteren Abhandlungen zu den andern Weihegraden sei, da sich das Bild nur wiederholt, die Quellenangabe kurz gegeben, da sie die Art der Entlehnungen auch deutlich macht[48]:

Cap. 7 De lectoribus (424B—D):

Secundum . . . Verbum facit	= *Isidor, De off. eccl.* PL 83, 791 A
Deinde eis . . . procurant	= *Ivo, De excellentia* PL 162, 514 D[49]
Vox lectoris . . . vocem faciunt	= *Isidor*, l. c. 792 A
Hoc officium . . . annuntiant	= *Ivo*, l. c. 514 D—515 A

Cap. 8 De exorcistis (424D—425C):

Tertio loco . . . sive cathechumenos	= *Ivo, De excellentia* 515 A—B
Exorcistae . . . sanationem	= *Isidor* 792D—793A
Hoc officio . . . recipiat[50]	= *Ivo, De excellentia* 515B

Cap. 9 De acolythis (425C—D):

Ganz = *Ivo, De excellentia* 515C—D

Cap. 10 De subdiaconis (425D—426B):

Quinto loco . . . dolus non est	= *Isidor* 790C
Isti subserviunt . . . vasa Domini	= Zusammengesetzt aus *Isidor* (790C—791A) und *Ivo, De excellentia*
Hi in templo . . . aquam praebere	= *Ivo, De excellentia* 516A
Hi cum ordinantur . . . de manu episcopi	= *Isidor* 791A. — Vgl. Ivo, De excellentia 516A[51]
De manu . . . extersit	= *Ivo, De excellentia* 516A—B

Cap. 11 De diaconis (426C—428A):

Diaconorum . . . et spiritu	= *Ivo, De excellentia* 516C—517A
Hic sunt . . . ministerium admitti	= *Isidor* 789B—790Q. Vgl. Ivo, De excellentia 517A—D[52]
Hi cum . . . Christi	= *Ivo, De excellentia* 517A
Nam sicut . . . annuntiant	= *Ivo, Panormia* 1138D—1139A[53]
Hoc officio usus . . . in tentationem	= *Ivo, De excellentia* 516D—517A

---

[48] Die Satzanfänge sind mehrfach in zwei Quellen vorhanden. Wir zitieren so, daß in diesen Fällen der ganze Satz zum folgenden Stück gezogen wird.

[49] Es wird in dieser Aufstellung nur mehr die Kolumnenzahl des betreffenden Mignebandes 83 bzw. 162 angegeben.

[50] Der letzte Satz: similiter hoc officium exhibuit, quando de Maria Magdalena septem daemonia eiecit, ist älteren Erklärungen entnommen. Vgl. J. de Ghellinck, a. a. O. und H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe De sacramentis, Löwen 1932, CCVI ff., Schrifttum 236 ff.

[51] Einzelne Formulierungen sind aus diesem Text Ivos genommen.

[52] Einzelne Formeln sind aus Ivo entlehnt, das übrige aus Isidor.

[53] Die beiden ersten Sätze sind in DS nur umgestellt.

Cap. 12 De presbyteris (428A—430A):

Septimo ... vocant	= *Isidor* 787 A. Vgl. Ivo, De excellentia 518 A
Debent enim ... invocant	= *Ivo, De excellentia* 518 B—519 A
Unguntur ... offerendi	= *Ivo, De excellentia* 526 A—B
Ad ipsos ... dona Dei	= *Ivo, Panormia* 1139 A
Hoc officio ... proficiat	= *Ivo, De excellentia* 519 B—D

Hugos Augen gingen also von der einen Quelle, Isidors von Sevilla De officiis ecclesiasticis, immer wieder zur andern, der Predigt De excellentia ordinum Ivos von Chartres, hinüber, bald hier etwas suchend und nehmend, bald dort. Dazwischen benutzte er zweimal auch die Panormia Ivos. Im allgemeinen ist dann die Übernahme der Stellen wörtlich erfolgt, und zwar so, daß außer einem kurzen Satz (vgl. Anm. 50) alles sich aus diesen Quellen belegen läßt. Manchmal sind freilich außer bei den Überleitungen (vgl. Anm. 48) auch innerhalb des übernommenen Stückes einzelne Formulierungen auf Grund der andern Quelle geändert (vgl. Anm. 51 u. 52). Gerade dies Letztere zeigt, wie Hugo vor der Herübernahme beide Quellen jedesmal gelesen haben muß, und wie er dann die beste Art nicht nur des Gedankens, sondern auch der Formulierung auswählte. Seinen Grundzug der systematischen Darstellung beweist er dadurch, daß er Umstellungen vornimmt. Durch sie erreicht er einen viel geordneteren Aufbau, als er sich bei den Quellen findet: Worterklärung, Amt, Weiheliturgie, Ausübung des Amtes durch Christus.

Auch der eine kleine Satz, den Hugo nicht aus den drei Quellen übernahm, über die Art, wie Christus den Exorzistat ausübte, läßt einen besonderen Blick in Hugos Art tun. Gerade hier waren die Erklärungen mehrere, wie aus den in Anm. 50 angegebenen Untersuchungen folgt. Die ältere Überlieferung hat die Ausübung dieses Grades durch Christus in der Austreibung der sieben Teufel aus Maria Magdalena gesehen. Zu ihr greift Hugo über seine Quellen hinaus zurück. Sie hat ihm von allen andern wohl am besten gefallen. Also mitten in der langen Übernahme ist doch noch sein persönliches Interesse auch inhaltlich erkennbar.

Sehr bezeichnend ist endlich auch die bisher noch nicht festgestellte Quelle für die letzten Kapitel dieses Teiles: De episcopis, archiepiscopis, summo Pontifice, archidiaconis, primicerio, thesauriario und über einige mehr alle Ordines angehenden allgemeineren Fragen, über die Weihezeit, das Weihealter, den Weihetitel, die Würdigkeit bzw. die Weihehindernisse und die Versetzbarkeit der Geweihten (cap. 13—24; 430A—434A). Sie alle sind Exzerpte aus den entsprechenden Kapiteln der Panormia. Es fehlt freilich über diese Quelle wieder jede Angabe. Auch sind die Mitteilungen der Panormia über die Konzilien usw., denen die Bestimmungen entnommen sind,

fortgefallen. Eine kurze systematische Einleitung ist hie und da an deren Stelle getreten. Vielleicht führt gleich der Beginn des ersten Kapitels De episcopis in die Art der Übernahme ein:

Panormia III 5 (PL 161, 1130C)

Non eligatur in episcopatum, nisi in sacris ordinibus constitutus.
Conc. Benevent., cap. 1 Urbanus papa. *Nullus in episcopatum eligatur, nisi qui in sacris ordinibus religiose* vivens inventus est. *Sacros autem ordines* dicimus *diaconatus, presbyteratus. Hos* siquidem *solus primitiva legitur Ecclesia habuisse.* Super *his solis praeceptum apostoli habemus. Subdiaconos* vero, *quia et ipsi altaribus administrant, opportunitate exigente* concedimus *sed rarissime, si tamen spectatae sint* vitae, *religionis et scientiae.* Quod *ipsum non sine Romani pontificis vel metropolitani licentia* firmiter fieri permittimus.

Hugo, DS (430A)
De episcopis

Sacri canones definiunt *nullum in episcopum eligendum nisi qui prius in sacris ordinibus religiose* fuerit conversatus. *Sacros autem ordines diaconatus* et *presbyteratus* tantum appellandos censent, quia *hos solos primitiva legitur Ecclesia habuisse et de his solis praeceptum habemus apostoli. Subdiaconos* tamen *quia et ipsi* sacris *altaribus administrant, opportunitate exigente* in episcopos eligi concedunt; *sed rarissime* et *ipsum non sine Romani pontificis sive metropolitani licentia, si tamen spectatae sit religionis et* probabilis *scientiae.*

Statt der konkreten Angabe des Konzils heißt es bei Hugo also nur mehr anonym: Sacri canones definiunt. Im Wortlaut ist dann folgerichtig das konkrete Dicimus oder concedimus in das unpersönliche und bloß referierende censent oder concedunt umgeändert. Auf diese Weise ist das verhältnismäßig kleine Kapitel De episcopis, das bei Migne dreiviertel Spalte einnimmt, aus nicht weniger als sieben Kapiteln der Panormia durch Hugo zusammengestellt, die alles decken. Aus der kanonistischen Form von einzelnen Kanones wurde durch diese einfache Umarbeit eine systematische Abhandlung. An die ursprüngliche Form weist außer den Einleitungsworten nur noch der neu beigefügte Schlußsatz hin: Et haec quidem forma consecrandis pontificibus a sanctis Patribus tradita est (430 C). Da in den folgenden Kapiteln von Hugo in ähnlicher — wenn auch stark kürzender — Form verfahren ist, seien hier, um einen Überblick zu gewähren, die Quellenbelege wieder kurz zusammengestellt:

Cap. 13 De episcopis (430A—C):

Sacri canones ... probabilis scientiae	=	Panormia III 5
Ad episcopum specialiter ... in cunctis	=	Panormia III 41
Nullus episcopus alium ... assensum dantibus	=	Panormia III 15
Cum vero ordinatus ... caput eius tangunt	=	Panormia III 18
Ungitur autem sacra unctione ... et confertur	=	Panormia III 12
Ordinando ... notarius scribis	=	Panormia III 14
Denique ... celebrare debent	=	Panormia III 19

Cap. 14 De archiepiscopis (430 D):
= Ivo, Panormia III 10—11.
Cap. 15 De Summo pontifice (430 D—431 A):
= Ivo, Panormia III 1.
Cap. 16—19 De ceteris officiis, De archidiaconis ... (431 A—D):
= Ivo, Panormia III 41.
Cap. 20 Quando et quomodo ordinationes sint faciendae (431 D—432 A):

Ordinationes autem sacrae ... ieiunio celebrato	=	III 25
Benedictiones ... sanxerunt	vgl. =	III 12
Quando vero episcopus ... consecrandi praesententur	=	III 21

Cap. 21 Qua aetate ordinandi sunt (432 B):
= Ivo, Panormia III 32.
Cap. 22 De titulo (432 C):
= Ivo, Decretum VI 26.
Cap. 23 Quales sunt eligendi (432 C—433 A):
= Inhaltsangabe aus Panormia III 42—63.
Cap. 24 Qua ratione mutatio possit fieri ordinatorum (433 B—434 B):

Mutatio episcoporum ... necessitate cogente	= vgl.	III 69
Et hoc quidem ... pontificis	= vgl.	III 89
Mutatio similiter clericorum ... episcoporum suorum	=	III 74
Clericum etiam ... canones vetant	= vgl.	III 73
Presbyteros quoque ... testantur	= vgl.	III 75
Determinant ... festivitatibus aptas	=	III 24

Am interessantesten ist hier wohl die stark kürzende Zusammenfassung der Weihehindernisse in Kap. 23. Sie sind fast in der gleichen Reihenfolge, vielfach aber nur mit dem gleichen Stichwort wie in der Panormia angegeben. So war es möglich, auf einer halben Spalte des Mignedruckes zwei ganze Teile der Panormia (= fünf Spalten bei Migne) systematisch kurz zusammenzustellen. Wie stark das systematische Interesse vorherrschte, zeigt auch die aus den verschiedensten Kapiteln der Panormia nun in geordneterer Reihenfolge gebrachte Zusammenfassung der übrigen Kapitel.

10. Für den unmittelbar folgenden Teil De indumentis sacris (433—438) ist Ivos Predigt De significationibus indumentorum sacerdotalium (PL 161, 519—527) wesentlich benutzt. Durch sie läßt sich wiederum fast alles belegen mit Ausnahme der drei letzten Kapitel Hugos: De baculo episcopi et anulo, De pallio archiepiscopi, De vasis sacris (438 C—D). Hugo hat auch hier bedeutend gekürzt. Dabei ist es zunächst für seine Arbeit typisch, daß die bei Ivo immerhin zahlreichen Schriftstellen fast gänzlich ausgefallen sind. In jedem Kapitel sind höchstens eine bis zwei geblieben, in andern sind sie völlig gestrichen. Bezeichnender aber ist noch, daß zwei ausdrückliche Zitate bei Ivo aus Hieronymus, die als solche von Ivo gekennzeichnet sind[54],

[54] Unde Hieronymus in epistola ad Fabiolam scribit (PL 162, 524 A) und Sicut dicit B. Hieronymus in supra memorata epistola (524 C).

von Hugo zwar übernommen werden, aber ohne Nennung des Kirchenvaters, so daß sie nun — wie so oft in DS — nicht mehr als Väterzitat, sondern als Väteridee, freilich auch als solche nicht gekennzeichnet, verwandt sind, zum Teil noch mit den alten Worten des hl. Hieronymus. Da diese Methode ganz wesentlich dazu beigetragen hat, dem Werk Hugos gegenüber den andern konservativen Schriften der Zeit — vor allem der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux — den Ruhm eines systematisch-theologischen Werkes zu geben, sei auch hier an einem Text erneut diese Methode gezeigt:

Ivo (524)	Hugo (436C—D)
Haec indumenta [V.T.] *octo esse debere Moyses in Exodo constituit. Sed in Levitico de iisdem indumentis tractans, de octavo id est de feminalibus, tacuit.* Unde Hieronymus in epistola ad Fabiolam scribit: Ubi refertur, quomodo Moyses Aaron fratrem suum vestimentis pontificalibus induerit, de solis feminalibus nihil dicitur, hac, ut arbitror, de causa, *quia ad genitalia nostra verecunda lex non mittit manum,* quia ipsa secretiora nostra ... tegere debemus et velare ... Unde apostolus: *De virginibus* autem *praeceptum Domini non habeo ...*	*Haec* igitur *indumenta octo esse debere Moyses in Exodo constituit. Sed in Levitico de iisdem indumentis tractans, de octavo id est de feminalibus, tacuit, fortassis quia ad genitalia nostra* et *verecunda lex manum non mittit,* qui voluntarium Deo castitatis sacrificium offerre debemus, sicut scriptum est: *De virginibus praeceptum Domini non habeo ...*

Des Kirchenvaters Lösung, warum im Leviticus nicht von den Feminalia die Rede ist, wurde also von Hugo bis zum Wortlaut getreu beibehalten. Doch das Zitat ist als solches fortgefallen und sein Gedanke systematisch eingeordnet. Es wird hier wieder ganz deutlich, wie diese Methode dazu beigetragen hat, das Vätergut weiterzuleiten. Es ist nicht zuletzt dieser Vätertreue zu danken, daß DS ein so großes Ansehen allezeit genossen hat. Man hat es intuitiv gespürt, daß hier die Tradition hervorleuchtet, auch wenn sie nicht mehr durch das Zitat erkennbar ist, das der besseren inneren Systematik geopfert wurde[55].

[55] Von den Ausführungen Hugos in De indumentis sacris sind durch Ivos Predigt ganz gedeckt: Kap. 1: Quod et quae sunt indumenta sacra (mit Ausnahme des letzten zusammenfassenden Satzes: Septem in praedicata ... sacerdotalia indumenta); Kap. 2: De tunica byssina; Kap. 3: De zona (ausgenommen die beiden Sätze: vestis quippe candida munditiam ... vita spiritualis und ut totum quod hominis ... referendos existimant); Kap. 4: De feminalibus lineis. Hier sind die beiden Sätze über den besonderen Zweck der Femoralia der geistlichen Kleidung neben dem der gewöhnlichen (neque vero existimandum ... singularem esse debere) und darüber, daß die Femoralia im Alten Bund als besondere Kleidung nach dem Gottesdienst wieder abgelegt wurden (Ministri

11. Der 5. Teil des 2. Buches De dedicatione ecclesiae (439 bis 442 D) benutzt wiederum eine Predigt Ivos von Chartres, und zwar diesmal Sermo 4 De sacramentis dedicationis[56]. Nach einem einleitenden Kapitel, in dem Ivo noch nicht herangezogen ist, sind die beiden anderen ihm entnommen, und zwar *ganz*. Eine doppelte Erweiterung ist aber von Hugo vorgenommen worden. Zunächst sind im 3. Kap., in dem die mystische Erklärung der im 2. Kap. beschriebenen Zeremonien gegeben wird, eine große Anzahl neuer oder auch anderer Erklärungen beigefügt bzw. an die Stelle der Deutungen Ivos gesetzt. Wir konnten ja bereits im vorhergehenden Teil bei der Erklärung der kirchlichen Gewänder auf ein solches Vorgehen hinweisen. So kommt es, daß das 2. Kap. mit Ausnahme des Schlußsatzes sich auch ganz wörtlich aus Ivo belegen läßt, während das erklärende 3. Kap. Zusätze enthält. Doch kann auch hier noch zwei Drittel sogar wörtlich als von Ivo übernommen gezeigt werden. Inhaltlich ist bei diesen Zusätzen mir vor allem aufgefallen, daß die Symbolik der Kirchweihe als Sinnbild der Heilung der Seele stärker hervorgehoben wird[57].

---

vero veteris figurae ... commercii relaxavit), zwar nicht wörtlich, wohl aber sachlich bei Ivo vorhanden. Die übrigen Darlegungen aber finden sich wörtlich bei ihm. Auch Kap. 5: De interiori tunica ist fast wörtlich übernommen, ebenso Kap. 6: De superhumerali (mit Ausnahme des Satzes Significat autem superhumerale ... supponuntur), Kap. 7: De rationali (die Erklärung in doctrina ... desistat ist etwas anders gefaßt), Kap. 8: De mitra et lamina aurea (wörtlich), Kap. 9: De indumentis novi sacerdotii, wo der erste Satz wörtlich bei Ivo, der zweite fast wörtlich sich findet. Wörtlich steht ferner Kap. 10: De stola bei Ivo und Kap. 11: De planeta (außer der Zusammenfassung am Beginn Sic igitur ... postremo), ebenso Kap. 12: De mappa und Kap. 13: De dalmatica. Anders ist die Entstehung des Kleides geschildert: A regione quidem, ubi primus eius usus institutus putatur, nomen; a colobio vero, quo apostoli et quidam apostolorum successores usi fuisse leguntur, adiectis manicis formam trahens. Die Deutung des Namens auf Dalmatien geht auf Isidor zurück (Etym. 19 22; PL 82, 285 B). Die Entstehung des Kleides aus dem Colobium findet sich bei der Beschreibung der Tunica hyacinthica bei Ps.-Alkuin, De divinis officiis (PL 101, 1238 D): Pro tunica hyacinthica nostri pontifices primo colobiis utebantur. Est autem colobium vestis sine manicis. Das „adiectis manicis" bei Hugo zeigt also auch bei ihm die Veränderung an dem Colobium an. Vielleicht ist diese Stelle in DS geeignet, einmal die vielleicht außer Ivo noch vorliegende Quelle zu finden, aus der die obengenannten Sätze genommen sind. Es handelt sich dabei meist um anders formulierte mystische Erklärungen der Kleidungsstücke. Das letzte mit Ivo übereinstimmende Kap. 14: De sandaliis ist wieder wörtlich genommen mit Ausnahme des Satzes: Illic quippe sandalia aperiuntur, ubi mysteria regni Dei cognoscuntur. Die drei weiter folgenden Kapitel 15—17: De baculo, De anulo De pallio, De vasis sacris finden sich für Bischofsstab, Ring und Pallium inhaltlich in den meisten liturgischen Erklärungen (bes. bei Amalar und Ps.-Alkuin), ohne daß freilich das Gesamtstück einer der bisher bekannten Erklärungen entnommen ist.

[56] PL 162, 527—535.

[57] So gleich im Beginn des 3. Kap.: Domus dedicanda anima sanctificanda est (441 A) oder später: Post haec ecclesia intus aqua sanctificata aspergitur, ut et intus et exterius anima sanctificanda ostendatur (442 A—B). Ivo sagt zur

Die andere eigene systematische Arbeit Hugos besteht in der nun durchgeführten Trennung der Beschreibung der Zeremonien von ihrer inneren Deutung. Ivo hatte beides verbunden, wenn er in seiner Predigt und entsprechend der Predigtform unmittelbar an den einzelnen Weihevorgang die Deutung anschließt. Hugo trennt, indem er zunächst in einem eigenen Kapitel nur die Zeremonien beschreibt und dann im weiteren die Deutung gibt. Es ist selbstverständlich, daß so das Anliegen der Systematik besser gewahrt werden kann, da nun die innere Linie der Erklärung sichtbarer wird. Worauf es ihm dabei ankommt, ist, wie er im 1. Kap. sagt, das erste „Sakrament", in dem alle anderen vollzogen werden (439 A), als Beginn aller anderen herauszuarbeiten. Der mystische Bezeichnungscharakter, wie er im noch benutzten alten Sakramentenbegriff hervortritt, verlangte doppelt eine solch getrennte Darlegung der mystischen Bedeutung. Dabei kommt es dann freilich häufig vor, daß Hugo sich wiederholen muß, wenn er, um die Bedeutung vorzulegen, die Zeremonie wieder erwähnt. Es ist hier lehrreich für das manchmal sklavische Festhalten selbst an der Formulierung seiner Quelle, wenn man liest, wie dann wörtlich Ivos Darlegung auch wiedergebracht ist, oder die Formulierung Ivos, wenn sie im 2. Kap. ein wenig geändert worden war, nun wörtlich abgeschrieben ist. Ein Beispiel, das Hugos Art hier beleuchtet:

Ivo, Sermo 4[58]	Hugo, cap. 2 (440C)	Hugo, cap. 3 (442B)
Completa expiatione pontifex convertitur ad altare incipiens antiphonam: Introibo ad altare Dei cum psalmo. Et fundit *quod r*emansit *de aqua purificationis ad basim altaris,* quia, quod ipse nequit, *Domino* humiliter *committit,* purgationem scl. subditorum, cui ipse tamquam homo cooperari potest; interior autem et perfecta mundatio solius est Dei. Hinc est, quod in sacrificiis Veteris Testamenti sanguis hircorum vel in cornibus altaris ponebatur vel ex aliquibus hostiis	*Completa* itaque *expiatione convertitur ad altare incipiens antiphonam: Introibo . . . cum* ipso *psalmo. Et quod reliquum est de aqua purificationis ad basim altaris effundit.*	Novissime *completa expiatione pontifex ad altare convertitur,* *quod reliquum est de aqua purificationis ad basim* eius *effundens,* quasi *committens Deo,* quod superest

letzteren Stelle mehr allgemein, daß die Besprengung mit geweihtem Wasser auch innerhalb der Kirche vollzogen wird: quia quidquid exteriori sanctificatione agitur, superstitiosum est, nisi interiori homine compleatur.

58 PL 162, 533 C. — Der Text ist wiederum nach Clm 17101, fol. 50 f. verbessert.

digito sacerdotis contra Dominum aspergebatur et quod *reliquum* erat, *ad basim altaris fundebatur*, *quia sacerdotum* est, quidquid possunt, ad utilitatem gregis sibi commissi facere; quod autem *vires suas excedit*, Domino devotissime commendare.

vires suas excedens in perfectione sacri ministerii.

Bei aller wörtlichen Wiederholung ist also gut der große systematische Gedanke durch die Streichung alles Abseitsführenden kurz hervorgehoben. Zugleich ist deutlich, wie sowohl im 2. wie im 3. Kap. bei der kurzen Wiederholung der Zeremonie Ivo Pate stand.

Wenn man die in den beiden Kapiteln aus der Predigt Ivos fortgefallenen Stellen genauer untersucht, ergibt sich wieder, wie es neben den allzu langen und breiten Darlegungen einer Predigt vor allem die Schriftstellen sind, die der Streichung durch Hugo im Interesse einer mehr systematischen Abhandlung verfielen. So folgen in der oben gedruckten Stelle unmittelbar zwei Texte bei Ivo aus dem Johannesevangelium und aus Paulus. Beide fehlen bei Hugo.

*

Eine vorläufige kurze Zusammenfassung der Ergebnisse der bisherigen Untersuchung zeigt also vor allem das Streben Hugos, eine *systematische Summe* zu schreiben. Dies Anliegen wird nun doppelt deutlich, wenn man schaut, wie er die zahlreichen Quellen, die er ihr zugrunde legt, umarbeitet. So nimmt er etwa aus der Explanatio in Canticum B. Mariae Virginis nur die spekulativen Erörterungen und läßt alle mehr exegetischen aus dem Sinn des Magnificat weg (vgl. n. 1). Aus dem Brief des hl. Bernhard sind die persönlichen Bemerkungen fortgefallen, und nur das Sachliche über den Umfang des Glaubens der Gerechten des Alten Bundes ist geblieben (n. 2). An anderer Stelle sind aus der Panormia Ivos von Chartres alle weitläufigeren Darlegungen gestrichen (n. 10 11), ebenso aus der eigenen Schrift De vanitate mundi (n. 5), um die Grundgedanken so besser systematisch hervorleuchten zu lassen. Demselben Zweck dienen Umstellungen in dem übernommenen Material (n. 4 10) und vor allem eigene kürzere und längere Beifügungen (n. 3 9 10) oder auch andere Betonungen bzw. Weiterführungen im Sinn eigener Lieblingsgedanken (n. 3 10). Der Sitte der Zeit entsprechend sind bei den Übernahmen die Verfasser nicht genannt worden, und auch dort, wo etwa in der Panormia noch Quellenangaben standen, sind sie nun fortgefallen. Dadurch wird der Eindruck

des Systematischen naturgemäß noch erhöht. Daher verfallen bei Hugo auch öfter Belege aus der Heiligen Schrift der Streichung (10 11).

Als *Quellenwerke* konnten wir bisher u. a. feststellen neben Augustin, dessen Vorrangstellung uns auch literargeschichtlich hier aufleuchtete, wenn Hugo ihn bei dem Exzerpt aus Ps.-Alger an die Spitze stellt vor Ambrosius und Hieronymus, Isidors von Sevilla De ecclesiasticis officiis, Ivos von Chartres Predigten und seine Panormia, der Liber sententiarum des Ps.-Alger, Bernhards Brief an Hugo, die Sententiae Anselmi. Von Hugos eigenen Werken benutzte er u. a. die Explanatio in Canticum B. Mariae Virginis, die Institutiones in decalogum, De vanitate mundi, De virginitate B. Mariae Virginis.

Trotz dieser vielfachen Quellen, deren Zahl sich im weiteren Verlauf dieses Artikels noch wesentlich erhöhen wird, bleibt Hugo ein ganz selbständiger Denker. Man muß freilich ihn dabei schauen als den konservativen Theologen seiner Zeit, der nicht unabhängig von der Tradition und geoffenbarten Lehre seine Theologie treibt. Gerade darin dürfte der Erfolg seines Werkes gelegen haben, daß die Mitwelt und Nachwelt unmittelbar spürte, daß ihr hier der λόγος Θεοῦ geboten wurde in Weitergabe und sinngemäßer wie zeitgemäßer Weiterführung katholischer Überlieferung. So wird er wirklich *typischer Vertreter der Theologie des 12. Jahrhunderts*, also der Zeit des Überganges von Patristik zur Scholastik mit ihrer wesenhaften Doppelaufgabe des Bindegliedes und zugleich des ersten Ausbaues der bisher vorherrschenden Einzelproblemschau in der Patristik und Vorscholastik zu einem umfassenden systematischen Gesamtbild theologischen Denkens. (Fortsetzung folgt.)

Besprechungen

Fabro, C., *Percezione e pensiero* (Pubbl. d. Univ. Catt., ser. I 33). gr. 8° (XXXIII u. 616 S.) Mailand, Vita e Pensiero.

In der Auffassung des Verhältnisses von Wahrnehmung und Denken spiegelt sich mit am deutlichsten das Menschenbild eines Denkers. Aus den üblichen Darstellungen der thomistischen Psychologie mag man nun wohl den Eindruck gewinnen, als ob bei Thomas eine rein sinnliche, ohne Selbsttätigkeit der Seele von außen hingenommene Wahrnehmung einem Denken gegenüberstehe, das nur durch einen unbewußten Vorgang mit dem Sinnenbild zusammenhängt und inhaltlich einzig das nur geistig erfaßbare, im Sinnenbild fehlende allgemeine Wesen des Gegenstandes bietet. Die Kluft, die dann zwischen Wahrnehmung und Denken bestände, könnte ein schroff dualistisches Menschenbild vermuten lassen; in der Tat würde auch die „Reflexion auf das Phantasma", durch die eine nachträgliche Einigung geschaffen werden soll, in dieser Auffassung unverständlich. Ferner scheint die ganze Lehre rein spekulativ, fast ohne Rücksicht auf die innere Erfahrung, erdacht zu sein.

Wir hatten nun schon verschiedentlich Gelegenheit, darauf hinzuweisen, wie sich in diesen Fragen allmählich eine Klärung anbahnt, die den ursprünglichen Sinn der thomistischen Lehren in wesentlich anderm Licht erscheinen läßt (vgl. unsere Besprechungen über Zamboni: Schol 11 [1936] 449 f.; Rabeau 14 [1939] 414 f.; K. Rahner 15 [1940] 404—409). Was das vorliegende Werk von F. vor den bisherigen Untersuchungen auszeichnet, ist vor allem die umfassende Kenntnis und Berücksichtigung der modernen Psychologie. In einem vorausgehenden, im gleichen Verlag erschienenen Band (La fenomenologia della percezione [XXVIII u. 457 S.]) hat F. zunächst aus umfassender Kenntnis der gesamten — nicht zuletzt auch der deutschen — einschlägigen Literatur eine Darstellung und Beurteilung der modernen psychologischen Wahrnehmungslehren gegeben. In dem vorliegenden Band bringt er nun diese Fülle der Forschungsergebnisse und dazu noch die Auffassungen verschiedener moderner Philosophen (Kant, Varisco, Carlini, Orestano) in fruchtbare Begegnung mit der alten aristotelisch-thomistischen Psychologie, mit der er aus gründlichem Quellenstudium völlig vertraut ist. Dabei tritt immer wieder überraschend zutage, wie viel feine Beobachtung und echte Phänomenologie in den Sätzen des großen Meisters und seines geistesverwandten Auslegers niedergelegt ist; erst die spätere, allzu einseitig am Buchstaben sich ausrichtende Erklärung ließ manches unlebendig erscheinen.

Der 1. Teil des Werkes (1—249) behandelt die Ausgestaltung des Sinnenbildes (phantasma) durch das Zusammenwirken von äußern und innern Sinnen. Gewiß gibt schon die durch den äußern Sinn ausgelöste Empfindung, namentlich des Gesichts- und Tastsinns, ein Mindestmaß von räumlicher Ordnung; die Erfassung des räumlichen Nebeneinander kann also nicht ausschließlich dem Gemeinsinn zugeordnet werden. Vollendet aber wird die Darstellung des „sensibile commune", d. h. der räumlich-zeitlichen Ordnung der Gegebenheiten erst durch Gemeinsinn und Phantasie. Die Sinngebung durch die „cogitativa" schließlich bringt die Formung des Sinnenbildes zum Abschluß. Diese Lehre wird dann mit Kants Schematismus a priori und der Auffassung einiger moderner Psychologen von einem „Schematismus a posteriori" verglichen.

Der 2. Teil (251—383) behandelt die voll entfaltete Wahrnehmung des Konkreten, bei der sich Sinn und Geist aufs innigste durchdringen. Nach einer Auseinandersetzung mit Variscos Auffassung vom „pensiero vissuto" und entsprechenden Lehren Carlinis und Orestanos folgt im Anschluß an Aristoteles, Thomas und Johannes a S. Thoma die Lehre von der sinnlich-geistigen Wahrnehmung des körperlichen Einzelnen. Der Verstand hat nicht nur seine abstrakten Begriffe, sondern er sieht auch im konkreten Einzelnen den Begriffsinhalt verwirklicht (329); so hat er durch seine Verbindung mit den Sinnen Anteil an deren anschaulicher Erkenntnisweise (341). Wäre, wie Cajetan an-

nimmt, die Erfassung des Konkreten nur durch einen Schluß vermittelt, so ginge die Einheit des Bewußtseins verloren, und die logische Folge wäre ein gewisser Agnostizismus (330). In diesem Zusammenhang wendet sich F. auch gegen Maréchals Trennung von Sinn und Verstand (340f.); selbst bei Roland-Gosselin scheint ihm die „fobia del concreto" nicht ganz überwunden (343). Ein weiteres Kap. ist der geistigen Wahrnehmung der eigenen Akte gewidmet. Mit Thomas (S. c. gent. 3, 46) wird die Bedeutung dieser unmittelbaren Selbsterkenntnis für alle Erkenntnis des Übersinnlichen betont (363).

Während die zwei ersten Teile hauptsächlich der Phänomenologie der Wahrnehmung gelten, will der 3. Teil (385—564) deren Ergebnisse für die eigentlich philosophischen Probleme fruchtbar machen; muß doch alle metaphysische Ausdeutung sich auf die Gegebenheiten der Wahrnehmung stützen, wie F. noch in der Schlußbetrachtung mit Nachdruck betont (567). Das 1. Kap. über das „psychologische Problem" bringt weniger Neues; um so bedeutsamer ist das 2. Kap. über das „kritische Problem". Was die Empfindungsqualitäten angeht, scheint F. ihre relative Subjektivität mit dem Realismus wohl vereinbar (444). Die Ausgestaltung des Sinnenbildes durch die innern Sinne, die die Annahme einer „species expressa" unvermeidlich macht (467), ist kein Hindernis der Wirklichkeitserfassung, sondern ermöglicht im Gegenteil erst eine Gesamtauffassung der Dinge (447); nur müssen die unmittelbaren Sinneseindrücke für die Art der Auffassung führend bleiben (449). Das wirkliche Dasein der wahrgenommenen Dinge ist — im Gegensatz zum Dasein der Bewußtseinsgegebenheiten — nicht unmittelbar geschaut; nur die Überzeugung von ihrem Dasein ist unmittelbar erlebt (471). Natürlich ist nicht in jedem Einzelfall ein Schluß auf das Dasein erforderlich (472); vielmehr wird dieses als „sensibile per accidens" in der Regel ohne weiteres hinzugedacht (488). Die Berechtigung dieses Gedankens ergibt sich aus der Gesamterfahrung (esperienza integrale 485); nicht nur die unmittelbaren Eindrücke weisen auf das wirkliche Dasein hin, sondern gerade auch die Zusammenfassung der Sinnesgegebenheiten zur Ganzheit (474), ja die Gesamt-Bewußtseinslage, die auch Gefühlshaltungen in sich schließt (461), wirken entscheidend mit. Diese Bemerkungen weisen in die gleiche Richtung, in der auch wir die Lösung suchten (vgl. Schol 17 [1942] 321 bis 341). — Das letzte Kap., betitelt „Das metaphysische Problem", arbeitet die Ansatzpunkte heraus, die sich von der Phänomenologie her für die Probleme von Wesen und Sein, Substanz und Akzidens, Ursache und Wirkung bieten. Die metaphysische Ausdeutung muß in diesen Fragen über das Gegebene, auch der innern Erfahrung, hinausschreiten, aber dennoch an ihm anknüpfen.

Diese kurze Inhaltsangabe kann die Fülle von anregenden Einzeluntersuchungen, die das Werk bietet, kaum andeuten. Wir können hier nur wenige Einzelheiten besonders herausheben. Immer wieder greift F. die Fragen auf, die das Stichwort „cogitativa" wachruft. Sehr beachtenswert sind die Ausführungen über die geschichtlichen Quellen dieser Lehre; Thomas erscheint hier vor allem durch Averroes stark beeinflußt (172—177). Die entscheidende Frage ist aber natürlich: Welche Erkenntnisleistung ist es, um derentwillen die cogitativa als eigene Fähigkeit anzusetzen ist? Hier scheint sich bei F. ein gewisses Schwanken zu zeigen. Zuweilen könnte man meinen, der cogitativa werde nur die konkrete Hinordnung der Sinnesgegebenheiten auf den biologischen Nutzen zugeschrieben, durch die das biologisch zweckmäßige Wirken ermöglicht wird (vgl. 158 173 175 371, bes. 406); so überträfe die Leistung der cogitativa aber nicht die der sinnlichen Schätzungskraft („aestimativa"). Dann wieder scheint der cogitativa die Erfassung der durch die Kategorien bezeichneten Seinsinhalte im Einzelfall zugeordnet zu werden (175 194 324), eine Auffassung, in der Suarez wohl mit Recht eine Verwischung der Grenzen zwischen Verstand und Sinnlichkeit sieht. Einmal werden beide Auffassungen gar miteinander verbunden: Die cogitativa erfaßt die „intentiones decem praedicamentorum", aber nur im Bereich der konkreten Lebensbedeutung des Einzelnen (374).

Was eigentlich gemeint ist, liegt wohl in der Mitte zwischen diesem Zuwenig und Zuviel. Offenbar ringt F. hier mit dem Ausdruck. Die cogitativa durch-

gliedert die Wahrnehmungsinhalte entsprechend den begrifflichen Einteilungen (571), aber eben noch auf der sinnlichen Stufe. Was bedeutet das genauer? F. beschreibt es gut als ein „Voneinander-Abheben der Gegebenheiten zu festen Gruppen" (403), als ein Herausheben der Umrisse (430), ein Entwerfen von „Schemata" der Gegenstände, die gegenüber den wechselnden Eindrücken eine gewisse Beständigkeit haben (245 406). Das alles weist deutlich auf das hin, was die moderne Psychologie „Gestalterfassung" nennt, und man sieht nicht recht, warum diese einfache Lösung anscheinend bewußt umgangen wird. Hier scheint uns J. B. Lotz klarer zu sein, wenn er als Leistung der cogitativa bezeichnet: „Sie kristallisiert aus den räumlich-zeitlich verknüpften Reihen von Eindrücken anschauliche Gestalten heraus, die als die sinnliche Erscheinung von Dingen angesprochen werden können" (Schol 14 [1939] 331). So könnte die cogitativa entsprechend dem Wortsinn des co-agitare geradezu „Einigungskraft" oder „Gestaltungskraft" genannt werden. F. scheint zu fürchten, daß in dieser Auffassung für die äußern Sinne nur eine ungeformte Empfindung ohne räumliche Ordnung übrig bliebe (vgl. 80), so daß diese Ordnung als subjektive Zutat erscheinen könnte. Aber gerade die von F. selbst in seinem psychologischen Band gesammelten Beispiele (vgl. dort die Figuren S. 199—202) zeigen deutlich den Unterschied zwischen Erfassen räumlichen Nebeneinanders und Gestaltwahrnehmung, da ja derselbe sinnliche Eindruck mit der gleichen räumlichen Anordnung zu verschiedenen Gestaltauffassungen Anlaß geben kann.

Wenig Gnade findet bei F. die Assoziationspsychologie, begreiflicherweise. Aber wenn sie einfachhin als abgetan bezeichnet wird (54), so wird doch zu wenig zwischen ihren Einseitigkeiten und ihren bleibenden Ergebnissen unterschieden. Wenn, wie F. selbst lehrt, auch Phantasie bzw. Gedächtnis an der Ausarbeitung des Sinnenbildes mitwirken, was bedeutet das sachlich anderes, als daß in die Wahrnehmung durch „Assoziation" verbundene Vorstellungsinhalte eingehen? Jedenfalls scheint uns die Gerechtigkeit zu fordern, die Verdienste jener scholastischen Psychologen anzuerkennen, die, wie der verstorbene P. Jos. Fröbes, sich schon vor Jahrzehnten um die Auseinandersetzung mit der damals herrschenden Assoziationspsychologie bemühten, zu einer Zeit, als die meisten Thomisten (im engeren Sinn) an diese Aufgaben noch gar nicht dachten.

Es freut uns, in der erkenntniskritischen Auffassung der Erkenntnis der räumlich-zeitlichen Welt uns mit F. völlig eins zu sehen, wenigstens was die Sache selbst betrifft. Nur meinen wir nach wie vor, die dargelegte Auffassung sollte der Klarheit wegen besser den Namen „mittelbarer Realismus" erhalten. Denn bei der erkenntniskritischen Frage nach Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit einer Erkenntnis handelt es sich nicht darum, ob sie sich psychologisch ganz von selbst und ohne Nachdenken einstellt oder nicht — in diesem Sinn könnte schließlich sogar die Gotteserkenntnis eines gläubigen Menschen unmittelbar heißen —, sondern darum, ob der Gegenstand sich in seinem An-sich unvermittelt zeigt oder uns nur zugänglich ist mit Hilfe eines vermittelnden Bildes oder Zeichens, das allein unmittelbar gegeben ist. F. nimmt aber an, daß das Sinnenbild ein vermittelndes Bild ist (462). Eben deshalb wird er von C. Ottaviano (La teoria della „species" e l'idealismo immanentistico: Sophia 11 [1943] 107—123) scharf angegriffen. In der Tat betont Ottaviano mit Recht, daß die scholastische Species-Lehre eine Mittelbarkeit der Erkenntnis bedeute, selbst wenn nur eine „species impressa" angenommen werde; darum lehnt er alle Erkenntnisbilder ab und erklärt die Wahrnehmung durch die freilich kaum verständliche Annahme, ein Teil der Energie des Objektes (des Lichtes, Tones usw.) summiere sich mit der Energie des Subjekts und dadurch komme die unmittelbare Wahrnehmung des Objekts zustande. F. bezeichnet diese Theorie treffend als „Physizismus" und verteidigt ihr gegenüber die scholastische Species-Lehre, indem er den wesentlichen Unterschied der „intentionalen" Species der Scholastik von der „Idee" Descartes' aufweist (458—460).

Im übrigen können wir nur dem Wunsch Ausdruck geben, die sorgfältige und ergebnisreiche Arbeit F.s möchte trotz der ungünstigen Zeitlage ihres Erscheinens die Beachtung finden, die sie verdient. J. de Vries S.J.

Alejandro, J. M., S. J., *La gnoseologia del Doctor Eximio y la acusacion nominalista*. gr. 8° (382 S.) Universidad Pontificia de Comillas (Santander) 1948.

Eine größere zusammenfassende Darstellung der Erkenntnislehre des Suarez fehlte bisher noch. A. will diese Arbeit wenigstens zu einem Teil leisten und zugleich den von thomistischer Seite hie und da gegen Suarez erhobenen Vorwurf des Nominalismus zurückweisen. Die Anklage stützt sich vor allem darauf, daß Suarez dem menschlichen Verstand, ähnlich wie Ockham, eine direkte Erkenntnis des Einzelnen zuschreibt, ferner auf eine gelegentliche Äußerung des Suarez im Traktat „De Trinitate", wo er die Unanwendbarkeit des principium identitatis comparatae (Quae sunt identica uni eidemque tertio, sunt identica inter se) auf Gott in einer Weise erklärt, daß man daraus entnehmen zu können meinte, er lasse die Prinzipien, ähnlich wie J. St. Mill, durch Induktion erkannt werden. Ferner weist man auf die nominalistische Umwelt hin, in der Suarez seine Ausbildung erhalten habe.

Diese letztere Behauptung führt A. im 1. Teil auf ihr rechtes Maß zurück. Gewiß hat Suarez den Nominalismus durch die Vorlesungen des Juan de Guevara, der die Cathedra Durandi in Salamanca innehatte, kennengelernt, und das war gut so; denn der Nominalismus war damals noch eine einflußreiche Richtung. Aber zugleich hörte Suarez auch den Dominikaner Mancio, einen Schüler des Franz von Vitoria. Entscheidend ist jedenfalls, wie Suarez sich selbst zum Nominalismus gestellt hat. Um ein gerechtes Urteil darüber durch Vergleich der beiderseitigen Lehren zu ermöglichen, legt A. in einem eigenen Kapitel die Grundzüge der Erkenntnislehre Ockhams dar.

Der 2. Teil trägt den Titel: Das Wesen der Erkenntnis. Hier bespricht A. zunächst die metaphysischen Grundlagen der suarezianischen Erkenntnislehre, insbesondere seine Lehre vom Individuationsprinzip und von der Urmaterie, die er im Gegensatz zur thomistischen Auffassung nicht für rein potenziell und nicht für unerkennbar hält. Ein weiteres Kapitel arbeitet die Lehre des Suarez über die Erkenntnis der Prinzipien heraus, wie sie im Anfang der Disputationes metaphysicae eigens behandelt wird. Es ist völlig klar, daß Suarez die Prinzipien nicht durch empirische Induktion gewonnen werden läßt, sondern durch unmittelbare Vernunfteinsicht; ja, er läßt diese Einsicht weniger von der Erfahrung der Einzelfälle abhängig sein als etwa Cajetanus (vgl. die Forschungen von P. Hoenen). Die gelegentliche unklare Äußerung über die „induktive" Erkenntnis des principium identitatis comparatae kann daran nichts ändern, selbst wenn die wohlwollende Deutung, die A. dieser Stelle gibt, nicht überzeugen sollte. Die weiteren Kapitel des 2. Teiles behandeln die Auswirkungen der metaphysischen Voraussetzungen auf die Auffassung vom Wesen der Erkenntnis, auf die Lehre von der Sinneserkenntnis, auf die Auffassung des Urteils und seiner Wahrheit und Gewißheit.

Entscheidend für das Ziel des Buches ist der 3. Teil über die Erkenntnis des Einzelnen und des Allgemeinen. A. zeigt gut, warum Suarez so großen Wert auf die „direkte" verstandesmäßige Erkenntnis des materiellen Einzelnen legt: Nur das Einzelne ist das wirklich Existierende; die Realgeltung des Allgemeinen läßt sich also nur dadurch rechtfertigen, daß es durch Vergleich mit dem Einzelnen als in diesem verwirklicht erwiesen wird. Die Hinordnung des abstrahierten Allgemeinen auf das Einzelne scheint Suarez nun aber in der thomistischen Lehre, wie sie damals allgemein verstanden wurde, vor allem in der Auffassung Cajetans, nicht genügend gewährleistet zu sein. Wenn das Allgemeine in einem unbewußten Prozeß vom materiellen Einzelnen abstrahiert wird, so daß dann auf der einen Seite im Sinn das rein materielle Einzelne, auf der andern Seite im Verstand das der Materialität entkleidete Allgemeine steht, dann wird zwischen dem Allgemeinen und dem realen Einzelnen eine Kluft aufgerissen, die auch durch die „Reflexion auf das Phantasma" nicht mehr geschlossen werden kann. Darum nimmt Suarez an, daß durch die Tätigkeit des wirkenden Verstandes zunächst eine Species gebildet wird, die ebenfalls das im Phantasma dargestellte Einzelne wiedergibt. Inhaltlich ist diese Species ebenso „materiell" wie das Phantasma; nur seinshaft ist sie immateriell

und darum geeignet, den Verstand zur Erkenntnis des Einzelnen zu bestimmen. Von diesem ersterkannten Einzelnen abstrahiert dann der erkennende Verstand (intellectus possibilis) in bewußter Weise die allgemeine Wesenheit. So läßt diese sich leicht auf das Einzelne beziehen und von ihm aussagen. Suarez betont gegenüber Ockham ausdrücklich, daß die allgemeine Wesenheit im Einzelnen real ist; nur ist sie nicht etwas von der Individuation real Verschiedenes, wie der übertriebene Realismus will.

Dadurch ist in der Tat erwiesen, daß die Anklage auf Nominalismus unberechtigt ist. Man kann jedoch fragen: Wozu die Verdoppelung ganz desselben Erkenntnisinhaltes auf der sinnlichen und der geistigen Ebene? Gewiß haben wir Einzelbegriffe, aber sie sind in ihrer Struktur von der sinnlichen Anschauung des Einzelnen wesentlich verschieden, sind keine geistige Anschauung des Einzelnen, sondern Allgemeinbegriffe, die durch das „Dieses" auf das in der sinnlichen Anschauung gegebene Einzelne bezogen werden; vielleicht meint Thomas das mit der „quasi quaedam (!) reflexio" auf das Phantasma. Im übrigen scheint in der echt thomistischen Auffassung die Verbindung der Wesenserkenntnis des Verstandes mit dem sinnlich gegebenen Einzelnen noch besser gewahrt als bei Suarez. Thomas sagt immer wieder, der Verstand erkenne die Species intelligibilis im Phantasma selbst (vgl. S. th. 1, q. 86, a. 1; 1, 2, q. 113, a. 7 ad 5; 2, 2, q. 180, a. 5 ad 2 usw.). Danach wäre die Species intelligibilis weder etwas Unbewußtes noch etwas vom Sinnenbild Getrenntes, wie es in den üblichen Darstellungen der thomistischen Psychologie erscheint. Vielmehr würde im ersten Verstandesakt, dem vorbegrifflichen Erfassen des Gegenstandes, der geistig erfaßbare Wesensgehalt in und mit dem sinnlich gegebenen Einzelnen erkannt. So gewinnt auch das Wort vom „Erleuchten des Phantasmas" durch den wirkenden Verstand einen besseren Sinn. Die eigentliche Begriffsbildung durch bewußte Abstraktion knüpft erst an diese sinnlich-geistige Erfassung des konkreten Gegenstandes an. In dieser Auffassung dürfte sowohl der Zusammenhang des Allgemeinbegriffs mit dem anschaulich gegebenen Einzelnen wie auch der unbestreitbare Vorrang des Allgemeinen in der begrifflichen Erkenntnis gewahrt bleiben. Jos. de Vries S. J.

Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit.* 8° (28 S.) Frankfurt 1943, Klostermann (W). — *Was ist Metaphysik?* 4. Aufl. mit Nachwort. 8° (31 S.) Ebenda (M). — *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.* 8° (51 S.) Ebenda 1944 (E). — *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den „Humanismus"* 8° (119 S.) Bern 1947, Francke (P).

Unsere Besprechung des Buches von De Waelhens (Schol 19 [1944] 94—97) wies darauf hin, wie vieles bei H. noch offen ist. Diese Auffassung bestätigen seine neuen Schriften, besonders das wichtige Nachwort in „Was ist Metaphysik?" und der neue Brief über den „Humanismus". Überall erfahren entscheidende Grundzüge seines Philosophierens eine schärfere Bestimmung und sicher auch eine Fortbildung, aus der erkennbar wird, wie wenig man das bisher Vorliegende als abgeschlossen betrachten und nach nur einer Seite hin deuten darf. Auch die sorgfältige Auslegung von De Waelhens wird Einzelfragen und sogar ihre Grundhaltung überprüfen müssen.

1. Heben wir zunächst einiges aus dem Nachwort heraus. Geklärt wird das „Nichts", das als „Schleier des Seins" (M 31) erscheint, das „west als das Sein" (M 25). Das Sein tritt uns als Nichts entgegen, insofern es sich „als das von allem Seienden Sich-unterscheidende", als das „schlechthin Andere zu allem Seienden" und so als „das Nicht-Seiende" (M 25) entschleiert. Diese Formulierungen erinnern an Meister Eckehart. (Übrigens widersprechen sie der Deutung, die De Waelhens dem Nichts gegeben hatte.) In dieselbe Richtung scheint die weitere Bestimmung des Seins zu führen. Es ist der Urgrund, der dem Seienden Sein verleiht, so daß nie „ein Seiendes ist ohne das Sein" (M 26). Umgekehrt aber ist das Sein nicht auf das Seiende angewiesen, da es „wohl west ohne das Seiende" (M 26). — Die Frage drängt sich auf, ob H. in diesen Aussagen zu Gott unterwegs ist.

Die hier skizzierte Auslegung des Nichts kehrt bei den Bemerkungen zur Angst wieder. Es ist „das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt" (M 26). So verschenkt diese „eine Erfahrung des Seins als des Anderen zu allem Seienden" (M 26), ja sie „verbürgt die geheimnisvollste Möglichkeit der Erfahrung des Seins" (M 27). Wie auf das Nichts die Angst als der „Schrecken des Abgrundes" antwortet, so auf das Sein „die Scheu" (M 27). — In der Vollendung der Angst durch die Scheu spiegelt sich ein Zeitalter, dem das Sein gerade wieder aus dem Nichts aufzuleuchten beginnt. Dabei gehen wir mit der Annahme nicht fehl, daß auch H. selbst heute klarer als früher aus dem Nichts „die Stimme des Seins" (M 26) entgegenklingt.

Dem Ungeheuren, das in der Angst aufbricht, sind unsere gewöhnlichen Worte, die vom Seienden stammen, nicht gewachsen. Deshalb bannt uns „das Nichts als das Andere zum Seienden" zunächst einmal in die „Sprachlosigkeit" (M 31). Aus dieser erst „kommt das Sagen des Denkers", der, „gehorsam der Stimme des Seins" (M 30), das diesem entsprechende Wort sucht, um so dem Sein in der Welt des Seienden Raum zu schaffen. „In der Freiheit des Opfers" verschwendet er sich an „die Wächterschaft des Seins"; damit antwortet „der verborgene Dank" des Menschen der „Huld" des Seins, in der es sich erschließt, indem es Seiendes sein läßt und sich vor allem dem Menschen „übereignet" (M 29). — Das hier geforderte „wesentliche Denken" (M 27) bedeutet ein Hinausschreiten über die uns vertraute Logik. Diese nämlich rechnet lediglich mit „der Gegenständlichkeit des Seienden ... und dient ausschließlich diesem" (M 28). Ihr tritt ein Denken gegenüber, das „aus dem Anderen des Seienden bestimmt" (M 29) ist und „in der Erfahrung der Wahrheit des Seins" (M 27 f.) wurzelt. — Darin liegt endlich „die Überwindung der Metaphysik" (M 23). Denn diese erhebt sich nicht über „die Seiendheit des Seienden", weshalb ihr „die Wahrheit des Seins ... der unbekannte ungegründete Grund" (M 24) bleibt. Gerade hier aber, wo „anfänglicher noch das Sein selbst in seiner Wahrheit ruht", gilt es einzudringen, um nach „dem Grund der Metaphysik" (M 24) und so über diese selbst hinaus zu fragen. — Man darf daran erinnern, daß die Scholastik neben dem kategorialen, univoken Denken des Seienden das überkategoriale, analoge Denken des Seins kennt, daß sie ferner keineswegs bei der Seiendheit des Seienden haltmacht, sondern gerade zu dem Sein selbst, wie es anfänglich in seiner eigenen Wahrheit ruht, vorstößt. Deshalb stellt diese Metaphysik selber die Frage nach ihrem eigenen Grund. Ihre konkrete Verwirklichung freilich bleibt oft hinter ihrer eigentlichen Absicht zurück, wodurch dann das Sein selbst zu einer Art von Seiendem herabsinkt. Für eine reine Verwirklichung ihres eigensten Wesens gemäß den Forderungen dieser geschichtlichen Stunde kann H.s neuer Durchbruch zum Sein reiche Anregungen bieten.

2. Was das Sein, um das im Nachwort alles kreist, letztlich ist, blieb bisher dunkel. Zu seiner weiteren Klärung finden wir in den „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung" einen Beitrag. Das Heft enthält neben dem bereits veröffentlichten Vortrag „Hölderlin und das Wesen der Dichtung" eine Auslegung der Elegie „Heimkunft / An die Verwandten".

Hier öffnet sich derselbe Bereich wie im Nachwort; denn was der Denker als „das Sein" sagt, nennt der Dichter als „das Heilige" (M 31). In der Elegie erscheint dieses als „das Freudige" (E 13), von H. auch (mit einem älteren Wort) „die Heitere" (E 16) genannt. Sie ist „kein Gegenstand und gleichwohl nicht ‚nicht'" (E 14), auch nicht nur ein leerer Raum, sondern „bewohnt" von einem, der „der Hohe" (E 24) heißt. Ihn kann der Dichter lediglich „im Hinblick auf seine Wohnstatt benennen" (E 24), nicht aber in dem, was „Er selbst ist" (E 25). Denn seine Zeit steht unter „Gottes Fehl" (E 25), „im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des kommenden Gottes" (E 49). Diese Situation verlangt: „Ohne Furcht vor dem Schein der Gottlosigkeit dem Fehl des Gottes nahe zu bleiben und in der bereiteten Nähe zum Fehl so lange zu harren, bis aus der Nähe zum fehlenden Gott das anfängliche Wort gewährt wird, das den Hohen nennt" (E 26). — Damit umschreibt H. die Stellung Hölder-

lins, zugleich aber läßt er wohl seine eigene Position ahnen. Er fühlt sich als einer, in dem eine Gott-ferne Zeit zur Sprache kommt; deshalb kreist er um Gott nur unter dem Schleier des Nichts oder des Seins, ohne daß er Ihm deutlichere Namen geben könnte. Diese Zurückhaltung will sich nicht gegen Gott stellen, sondern seinem erneuten Kommen auf die allein echte Weise die Wege bereiten.

Die hier angedeutete Auslegung H.s schließt ein, daß das Sein nicht allein Entwurf des Menschen ist. Damit ist anscheinend kaum zu vereinen: „Dichtung ist worthafte Stiftung des Seins" (E 43). „Der Dichter nennt die Götter und nennt alle Dinge in dem, was sie sind"; dadurch „erscheint" erst das Seiende „als Seiendes" (E 43), „entscheidet es sich, wer der Mensch sei" (E 48). — Solche Formulierungen stellen uns vor das ausgesprochen Existentiale in H. Sicher macht der Mensch erst durch seine Entscheidung sich selbst und seine Welt zu dem, was sie sind; sicher auch stiften oft schöpferische Geister ganz neue Daseinssituationen. Es gehört also zum Wesen des Menschen, daß er das Sein als seinen Entwurf vollzieht. Dieser existentiale Ansatz schließt nicht eine darüber hinausgreifende Betrachtung aus, die eine dem menschlichen Entwerfen vorausgehende Seinsstruktur kennt und sie letztlich auf das subsistierende Sein oder den reinen Vollzug zurückführt. Es dürfte klar sein, daß sich bei H. deutlicher als früher die existentiale Auslegung zu diesen weiteren Erkenntnissen hin öffnet.

3. Die merkwürdige Verhülltheit des Seins, die uns überall begegnete, gründet letztlich in der Eigenart menschlicher Wahrheit überhaupt. Darüber gibt der Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit" Aufschluß; zuerst im Jahre 1930 gehalten, erfuhr er in der Folge, „unter Beibehaltung des Ansatzes, der Grundstellung und des Aufbaus eine mehrfache Überprüfung" (W 28).

Die Wahrheit als Begegnung mit „diesem oder jenem Seienden" setzt die „Entbergung des Seienden im Ganzen als einem solchen" voraus, die alles Einzelverhalten „durchstimmt" (W 19). Da aber das Seiende im Ganzen „das Unbestimmte und Unbestimmbare" (W 20) bleibt, ja „in das scheinbare Nichts" (W 19) sinkt, verharrt es zugleich in „Verbergung" oder „Un-entborgenheit" und so in der „Un-wahrheit"; es stellt sich als „das Geheimnis" (W 20) dar. Für gewöhnlich bewegt sich der Mensch in der „Vergessenheit des Geheimnisses" (W 21); er hält sich an das „jeweils zugängliche Gangbare" (W 22) und verfällt, indem er sich darauf versteift, dem „Irren" (W 23). So zeigt sich als Wesen menschlicher Wahrheit das „Walten des Geheimnisses in der Irre" (W 24). Doch ist der „Ausblick in das Geheimnis aus der Irre" möglich durch „die wesentlich beirrende und daher in ihrer Mehrdeutigkeit noch nicht gemeisterte Frage nach dem Sein des Seienden" (W 25). Daß in alldem die ek-sistente und zugleich in-sistente Freiheit am Werke ist, sei nur kurz angedeutet. Jedenfalls erwächst die Verhülltheit des Seins und damit Gottes nicht allein aus einer besonderen geschichtlichen Situation, sondern aus der Gesamtsituation des Menschen als solchen. Deshalb wird er die Frage nach dem Sein nie endgültig meistern. Darum unterliegt er auch stets der Gefahr einer Verflüchtigung des Seins, etwa in ein leeres Nichts oder in einen bloß menschlichen Entwurf. Und selbst wenn er sich zum echten Sinn der Seinsfrage durchgerungen hat und so zu Gott unterwegs ist, kann er sich in eine grundsätzliche Unbestimmbarkeit und Namenlosigkeit des Seins verlieren, weil er meint, jedes Bestimmen oder Benennen ziehe das Sein in das Seiende herab und verfehle es dadurch erst recht. Was H. betrifft, so scheint es immer eindeutiger klar zu werden, daß er all diese Wirrnisse hinter sich läßt und einen Weg beschreitet, der letztlich zu Gott führen kann.

4. Die erstmals 1942 veröffentlichte Abhandlung „Platons Lehre von der Wahrheit" führt zu dem Ergebnis: „Die Wahrheit ist nicht mehr als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst, sondern sie ist, zufolge der Unterjochung unter die Idee zur Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seienden" (P 46). Wie die Richtigkeit dem Seienden verhaftet ist und damit die Herrschaft der Metaphysik begründet, so wendet sich die

Unverborgenheit als „das anfängliche Wesen der Wahrheit" (P 51) dem Sein zu und geht damit, sie überwindend, hinter die Metaphysik zurück.

Der „Brief über den Humanismus" beantwortet ein Schreiben des Jean Beaufret (Paris) vom 10. Nov. 1946, das einige Fragen stellte, die sich bei Gelegenheit der französischen Übersetzung des Platon-Vortrags ergeben hatten. In diesem Brief setzt sich H. mit dem Humanismus, den er mit Anthropologie identifiziert (P 50), auch von Sartre her auseinander. Humanismus meint den mit der Metaphysik zusammengeschlossenen Vorgang, daß der Mensch irgendwie „in eine Mitte des Seienden rückt" (P 49). Dagegen stellt H. einen anderen „Humanismus", der den Menschen als „Ex-sistenz" und damit als „Nachbar des Seins" (P 90) sieht, und in dem gerade „nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein" (P 79).

Des genaueren besagt Ek-sistenz das „ekstatische Innestehen" (P 69) des Menschen oder sein „Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins" (P 70). Dabei ist der Mensch „vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen'" (P 75), und dieser „Wurf" ist es, „dem die Geworfenheit des Da-seins entstammt" (P 90). Der Sinn dieses Wurfes ist, daß der Mensch in seinem Denken „das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache" (P 116) bringe oder „die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine" (P 75). So ist dem Menschen „die Wächterschaft, das heißt die Sorge für das Sein" (P 91) übertragen. Wie in diesem Zusammenhang die für H. so wichtigen Phänomene der „Geworfenheit" und der „Sorge" in ihrer letzten Tiefe gedeutet werden, so auch die „Welt", die schließlich nicht einen „Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins" (P 100) bezeichnet. Deshalb fällt mit dem In-der-Welt-sein des Menschen „keine Entscheidung darüber", ob er „ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei" (P 101).

Nach allem ist klar zu scheiden zwischen dem Sein einerseits und dem Seienden oder auch dem Sein des Menschen anderseits (vgl. P 93). Sicher ist das Sein nicht „ein Produkt des Menschen" (P 83). Gewiß lichtet sich für den Menschen das Sein in dem „ekstatischen Entwurf", den er selbst vollzieht; „doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein" (P 84). Wenn es heißt: „Das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich" (P 94), so ist das im Sinne der oben erwähnten „Wächterschaft" zu verstehen. Oder wenn schon „Sein und Zeit" sagte: „Nur solange Dasein ist, gibt es Sein", so bedeutet das nicht mehr als: „Nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen" (P 83).

Daß die Erkenntnisse über das Sein in die Nähe der Gottesfrage führen, sieht H. klar; in dem vorliegenden Brief befaßt er sich damit eingehender und ausdrücklicher als je zuvor. Vom Sein muß das „ist" auf so einzigartige Weise ausgesagt werden, daß im Vergleich damit „alles Seiende nicht und nie eigentlich ‚ist'" (P 80). Doch darf diese Feststellung nicht dazu verleiten, das Sein ohne weiteres mit Gott gleichzusetzen: „Das ‚Sein' — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund" (P 76). Mit Recht betont H.: „Das Sein ist weiter denn alles Seiende" (P 76); wenn er aber neben anderen Beispielen für das Seiende ohne Unterschied auch Gott aufzählt, so wird er dabei kaum dem besonderen Verhältnis Gottes zum Sein gerecht; dieses spricht Thomas von Aquin in der Formel „Ipsum esse" aus, die keineswegs Sein und Gott pantheistisch identifiziert oder leugnet, daß das Sein in einem ganz bestimmten Sinn weiter ist auch als der unendliche Gott.

Ist daher einerseits das Sein von Gott abzuheben, so ist anderseits nicht zu übersehen: in der „Nähe zum Sein ... vollzieht sich wenn überhaupt die Entscheidung" (P 85) über die Gottesfrage. Die Dimension, „in der jene Frage allein gefragt werden kann" (P 102), ist das Heilige. Dieses nun steht in folgendem Zusammenhang: „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott' nennen soll". (P 102). Einzig auf diesem Wege wird sich klären, „wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins onto-

logisch bestellt ist" (P 102), und wie das Fragment 119 Heraklits zu verstehen ist, das H. umschreibt: „Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes" (P 106).

Damit jedoch möchte sich H.s Denken „keineswegs für den Theismus entschieden haben"; „theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch" (P 103). Diese Zurückhaltung erwächst aber nicht aus „Indifferentismus" (P 102), aus „einer gleichgültigen Haltung", sondern „aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind ... durch die Wahrheit des Seins" (P 103). Und dieses weist „im Augenblick des jetzigen Weltgeschickes dem Menschen" (P 103) als Aufgabe die Lichtung eben seiner selbst, d. h. des Seins, zu. Das Heilige, die Gottheit und Gott kommen „dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist" (P 86).

Eine solche lange Anstrengung ist notwendig, weil die Metaphysik, die „eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare Phase der Geschichte des Seins" (P 88) darstellt, „ihrem Wesen nach" (P 89) „in der Seinsvergessenheit verharrt" (P 93). Als Ontologie denkt sie „immer nur das Seiende in seinem Sein" (P 109); deshalb bleibt in ihr „die Wahrheit des Seins ungedacht" (P 86). Nun aber verlangt die „in der Metaphysik und durch sie vergessene Frage nach der Wahrheit des Seins" (P 64) ein Denken, „das aus der Frage nach der Wahrheit des Seins denkt" und so „anfänglicher fragt, als die Metaphysik fragen kann" (P 102), das hinter die heutige Logik in „das anfängliche Wesen des Logos" (P 98) zurückgeht. Da dieses Denken mit dem Fundament aller Ontologie zu tun hat (die Betrachtung des Seienden auf sein Sein hin setzt die Lichtung der Wahrheit des Seins voraus), heißt es „Fundamentalontologie" (P 109).

Der hier angedeuteten Aufgabe diente bereits „Sein und Zeit". Doch war dieses Werk bisher „unumgänglichen Mißdeutungen" (P 95) ausgesetzt, weil es sich der geläufigen Begriffssprache bedienen mußte, nach deren gewohnter Bedeutung die erst neu zu denkende Sache mißdeutet wurde. Dazu kommt, daß der Abschnitt „Zeit und Sein", in dem sich das Ganze umkehrt, nicht veröffentlicht wurde, „weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit der Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam" (P 72). H. meint, daß sein Denken „inzwischen um einiges eher in seine Sache hineingekommen" (P 91) sei; der oben besprochene Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit" gebe „einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von ‚Sein und Zeit' zu ‚Zeit und Sein'" (P 72).

Was aus dem „Brief über den Humanismus" hier herausgehoben werden konnte, zeigt deutlich, daß H. in seiner neuesten Entwicklung auf den Wegen weiter voranschreitet, die in seinen anderen neueren Schriften schon erkennbar wurden. Vor allem das Verhältnis des Menschen zum Sein sowie die Gottesfrage haben eine wichtige genauere Bestimmung erfahren, wodurch ein Gleichsetzen H.s mit Sartre nunmehr endgültig ausgeschlossen ist. Zugleich verdeutlicht H. mehrfach die eigentliche Absicht von „Sein und Zeit", die durch das anthropologische Mißverständnis sehr verdunkelt war; damit tritt die Kontinuität seines Denkens klarer als bisher hervor. Am meisten bedarf wohl noch der Erhellung, wie eine Lichtung des Seins jenseits aller Metaphysik möglich ist. Ob bei diesem Vorhaben nicht eine verengte Sicht des eigentlichen Wesens der Metaphysik mitspielt? Insofern sie in ihrer klassischen Gestalt mehr als bloß Kategorialanalyse ist, betrachtet sie vielleicht doch nicht nur das Sein am Seienden, sondern schon (wobei Gott niemals bloß ein Seiendes ist) das Sein selbst.

Joh. B. Lotz S.J.

Systematische Philosophie, hrsg. von N. Hartmann. (Deutsche Philosophie. Philosophische Gemeinschaftsarbeit deutscher Geisteswissenschaften.) gr. 8° (647 S.) Stuttgart, Kohlhammer.

Der vorliegende Sammelband gibt durch die Themen, die er auswählt, und mehr noch durch die Wege, die er zu ihrer Lösung einschlägt, eine Überschau über das philosophische Leben in Deutschland, das neue Ansätze sucht und

neue Methoden erprobt. Sechs größere Arbeiten sind vereinigt und legen teils neue Forschung vor, teils referieren sie über Geleistetes.

Der 1. Beitrag: A. Gehlen, Zur Systematik der Anthropologie (1—53), versucht die Grundlegung einer empirischen Anthropologie von der Voraussetzung aus, daß eine jede Wissenschaft in der Aufstellung von Hypothesen bestehe, deren Übereinstimmung mit den Tatsachen bewiesen werden soll; jede bewußt oder aus Versehen metaphysisch orientierte Theorie ist einzuklammern; Ansatzpunkt ist die Handlung, die menschliche, bewußt vollzogene Handlung, die „als Vollzug, in ihrem realen Verlauf eine erlebnismäßig völlig untrennbare, vorproblematische Einheit eigener Art" ist; „der Begriff der Ursache hat vollständig zu verschwinden" (16); man kann nur von Bedingungen menschlicher Existenz reden; das Denken wird gefaßt als „Fähigkeit", Eindrücke miteinander zu kombinieren. Die biologische, speziell morphologische Sonderstellung des Menschen ist besonders betont. — Das Hauptanliegen freilich, der philosophische Tiefengrund der systematischen und empirischen Anthropologie, speziell das logisch-ontologische Fundament des dynamischen Charakters des Menschen, bleibt bei der eingeschlagenen Methode unberücksichtigt, ähnlich wie im Hauptwerk des Verf.: „Der Mensch"; siehe Schol 15 (1940) 416—418.

Eine reiche Fülle wichtiger kulturgeschichtlicher Beobachtungen und wertvoller anthropologischer Erkenntnisse ist enthalten in der großen 2. Abhandlung: E. Rothacker, Probleme der Kulturanthropologie (55—198). Auch diese Arbeit betrachtet als Grundlage den Menschen als handelndes Wesen. Das menschliche Handeln aber befindet sich in unausgesetzter Auseinandersetzung mit dem Widerspiel der Welt. Es hat eine Lage zu meistern, enthält eine Entscheidung, steht zwischen polaren Möglichkeiten und vollzieht sich in einer Haltung, die ihrerseits Kern eines kulturellen Lebensstils und Antwort auf eine Lage ist. Jedes Menschenleben spielt sich ab im Rahmen eines Kulturganzen, und jeder Mensch formt in bescheidenem oder hervorragendem Maße mit an dieser Kultur. Die Kulturen selbst sind in beständiger Entwicklung begriffene Lebensstile, Weisen der Lebensführung menschlicher Gemeinschaften oder Gruppen. Die Auseinandersetzung konkurrierender Stile und ihrer Korrelate zielt ab auf fruchtbaren Ausgleich und Steigerung der Dynamik des Ganzen. Das Zusammenspiel der kulturschaffenden Kräfte ist beherrscht von den Gesetzen der Polarität der Urtendenzen. Diese Gesetze sprechen den dynamischen Kern des menschlichen Tuns und Werdens im Rahmen der Kulturen aus.

Der reiche Inhalt dieser Abhandlung läßt sich nicht in gedrängter Form wiedergeben. Wir verweisen darum auf die Abhandlung selber, die ihrerseits eine philosophische Tieferlegung ihrer Grundlagen zuläßt und fordert. Die Grundfrage ist: Womit letztlich ist das kulturschöpferische Streben des Menschen als Einzelpersönlichkeit und des Menschen in der Gemeinschaft gegeben? Worin ferner gründet die Eigenart dieses Strebens, vor allem sein gegensätzlicher Charakter und die Tendenz nach dem Ausgleich der Gegensätze? Das kulturschöpferische Streben des Menschen und seine Charaktere gründen letztlich in der Potenz-Akt-Struktur des menschlichen Geistes, die in ihrer Einheit ein Gegensatzverhältnis einschließt und darum notwendig sowohl entgegengesetzte Urtendenzen im Kulturschaffen als auch das Streben nach dem Ausgleich der Gegensätze zur Folge hat; vgl. vom Ref.: Sein, Einheit und Gegensatz, in Schol 17 (1942) 504—522. Die systematisch durchgeführte Potenz-Akt-Metaphysik führt darum zugleich zur Grundlegung der Kulturanthropologie; so, daß deren Methoden bei aller Anlehnung an die Erfahrung und Geschichte den Charakter des experimentierenden Suchens und zufälligen Findens verlieren und statt dessen aus einsichtigen ontologischen Prinzipien aufgebaut werden kann. Erst so kann sie als philosophische Teildisziplin gelten. R. betont mit Recht, daß die Anlage des Menschen allein nicht über die Art seines Wirkens entscheide; diese werde vielmehr wesentlich durch die historisch gewordene kulturelle Lage und Aufgabe bestimmt. Indes ist auch die Anlage erfordert; die Anlage, die sich einerseits ergibt aus dem sinnvollen Wesensgrund des Menschen und die anderseits naturhaft teleologisch auf wesensgemäße Betätigung hingeordnet ist. So gewiß es wahr ist, daß eine

geschichtsfremde Methode nicht ausreicht, den Menschen, wie er ist, zu verstehen, ebensosehr ist es wahr, daß Geschichte und Kultur ihrerseits nur deshalb möglich sind, weil der Mensch seiner Naturanlage nach zum geschichtlichen und kulturschöpferischen Wirken befähigt und bestimmt ist. Nicht das aktuelle Streben und Tun, ja nicht einmal die Anlage und Tendenz zum Streben und Tun ist das Tiefste in der geistigen Natur des Menschen, sondern die substanzielle Seele selber, aus der sich ihre naturgemäßen Anlagen und Tendenzen logisch notwendig ergeben. Die logisch-teleologisch aufgebaute Ontologie und speziell die ebenso aufgebaute Geistlehre bilden den Unterbau und Rahmen der Kulturanthropologie.

Das Bedürfnis nach Ontologie ist denn auch in der Gegenwart und war in der Vergangenheit groß. Das Ringen um ihre Neugestaltung zeigen der 3. und 4. Beitrag.

Im 3. Beitrag: „Neue Wege der Ontologie" (199—311) wiederholt N. Hartmann die schon öfter richtiggestellte Meinung, die alte von Aristoteles bis zum Ausklang der Scholastik herrschende Ontologie habe neben die Welt der Dinge die Welt der Wesenheiten gestellt, die zeitlos und materielos ein Reich der Vollkommenheit und des höheren Seins bilde; die alte Ontologie habe dem Verstand noch eine höhere Instanz der Einsicht übergeordnet, der man die direkte Fühlung mit den seinsbestimmenden Formelementen zugeschrieben habe; damit sei sie eine rein aus Begriffen deduzierende Metaphysik geworden, die das empirische Wissen vernachlässigt habe und schließlich durch die Anfänge der neuzeitlichen Naturwissenschaft überwunden worden sei. Tiefer sieht Rothacker das geschichtliche Verhältnis: „Die vorübergehende Niederlage, welche die Scholastik am Ende des Mittelalters durch den Humanismus erfuhr, beruht nicht auf sachlichen Widerlegungen der hochdifferenzierten begrifflichen Erkenntnisse, sondern auf einer Abwendung des Interesses von Themen, welche gleichgültig wurden und dadurch sich verdunkelten" (163). Nach N. Hartmann selbst geht es nicht an, die neue Seinslehre als Wesensontologie in Angriff zu nehmen. Ihre Grundthese lautet vielmehr: die Seinskategorien sind keine unmittelbar erkannten apriorischen Prinzipien, sondern müssen von einer genügend breiten Basis an Seinsgegebenheiten aus gefunden und an der Erfahrung ständig nachgeprüft werden. Die neue Ontologie betrachtet als Merkmale der Realität: Zeit und Individualität; alles Reale ist im Fluß, in ständigem Entstehen und Vergehen begriffen; Bewegtheit und Werden bilden geradezu die allgemeine Seinsart des Realen. Der Mensch ist auf die Welt hin angelegt, nicht umgekehrt die Welt auf den Menschen hin. Alle Selbständigkeit, die wir am Geiste kennen, ist Selbständigkeit in der Abhängigkeit vom Weltzusammenhang. Eingehend behandelt werden in Fortsetzung früherer Arbeiten: Stufenfolge und Schichtenbau der Welt, die Kategorialanalyse, die Abwandlung der Fundamentalkategorien, die Schichtungs- und Dependenzgesetze der realen Welt, die Schichtung des Menschenwesens. Im Zusammenhang mit der neuen Ontologie wird das Erkenntnisproblem neu gefaßt von der Überlegung aus, daß im Grunde die Erkenntnisrelation selbst ein Seinsverhältnis ist. Die Erkenntnis gehört dem geistigen Sein, der höchsten Schicht des Realen an, ihre Gegenstände aber verteilen sich auf alle Seinsschichten. Die Erkenntnis ist also nicht der höchsten Seinsschicht allein, sondern allen Schichten, primär sogar am meisten den niederen Schichten zugeordnet. — Auf wesentliche Unterschiede von der scholastischen Ontologie wurde bereits mehrmals hingewiesen; vgl. Schol 12 (1937) 106 f.; 14 (1939) 415—418; 16 (1941) 397—401; A. Guggenberger, Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegnung mit N. Hartmann, Krailling vor München 1942.

Der 4. Beitrag: O. F. Bollnow, Existenzphilosophie (313—430), legt auf dem klar umrissenen Zeithintergrund in ebenso klarer Übersicht die Ursprünge, Hauptgedanken und die geistesgeschichtliche Zeitbedeutung der Existenzphilosophie dar. Deren geschichtliche Bedeutung sieht sie in der Überwindung ihrer Zeit: als nach dem 1. Weltkrieg der Sinn aller überindividuellen Bindungen verlorengegangen sei, hätte in der Existenz selber ein letzter, von allem äußeren Geschehen unberührbarer Halt gefunden werden müssen. Den sachlichen Er-

trag der Existenzphilosophie sieht der Verfasser einmal darin, daß sie sowohl ganz neue Gebiete allererst der philosophischen Erfassung erschlossen wie auch schon bekannte Gebiete von einer ganz neuen Seite her sehen gelehrt habe; vor allem die Fragen: Angst und Tod und Unheimlichkeit des Daseins, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Die Existenzphilosophie habe für die philosophische Haltung eine neue Unbedingtheit ermöglicht, besonders im Verhältnis zur Geschichte: trotz der Relativität aller geschichtlichen Erscheinungsweisen erlaube sie eine ganz neue Bejahung der Geschichtlichkeit als dessen, was dem menschlichen Dasein seine eigentliche Größe allererst ermöglicht. — Auch die scholastische Philosophie betrachtet den Menschen als zeitliches und geschichtliches Wesen. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit konstituieren aber nicht das Wesen des Menschen, sondern ergeben sich erst daraus. Alle Gültigkeit und überindividuelle Bindung im Erkennen, Wollen und Tun gründet im Objekt und letztlich in Gott. — Der Höhepunkt des Einflusses der Existenzphilosophie ist schon länger überschritten. Ihre große Wirkung auf die jüngste Vergangenheit beruhte nicht auf grundlegenden philosophischen Erkenntnissen, sondern darauf, daß sie Zeitausdruck und -kritik zugleich war. Die vorliegende Arbeit dürfte wohl am zuverlässigsten Wesen, Ziel und Verfahren der Existenzphilosophie kennzeichnen.

Im 5. Beitrag: „Das Problem des Relativismus" (431—559), legt H. Wein eingehend die Voraussetzungen des Relativismus dar und fordert gegenüber der idealistischen und erkenntniskritischen Anti-Ontologie eine neue Erkenntnistheorie auf Grund einer neuen Ontologie und Anthropologie. „Das Gebrochenwerden alles Objektiven durch die Eigengesetze in der Subjektivschicht des Auffassens, Suchens, Meinens usw. ist selber ein ontologisches Verhältnis." Der Mensch als Subjekt der Erkenntnis und aller übrigen geistigen Akte ist ein Glied der Seinswelt von besonderer Seinsstruktur; eigenartige Seinsschichten durchdringen sich an ihm. Er kann einerseits mit seinem Erkennen, Werten und Mitarbeiten an der Geschichtskontinuität nicht auf Natursein reduziert und anderseits nicht zu einem vom Natursein abgelösten reinen Geistsein erhöht werden. Recht habe der Relativismus darin, daß ein absolutes Wahrheits- und Wertkriterium sich nicht finden lasse. — Erkenntnistheorie, Seins- und Wertlehre bilden in der Tat eine innere Einheit; deshalb, weil jede wahre Erkenntnis Erfassung ontologischen Gehaltes ist; ontologischer Gehalt aber ist sinnvoll-zielbestimmter Wertgehalt; und die Sichtbarkeit ontologischen Sachverhaltes, der kraft seines Wesens das contradictorium ausschließt, ist das Kriterium, das die absolute Gültigkeit der Wahrheits- und Werterkenntnis verbürgt.

Die heute besonders dringliche, umstrittene Frage, was Geschichte und der Sinn in ihr sei, behandelt der 6. Beitrag: H. Heimsoeth, Geschichtsphilosophie (561—647). Ziel dieser feinsinnigen, zeit- und kulturgeschichtlich bedeutsamen Arbeit ist: Bereich und Wesen, Faktoren und Verlaufsformen der Geschehenswelt Geschichte grundsätzlich zu umreißen in enger Fühlungnahme mit den geschichtsphilosophischen Tendenzen der Gegenwart. Geschichte hat und schafft, erleidet und erlebt der Mensch nur, sofern er als geistiges und geistig wirksames Lebewesen Kultur errichtet und erhält; doch gehört zur Welt, Geschichte, nur dasjenige, was jeweils zu eigener Bedeutsamkeit, zu einer Größe des Menschentums und seiner Werke sich erhebt und was für Großes und Bedeutsames unter Menschen wirksam wurde, wird und werden kann. Geschichte wird gestaltet, erlitten und getragen von kernhaft verschiedenen und je ihr Eigenwesen entfaltenden und bewährenden Völkern und Völkergruppen, deren Lebensvollzüge immer eigene und selbständige sind, auch wo sie aufeinandertreffen. Geschichte ist Prozeß, unablässiges Werden, Schauplatz der Realisierung menschlicher Entschlüsse und Ideen, Geschichte ist Fortgang und Verfall. Die dem Menschen unausweichlich immer wieder sich aufdrängende Frage nach dem Sinn und Wert der Geschichte als ganzer sei heutiger Geschichtsphilosophie nicht beantwortbar. Für diese sei „Menschheit" nicht mehr ein einheitliches Lebensganzes, das reifend und handelnd durch viele Spannungen und innere Kämpfe hindurch sein Dasein ausgestalte;

vielmehr kenne und erfahre sie „Menschheit" in der Geschichte nur als Kollektivum und Koordination von je in sich geschlossenen Ganzheiten, deren Lebensvollzüge immer eigene und selbständige seien. — Diese Selbstbegrenzung ist notwendig vom Standpunkt einer Philosophie, welche die Frage nach Gott und in innerem Zusammenhang damit nach dem Sinn des Daseins nicht mehr stellt. Diese Begrenzung am Höhepunkt der Metaphysik steht aber ihrerseits in logischem Zusammenhang mit einer Begrenzung an ihrem ersten Anfang, insofern als die grundlegenden Fragen nach den inneren Möglichkeitsgründen des Seins und Handelns unberücksichtigt bleiben. Geschichtsphilosophie ihrerseits ist logisch ursprünglich nicht empirisch-induktive Bestimmung des Begriffs und Bereichs der Geschichte, sondern logisch geordnete Gewinnung dieser Begriffe aus ihren inneren Möglichkeitsgründen, so wie sie sich ergeben aus dem Wesen des Menschen als Person und Gemeinschaftswesen. Geschichtsphilosophie muß darum fragen, worin das Wesen des Menschen besteht, was er ist als Person, worin ontologisch seine Freiheit gründet, seine Hinordnung zur Gemeinschaft, zu Volk und Staat; worin der Strebecharakter des menschlichen Geistes gründet, sein Streben ins Unendliche, seine Aktivität und Passivität und die höhere Form der Aktivität bei höherer Seinsweise, worin Entwicklung gründet, Fortschrittsstreben, Werden und Verfall; sie fragt nach den Urtendenzen des menschlichen Strebens und seiner in allem Wechsel sich durchhaltenden Grundrichtung. Geschichtsphilosophie wächst innerlich heraus aus der Metaphysik des Seins und des Menschen, auf deren Grundbegriffen sie ruht. Philosophie ist ihrer Natur nach System, Metaphysik: logisch geordnete, systematische Ergründung nicht bloß des Seienden und dessen, was aus ihm folgt, sondern logisch zuerst Ergründung dessen, woraus das Seiende selber und sein Handeln sich erst ergeben. Das Seiende selber nämlich ist logisch notwendige Folge seiner Konstitutionsgründe; und das Handeln des ens contingens ist zwar nicht logisch notwendige Folge des ens contingens selber, wohl aber in dem Sinn logisch notwendige Folge, als es mit dem bestimmenden Einfluß seiner inneren und äußeren Prinzipien gegeben ist.

C. Nink S. J.

Adolphe, Lydie, *La philosophie religieuse de Bergson.* (XI u. 233 S.) Paris 1946, Presses Universitaires de France.

Der Titel des Buches ist das Thema einer Preisaufgabe, die 1943 von der Académie des Sciences Morales et Politiques gestellt wurde. Der Preis wurde diesem Werke zuerteilt. Der erste Eindruck bei dessen Lesung ist allerdings der, daß ein Titel wie: Die Philosophie Bergsons, angebrachter gewesen wäre. Von seiner Religionsphilosophie, die Bergson in seinem letzten Werk „Les deux Sources de la Morale et de la Religion" dargestellt hat, ist erst in den 20 Seiten des Nachworts die Rede. Das Buch selber beschäftigt sich viel ausführlicher mit seinen andern Werken „Essai sur les données immédiates de la conscience", „Matière et Mémoire" und „L'Evolution Créatrice". Die Verfasserin ist bemüht zu zeigen, in welchem Maße die allerletzte Atomphysik und Biologie die Ansichten Bergsons bestätigen, wie auch die Verwandtschaft seiner Philosophie mit der des Plotin und der Inder aufzuzeigen, als deren Vertreter Vivekânanda angeführt wird. Von spezifisch religiösen Akten und Haltungen und Gegenständen ist darum nirgends die Rede; nur im Nachwort wird die Liebe in dem sehr weiten Sinn von Streben nach Höherem als das Wesen der Religion bezeichnet. Ebensowenig findet man eine kritische Stellungnahme zu den Ansichten Bergsons, da die Verfasserin ja im Gegenteil deren Wahrheit nachzuweisen versucht.

Die Sonderbarkeit dieser Religionsphilosophie ist aber nicht zufällig und entspricht wenigstens dem früheren Stadium der Philosophie Bergsons. Zweifelhafter ist es schon, ob sie noch ganz seinem letzten Werke „Les deux Sources" gerecht wird; und noch ungewisser ist es, ob die Darstellung den Absichten, die Bergson damals damit verfolgte, genügt; ganz fraglich scheint es schließlich, ob sie uns die letzten Überzeugungen des verstorbenen Philosophen vermittelt. Die Philosophie Bergsons ist eine Lebensphilosophie. Der Grund der Wirklichkeit ist der strömende schöpferische Schwung der Dauer. Die verschiedenen

Stufen der Wirklichkeit sind verschiedene Spannungszustände dieser Dauer. Der Stoff entspricht einer Ermattung, einem Absinken, der Geist hingegen ist schöpferischer Aufstieg. Darum besteht auch, wie A. immer wieder hervorhebt, zwischen Geist und Stoff kein wesentlicher Unterschied: „Geist und Stoff sind die Erscheinungsformen (manifestations) der gleichen Substanz, die nur für uns verschieden sind" (39). „Zwischen Stoff und Geist gibt es unendlich viele Stufen je nach der mehr oder weniger hohen Spannung der Dauer" (46). „Sollten Dauer und Denken nicht zwei der feinsten unter den Formen der gleichen Ursubstanz sein, die in unsere Welt hinabsteigend der Verstofflichung entgegengeht?" (89). Und so ist man nicht überrascht, S. 188 zu lesen: „Gott, Geist, Seele sind gleichsam die festen Haltepunkte (étapes), die unser Verstand in der bewegten Stetigkeit der unsichtbaren Welt abgrenzt, damit unsere Intuition das Wirkliche, das sie durch das innere Auge erreicht, ausdrücken könne, genau wie der gleiche Verstand die Körper und selbst die Atome aus der substanziellen Bewegtheit des Stoffes herausschneidet, und wie er in sinnliche Qualitäten die Schwingungen zusammenrafft, die die Körper konstituieren" (188). Wir haben es hier offenbar mit einer pantheistischen Lebensphilosophie zu tun, für die alles — und darum ebensogut auch nichts — göttlich ist, je nach dem Maße seiner Lebendigkeit. Religiös ist das Verhalten, das sich gleichsam in die aufstrebende Richtung des Lebensstroms einschaltet. Darum sieht auch Bergson in einer dogmen- und formlosen Mystik das eigentlich Religiöse, während Dogmen und Riten eine niedrigere Stufe sind. Letztes Ziel ist das Aufgehen im Lebensstrom: „Ein Tag wird kommen, wo das Sein die Formen und Figuren aufgeben wird; der letzte Körper, dann die letzte Form wird zurückgenommen (résorbée), jegliche Individualität wird verschwunden sein, das Tun wird aufgegangen sein im Erkennen (dans la Connaissance)" (6). Einem solchen Göttlichen gegenüber sind die Akte und Haltungen, deren Behandlung wir anfangs vermißt haben, auch nicht möglich. Die Religion der ersten Werke Bergsons, wie sie hier zur Darstellung kommt, ist eine Religion des Fortschritts und des Kulturoptimismus auf biologischer Grundlage. Es zeigt sich aufs neue, daß eine Religionsphilosophie, die von den Naturwissenschaften ausgeht, am Wesentlichen der Religion vorbeigehen muß. Die allerdings ungenügende Hinwendung zur Religionsgeschichte in „Les deux Sources" bedeutet darum auch einen gewissen Fortschritt in der Richtung auf einen persönlichen Gott.

A. Brunner S. J.

Maier, Anneliese, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts.* (Veröffentlichungen des Kaiser-Wilhelm-Instituts f. Kulturwissensch. im Palazzo Zuccari, Rom, Abhandlungen.) gr. 8° (384 S.) Essen, Essener Verlagsanstalt. DM 12.—.

Die durch ihre Forschungen zur scholastischen Naturphilosophie und deren Beziehungen zur neueren Naturwissenschaft rühmlichst bekannte Verfasserin liefert in diesem neuen Werk einen weiteren bedeutenden Beitrag zu dem gleichen Thema. Der 1. Teil der vorliegenden Studien behandelt die Struktur der materiellen Substanz (7—140). Dieses Problem ist von grundlegender Bedeutung in jeder Naturphilosophie und Naturwissenschaft; in der Spätscholastik kommt ihm noch eine ganz besondere Bedeutung zu, weil durch die spätscholastische Lösung dieser Frage der hauptsächlichste Anlaß zum Wandel des Weltbildes gegeben wurde. Die für die scholastische Auffassung vom Aufbau der materiellen Substanz wichtigste Frage, die auch im 14. Jahrhundert am meisten diskutiert wurde, ist die Frage, in welcher Weise die Elemente, die Bestandteile des Mixtums sind, in diesem enthalten bleiben; und zwar handelt es sich dabei um das Verbleiben der substantialen Formen, da ja die Materie als gleichbleibend vorausgesetzt wurde. Durch Untersuchung einer Fülle handschriftlichen Materials gibt M. eine gründliche Übersicht über die verschiedenen Lösungsversuche, auf die im einzelnen hier nicht eingegangen werden kann. Das Resultat der Forschungen ist, daß die Scholastik mit keinem ihrer vielen Versuche eine Lösung des Problems gab, „weil es für sie nicht lösbar war" (137). Die scholastische Auffassung vom Aufbau der materiellen

Welt aus Elementen ließ sich nicht in Einklang bringen mit den übrigen Prinzipien der scholastischen Metaphysik. An dieser Stelle setzte dann auch der Gegensatz der neueren Naturwissenschaft gegen die scholastische Philosophie ein und die Ersetzung letzter qualitativer Prinzipien der materiellen Welt durch quantitative, die Atome. Eine wirkliche Lösung der Frage, die auch die Atomistik des 17. Jahrhunderts nicht zu bieten vermochte, blieb erst der neuesten Naturwissenschaft vorbehalten.

Der 2. und 3. Teil der Untersuchungen befassen sich mit Problemen, deren spätscholastische Lösungen seit Duhems Forschungen als Ansatz der neueren Naturwissenschaft angesehen zu werden pflegen. Hier bringen die Forschungen der Verfasserin, ähnlich wie früher in der Frage der Impetustheorie (vgl. Schol 16 [1941] 444f.), bedeutsame Korrekturen der Duhemschen Thesen. Der 2. Teil behandelt das Problem der Gravitation (141—253). Dort untersucht M. die scholastischen Lehren über die Ursache der Fallbewegung, die Fallbeschleunigung und den freien Fall im Vakuum. Diese Untersuchungen zeigen, daß die Gravitationstheorien des 14. Jahrhunderts zwar keine befriedigenden Lösungen des Problems lieferten, daß aber manche Erklärungsversuche einer solchen Lösung sehr nahe kamen und daß eine Reihe richtiger Einzeleinsichten damals bereits gewonnen wurde. Der grundsätzliche Unterschied zwischen der scholastischen Auffassung und derjenigen der Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts bleibt jedoch bestehen, indem die Scholastik die Fallbewegung immer noch als „natürliche" Bewegung zu deuten sucht, während sie für die neuere Naturwissenschaft ein „motus violentus" ist, der von äußeren Ursachen her erklärt werden muß. Die scholastischen Erkenntnisse haben der neueren Naturwissenschaft die Wege bereitet, ohne aber das Trägheitsgesetz und den modernen Kraftbegriff bereits vorwegzunehmen, wie Duhem glaubt. Haben die Begründer der modernen Naturwissenschaft im 17. Jahrhundert bei ihrer Polemik gegen die Scholastik deren Verdiensten und richtigen Einzelerkenntnissen nicht die gebührende Würdigung widerfahren lassen, so hat Duhem vom Standpunkt der neuzeitlichen Naturwissenschaft aus in die Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts Erkenntnisse hineingedeutet, die diese noch nicht hatte.

Der 3. Teil der vorliegenden Studien ist der Untersuchung der Mathematik der Formlatituden gewidmet (255—380). Im 14. Jahrhundert vollzieht sich in der wissenschaftlichen Methode der Scholastik eine Wandlung, bei der in einer „Art von Logistik" „eine Anwendung arithmetischer Prinzipien auf logische und metaphysische Deduktionen" (257) stattfindet und die zu den „calculationes", der rechnerischen Behandlungen auch quantitativ überhaupt nicht faßbarer Objekte führt. Anknüpfend an diese calculationes entwickelt Nicolaus von Oresme die Scientia oder Mathematica de latitudinibus formarum, die vor allem in Deutschland und Italien weite Verbreitung findet. Sie ist eine graphische Darstellung und besteht in der Zuordnung intensiver Größen, nämlich der Uniformitäten und Difformitäten von Qualitäten und Geschwindigkeiten zu geometrischen Gebilden. Duhem glaubt in dieser Methode den Anfang der analytischen Geometrie Descartes' und in ihren Ergebnissen bereits eine Vorwegnahme der Entdeckungen Galileis sehen zu dürfen. M. weist indes nach, daß die Oresmesche Methode von der Idee der analytischen Geometrie völlig verschieden ist, wenn sie auch diesem neuen Hilfsmittel der modernen Physik wahrscheinlich vorgearbeitet hat, und daß von den Erkenntnissen der neueren Naturwissenschaft noch nichts vorweggenommen wurde, wenn ihnen auch der Boden bereitet worden ist. Demnach ist auch der Anfang der modernen Naturwissenschaft nicht ins 14. Jahrhundert vorzuverlegen, sondern mit den völlig neuen Methoden und Erkenntnissen im 17. Jahrhundert anzusetzen.

Die umfassenden Handschriftenstudien der Verfasserin und ihre tiefschürfenden Untersuchungen geben nicht nur ein richtiges Bild von der Naturphilosophie der Spätscholastik; sie hellen nicht nur die interessanten ideengeschichtlichen Zusammenhänge auf zwischen dieser Naturphilosophie und der modernen Naturwissenschaft; sie lösen und berichtigen nicht nur beiläufig Urheber- und Echtheitsfragen; sie sind wertvoll auch dadurch, daß sie zeigen, wie die scholastische Philosophie in einer naturwissenschaftlich interessierten

und orientierten Zeit, wie es das 14. Jahrhundert gewesen ist, sich um die Erkenntnis der Natur müht, und bieten damit Fingerzeige für die Schaffung einer modernen scholastischen Naturphilosophie, d. i. einer philosophischen Naturerklärung im Geiste und nach den Prinzipien der Scholastik, wobei zwar manche scholastische Behauptungen früherer Zeiten aufgegeben werden müssen, aber dennoch die Denkhaltung der Scholastik und ihre für immer gültigen Erkenntnisse gewahrt bleiben. N. Junk S.J.

Callus, D. A., O. P., *The condemnation of St. Thomas at Oxford* (The Aquinas Society of London n. 5). (38 S.) Oxford 1946, Blackefriars Publications.

Der Verf. gibt eine klare Übersicht über die Entwicklung des Gegensatzes zwischen Augustinismus und Aristotelismus von seinen Anfängen um die Mitte des 13. Jahrhunderts, über die Pariser und Oxforder Verurteilungen 1277 bis zu der Verurteilung durch Pecham in London 1286. Dabei wird nicht das umfassendere Gesamtproblem des Gegensatzes in den Vordergrund gestellt, sondern das Teilproblem betreffs der Einheit oder Mehrheit der Formen, wie es an die Namen Kilwardby, Knapwell, Pecham geknüpft ist. C. verurteilt mit Recht das Vorgehen Pechams und schließt mit dem Hinweis, daß nach den Erklärungen Pius' X. „the thesis, proscribed at Oxford in 1277 and 1284—86 is one of the fundamental tenets in the Thomist synthesis and as such is to be held and taught in the schools as tuta et secura, safe and sound".

Die Arbeit legt einige Korrekturen und auch eine grundsätzliche Bemerkung nahe. An Einzelheiten sei bemerkt: Das Correctorium „Quare" gehört nicht in den von C. behandelten Zeitraum hinein, da es weder ein Werk Knapwells ist, noch vor 1286 verfaßt wurde. Vgl. Thomas von Sutton und das Correctorium „Quare detraxisti": Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 441—466. Über die Londoner Verurteilungen — so muß man jetzt wohl genauer sagen — vgl. ArchHistFrPraed.

Wichtiger ist das eine oder andere grundsätzliche Bedenken. C. bricht im engen Anschluß an G. Théry, L'Augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle, Rome 1931, eine Lanze gegen die von Ehrle eingeführte Scheidung der Scholastik des 13. Jahrh. in Augustinismus und Aristotelismus. Dieselben wesentlichen Einschränkungen und Korrekturen, die ich in einer Besprechung von Théry gemacht habe (Schol 6, 446f.), gelten in vollem Maße auch hier. Daß unter den Anhängern des Augustinismus in betreff der Einheit oder Mehrheit der Lebensform keine Einheit herrschte, ja daß die meisten eine einzige Lebensform annahmen, hat Ehrle gerade in seinem Aufsatz über den Augustinismus betont (ALKG 5 [1889] 634). Ferner ist es wohl niemand, sicherlich nicht Ehrle, je eingefallen, die Scheidung so zu verstehen, als hätten die Augustinianer Aristoteles in Bausch und Bogen abgelehnt und die Aristoteliker ihrerseits Augustin. Wie ich schon früher betont habe, ist es so, daß die Anhänger des Augustinismus Aristoteles kannten und benutzten, daß sie im Fall eines Widerspruchs zwischen Aristoteles und dem wirklichen oder vermeintlichen Augustinus unbedingt dem letzteren folgten, während die Aristoteliker in den nach ihrer Ansicht frei disputierten Fragen bei einem Widerspruch Aristoteles zum Führer nahmen. Außerdem ist die Mentalität der ausgeprägten Augustinianer und Aristoteliker ebenso wesentlich verschieden wie Plato und Aristoteles oder Bonaventura und Thomas. Dabei kann man ruhig zugeben, daß sich unter den voralbertinischen Theologen bei den einen eine größere, bei den anderen eine geringere Aufgeschlossenheit gegenüber dem durch die Artisten eindringenden Aristoteles zeigt. Der Meister aber blieb Augustin.

Ein fundamentaler Fehler wäre es auch, wenn man die Kontroverse über Einheit oder Mehrheit der Lebensformen auf die gleiche Stufe mit jener über die Einzigkeit der Form stellen wollte. In der Annahme mehrerer Lebensformen, die übrigens nicht allein auf Avencebrol zurückgeht, sondern schon im 12. Jahrh. als Folge eines platonisierenden Ultrarealismus vorkommt, waren die Ansichten auch bei den Anhängern Augustins geteilt; in der Verwerfung der letzten und insbesondere in der Ablehnung der Corruptio usque ad mate-

riam primam und Annahme der rationes seminales in irgendeiner Deutung standen die Verteidiger Augustins geschlossen mit ihrem Meister zusammen, ja manche, die sonst wohl zu Aristoteles neigten, waren wegen der Bedenken im Dogma hier schwankend. Hier auch lag und liegt der Kern der Schwierigkeit, und hier konnte die von Thomas vertretene Ansicht sich bis auf den heutigen Tag nicht allgemein durchsetzen. Man hatte recht, wenn man sie als eine gegen Augustinus' Auffassung gerichtete Neuerung ansah, die ihren Ursprung freilich nicht bei den Averroisten hatte, eher aber bei Averroes, wie der Sentenzenkommentar von Thomas nahelegt, der noch die mildere Form mit den quantitates determinatae vertritt. Man hatte nicht recht, wenn man eine neu auftauchende Frage mit dem Vorwurf der Häresie abtun wollte; man hatte aber durchaus recht, wenn man glaubte, die neue Theorie ziehe einige Folgerungen nach sich, die sich nur schwer mit dem Dogma vereinigen ließen, mit einem Worte: die neue These sei nicht tuta in fide. Dieses letzte Bedenken besteht zur Zeit nicht, nachdem die römische Studienkongregation erklärt hat, daß 24 Thesen, unter denen auch jene von der Einzigkeit der Wesensform ist, im Unterricht als normae tutae et securae vorzulegen seien. Selbstverständlich ist damit, entsprechend den allgemein anerkannten Erklärungsgrundsätzen der Theologen, über die innere Wahrheit der Theorie nichts ausgesagt und ebenso bleibt die Möglichkeit, daß die Annahme der Körperformen im Menschen „tutior und securior" sein kann. Fr. Pelster S. J.

Merl, Otto, O.C.D., *Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theologischen Kursus der spanischen Karmeliten.* 8° (323 S.) Regensburg (1947) Habbel. DM 18.—.

Dieses Werk verdient in unserer Zeitschrift eine eingehendere Würdigung, da es sich mit einem Kronwerk aus der zweiten Blütezeit der Scholastik befaßt. Scheeben (Dogmatik I, 1, nr. 1092) hat den Cursus Theologicus Salmanticensis als „das großartigste und vollendetste Werk der Thomistenschule" bezeichnet. War es auch in der Aufklärungszeit einer fast völligen Nichtachtung verfallen, so erlangte es sein Ansehen in steigendem Grade wieder mit der Wiedergeburt der scholastischen Theologie im 19. Jahrhundert. Der von Palmé in den 80er Jahren zu Paris herausgebrachte Neudruck in 20 Bänden stellte sich in den Dienst der leoninischen Reform der theologischen Studien und brachte das Standardwerk der spanischen Karmeltheologie erst wieder zum allgemeinen Handgebrauch, wie sich am Fortschritt der Lehrbücher nachweisen läßt. Noch aber fehlte es bis vor kurzem an einer monographischen Behandlung der monumentalen Karmeltheologie. Die Darstellung in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon überrascht durch die bei diesem Werk an sich befremdende Dürftigkeit. Ebenso der Artikel im LexThKirche. Recht bedeutsam hingegen ist der entsprechende — über 15 Spalten sich hinziehende — Artikel im DictThCath XIV 1, 1017 ff. (Er ist übrigens nicht, wie es irrtümlicherweise durchgängig bei unserm Verf. heißt, von Vincent geschrieben, sondern von Deman.) Leider hat ihn unser Verf. erst nach Abschluß seines Werkes einsehen und nur noch in einem kurzen kritischen Nachtrag berücksichtigen können.

In etwa ist die späte monographische Behandlung des Salmanticenser Cursus forschungsgeschichtlich zu verstehen. Offenbar mußte erst die Erforschung der Salmanticenser Dominikanertheologie, wie sie Ehrle mit seiner Pionierarbeit in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts eingeleitet hatte, vorangetrieben werden. Der Karmelkursus wäre ja ohne die Vorarbeiten der großen Dominikanertheologen (von Vitoria bis Báñez) nicht denkbar. Ja die Theologen des Colegio San Elia „sehen Thomas gleichsam mit den Augen der Schule von San Estéban" (200).

Der Cursus Theologicus Collegii Salmanticensis gibt sich als ein kollektivanonymes Werk, bei dem die Stilunterschiede der einzelnen Verfasser nicht entfernt zu vergleichen sind mit dem ausgeprägten Typenunterschied der Meister von Sankt Stephan oder gar mit dem idiotypischen Reichtum der Theologen aus der jung aufstrebenden Gesellschaft Jesu, die großenteils durch die Schule der Salmanticenser Dominikanertheologen hindurchgegangen waren.

Durch den Verf., der die Archive der spanischen Karmeliterklöster und der Universität von Salamanca abgesucht hat, erfahren wir manches Neue über die Baugeschichte des Salmanticenser Cursus, dieser geistigen Kathedrale, an der man (eine zehnjährige Unterbrechung abgerechnet) ein ganzes Jahrhundert gebaut hat. Die einzelnen Baumeister und Bauabschnitte sind schon längst bekannt. In der Hauptsache sind vier große Meister nacheinander am Werk gewesen: der tiefgründige Antonius a Matre Dei, als der eigentliche Begründer des Ganzen, dem wir auch im wesentlichen den Cursus Complutensis als die philosophische Grundlage des Ganzen verdanken. Er hat in zwanzigjähriger Arbeit die Gottes- und Engellehre bearbeitet. Ihm folgt Dominicus a St. Theresia, der ebenfalls in zwanzigjähriger Arbeit im wesentlichen die Prima Secundae (bis zur Gnadenlehre ausschließlich) behandelte. „An gedanklicher Tiefe steht er hinter seinem Lehrer, an Weite des Wissens und an Belesenheit hinter seinem Nachfolger, Johannes ab Annuntiatione, zurück" (41). Dieser dritte in der Reihe des Quadrumvirats ist wohl die überragendste Gestalt. Erreicht er auch nicht in allem den tiefbohrenden Antonius a Matre Dei, so überragt er doch alle durch Fülle des Wissens, Belesenheit, Fluß der Darstellung und leichte Verständlichkeit. Sein schulisches Geschick verrät sich ja auch in der kürzend verbessernden Neufassung des Cursus Complutensis. Ohne die Grundlinie des von Antonius a Matre Dei entworfenen Gesamtplanes zu verlassen, erweiterte er die ursprünglich enger gesteckten Grenzen und leistete selber etwa zwei Drittel des Ganzen in dreißigjähriger Arbeit, worüber man erst recht staunen muß, da er auch anderweitig schriftstellerisch tätig war und selbst während seines sechsjährigen Generalates noch am Band über die allgemeine Sakramentenlehre und über die Eucharistie weiterarbeitete. Den von ihm nur noch begonnenen Band über die Bußlehre hat dann Antonius a S. Joanne Baptista wohl wesentlich zu Ende geführt, wenn ihn auch ein vorzeitiger Tod an der Herausgabe hinderte.

Man erfährt aus diesem sehr fleißig gearbeiteten Buch viel Einzelpersönliches über die Bearbeiter des Cursus. Hie und da scheinen sogar recht persönliche Züge ihrer geistigen Gestalt auf. In ihrem ersten Teil bringt die Untersuchung als Unterbau der Literargeschichte des Cursus die historischen Voraussetzungen aus der fernen und näheren Ordensgeschichte des Karmels von Salamanca, um sich dann im zweiten und Hauptteil der inneren Struktur dieses Monumentalwerkes zuzuwenden. Das Kapitel zur Methode ist leider fast ganz an den Schluß gestellt. Die vom Unbeschuhten Karmel von Salamanca erkorene kanonische Bindung an strengste Gefolgschaft des Aquinaten, dessen Lehre für die Salmanticenser „Kriterium und Norm aller Theologie" ist (die Immakulatafrage ausgenommen) und der enge Anschluß an die báñezianische Auslegung wird abschließend dahin beurteilt: „Freilich können wir uns des Gedankens nicht ganz erwehren, ob nicht diese strenge Bindung an eine menschliche Autorität, auch wenn sie ein Thomas von Aquin ist, manche freie Entfaltung hintanhalte, ob sie nicht doch bereits ein Symptom ist für das Absinken der Scholastik von der Höhe des 16. Jahrhunderts" (275).

Nicht recht befriedigen will der auf 30 Seiten gebrachte kursorische Durchblick durch die Traktatenfolge des Cursus. Wo und warum bei einzelnen Lehrpunkten verweilt wird, erweckt den Schein der Willkür. Die doch unleugbar vorhandene Eigengestalt des Karmelthomismus tritt nicht plastisch hervor. Glücklicher, weil treffsicherer, war da die (ebenfalls nur auswählende) Hand Demans im DictThCath. Eine monographische Darstellung des Karmelsystems bleibt auch heute noch ein von der Fachtheologie lebhaft empfundenes Desiderat. Literar- und Quellengeschichte in Ehren, aber die Bedeutung der Karmeltheologie bis auf den heutigen Tag, von der schon allein die Lehrbuchliteratur ein beredtes Zeugnis ablegt, läßt das Bedürfnis nach einer Systemdarstellung lebhaft empfinden. Zur Dringlichkeit hinzu käme der innere Anreiz vom säkularen Opus selber her. Denn trotz seiner hundertjährigen Baugeschichte steht es einzig da in seiner inneren Einheit und Geschlossenheit. Spricht doch einmal einer seiner Verfasser so köstlich von einer Art Seelenwanderung von Autor zu Autor.

Den breitesten Raum nimmt in dem Buch das fünfte Kap. des Hauptteiles ein: Die Quellen des Cursus Theologicus Salmanticensis. Man spürt es, wie der Verf. um den rechten Leitfaden gerungen hat (siehe S. 92 ff.). Er entscheidet sich für den „synthetischen Weg von der Quelle zum Strom", was an sich recht sympathisch klingt. Aber im Mitgehen des Lesers fürchten wir, daß die Sympathie erheblich nachläßt. Der Grund liegt unseres Erachtens darin, daß der Verf. unterlassen hat, das Verhältnis zu den einzelnen Schulrichtungen abzuheben von der Untersuchung nach den materialen Quellen des Cursus. Das Eigenbild der groß angelegten Salmanticenser-Trilogie (Cursus philosophicus, theologicus, moralis) wäre deutlicher hervorgetreten. Es hätten anderseits so repräsentative Typen wie Bellarmin, Lugo, Lessius, Ruiz, Petavius aus der Jesuitenschule, Catharinus, Lemos, Contenson aus dem Dominikanerorden, Ponce, Faber, Macedo aus dem nachtridentinischen Skotismus (u. a. m.) gerade nach dem Maßstab der Gewichtsverteilung im Cursus selber einen anderen Rang oder auch Platz im gesamten agonalen Bild erhalten. Dankbar wäre man auch gewesen, wenn in einer Längsschnittzeichnung aufgezeigt worden wäre, von wann ab — entsprechend der Erscheinungsfolge groß angelegter Theologien während des Säkulums, in dem der Cursus entstand — etwa ein Joannes a S. Thoma, ein Araujo, ein Godoy, ein Gonet mitsprechen, was doch für die Gestalt des Cursus und für die heutige Verwertung sehr bedeutsam ist. Einzelne Ansätze zu dieser wichtigen Feststellung muß sich jetzt der Leser mühsam aus dem Collectaneum dieses Teiles der Monographie heraussuchen.

Weniger befriedigend wirkt auch, daß zum Erweis des Quellenbezuges zu anderen Theologen — sei es der Vorzeit, sei es der zeitgenössischen Gegenwart — Zitationsbelege gebracht werden, die in ihrer losen Reihung keine tieferen Aufschlüsse geben. Es gibt doch so etwas wie einen Cajetanismus und Báñezianismus als je besondere Systemgestalten des jüngeren Thomismus. Wenn nun z. B. die Salmanticenser in einer so kennzeichnenden Frage wie in der Verhältnisbestimmung von iustitia originalis und gratia sanctificans von Báñez abweichen, so ist es doch wohl zu rund behauptet: „Überhaupt bedeutet es für die Salmanticenser eine Bestätigung, daß sie Thomas richtig interpretiert und verstanden haben, wenn Báñez mit ihnen übereinstimmt" (140).

Ebenso bekundet sich wieder der Mangel eines befriedigenden Durchblicks durch das System des Cursus, wenn bald hier, bald da Abweichungen von bekannten Thomisten, auch Báñezianisten, verzeichnet werden, ohne daß sie in ihrem Zusammenhang verständlich erscheinen.

Gut sind die gelegentlichen Beobachtungen des Verf. zum Frontwechsel, den die jung aufstrebende Jesuitentheologie dem Karmel als Bundesgenossen der Dominikaner nahegelegt hat. Die Skotisten, obwohl nach wie vor sehr zahl- und einflußreich, treten im Ganzen zurück. „Jetzt hieß es nicht: hie Thomismus — hie Skotismus. Das Kräfteparallelogramm hatte sich verschoben. Jetzt hieß es Thomismus und Skotismus gegen die neue Schule der Jesuiten, gegen den Molinismus" (169). Über das päpstliche Schweigegebot war die Zeit schon hinweggegangen. Bei den Salmanticensern zieht sich der Kampf gegen Molina und alle Schattierungen des Molinismus wie ein roter Faden durch das ganze Werk. „Sie benützen und vergleichen verschiedene Ausgaben der Concordia, um den geringsten eventuellen Widerspruch Molinas oder die kleinste Änderung des Textes feststellen zu können" (178). Dabei bemühen sie sich, die Vertreter der Franziskanerschule in allen zwischen Thomismus und Molinismus strittigen Punkten auf ihre Seite zu ziehen. Recht bemerkenswert ist auch die Feststellung des Verf. zur antijesuitischen Einstellung seines Ordensbruders Joannes ab Annuntiatione, dem er sonst die Krone in der wissenschaftlichen Leistung des Salmanticenser Karmels zuerkennt: „Während der Kampf bei Antonius a Matre Dei und Dominicus a St. Theresia noch weniger heftig geführt wird, weil nur wissenschaftliche Interessen mit hereinspielen, ist es unzweifelhaft, daß bei Joannes ab Annuntiatione die Leidenschaftlichkeit angefacht wurde durch den Kampf der Jesuiten, vor allem eines Papebroch gegen die karmelitanische Tradition, die den Karmelitenorden in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Propheten Elias gebracht hatte" (187).

Das Verhältnis der Salmanticenser Karmeltheologen zu den früheren oder zeitgenössischen Theologen aus dem eigenen Orden (vor und nach der Reform) wird — wie zu erwarten — mit liebender Sorgfalt untersucht. Baconthorp und Thomas von Walden ragen in der Zeit vor dem Vakuum der Verfallszeit im 15. Jahrhundert hervor. Cornejo, „im wahrsten Sinn des Wortes ein Vorläufer der Salmanticenser" (236), hat vergebens versucht, dem Karmel in Baconthorp ein eigenes Schulhaupt zu geben.

Mit der Ausbreitung des reformierten Karmel in Frankreich ersteht dem Orden in Philippus a SS. Trinitate wieder ein überragender Theologe. Er begegnet uns erstmalig in der Gnadentheologie bei Joannes ab Annuntiatione, und zwar dort — wie auch sonst noch manchmal — mit Ablehnung bedacht, allerdings durchgehends doch nur in Fragen minderen Ranges innerhalb des gemeinsamen Thomismus, in den — wie der Verf. urteilt (245) — Philippus weniger tief und selbständig eingedrungen ist als sein Ordensbruder in Salamanca, „der überhaupt als Repräsentant der karmelitanischen Theologie schlechthin gelten kann" (252).

Legt man das Buch auch nicht mit voller Befriedigung aus der Hand, so wünscht man doch von Herzen, daß der Verf. den Ansatz seines Erstlings weiter verfolge. Für eine Neuauflage, die bei dem Interesse für das Thema in der Schultheologie des ganzen Erdkreises wohl zu erwarten ist, möchte man auch gern Mängel an Akribie beseitigt sehen, die zwar von untergeordneter Bedeutung sind, aber dem bisherigen Ansehen gerade der deutschen Schule in der Erforschung der Scholastik nicht entsprechen. Von Barbarismen wie ‚refutieren' (das wiederholt gebraucht wird), von Unebenheiten im Stil, unfolgerichtiger Namensschreibung, Zitationsweise usw. abgesehen, verunziert es ein solches Werk, wenn unter den „verifizierten Quellen" aufgezählt wird: „Durandus a S. Porciano OP, Rationale divinorum officiorum. Lyon 1584". Es tut dem Verdienst des Verf., uns die Salmanticenser Karmeltheologen wesentlich nähergebracht zu haben, keinen Eintrag. J. Ternus S. J.

Scheeben, M. J., *Gesammelte Schriften.* Bd. II. *Die Mysterien des Christentums. Ausgabe letzter Hand,* hrsg. von J. Höfer. gr. 8⁰ (XXXI u. 778 S.) Freiburg, Herder.

In der vom Herder-Verlag unternommenen Neuausgabe der Gesamtwerke Scheebens sind im Kriege „Die Mysterien des Christentums" (Bd. II) und Bd. I erschienen. Neben einer Einführung von J. Höfer und einer Abhandlung von M. Grabmann über Scheebens theologisches Lebenswerk enthält Bd. I „Natur und Gnade" (Grabmann) sowie „Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade" (R. Grosche). Bd. III bis VII sollen dann die „Dogmatik" und Bd. VIII die „Gesammelten Aufsätze" bringen. Die gedruckten Bände sind durch Kriegseinwirkungen leider verlorengegangen. So ist es recht zu begrüßen, daß es dem Verlag nun gelungen ist, Bd. I neu herauszugeben und auch von der „Dogmatik" die beiden ersten Bände zu drucken (Bd. III u. IV des Gesamtwerkes). Wir werden darauf noch eigens zurückkommen.

Bis zur neuen Herausgabe lag der Text der „Mysterien", die wir hier allein besprechen wollen, in drei verschiedenen Redaktionen vor. Die erste Auflage stammt aus dem Jahre 1865 — ihr Nachdruck beim Matthias-Grünewald-Verlag ist erschienen in der Sammlung der Klassiker katholischer Theologie —. Die zweite, aus dem Jahre 1898, besorgte Dr. L. Küpper; leider bot sie nicht die von Scheeben bereits zum größten Teil fertiggestellte zweite Auflage, sondern eine vom Herausgeber selbstdurchgeführte Ineinanderarbeitung beider Redaktionen. Die dritte Auflage ward 1912 von A. Rademacher gestaltet. Am Text der Küpper-Ausgabe wurden dabei eine Reihe von Änderungen und Zusätzen vorgenommen, ohne aber Scheebens Handexemplar mit der von ihm z. T. schon durchgeführten zweiten Auflage selbst zu verwerten. Von den elf Hauptstücken der „Mysterien" war Scheeben in der Fertigstellung seiner Überarbeitung bereits bis zum Ende des achten Hauptstückes (Rechtfertigung) gekommen; die letzten drei enthalten in Scheebens Handexemplar noch zahlreiche Anmerkungen und Textänderungen.

Höfer bietet in seiner Neuausgabe der „Mysterien" diese von Scheeben vorbereitete, aber nicht mehr zur Veröffentlichung gebrachte zweite Auflage. Eine große Fülle von Anmerkungen und Literaturangaben theologischen, religionswissenschaftlichen, geistesgeschichtlichen und soziologischen Inhaltes sind, von den Anmerkungen Scheebens selbst deutlich unterschieden, vom Hrsg. dem Text der „Mysterien" hinzugefügt und ermöglichen eine rasche Orientierung über die theologisch-religiöse Weiterführung der Gedankenwelt Scheebens in der modernen Literatur. Man vgl. z. B. die größeren Anmerkungen über Adoptivkindschaft S. 120 f., Symbolwirklichkeit und Bildtheologie 76 126 385 388 410, über Transsubstantiation 408 ff., das Mysterium der Kirche 442 f., über Wirkungsweise der Sakramente 467 f., Prädestination 581 ff., Theologie als Wissenschaft 614 ff. u. a. Ein fast hundert Seiten umfassendes, sehr eingehendes Sachregister gewährt einen guten Zugang zu dem reichen Gedankenmaterial, das Scheebens „Mysterien" enthalten, und bieten eine leichte Verwendungsmöglichkeit des Werkes zur raschen Informierung in theologischen Einzelfragen. Die drucktechnisch überaus sorgfältige und schöne Gestaltung des Textes — gewählt ist dabei die Antiqua — ist ein schönes Zeugnis für das große Interesse des Verlages an einer würdigen Gesamtausgabe der Werke des großen Theologen.

Damit ist die Bedeutung, die die geplante neue Gesamtausgabe der Scheeben-Werke für unsere Gegenwart besitzt, ohne weiteres klar. Wie sie zum ersten Mal eine vollständige Wiedergabe des reichen Schrifttums Scheebens bietet — auch seine Aufsätze erscheinen in sorgfältiger Auswahl —, so eröffnet sie auch zugleich eine Fülle tieferer Einblicke in die theologische Welt des großen Kölner Dogmatikers, vor allem in seine christologisch-trinitätstheologische Schau des Mysteriums der hl. Kirche und sichert damit eine Scheeben würdige literarische Erfassung seiner theologischen Arbeiten. Bei dem Umfang und der Größe des Unternehmens, die mit dem Plan des Hrsg. gegeben sind, ist es natürlich, wenn sich einem beim Studium der zahlreichen, oft großen Anmerkungen des Hrsg. verschiedene Fragen einstellen. Vielleicht ist es gestattet, einige Gedanken mehr methodischen Inhaltes dazu zu äußern.

Bei einem Vergleich der Neuausgabe der „Mysterien" mit Texteditionen anderer klassischer Autoren überrascht zunächst die große Zahl von erläuternden, wertenden Anmerkungen und Literaturangaben des Hrsg. Gewiß helfen diese ausführlichen Erklärungen und einleitenden Bemerkungen zu einer besseren Wertung des Verf. und einer schnelleren Einführung in seine Theologie. Zugleich ist mit ihnen aber doch mancher Nachteil gegeben. Da unser Abstand gegenüber der theologischen Tages- und Zeitschriften-Literatur noch nicht groß ist, besteht die Gefahr, daß eine Reihe zu zeitgebundener oder popularisierender Arbeiten als Anmerkungen des Hrsg. in ein klassisches Werk vom Format der „Mysterien" Eingang findet, die nach kurzer Zeit schon das Interesse der Leser verlieren. Man kann freilich mit Recht darauf hinweisen, daß sich Scheebens „Mysterien" selbst schon an weitere Kreise wenden, „die Sinn und Interesse für einen tieferen Einblick in die hehren Mysterien unseres Glaubens besitzen", und man darum auch in der Anlage der Anmerkungen diesem Anliegen der „Mysterien" selbst Rechnung tragen dürfe; trotzdem glaube ich, daß stellenweise „aus didaktischen Gründen" etwas viel zeitgebundene wissenschaftliche oder populäre Literatur hineingeraten ist. Ich denke hier u. a. an oft wiederkehrende literarische Hinweise im Bereich des Themas „Leben-Erkenntnis", „Philosophie des Lebens". Scheebens „Mysterien" sind immerhin ein klassisches Werk — damit ist notwendig eine Art Kanonizität gegeben — und können darum wohl kaum gleichzeitig die Funktionen eines Lehrbuchs oder einer Orientierung über augenblickliche Kontroversen in der Theologie haben.

Gar leicht finden dabei auch weniger bekannte Arbeiten, die jedoch tatsächlich viel an Lösung der theologischen Problemstellung bieten, nicht genügende Beachtung, selbst wenn sie unter andern Arbeiten genannt werden. Als Beispiel können hier vielleicht die Anmerkungen des Hrsg. dienen, in

denen das Verhältnis von geschaffener und ungeschaffener Gnade (Hl. Geist) beim Rechtfertigungsprozeß und bei der gnadenhaften Gotteskindschaft behandelt wird (91 120 f. 131 135 144 519). So instruktiv die reichen Literaturangaben und geschichtlichen Verweise auf die Diskussion der Frage nach der Formalursächlichkeit in der Auseinandersetzung Scheeben—Granderath sind, hätte man doch eine klarere, spekulative Stellungnahme des Hrsg. gewünscht, wie sie heute von der Enzyklika „Mystici Corporis" nahegelegt wird und bereits vorher vorbereitet ward (AAS XXXV, 232): Ähnlich wie in der visio beatifica der dreieine Gott nicht bloß Gegenstand, sondern causa quasi formalis der Schau ist (vgl. S. Thom. Comp. theol. c. 105; S. Th. Suppl. q. 92, a. 1 ad 8; De verit. q. 8, a. 1 c.), dem geschaffenen lumen gloriae aber dabei die Bedeutung einer causa quasi materialis zukommt, so verhalten sich auch im Leben unserer gnadenhaften Heiligkeit und Gotteskindschaft geschaffene, heiligmachende Gnade und die Einwohnung Gottes (oder des Hl. Geistes) zueinander als elementum quasi materiale zum formale. Beide (donum creatum und increatum) sind so in ihrer unzertrennlichen Einheit die „iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit" (Trid. s. VI cap. 7), sind die „unica formalis causa" der Rechtfertigung des Tridentinums; denn die Definition des Konzils richtet sich, wie Hrsg. die Sachlage klar skizziert, ganz eindeutig gegen die Lehre der Reformatoren und einiger katholischer Theologen (Pigge, Gropper, Contarini, Seripando) von der „doppelten Gerechtigkeit". Bereits vor der Stellungnahme der Enzyklika „Mystici Corporis" war die gnadentheologische Systematik von geschaffener und ungeschaffener Gnade, die für das spekulative Verständnis Scheebens so wichtig ist — auch in den „Mysterien" ringt Scheeben, wie er selbst sagt, „vorzugsweise um die spekulative Erfassung und Durchdringung der Dogmen" (Vorwort) — bereits vorbereitet im Rundschreiben Leos XIII. Divinum illud munus (AAS XXIX, 653), bei H. Lange, De Gratia an der vom Hrsg. zitierten Stelle (144), ferner bei P. Galtier, De SS. Trinitate in se et in nobis (Paris 1933) n. 413 und ausführlich von K. Rahner, Zur Scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in ZKathTh 63 (1939) 137—156. Nimmt man hierbei causa quasi formalis wirklich im Vollsinn ihres hochscholastischen Gehaltes, also in klarer Unterscheidung zu aller causalitas efficiens, so wird die große Bedeutung dieser Verhältnisbestimmung von geschaffener und ungeschaffener Gnade und beider zur „iustitia, qua Deus nos iustos facit", klar und damit auch bereits großenteils der Fragenkreis tiefer behandelt, um den sich die Anmerkungen des Hrsg. auf S. 91 (Sendung und Einwohnung des Hl. Geistes), 120 f. 131 und 135 sowie 519 bewegen. Denn ähnlich wie das Zustandekommen der hypostatischen Union (causa efficiens) allen drei göttlichen Personen zukommt, die unmittelbare Vereinigung aber der menschlichen Natur Christi allein ein Proprium des personalen göttlichen Wortes ist, das hierbei die Bedeutung einer causa quasi formalis hat, so gibt diese Unterscheidung auch den Lösungsgrund all der Fragen, um die sich die angegebenen Anmerkungen bemühen. Zur Sache vgl. u. a. De Régnon, Etudes de Théol. positive sur la Sainte Trinité. I. Paris 1892, 361 f., Petavius, Theol. dogm. de Trinitate l. VIII c. 1—7. Man vgl. auch in der Enzyklika „Mystici Corporis" die einschränkende und genauere Fassung des bekannten Axioms: „hisce in rebus omnia esse habenda SS. Trinitati communia, quatenus eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant (AAS XXXV, 231).

Vielleicht führte eine eingeschränktere Literaturangabe mit größerer Berücksichtigung der theologisch entscheidenden Arbeiten, falls man sie in die Anmerkungen setzen will, tiefer in die Problemstellung Scheebens ein als recht umfangreiche Angaben. Ich denke hierbei z. B. an die häufigen Hinweise des Hrsg. auf die Bild- und Mysterientheologie (vgl. 76 385 388 408 410 f.), wo an Stelle des bloßen Unterschiedes zwischen scholastischer Opfergegenwarts-Auffassung und der der Mysterientheologie doch vielleicht auch deren platonisch ontologischer Unterbau stärker zu berücksichtigen wäre. Da Scheeben stark in neuplatonisch-patristischer Metaphysik denkt, vermißt man übrigens eine eingehendere philosophische Darlegung ihrer Ganzheitsontologie,

bes. bei der Wertung der Mysterientheologie und ihrer Stellung zur Patristik (408 ff.), bei der Behandlung des Verhältnisses von Patristik zur Scholastik (200 202, 252) und von Natur zur Übernatur (200 f. und 291). Man wünschte schließlich gerade hier eine stärkere Berücksichtigung der einschlägigen patristischen Fachliteratur — ein gutes Beispiel einer schönen Konfrontierung patristischer und scholastischer Natur-Auffassung bietet Hrsg. 415. Wie er S. 570 auf den sehr instruktiven Artikel des Verf. im Kath 1877 II verweist, würde man auch sonst in den Anmerkungen eine stärkere Bezugnahme auf andere Stellen aus den Werken Scheebens gern gesehen haben. Eine Interpretation Scheebens durch ihn selbst ist schließlich doch die zuverlässigste.

Da sich der wissenschaftliche Interessenkreis und theologische Literaturausschnitt von Hrsg. und Verf. schwerlich je decken dürften, so wird sich bei stärkerer kommentarähnlicher Interpretation eines klassischen Werkes vom Format der „Mysterien" die Gefahr einer unbewußten Verlagerung des Interesses des Verf. und seiner ihm eigenen spekulativ religiösen Schau schwerlich überwinden lassen. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang z. B. die geistesgeschichtliche und soziologische (Dilthey, Troeltsch, Sombart) Charakteristik und Wertung der scholastisch-neuscholastischen Prädestinationslehre (581—585), die die sachliche Problematik des Fragenkreises inhaltlich doch nur wenig berührt, im Gegensatz z. B. zur ausgezeichneten Charakteristik, die Hrsg. über die Augustinische Prädestinationslehre bei Scheeben bietet (600). Ist es auch richtig, daß von der Scholastik — z. B. im Gnadenstreit — mehr in Kategorien „des mechanischen Weltbildes' (582) gedacht ward, so ist doch damit durchaus noch nicht eine „theologische Methodenlehre" gegeben, „die unbefangen in der mechanisch kausalen Logik der Periode des natürlichen Systems die Logik schlechthin sieht" (ebd.). Da es sich hier im Bereich des göttlichen Gnadenlebens z. B. entscheidend auch um transzendentale Seinskategorien handelt (esse, fieri, substantia, accidens, causalitas, identitas, distinctio usw.), die auch im Raum der mechanischen Kausalität verwirklicht sind, so konnte man sie auch an ihr ablesen. Naturgemäß besteht hierbei die Gefahr, sie nicht die Probe an andern, lebendigen Wirklichkeiten machen zu lassen und sie so noch zu unbereinigt zu übernehmen — eine Gefahr, die aber auch in der stärkeren Verwertung der Kategorien des Lebendigen (510) oder des Psychischen bleibt. Denn auch in ihrer Verwertung wird die Kontrolle durch andere, nicht biologisch-psychologische Kategorien noch immer notwendig sein, will man nun nicht der Vereinseitigung und der Bedingtheit biologisch psychologischer Seins- und Werdensschau zum Opfer fallen. Bei aller Bedeutung des Vitalen für das Verständnis des Gnadenlebens dürfen wir nicht vergessen, daß es sich hier meist um Überkategorien der übernatürlich-göttlichen Wirklichkeit handelt, die weder kausal mechanisch, noch rein vital psychologisch, sondern letzlich nur transzendental theologisch tiefer zu erfassen sind. All unsere Erkenntnis und Erfahrung Gottes ist nur analog. Solange man sich noch in der bloßen Antithese beider Bereiche, des mechanisch kausalen und des vital biologischen, bewegt, ist eine wirkliche Überwindung ihrer Einseitigkeit nicht recht möglich. Will man daher über eine Streitfrage, wie sie z. B. das Prädestinationsproblem ist, sachlich wirklich hinauskommen — und die Notwendigkeit dazu besteht eindeutig —, so gelingt es kaum in der bloßen Zuhilfenahme geistesgeschichtlicher Kategorien [„Barockscholastik" 582, „mechanisch kausale Logik" (ebd.), „Psychologie der Zeit, die naiv als endgültig richtig angesehen wird" (ebd.)], sondern allein in der tieferen Einsicht in die inneren Sachgründe und in der gedanklichen Einsichtigmachung der genauen Fehlerquellen und ihrer Ausschaltung. Und jeder, der eine tiefere Einsicht darin bietet, worin die Grenzen der bisherigen Lösungsversuche liegen und wodurch sie zu überwinden sind, schenkt einen begrüßenswerten Beitrag zur tieferen Erfassung des Geheimnisses der Gnade, um die Scheeben vor allem rang und der er seine schöpferische theologische Kraft weihte.

So weit unsere Bemerkungen zur Neuausgabe der „Mysterien". Wie wir bereits im Anfang unserer Besprechung sagten, sind wir uns wohl bewußt, daß man in den verschiedenen Fragen mehr editionsmethodischen Inhaltes, die wir

berührten, z. T. verschiedener Meinung sein kann. Vielleicht war es trotzdem auch für die Weiteredition besonders der „Dogmatik" nicht wertlos, einige Gedanken dazu zu äußern. Zu begrüßen ist vor allem das Bemühen des Hrsg. um die Wiedergewinnung und Veröffentlichung des genuinen Textes der „Mysterien", wie er von Scheeben selbst noch am Ende seines Lebens gestaltet ist. Wir freuen uns auf die weitere, so sorgfältige Textausgabe der übrigen Werke Scheebens. Trotzdem wäre, glaube ich, auch die Weiterausgabe des Atzberger-Abschlusses der „Dogmatik" zu begrüßen, wenn er, deutlich unterschieden und in einem eigenen Band, erscheint, da Atzberger doch immerhin einen ergänzenden Abschluß der sonst dem Material nach unvollständigen „Dogmatik" bringt. Dem Hrsg. und seinen Mitarbeitern sind wir zu Dank verpflichtet für die große Arbeit, die bereits geleistet ist oder noch der Veröffentlichung harrt, und wir wünschen ihnen eine weitere erfolgreiche und baldige Vollendung ihres Unternehmens. † A. Lieske S. J.

Küry, U., *Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und der morgenländischen Kirche:* Internat. Kirchl. Zeitschr. (Bern) 33 (1943) 1—19.

Entsprechend dem Charakter der (altkath.) Zeitschrift soll der Artikel (ursprünglich eine Antrittsvorlesung vom 6. Juni 1942 an der Universität Bern) ein Beitrag sein zur Vermittlung in den Differenzen zwischen östlicher und westlicher Theologie. Der Verf. sieht im Filioque-Streit eine Gegensätzlichkeit tieferer Natur, nämlich im Gottesbegriff selber (2). Er zieht eine starke Trennungslinie zwischen dem ursprünglichen (vortheologischen) Sinn des Dreifaltigkeitsdogmas und dessen spekulativer Erörterung. Hier hat das Filioque seinen Ursprung, dessen eigentlicher Begründer Augustinus geworden ist. Seitdem ist es „unentbehrlich" als Baustein zu einem Systemganzen, eben der psychologischen Trinitätslehre, die durch Anselm und Thomas im Abendland herrschend wurde. Die Schwierigkeiten, die K. gegen diese Theologie bringt, sind im Grunde nicht neu. Sie sind sogar innerhalb der katholischen Theologie, wenn auch in anderer Form, geltend gemacht worden. Mit Bulgakoff bringt K. besonders zwei Schwierigkeiten vor: Gegenüber der griechischen Auffassung des Dogmas, als Einheit Dreier in Einem, wird für die Lateiner die Trinität zu einer Summe zweier Paare; Vater-Sohn, Vater-Sohn und Geist. Dieses „Vater-Sohn" als das unum principium des Hervorgangs des Heiligen Geistes bringe ein impersonales Prinzip in die Dreifaltigkeit selbst hinein, da die activa spiratio ja keine personbildende Relation sei. Der Impersonalismus sei überhaupt das „eigentlich Fatale der westlichen Trinitätstheologie": ein unpersönliches Sein Gottes, eine essentia Dei geht dem personhaften Sein Gottes in der Dreieinigkeit voraus. Das eigentliche Wesen Gottes ist in einem unpersönlichen Sein zu suchen, „aus dem die Personhaftigkeit Gottes ... erst entsteht ... wie aus einem unpersönlichen göttlichen Fonds" (10—14; Bulgakoff nach einer Artikelserie in InternKirchlZeitschr 1936, 144 ff., 210 ff. Weitere Ausführungen Bulgakoffs sind erschienen im „Put" [russisch], die K. in deutscher Übersetzung im Manuskript vorlagen). K. kommt zusammenfassend zum Schluß: „Jener nicht wohl zu bestreitende Impersonalismus im Gottesbegriff der abendländisch-scholastischen Theologie und mit ihm das Filioque selbst, soweit es nur unter der Voraussetzung jenes Impersonalismus möglich ist, müssen als theologisch untragbar betrachtet werden" (14).

Von gleicher Schwere ist aber nach K. auch das Ringen der östlichen Theologie. Die Dreiheit wird dort als apriorische Gegebenheit vorausgesetzt und die Herleitung der Verschiedenheit der drei Hypostasen aus den Ausgängen und Relationen abgelehnt (14). Der Tritheismus wird jedoch überwunden durch die Annahme der Alleinursprünglichkeit des Vaters (15). Aber der Vaterbegriff wird entleert und abgeschwächt in den Begriff eines „Urheber-Gottes" im Sinne eines mythologischen Naturalismus, der von der Gottheit sprechen kann als von der Quelle, der Sonne, dem Licht ... (16—18). Aus der Gegenüberstellung von östlicher und westlicher Trinitätslehre ergibt sich somit eine unauflösliche Aporie im Gottesgedanken selbst, die gerade im Filioque-Streit offenbar

wurde. Der Ausweg aus dieser Aporie ist ein Haltmachen vor ihr und ein Stehenbleiben vor der „unüberschreitbaren Grenze des theologischen Denkens" (18) und eine Rückkehr zu den Ursprüngen (19). Eine Trinitätslehre darf es höchstens geben im Sinne der alten Kirche, nämlich im Sinne einer Schutzlehre zur Wahrung der spezifischen Offenbarungs- und Glaubenswirklichkeit (5).

Zu den Ausführungen K.s sind drei Fragen zu beantworten: 1. Das Filioque und seine Stellung in der Trinitätslehre; 2. Der Impersonalismus der lateinischen Theologie; 3. Die vortheologische Form einer Trinitätslehre. Zu 1: Drei Fragepunkte sind bezüglich des Filioque-Streites zu unterscheiden: die „Einfügung" des Filioque in das Nicaeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis; das „Dogma" des Filioque; positive und spekulative Begründung des Dogmas. (Zu den beiden ersten siehe Jul. Hadzega ‚Der heutige orthodoxe Standpunkt in der Filioque-Frage: ThGl 34 [1942] 324—330). Die Geschichte der Einfügung und das Dogma des Filioque selbst findet heute bei den Orthodoxen eine sachliche und ruhige Beurteilung. Theologen wie Bolotow, Floroskij und Bulgakoff haben die Polemik gegen die Einfügung selbst aufgegeben. Der alte Vorwurf einer Fälschung der patristischen Texte durch die Lateiner wird nicht mehr aufrechterhalten. So erkennt man, daß das Filioque nicht eigentlich ein Zusatz war, sondern nur die ausdrückliche Formulierung einer schon vorhandenen Lehre. Damit ist nun nicht gesagt, daß auch inhaltlich das Filioque als Dogma anerkannt wird. Bolotow und Bulgakoff betrachten es höchstens als Theologumenon. Dogma ist nur, daß der Heilige Geist vom Vater ausgeht und mit dem Vater und Sohn eines Wesens ist. Dieses Dogma duldet keine Ergänzung weder durch den Zusatz per Filium, noch durch das „a solo Patre" des Photius. Bulgakoff gibt sogar zu, daß die griechische Formel διὰ τοῦ Υἱοῦ als eine Anteilnahme des Sohnes an dem Hervorgang des Heiligen Geistes aufgefaßt wurde. Die Formel sei aber niemals klar gewesen. Alle diese Formeln, per Filium, Filioque, sogar a solo Patre, besagen so viel, daß die dritte Hypostase nicht allein in einem Verhältnis zur ersten, sondern auch zur zweiten Hypostase aufgefaßt werden soll. Selbst vom Standpunkt der griechischen Theologie aus erscheint also eine positive Begründung des Filioque nicht ausgeschlossen. Wie die Griechen einst vorwiegend mit positiven Argumenten das Filioque bekämpften (deren Zusammenstellung s. bei A. Palmieri, DictThCath V 2317 bis 2319 2328—2336), so ist das Filioque vor allem aus positiver Überlieferung hervorgegangen, getragen von dem Glaubensbewußtsein der Kirche. Jedenfalls genügt die positive Überlieferung, um zu zeigen, daß auf ihr die Lehre vom Hervorgang des Heiligen Geistes beruht und nicht als spekulatives Ergänzungsstück eines Systemganzen entstanden ist (vgl. M. Gordillo, Compendium Theologiae Orientalis, Rom 1939, 131 ff.; J. D. de Aldama, El Simbolo Toledano. I. Su texto, su origen, su posicion en la historia de los Simbolos [Anal. Gregoriana 7] Rom 1934, 129). Nur kraft dieses seines Ursprungs und nicht als notwendiges Glied einer psychologischen Trinitätslehre wird das Filioque von der Kirche für „unentbehrlich" gehalten. Zuzugeben ist, daß schon früh ein Einbau desselben in einen spekulativen Zusammenhang versucht wurde (vgl. M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, 417 ff.). Dadurch mag das Bewußtsein der „Unentbehrlichkeit" im Sinne K.s zustandegekommen oder wenigstens verstärkt worden sein, wie auch sein positiver Ursprung in etwa verdeckt worden sein mag. Umgekehrt läßt sich aber auch vermuten, daß bei den Griechen das Filioque „nicht ins System paßte", nämlich nicht in das System des platonischen Abstiegsschemas, das auch aus der nachnicaenischen Trinitätsdogmatik nicht ganz entfernt wurde. Man sah allzuleicht die drei Personen in der Art einer absteigenden Reihe von Potenzen der Gottheit. In dieses einlinige Abstiegsschema paßte ein Filioque nicht (vgl. H. U. v. Balthasar, Patristik, Scholastik und wir: Theologie der Zeit 4 [1939] 65—104, bes. 86 f.).

Zu 2: Ist der Impersonalismus eine Eigentümlichkeit der lateinischen Theologie? Daß in der Erklärung des Geheimnisses der Trinität verschiedene

Traditionsströme vorhanden sind, ist schon klar erkannt (Th. de Régnon, Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité, Paris 1892). Die verschiedenen Auffassungen sind bereits durch ihren jeweils andersgearteten Ausgangspunkt bedingt. Die sog. griechische Trinitätslehre geht aus von den Personen und ihren Hervorgängen. Das Erste ist die Verschiedenheit der Personen. Darum ist die Einsicht in die Wesensgleichheit gefährdet. Das zeigt sich in den Häresien des Ostens (Arianismus und Pneumatomachen) und in dem Kampf um das homoousios gegen ein homoiousios. Demgegenüber gehen die Lateiner (in etwa schon Tertullian, besonders aber Augustinus, Anselm und Thomas) von der göttlichen Natur aus. Die daraus sich ergebende Schwierigkeit ist die Erklärung der Verschiedenheit der Personen. Die Übersteigerung dieser Schwierigkeit führt bei den Sabellianern, Monarchisten, Patripassianern zur Verflüchtigung der drei Personen als zu drei Erscheinungsformen — tria prosopa — der einen göttlichen Wesenheit. Der Traktat „De Deo Uno" ist vor allem eine lateinische Angelegenheit. Besonders bei Cajetan, Suarez, Billuart findet sich eine Überbetonung der una essentia, die fast als verselbständigt erscheint gegenüber den drei Personen (subsistentia absoluta). Aber diese Neigung, die una essentia in sich zu betrachten, ist weniger fundamental und universal als eine gleich zu besprechende analoge Betrachtungsweise im Osten, und darum auch leichter zu korrigieren. Ein solches Korrektiv liegt z. B. in den Worten der 4. Kirchenversammlung im Lateran: ... wir glauben und bekennen, „daß es Ein höchstes, unbegreifliches und unaussprechliches Wesen gibt, das wirklich der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ist: zugleich drei Personen und jede einzelne von ihnen Person; und darum ist in Gott nur eine Dreifaltigkeit, und keine Vierfaltigkeit. Denn jede der drei Personen ist jenes Wesen, d. h. jene Substanz, Wesenheit, oder göttliche Natur" (Denz. 432). Das nüchterne Abstraktionsvermögen der Lateiner treibt jedenfalls nicht so tief in den Impersonalismus hinein, wie dies der Fall ist bei der Aufstiegsdynamik der griechisch-platonischen Mystik bei einigen Vätern. Gregor von Nyssa z. B. strebt in seinem mystischen Aufstieg nicht zum trinitarischen Gott, sondern zum absolut einfachen Wesen Gottes, das an der Spitze einer platonischen Seinspyramide steht. „Diese Tendenz zum strengen Monotheismus siegt denn auch völlig im grandiosen Ausklang der griechischen Patristik: bei Dionysius Areopagita und bei Maximus Confessor, wo das formal vorhandene Trinitätsbekenntnis so gut wie keine Rolle mehr im lebendigen Vollzug des christlichen Lebens spielt" (H. U. v. Balthasar, a. a. O. 87). Ist die una essentia bei den Lateinern vor allem ein Ergebnis des Ansatzpunktes in der Trinitätslehre, so ist das summum ens der Griechen an Stelle des dreifaltigen Gottes ein ins Christliche übernommener Platonismus, der den Gottesbegriff viel mehr durchformt hat als die Idee des Deus Unus der Lateiner. Das einfache Schema K.s gewinnt also ein wesentlich anderes Aussehen.

Zu 3: Vortheologische Einstellung hat also in Ost und West ohne Zweifel zu verschiedenen Grundkonzeptionen in der Trinitätslehre geführt. Wie sollen die Gegensätze vereinigt werden? K. meint durch eine „Rückkehr zu den Ursprüngen", durch ein Verbleiben im vortheologischen Raum des Trinitätsdogmas. Aber die drängende Frage nach der Einheit in Dreien wird immer wieder sich stellen und zum „System" treiben. Eine so tiefgehende geschichtliche Entwicklung läßt sich auch nicht auf diesem Wege überwinden. Was aber geleistet werden muß, ist die Durchforschung der philosophischen Grundschemata, insofern sie in die Lehre von der Trinität eingebaut wurden, und stete Orientierung an den Gegebenheiten der Offenbarung (vgl. z. B. K. Rahner, „Gott" als erste trinitarische Person im Neuen Testament: ZKathTh 66 [1942] 71—88). Spannungen, wie sie gerade in der Erklärung des Geheimnisses des dreifaltigen Gottes bestehen, haben auch ihre Bedeutung zur Erkenntnis der Wahrheit. Solange sie in der Schwebe bleiben und sich von ihren häretischen Extremen distanzieren, weisen sie hin auf die die Spannungen überwindende Mitte, in der die Wahrheit im Geheimnis liegt. Vgl. ferner: E. v. Ivánka, Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken: Schol 14 (1939) 373 ff. I. Hausherr, Les grands courants de la spiritualité orientale: OrChrPer 1

[1935] 114—138. H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds, Freiburg 1941.

A. Grillmeier S. J.

Hentrich, W., S. J. — v. Moos, R. W., S. J., *Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae propositae secundum ordinem hierarchicum, dogmaticum, geographicum, chronologicum ad consensum ecclesiae manifestandum.* Gr. 8⁰ (tom. 1: XLIV u. 1064 S.; tom. 2: XVI u. 1110 S.). Rom 1942, Typis Polyglottis Vaticanis.

Dieses Werk — Papst Pius XII. zu seinem 25jährigen Bischofsjubiläum (1942) dargebracht — wird man mit Recht als Markstein in der Assumptabewegung unserer Tage bezeichnen dürfen. Es bringt in erster Linie die von 1869—1941 beim Hl. Stuhl eingebrachten Bittschriften, die im Archiv des S. Officium (Sonderabteilung ‚De Assumptione') aufbewahrt werden, ergänzt aus fälligen Dokumenten anderer Abteilungen vatikanischer Archive und aus anderweitigen Quellenbelegen in Büchern und Zeitschriften. Als Schema der Aufordnung dient an erster Stelle die hierarchische Rangordnung, fall- und hilfsweise auch das geographische, chronologische oder auch rein alphabetische Prinzip. Durch die über das ganze Werk hin eingeflochtenen statistischen Tabellen — zum großen Teil das besondere Verdienst P. v. Moos' — erleichtern die Übersicht. Einen ähnlichen Hilfsdienst in mehr differenzierten und gut durchgearbeiteten Indices hätte man gewiß sehr begrüßt. Das jetzt beigegebene Personen- und Ortsverzeichnis scheint nur selten zu versagen, was bei der Fülle des Stoffes eine Leistung ist.

Unter den Bittschriften von höherem Rang seien hier hervorgehoben: die Postulate mehrerer Konzilien und Synoden (allen voran die bekannten vatikanischen Postulate, sodann jene von Plenarkonzilien (nicht 3 — wie ursprünglich schien —, sondern 2; I 965), von Provinzialkonzilien (5), von Diözesansynoden (8), sowie die Bittschriften von Bischofskonferenzen aus aller Welt (I 93 ff. 181 ff. 968 ff.). Zählt man die Konferenzen von Bischöfen bei Gelegenheit von Kongressen mit hinzu, so beläuft sich die Gesamtzahl dieser eindrucksvollen Kundgebungen von Bischofskonferenzen allein schon auf ein halbes Hundert. Gleichsam ein Bindeglied zwischen Hierarchie und katholischer Laienwelt stellen die seit der Jahrhundertwende einsetzenden Bittschriften von internationalen, nationalen und diözesanen Kongressen dar (II 368 ff.). Wie bei den vatikanischen Postulaten, so tritt auch bei diesen Kongressen und in der ganzen Assumptabewegung überhaupt die Initiative und der Einfluß einzelner Persönlichkeiten und führender Organisationen stark in die Erscheinung, worüber eine Zusammenstellung (II 1034 ff.) eigens berichtet.

Der Anteil der Laienbewegung in der Assumptafrage erweist sich als überraschend groß. [Siehe dazu außer dem Aktenauszug im Abschnitt ‚Petitiones laicorum' (II 575 ff.) die zugehörigen Abschnitte im geschichtlichen Teil (II 918 ff.) zuzüglich der Hinweise im Namensverzeichnis unter Travaglini, Longo und anderer verdienter Laienapostel der Bewegung.]

Man hat früher gelegentlich die organisatorischen Maßnahmen zu Massenaufrufen in der Bewegung diskreditieren wollen. Es sei ein unkluges und unverantwortliches Hineintragen einer dem kirchlichen Lehramt und der fachtheologischen Diskussion vorbehaltenen Frage in urteilslose Massenkreise. Man hat dem Verfahren der ‚Plebiszite' sogar unkirchlichen Sinn vorgeworfen. Im ganzen aber hat sich der Hl. Stuhl und der Episkopat anders verhalten; und wenn auch in den 80er und 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts gelegentlich ein Schweigegebot an Stürmer und Dränger der Assumptabewegung erging, so ist durch Hentrich (II 920 ff.) aktenmäßig klargestellt: jenes Schweigegebot war nicht gegen die Förderung des Anliegens und das Verfahren als solches, sondern nur gegen gewisse Unternehmungen zu inopportuner Zeit und Gelegenheit ergangen. Die in der Stille wachsende Bewegung brach um die Jahrhundertwende nur um so stärker hervor. Auf den beiden Internationalen Marianischen Kongressen, Freiburg-Schweiz 1902, Rom 1904, stand die erstarkte Pro-Assumptabewegung im Kampf mit Gegenmächten, die vom Modernismus geschürt

waren, so daß es trotz aller Bemühungen nicht zu einer öffentlich allgemeinen Bittadresse in der Frage an den Hl. Stuhl kam (II 400 ff. 957 ff.). Die Abfolge der nächsten Kongresse aber zeigte, daß sich auch hier wieder bewahrheitete: „cunctas haereses interemit".

Für die künftige Darstellung des innerkirchlichen Lebens liegt in den beiden Bänden dieses Werkes viel Stoff verstreut. Dankenswerterweise hat Hentrich in einer längeren — rund 150 Seiten umfassenden — Abhandlung das Wichtigste schon zusammengestellt und pragmatisch herausgestellt. Nur ein paar Hinweise auf den wertvollen Inhalt dieser Abhandlung können hier gebracht werden.

Den Verlauf der Assumptabewegung, die kurz nach und nicht ohne deutlichen Zusammenhang mit der Immakulatadefinition einsetzte, gruppiert der Verf. (entsprechend dem dramatischen Auf und Ab und wieder Auf) in die Teilabschnitte: das Jahrzehnt vor dem Vatikanum, die Konzilsjahre, die nachvatikanische Zeit bis zur Jahrhundertwende, die Reaktion der Jahre 1902—1906, die wachsende Bewegung bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges, die verhältnismäßig stille Zeit während desselben, die weltweit sich ausdehnende Bewegung während der Zeit zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg. Im ganzen ein bewegtes, wechselvolles Bild, fesselnd ebensosehr in seinem charismatisch-agonalen Verlauf, wie in seinen oft überraschenden und höchst lehrreichen Einzelheiten, die der Verf. aus seiner einzigartigen Quellenkenntnis heraus zu bringen und zu belegen weiß. Ein Außenstehender wird diesem Stück innerster Kirchengeschichte der Neuzeit nicht gerecht werden. Er wird vielleicht — wie aus analogen Fällen zu erschließen ist — in der Fülle und Folge der Einzelbittschriften und Sammeladressen, der Werbungen und Enqueten, der Kundgebungen auf Kongressen und Synoden nur den Siegeszug einer frommen Idee sehen, deren sich eine konspiratorische Regie organisatorisch bemächtigt habe, um eine wachsende Mobilisierung der Massen für ihre kirchlichen Zwecke zu erreichen. Denen aber, die um das Wehen des Pfingstgeistes in der Kirche und um das lebendige Geheimnis von Glaubenswahrheiten wissen, die nach einem inneren und organischen Gesetz ihrer geordneten Ausentfaltung im kirchlichen Glaubensbewußtsein entgegenstreben, stellt sich in diesem unnachgiebigen Drängen der Assumptafrage, zugleich mit der ihr nachdrängenden Mediatrixfrage (die auffällig oft in und mit den Assumptabittschriften auftritt, wie die dokumentarische Veröffentlichung jetzt nachgewiesen hat) als kirchen- und dogmengeschichtlich vertrautes Bild dar.

Schon allein Anfang und Ende der bisher überschaubaren Assumptabewegung miteinander zu vergleichen, ist für den achtsamen Theologen höchst bemerkenswert und vielsagend. Als Pius IX. in seinem Rundschreiben vom 2. Febr. 1849 die Bischöfe des Erdkreises um ihre Ansicht betreff einer feierlichen Definition der Unbefleckten Empfängnis anging, nahmen zwei von ihnen (der Kardinalerzbischof von Mecheln und der Bischof von Osma in Spanien) die Gelegenheit wahr, gleichzeitig auch ihre Bitte um Definition der leiblichen Himmelfahrt Mariä zu unterbreiten (II 1055). Größere Aufmerksamkeit hat diese keimende Assumptabewegung, wie es scheint, noch nicht auf sich gelenkt. Denn als die Königin Isabella II. von Spanien — auf Anstiften des seligen Erzbischofs Claret, des Stifters der Clarentiner — im Jahre 1863 ihre Assumptabittschrift an Papst Pius IX. richtete, erklärte der spanische Nuntius, als Übermittler des königlichen Schreibens, in seinem Begleitbrief nach Rom: es überrasche ihn die Neuheit dieses Bittgesuches („Mi sorprese la novità della petizione", II 883). Und heute? Wie eindrucksvoll steht das Ergebnis der dokumentarischen Veröffentlichung da: „Ex omnibus 3018 petitionibus, quae annis 1869—1941 a Cardinalibus, Patriarchis, Episcopis, Prälatis Nullius etc. . . ., Capitulis, Facultatibus Studiorum Ecclesiasticis ad S. Sedem delatae sunt, 2917 petitiones (inter quas 1789 petitiones Episcoporum Residentialium sunt), id est 96—97 % summae totius, aliis verbis petitiones moraliter omnes, postulant, ut Assumptio definiatur tamquam dogma a Deo revelatum" (Prol. XX; vgl. II 665 837 853 f.).

Dazwischen liegen die bedeutsamen Assumptabestrebungen im Zusammenhang mit dem Vatikanum und auf dem Hintergrund der Stürme, wie sie in den

Kreisen um Döllinger in Deutschland, Schwarzenberg in Österreich, Dupanloup in Frankreich, Oxenham in England heraufbeschworen worden waren.

Wo der Theologe künftig näher auf die vatikanischen Postulate wird eingehen müssen, ist die quellenkritische Veröffentlichung in diesem Werk nicht zu umgehen. Die verschiedenen Fassungen der Postulate (die, wie es scheint, nicht alle an die Deputation für Postulate beim Konzil gelangt sind) waren seit der Coll. Lac. (VII 868—72) und — mit Ergänzungen — seit der Herausgabe des 53. Bandes der Mansi-Sammlung durch Petit und Martin (Arnheim-Leipzig 1927, 481—90) schon bekannt. Hier werden sie jetzt nicht nur genau mit allen Unterschriften wiedergegeben (I 92 ff.; vgl. zum Postulat ‚Vatic. h.' p. 109 die nachträgliche Berichtigung p. 1059!), sondern werden auch einer eingehenden und vergleichenden Analyse unterworfen (II 902 ff.).

Es stellt sich heraus, daß — trotz gewisser Berichtigungen in den zu zählenden Unterschriften der Konzilsväter — es bei der üblichen Kurzbezeichnung des Bittschriftenkonvoluts als ‚Postulatum ducentum fere Patrum Concilii Vaticani' bleiben kann. Ob allerdings die vielzitierten ‚Momenta pro possibilitate et opportunitate definitionis', die den Postulaten vorangestellt werden (I 94 ff.), die Autorität der 187 personverschiedenen Unterzeichner für sich beanspruchen können, bleibt offene Frage (II 905 f.). Unter den verschiedenen Feststellungen über die zugrunde liegenden Entwürfe und Fassungen der einzelnen Postulate und ihre Verfasser wirkt besonders neu und überraschend die Entdeckung: „Dubitari non potest, quin Postulatum illud ‚c', quod propter excellentiam vocitatur ab omnibus ‚Postulatum Patrum Vaticanorum', quod ad substantiam nihil aliud sit nisi reproductio theseos a Fratre Hunter propugnatae, a Paulo Botalla formulatae" (II 914. P. Botalla S. J., ein Italiener, war Theologieprofessor im Theologat der englischen Provinz Saint Beunos).

Den gelegentlichen Vorschlag, auf dem Konzil eine Definition ‚per acclamationem' zu beantragen, lehnte die besonnene Mehrheit der Bittsteller ab. Im Sturm der Infallibilitätsfrage ging die Assumptabestrebung auf dem Konzil unter und kam nicht einmal in den vorbereitenden Sitzungen zur Verhandlung. Es decken sich aber die Neigungen für die Assumptadefinition unter den Konzilsvätern, wie aus den Unterschriften der eingereichten Postulate zu entnehmen ist, mit dem Großteil der Infallibilisten. Auf diesen Zusammenhang der Unfehlbarkeitsfrage und der Assumptafrage bezieht sich eine abschließende Bemerkung bei Hentrich (II 917): „Intima duarum quaestionum coniunctione bene perspecta atque Patrum Concilii animis consideratis magna cum probabilitate affirmari potest, si quaestio Assumptionis definiendae in Concilio Vaticano tractata esset, Patres iisdem fere suffragiis, quibus Infallibilitatis, et Assumptionis definitionem approbaturos fuisse."

Bedeutsam an Ertrag für die theologische Beurteilung erweist sich auch der ‚Conspectus dogmaticus' (II 662 ff.), für den wiederum Hentrich zeichnet. Moralisch alle Bittschriften erwarten die Verkündigung des Geheimnisses als einer eigentlichen dogmatischen, von Gott geoffenbarten Wahrheit. Schon in der den jeweiligen Bittschriften im einzelnen vorangeschickten kurzen ‚Analysis' war die theologische Qualifikation aus dem Wortlaut des Gesuches herausgehoben worden. In der dogmatischen Überschau im zweiten Teil wird sogar eine statistisch aufgearbeitete Tabelle darüber geboten (II 665). Da gelegentlich auch die Qualifikation als ‚factum dogmaticum' vorkommt, die der strengeren Qualifikation als Dogma nicht präjudiziert (wie schon der gekoppelte Gebrauch in den ‚Momenta' der vatikanischen Postulate zeigt), wird in einem eigenen kleineren Abschnitt ausdrücklich darüber gehandelt (II 711 f.). Was die inhaltliche Seite der erbetenen Definition betrifft, so wird in dieser dogmatischen Übersicht ausdrücklich der Bittschriftenbefund auch auf jene Frage untersucht, ob und inwieweit die Tatsache des leiblichen Todes Mariä (als ‚terminus a quo') mit in die erbetene Dogmatisation einbegriffen erwartet wird (II 715 ff.). Der Theologe weiß um die Kontroverse, die früher und heute wieder um diesen Punkt geführt wird. Aus diesem Werk nimmt er zur Kenntnis: „Quinque episcopi ita loquuntur, ut veram BVM mortem negare videantur" (II 716). Mit Interesse gewahrt er auch die ihm hier dargebotene Übersicht der in den Bitt-

schriften angeführten Argumente a) für die Wahrheit der Lehre, b) für ihre Definierbarkeit, c) für die Opportunität der Definition (II 725—43). Über den Reichtum der Gesichtspunkte freut er sich ebenso, wie er sich über die hier nicht zu erwartende Schulstrenge nicht verwundert. Die abschließende Übersicht über die Vota der lehrenden Kirche fesselt wider besonders stark das Interesse des Theologen, und er wird sich dem Ergebnis nicht leicht verschließen können, das Hentrich dahin zusammenfaßt: „Ergo constat — ex testibus revelationis atque doctrinae magisterii ecclesiastici sive immediatis sive mediatis — adesse verum et proprium consensum et universaliter et moraliter unanimum totius Ecclesiae Docentis: doctrinam Assumptionis corporeae BVM tamquam dogma fidei divinae definiri posse et hanc definitionem opportunam esse" (II 854).

M. Jugie (La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Studi e Testi 114. Città del Vaticano 1944, 595 ss.) hat allerdings gegen diese Schlußfolgerung seine Bedenken erhoben. Selbst wenn man im Gesamtbild der Residentialsitze des katholischen Erdkreises die dargebotene Errechnung zugrunde lege, fehle es immerhin noch an einem guten Viertel aller Sitze, so daß man schon darum nicht gut von einem ‚consensus moraliter unanimis' reden könne. Ferner aber gehe es nicht an, für einen solchen ‚consensus' einfach die Vota der verschiedenen Inhaber von Residentialsitzen aus den letzten 70 Jahren zusammenzurechnen. Denn damit werde für keinen gegebenen Zeitpunkt ein gleichzeitiger ‚consensus moralis' der derzeitigen Residentialbischöfe erwiesen. Was der Vorgänger auf einem Bischofssitz in der Assumptafrage erachtete, braucht noch nicht die Meinung seines derzeitigen Nachfolgers zu sein. Jugie vermißt ferner den bisherigen Nachweis, daß tatsächlich die Bischöfe des Erdkreises in gleichzeitiger moralischer Einhelligkeit die leibliche Himmelfahrt Mariä als formell geoffenbart oder wenigstens als klar in einer anderen Offenbarungswahrheit einbeschlossen ansehen. Stände ein solcher ‚consensus' in unserer Frage fest, dann wäre die Lehre auch schon als Dogma entschieden und ‚via ordinaria' definiert (vgl. a. a. O. 595 599 f. Dazu die Unterlagen bei Hentrich—de Moos II 662 ff.).

Die Einwände Jugies werden aber offenbar dem konkreten Zusammenhang nicht ganz gerecht, aus dem die formal errechnete statistische Erhebung herausgehoben ist. Was an Bedenken übrig bleibt, wird durch die zur Zeit durchgeführte offizielle Befragung aller heutigen Bischöfe des Erdkreises über die Assumptafrage geklärt werden. Es ist allerdings nach Lage der bisherigen Entwicklung und des bisherigen bei Hentrich—de Moos herausgestellten Befundes kaum zu erwarten, daß sich ein anderes, weniger günstiges Bild ergeben werde, als jenes war, das beim ähnlichen Verfahren des Hl. Stuhles vor 1854 zu Tage trat. (Im übrigen vgl. dazu die Ausführungen bei C. Balic O. F. M., De definibilitate Assumptionis BVM in caelum, Romae 1945, 15 ff. 27 ff.).

Unter den Bittschriften finden sich gelegentlich ausführliche Abhandlungen zur Assumptafrage, auf die der Blick des Theologen prüfend fällt. Sie offenbaren schon in ihrer ganzen Darstellungsart den nationalen bzw. den mehr südländischen oder mehr nordischen Charakter. Man vergleiche etwa die Abhandlung des Bischofs Hyacinthus Maria (I 122—51) oder jene des Bischofs Manuel Ruiz y Rodríguez (II 427) einerseits und das der Bittschrift des Gesamtepiskopates der vormals österreichisch-ungarischen Monarchie vom Jahre 1917 beigegebene Gutachten (I 187—202). Von diesem letzteren bemerkt Hentrich gelegentlich an anderer Stelle (II 964; vgl. 741): „Hac postulatione extensa, quae theologice considerata, gravissima omnium petitionum hoc opere editarum esse videtur, in forma quasi dissertationis dogmaticae clare et dilucide proponuntur, quibuscumque argumentis probari potest Assumptionem BMV in divina per Apostolos traditione formaliter, licet implicite, revelatam contineri".

Das besondere Interesse des Theologen beanspruchen auch die Eingaben der kirchlichen Fakultäten und Seminarien (II 349 ff.), die gegenüber den Eingaben weltlicher Fakultäten (II 594 f.) abgehoben und an anderer Stelle eingeordnet sind. Es empfiehlt sich, hinzuzunehmen, was in den dogmatischen Sektionen allgemeiner marianischer Kongresse (Freiburg, Salzburg, Trier,

Sevilla usw.) von Fachtheologen oder auf eigenen Zusammenkünften solcher (Zaragossa, Tongerloo, Krakau) verhandelt worden ist und worüber an verschiedenen Stellen dieses Werkes berichtet wird (II 401 410 420 ff. 428 470 480 ff. 1016 1057). Man wird darunter bekannten Namen von Klang begegnen.

Es ist leicht und billig, vor einem solchen Werk von solcher Stoffülle, den ein hingebender Forscher- und Sammlerfleiß zusammengetragen und mit bestgeschulter wissenschaftlicher Methode bewältigt hat, Sonderwünsche geltend zu machen, die noch nicht erfüllt worden sind. Da so vielen Gesichtspunkten in dem aufarbeitenden 2. Teil des Werkes Sonderabschnitte für gesonderte Zusammenstellungen angesetzt worden sind, hätte man gerade von theologischer Seite auch gern eine zusammenfassende Darstellung der Stellungnahme der Päpste im Verlauf der Assumptabewegung seit den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts gesehen. Jetzt muß sie sich der Leser selbst zusammensuchen: die bedeutsamen Worte Pius' IX. in seiner Antwort an die Königin Isabella von Spanien (II 576), Kardinal Pecci, der nachmalige Papst Leo XIII., unter den Postulanten des Vatikanums, Pius X. — der schon als Kardinal Sarto die Arbeit seines Kanonikus Crosta, eines der rührigsten Apostel der Assumptabewegung, förderte (I 962 964; II 401 1031 f.) — mit seiner päpstlichen Forderung und Förderung eingehender theologischer Studien zur Assumptafrage („adhuc multis studiis opus est, et quidem studiis valde seriis", II 962), sodann die höchst bemerkenswerten Stellungnahmen Benedikts XV. (II 976) und Pius' XI. (I 49 ff. 956) und endlich die Überführung der Frage ins Stadium einer nächsten Vorbereitung zur Definition unter Pius XII.

Was dann noch fehlt — aber natürlich nicht im Rahmen dieses Monumentalwerkes liegen konnte —, ist eine lehrgeschichtliche Darstellung der Assumptafrage im dogmatischen Schrifttum der letzten hundert Jahre. Dieses Jahrhundert hat eine wachsende Entfaltung und Vertiefung der Mariologie gebracht, von der die Theologiegeschichte der Zukunft gewiß mit Achtung sprechen wird. Der Zusammenhang zwischen den beiden Geheimnissen — der Immakulata und der Assumpta — tritt nicht nur objektiv in der Geschichte der Assumptabewegung in Erscheinung, sondern ist auch immer wieder ausdrücklich darin als innerer Zusammenhang von Grund und Folge, Wurzel und Frucht, Anfang und Ende im Kranz der marianischen Privilegien erkannt und herausgestellt worden, wie sich aus der Durchsicht vieler Bittschriften ergibt. Ebensowenig ist es von ungefähr, daß die Assumptabewegung in den letzten Jahrzehnten häufig mit der Mediatrixbewegung verschränkt auftritt und als gemeinsames Anliegen in vielen Bittschriften erscheint. J. Ternus S. J.

Köster, H. M., *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen.* 8° (588 S.) Limburg 1947, Lahn-Verlag. DM 11.55.

Von der herkömmlichen Marienliteratur unterscheidet sich diese Arbeit sehr. Nicht nur durch das unumwundene Zugeständnis, „daß die Diskussion um das theologische Problem der Corredemptrix- und Mediatrixfrage hoffnungslos festgefahren ist" (7). Vor allem die Weite der aufgewiesenen Zusammenhänge und die Tiefe der Durchsichten gibt dem Werk seinen besonderen Wert. Es ist hier versucht und weithin gelungen, was der Theologie unserer Zeit, vor allem auch in ihrem mariologischen Bereich, zu oft fehlt: Das Wissen um positive Offenbarungsgegebenheiten und ihren Niederschlag in der Überlieferung verbindet sich mit einer selbständigen Weiterführung spekulativ-synthetischer Art. Diese Versuche haben ihre Bedeutung, auch wenn sie, wie im vorliegenden Werk, nicht in allem bejaht werden können.

Was die formale Seite angeht, so wäre eine straffere, zusammengefaßtere Sprache und Systematik der Arbeit sehr zustatten gekommen. Auch die Fülle der Gedanken und Zusammenhänge hätten die Breite seiner Anlage nicht gefordert. Der Leser allerdings, der sich mit der nötigen Konzentriertheit und Geduld hindurcharbeitet, findet manches, was auch über den mariologischen Bereich hinaus bedeutsam ist.

Der erste, als Einleitung gegebene Teil des Buches stellt in dialektischem Aufbau zunächst die Kräfte dar, die sich der marianischen Bewegung unserer Zeit hemmend in den Weg stellen, um ihnen die antreibenden Kräfte entgegen-

zustellen und dann wie in einer Synthese die sich ergebenden Aufgaben erwachsen zu lassen. Hemmende Kräfte sind das in der Verkümmerung, Verbildung und Isolierung unzulänglich gewordene Marienbild, die überschwengliche Jugendbewegung, der die Marienverehrung als nicht organisch gewachsen, überentwickelt und vereinzelt geworden verdächtig ist, und schließlich die alle entwickelte Theologie ablehnende verkürzte Glaubensregel. Den Hemmungen stehen in der Entwicklung der Frömmigkeit, in den päpstlichen Enzykliken und in den Geschehnissen von Fatima antreibende Kräfte entgegen. Aus dieser Schau entwickeln sich die Aufgaben mariologischen Arbeitens, zu deren Erfüllung das Werk seinen Beitrag anbietet.

Dieser Beitrag wird im mittleren Hauptteil dargelegt, der die Mariengestalt in den Zusammenhang der metaphysischen Seinskategorien hineinstellt und ihr von da her eine tiefer begründete Stellung im Schöpfungs- und Heilsplan anweist. Personalität und Polarität sind die ersten beiden Kategorien, die Mariens Stellung erfassen helfen. Es ist das, was die Schrift den Gottesbund nennt, der sich in dem allgemeinen heilsökonomischen Gesetz auswirkt, kraft dessen alle Gnade und Erlösung Anruf an die freie Entscheidung des Menschen ist. Der Bund zwischen Gott und Mensch sei der Sinn aller Geschichte. So tritt Gott und Mensch zusammen, „wie Akt und Potenz in einer aus dem Gegensatz zweier Seinsglieder gebauten Einheit zusammentreten" (95). Im Zusammenhang damit steht als dritte Kategorie die der Universalität. Der Gottesbund nämlich wird nicht zwischen Gott und den einzelnen getrennten Menschen geschlossen, sondern zwischen Gott und der Gesamtmenschheit. „Was dem einzelnen an Heil widerfährt, widerfährt zunächst in einem objektiven Geschehen dem ganzen Geschlechte" (69). Als vierte Kategorie ergibt sich in dieser Betrachtungsweise folgerichtig die Kontinuität. Denn wenn die Menschheit in ihrer Gottesbegegnung als extensives Ganze gesehen werden muß, dann dementsprechend als zeitlich geschlossene, „von einem durchgehenden Willen getragene, Bewegung und Geschichte".

Maria ist die Gestalt, in der die dem Bundespartner Gott gegenüberstehende Menschheit ihre „personale Spitze" hat. Hier setzt nun die Kritik ein, wie sie vor allem K. Rahner S. J. (Probleme heutiger Mariologie, in: Aus der Theologie der Zeit, Regensburg 1948, 85—113), B. Poschmann (ThRev 44 [1948] 44—46) und F. Wulf S. J. (Unsere Marienfrömmigkeit, in: Geist Leben 21 [1948] 299 f.) vorlegen. Man sieht Christus aus seiner Stellung als Repräsentant der Menschheit im eigentlichen Akt der Erlösung verdrängt. Denn er wird mit Hinweis auf die fehlende eigene Personalität der Menschheit Christi ganz auf die Seite Gottes im Bund mit der Menschheit gestellt. K. entwickelt einen Personenbegriff, wie ihn die katholische Theologie auch im Kampf gegen Günther zurückgewiesen hat: Das Wesen der Personalität wird ins Selbstbewußtsein und die Selbstentscheidung verlegt. So lassen es seine Ausführungen erscheinen, so fordert es auch mit Konsequenz seine Grundauffassung: Christus kann nicht als Repräsentant der Menschheit und Bundespartner Gott gegenüberstehen, weil er keine menschliche Personalität hat. Dem Verf. Monophysitismus vorzuwerfen, ist wohl zu viel der Schärfe. Daß seine Konzeption in diese Richtung führt, kann man jedoch nicht leugnen. Tatsächlich verlangt das Erlösungsopfer Christi als Haupt der Menschheit, daß er als Repräsentant dieser opfernd zu Gott gehenden Menschheit im Bund mit Gott gesehen wird.

Hier darf darauf hingewiesen werden, daß die aufgewiesenen Mängel die Grundauffassung K.s von der Erlösung als Gottesbund mit Maria als Spitze der Menschheit nicht einfachhin hinfällig machen. Die Aufgabe der Menschheit im Erlösungsgeschehen ist und bleibt die, sich unter dem Wirken der Erlösungsgnade das Werk des Erlösers zu eigen zu machen. So muß der Mensch dem opfernden Gottmenschen doch auch in einem Bund gegenüberstehen, muß sein Ja zu dem sagen, was Christus tut. Das kennzeichnet die Kirche als Braut Christi, die sich sein Werk zu eigen macht, erlöst, weil im subjektiven Ja miterlösend, miterlösend aber nur, weil erlöst. In der final-kausalen Ordnung ist das Werk Christi, die seinsmäßige Einigung Gott-Mensch in der hypostatischen Union wie auch die moralische Einigung des Menschen Christus zum Vater hin im Opfer, als vollendet vorauszusetzen, ehe Maria als Repräsentantin des

Menschengeschlechtes, „loco totius naturae humanae" (S. th. III, 1, 30, a. 1) das Jawort zur Menschwerdung ebenso wie zum Kreuzesopfer gibt. Maria steht, obwohl Christus aus der Menschheit heraus das Opfer darbringt, im Brautbund mit ihm, als Urbild der Kirche, die Christi mystischer Leib wird, weil sie sich als Braut im Jawort sein Werk zu eigen machte.

So führt allerdings K. seine Auffassung nicht weiter. Es erscheint das aber als ein Weg, Maria als „Spitze der Menschheit" — übrigens ein durchaus traditionseigener Gedanke — Bundespartnerin des erlösenden Gottes sein zu lassen, ohne daß sie in eine „Lücke" gestellt wird, die in Wirklichkeit eben doch von Christus längst ausgefüllt ist.

Aus der Sicht seiner Darlegungen kann der Verf. im 3. Teil seines Buches Wichtigstes zur Berechtigung und Rechtfertigung der Marienverehrung sagen. Die Berechtigung erhellt aus theologischer Begründung, da Maria die metaphysische Haltung der Menschheit vor Gott zur Erfüllung brachte und ihre Verehrung daher Bejahung dieser Haltung, also Gloria Dei ist. Indem der einzelne dieses Urbild abbildet, erfüllt er seine wesentliche Aufgabe vor Gott. Der psychologische Wert berechtigt ferner zur Marienverehrung, da in Maria das wesentliche christliche Ideal Symbol, ja Person geworden und damit dem Menschen nahe gebracht ist. Im geistlichen Verlöbnis mit Maria, in der vollkommenen Andacht Grignons von Montfort sieht K. die so begründete Marienverehrung auf einem mystischen Gipfel. Im Zusammenhang mit seiner, wie wir aber sahen, krisenhaften Auffassung betrachtet K. dann die Entwicklung der Marienverehrung besonders seit Ephesus als die Rettung der Christologie, die Christus auf seiten Gottes stellt .

Als letztes muß K. einige Einwände, die gegen die von ihm begründete Marienverehrung erhoben werden könnten, zurückweisen. Den Einwand effeminierter Christlichkeit wird mit dem Hinweis auf die einseitig männliche Haltung des Abendlandes beantwortet, die es zugunsten der besonders durch das Weibliche dargestellten metaphysischen Haltung des Menschen vor Gott in ihr rechtes Maß zu führen gilt. Die Christozentrik, die gestört zu werden droht, wird, wie K. zeigt, gerade durch das in Maria vorgebildete Stehen des Menschen vor ihm gesichert: Maria als relative Größe zu Christus hin verdrängt ihn nicht, sondern bedingt ihn. Die Subjektivität wird nicht, wie eine letzte Besorgnis glaubt, ausgewuchert durch die rechte Marienverehrung, sondern in den rechten Ausgleich mit der objektiven Haltung gebracht.

Man wird diesem Buch, das von großer Belesenheit, spekulativer Kraft und wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit zeugt, trotz seiner sachlichen Mängel seinen großen Wert nicht absprechen können. Wie wir hören, arbeitet der Verf. an einer Neuauflage, die die von der Kritik aufgewiesenen Schwächen berücksichtigen will.

O. Semmelroth S. J.

Hausherr, I., S. J., *PENTHOS. La doctrine de la componction dans l'orient chrétien.* gr. 8° (207 S.) Rom 1944, Pontif. Institutum Orientalium Studiorum.

Verf. untersucht religionsgeschichtlich eine recht eigenartige Haltung, dauernden Schmerz der Seele oder Trauer. Der erste Ausgangspunkt ist natürlich das Wort Christi: Selig die Trauernden (Matth. 5, 5). Begrifflich nahe verwandt und bei den Griechen noch mehr gebraucht ist das Wort „Katanyxis", das aber in der Hl. Schrift einen andern, d. h. ungünstigen Sinn hat, wenn sie etwa (Is. 29, 10 und Röm. 11, 8) vom Rauschtrank schreibt, den Gott zur Strafe eingibt. Beide unterscheiden sich bei den Orientalen in der Weise, daß das zweite mehr die von außen kommende Erschütterung, das andere mehr die seelische Wirkung meint, zu deren Ergänzung noch die äußere Wirkung der Tränen gehört. Nach einer ersten, mehr lexikographischen Unterscheidung beider Wörter gibt H. seine reichen Quellen an. Sie sind uns heute leichter zugänglich in der „Patrologia graeca" von Migne, den „Ecclesiae graecae Monumenta" von Cotelier, der „Patrologia orientalis" von Graffin-Nau und andern Einzeluntersuchungen. Seine zahlreichen Zeugen, Bischöfe, Kirchenlehrer, Mönche, führt er eingehend an: Klemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Evagrius, Nilus, Markus der Eremit, Johannes Klimakus, Arsenius, Barsanu-

phius, Simeon der Studit, Simeon der neue Theologe, Niketas, Stethatos, Nikodemus Hagiorita, Jakob von Sarug usw.

Nach diesen einleitenden Abschnitten umgrenzt H. den Begriff näher. Es ist eine rein religiöse Trauer, die aber über den Akt und die Zeit der notwendigen Buße hinausgeht, ständig bleibt und sich in Tränen Luft macht. Am aufschlußreichsten sind die beiden folgenden Kapitel über Ursachen und Mittel der Trauer. Ursache sind vor allem die Sünden, zuerst die schweren, dann auch die leichten. Hinzu kommt der Gedanke an Tod, Gericht, Ewigkeit, Unsicherheit des Heils. Viel weiter in den Hintergrund treten die Motive der Nächsten- und Gottesliebe. Aber die wirksamen sind so stark, daß die von ihnen Beeindruckten meinen, nie lachen zu dürfen. Sie können sich dabei auf Christus berufen, bei dem man wohl von Tränen, aber nichts vom Lachen weiß. Mittel, diesen heilsamen Zustand zu erreichen, sind weniger äußere Unglücksfälle als Gewissenserforschung, Betrachtung, besonders der Letzten Dinge, Gewissenseröffnung vor einem erfahrenen Geistesmann, die nachdenkliche Beteiligung an der Liturgie. Ein armes, einsames, abgetötetes Leben soll nachhelfen, unter Umständen selbst äußere Buße. Seltsam mag uns erscheinen, daß dem festen Willen zu Trauer und Tränen sehr viel Wert beigelegt wird.

Diesen Ursachen und Mitteln stehen die Hindernisse gegenüber: Nachlässigkeit in den religiösen Übungen, Weltgeist und Zerstreuung, zuviel Reden, unter den Leidenschaften besonders Eitelkeit und Stolz. Doch steht selbst eine zu reiche und melodiöse Liturgie und die geistige Neugier theologischer Spekulation dem Ernst der Trauer hindernd im Weg. So konnte es kommen, daß von vielen Lehrern nicht nur die Eutrapelia des Aristoteles, die Thomas zu den Tugenden rechnet, sondern selbst maßvolles Lachen und Lächeln zurückgewiesen wurde.

Um so leuchtender wurden die Wirkungen des Penthos geschildert. Er reinigt die Seele von allen Sünden und ist für sie wie ein neues Sakrament. Gerade hier muß, wie überhaupt im Altertum, das opus operatum ziemlich stark hinter dem opus operantis zurückstehen. Dazu kommt ein tiefer Friede der Seele, eine hohe Liebe zu Gott und eine mystische Vereinigung mit dem höchsten Gut.

In einem Epilog faßt H. seine Ergebnisse zusammen. Trauer und Tränen sind für Weltmenschen Ausdruck einer schwächlichen und weibischen Gesinnung. Bei den Mönchen waren sie im Gegenteil Ausfluß und Wirkung männlichen Mutes und Strebens, das lebendig aus dem Glauben und seinen ernsten Wahrheiten lebt, bis zum Überströmen in den sinnlichen Teil der Seele. Tränenlosigkeit galt ihnen nicht als Gottes-, sondern als Teufelsgabe. Trauer und Tränen waren ihnen aber auch nicht ein mystisches Charisma, sondern ein hohes aszetisches Tun, das zu wahrer Vollkommenheit und hoher innerer Harmonie führt.

H. hat mit diesem Buch der Geschichte der Religiosität einen wertvollen Dienst geleistet. Sein Mitbruder † Jos. de Guibert hatte in der RevAscMyst 15 (1934) 225—240 das gleiche Thema behandelt, La componction du coeur, aber dabei fast nur die abendländische Frömmigkeit berücksichtigt. H. ergänzt ihn in dieser viel eingehenderen Studie über den Osten. Beide berichtigen damit zugleich einseitige Urteile, die wir grade in den letzten Jahrzehnten hatten. Man glaubte, die Religiosität des christlichen Altertums, in erster Linie die des Ostens, sei gekennzeichnet durch die Crux gemmata und die Verehrung des verklärten Christus. Nun offenbart sich eine ganz andere Art, die dazu nicht nur von den zahllosen Einsiedlern und Mönchen der damaligen Zeit vertreten wird, sondern auch von Bischöfen und Schriftstellern, die mitten im öffentlichen Leben standen. Wenn schon seit dem letzten Jahrhundert die positiven Tugenden bevorzugt und die negativen geringgeschätzt werden, so steht hier wieder eine ganz andere Wertung aus kernchristlichen Zeiten vor uns. Zugleich treten beide Autoren, wenn nicht ausdrücklich, so doch sachlich einer übertriebenen Bewertung der Liebe und der Mystik entgegen und stellen sich auf den realen Boden, den unsere Religion hat: Erbsünde, Erlösung und ständige Erlösungsbedürftigkeit der Menschen. Beide Arbeiten zusammen sind schließlich ein Beleg dafür, daß die Frömmigkeit des Ostens und des Westens weit-

gehend die gleiche war. Vielleicht gar nicht bewußt und gewollt erschüttern sie zudem Vorurteile der Neuzeit gegen das Mittelalter und spätere Perioden, die dem Mitleben und Mitleiden mit Christus und seiner heiligen Mutter in der Passions- und Herz-Jesu-Andacht einen weiten Raum gegeben hatten. Am Anfang dieser von der Renaissance stark beeinflußten Neuzeit hat der heilige Kirchenlehrer Robert Bellarmin sein Büchlein geschrieben „De gemitu columbae — Vom Seufzen der Taube", das sich in den gleichen Gedankengängen bewegt wie die Schriftsteller des Altertums bei der Rechtfertigung und Empfehlung des Penthos, der religiösen Trauer. E. Raitz v. Frentz S. J.

Bertrams, W., S. J., *Der neuzeitliche Staatsgedanke und die Konkordate des ausgehenden Mittelalters* (Anal. Gregoriana 30). gr. 8° (XVII u. 192 S.) Rom, Gregoriana.

Tieferblickende fragen immer drängender nach den letzten Wurzeln der heutigen Krisen. Dem Ernste dieser Fragestellung ist auch das mitten in den Kriegswirren entstandene vorliegende Buch entsprungen. Die unter dem Einfluß von Ivo Zeiger S. J. gearbeitete Schrift empfiehlt sich durch ihre strenge Methodik und eine klare Übersichtlichkeit, die noch gewinnt durch häufige Teilüberschriften.

Das mittelalterliche Gesellschaftsbild, von dem die neuzeitliche politische und allgemein kulturelle Entwicklung mit ihren Krisen ihren Ausgang nahm, wird zunächst selbst in seinen Ursprüngen aufgehellt. Diese Quellen sind u. a. antike, germanische und vor allem christliche Gedankenmassen. Ein nicht unbedeutender Teil des Werkes ist der gründlichen Darstellung dieser zeitlichen und gedanklichen Voraussetzungen der zu schildernden spätmittelalterlichen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat gewidmet. Die Abschnitte, in denen nacheinander das antike, germanische und christliche Gesellschaftsbild geschildert werden, sind an sich schon von großem Werte. In der Entwicklung des antiken Gesellschaftsbildes wird u. a. der Einfluß des Aristoteles hervorgehoben. Es ist dies schon eine Vorbereitung zum Verständnis der starken Nachwirkungen des neuentdeckten Aristoteles auf das scholastische, kanonistische und staatsjuristische Denken des Mittelalters. In der Darstellung des römischen Rechtes wird auf die zwei Todeskeime des Systems hingewiesen: einerseits die Übersteigerung der Staatsmacht, anderseits die unnatürliche Ausnahmestellung des paterfamilias, die den Eingriff der Staatsmacht an der Stelle, wo soziale Gründe ihn gefordert hätten, unmöglich machte. Der Geist des germanischen Gesellschaftsrechtes ist an Hand bester Literatur herausgearbeitet. Mit Recht wird hervorgehoben, daß das germanische Rechtsdenken im Mittelalter nicht nur für Deutschland, sondern für das gesamte kirchliche Denken von bestimmendem Einfluß war. Für die Aufhellung des christlichen Denkens über die Kirche und ihre Aufgabe im Menschheitsganzen war die Würdigung der Stellung Christi in der Kirche von Bedeutung. Die Frage, ob nach mittelalterlicher Auffassung das Papsttum eine direkte Oberhoheit über das Staatsleben beansprucht habe, wird nicht eigens behandelt. Doch legen manche Feststellungen den verneinenden Sinn nahe. So darf man über den tragischen, bis in unsere Tage hinein währenden Kampf zwischen dem Papsttum und den Staaten den Satz sich geschrieben denken, in dem B. gegen Ende seines Buches seine Forschungen zusammenfaßt: „Jedenfalls hat die Kirche dem neuzeitlichen Staat von seinen Anfängen an gerecht zu werden versucht; sie hat nicht nur keine Herrschaftsansprüche ihrerseits erhoben, sondern dem Staat weithin auf das kirchliche Leben Einfluß gestattet" (191 f.). Um so mehr betont aber der Verf. das Recht der Kirche, auf ihren eigenen, von Gott ihr zugewiesenen Gebieten ihre Souveränität zu wahren. Er hebt mit Recht hervor, daß die Kirche hierdurch für alle Zeiten sich die größten Verdienste um die menschliche Geisteskultur erworben habe. Sie hat nämlich die Eigenständigkeit des Religiösen und damit schließlich des Persönlichen überhaupt erst erkämpft, wie dies der heidnische oder neuheidnische Staatsabsolutismus jedem auf das deutlichste zeigt.

Nach dem Gesagten wird uns die große Linie verständlich werden, in der nach dem Verf. die neuzeitliche Staatsentwicklung — oder der tragische

Staatenabstieg — in dem von ihm behandelten Jahrhundert vom Konstanzer Konzil bis zum Papste Leo X. verlief. Die wirtschaftlich erstarkten und geistig immer mehr mündig gewordenen Staaten suchten in ihrem Herrschaftsdrange sich auch der nicht unbeträchtlichen kirchlichen Machtquellen zu versichern. Um die Kirche auf ihrem eigenen Boden mit kirchlichen Kräften zu schlagen, unterstützte man auf das umsichtigste die den Staat um Hilfe angehenden revolutionären Kräfte innerhalb der Kirche. So entstand, freilich wegen der entgegenstehenden Dogmen nur ganz allmählich und im erbitterten Kampf gegen widerstrebende Kreise, der das Papsttum theoretisch und praktisch aushöhlende *Konziliarismus*. Nachdem die Fürsten einmal mit seiner Hilfe das Papsttum weitgehend zur Ohnmacht verurteilt und damit ahnungslos auf die Dauer auch dem politischen Leben die schwersten Wunden geschlagen hatten, erschien der den geschichtlichen Gesetzen entsprechende Dank für die Untreue: der machthungrige Staat, der gegenüber dem Papste den meistens kirchlichen Ständen geschmeichelt hatte, suchte nun auch die Stände zu entthronen. Im Kampf bediente er sich des — Papstes, dem er zu dem Zwecke in gewissen Konkordaten kostbarste Rechte zurückerstattete. So wurde der Konziliarismus, nachdem er seinen Dienst getan hatte, von seinem Schöpfer wieder verschlungen. Übrig blieb allein der Staat — wenn wir den rein äußeren Kampfplatz betrachten. Er konnte sich nun ungehemmt zum Leviathan, zum absolutistischen Staat der Neuzeit, entwickeln, bis auch ihn die Rache der Geschichte traf: die nicht mehr endenwollende Krise, deren späte, aber um so reifere bittere Früchte wir kosten und deren Zukunft wir noch nicht abzuschätzen vermögen.

Das ist das größte Lob des B.schen Buches: Es läßt uns in etwa die Züge jener „höheren Geschichte" schauen, die Gott schreibt und die den Besessenen stets unleserlich bleiben wird. Jeder vorurteilsfreie Leser wird darum das Buch mit dem Wunsche schließen, B. möge in seiner großzügigen, dankenswerten Art seine Konkordatsgeschichte bis in die Gegenwart fortführen. Kurze Umrisse in dieser Richtung bietet bereits der zeitgemäße Artikel des Verf.: „Zur Geschichte und Bedeutung der Konkordate", StimmZeit 72 (1946) 171-189. — Einige Kleinigkeiten: „pontificali" S. 119 Anm. 8 bedeutet nicht „päpstlich", sondern „bischöflich". — S. 121 u. 131 Anm. 6 ist mit corpus Juris nicht das decretum Gratiani gemeint, sondern die erste päpstliche Reservationendekretale Clemens' IV. von 1265: Licet ecclesiarum, c. 2 III 4 in VI⁰.

J. Gemmel S.J.

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie

Pieper, J., Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen. 8⁰ (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, anderseits 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. 8⁰ (XVIII u. 186 S.) Mainz 1947, Kirchheim. — Ders., Unsere geistige Lage im Lichte christlicher Kultur. gr. 8⁰ (32 S.) Trier 1948, Cusanus-Verlag, DM 0.90. — Ders., Von Dionysos zu Apollon. Der Aufstieg im Geiste. gr. 8⁰ (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, trotzenden 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. 8⁰ (151 S.) Münster 1946, Regensberg. 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 hochgesinnten 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 „Willenschaft", 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 „Ungesichertheit" (insecuritas) der Philosophie, die in der wesentlichen Ungesichertheit des Menschen selbst wurzelt, meint also nicht Mangel an rationaler Gewißheit, sondern die Gefährdung aller metaphysischen Einsicht durch skeptische Anwandlungen, die immer wieder einbrechen können (114); es gibt keinen ein für allemal kampflos gesicherten Besitz der Wahrheit, solange der Mensch „viator" ist (63). Ebensowenig 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. 8⁰ (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 Herzensanteilnahme 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. 8⁰ (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 handhabt 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 echtesten 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° (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 anderseits 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 weiter 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 periodo 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 Matthaeus 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 Herveus 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 niedern 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 insoweit 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 Herveus 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 Herveus 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 augustinisch 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 anselmische 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 unnnötig 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° (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) wirkkräftiger 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 Unechtes 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° (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° (77 S.) Padua, Cedam. L 12.—. — Während Klausen (vgl. die vorhergehende Besprechung) den Nachdruck auf eine genaue und gründliche Darlegung 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° (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° (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 Hölderlinstudie 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 hervorwächst, 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 Volizug ihn erst „in allen Dimensionen seines Daseins als Menschen erscheinen läßt" (128). Allerdings ist damit eine zu weitgehende Ver-rechtlichung des Daseins gegeben, wie schon das Aufgeben der Sittlichkeit im Recht zeigt, obwohl anderseits 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. Mc Dougall 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. 8° (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. 8° (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

Äußerungen 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° (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 angereiht 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 Heftes über die soziale Frage. Die wichtigeren Artikel behandeln die Gesellschaft, Gesellschaftslehre, Gesellschaftsordnung, Soziologie, Gemeinwohl, Gemeinschaftsgeist, Sozialphilosophie, Berufsständische Ordnung, Kirchliche Vereinigungen (Heft 1), 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° (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° (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). 8⁰ (X und 182 S.) Brügge, Desclée. — Nach einer kurzen Darstellung der allgemeinen Grundsätze über Recht und Gerechtigkeit wendet sich der Verf. besonderen, 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° (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 zeitnaher Personalismus und Dynamismus der Darstellung, der bei aller gefüllten Prägnanz des Abrisses durch seine gewinnende und gefällige Form ebenso erfreut wie echt christlich auferbaut. Ternus.

Söhngen, G., Vom Wesen des Christentums: TheolSeelsorge 1944, 12—19. — Schade, wenn dieser Aufsatz aus der Zeit des Kriegslärms und Zeitschriftenschwundes 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 schlechthin 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, Bañéz 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. Anderseits 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 schmählichen 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 sich 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. Bañéz, eine wertvolle Bestätigung dieser Ergebnisse gefunden.

Bacht.

Brinktrine, J., Offenbarung und Kirche. Fundamental-Theologie. 1. Bd.: Theorie der Offenbarung. 2. Aufl. gr. 8° (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] 276 f.). 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. 204 f. und 288 M. Blondel mit

Laberthonière zu den Seminaturalisten 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 transcendance 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 Déité" 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 auxiliatrice 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 durchgehends 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° (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 Glaubwürdigkeitsurteils 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 Glaubwürdigkeitsurteil normalerweise seinshaft 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 äußern 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 aufruhen lassen wollen: Ihrem allgemeinen Wissenschaftscharakter nach setzt die dogmatische Theologie die Apologetik voraus, ihrer besondern 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. 8⁰ (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, prädeterminierender 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 loslösen 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. Anderseits 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 Retractationes 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 aszetische Deutungsgeschichte von Jo 7, 37 38: ZAM 16 (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 πινέτω 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. 8⁰ (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 C. 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 Gottesmutterschaft 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 Erlösungsopfer 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. 8⁰ (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, anderseits 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. bekennt, 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 Assumptafrage 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 Assumptaprivileg 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 Assumptaüberlieferung 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 Assumptafest 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 Assumptafeier 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. 262f.). 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 Assumptafest am 15. August im syrischen Bereich in Anspruch nimmt, will Raes (a.a.O. 271f.) 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 Damaszener, 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 ihn 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 verquickte Frage nach dem Mariengrab auf meine Untersuchung über den gegenwärtigen Stand der Assumptafrage (Habbel, Regensburg 1948, 27 ff. 33 ff.) hinweisen.

Ternus.

Balic, C., O. F. M., De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in caelum. gr. 8° (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 großenteils 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 (18ff.; 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] 183ff.) 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 Immakulatavorrechts einen strengen Rechtstitel zu erweisen, wonach sie vom Gesetz des Todes enthoben gewesen sei, wird einer eingehenden und ablehnenden Kritik unterworfen (44ff.). 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 Beatae Virginis et caelestis cum Filio glorificatio animae eius, at simul — quamvis secundario veluti loco — glorificatio quoque eiusdem Deiparae corporis, de qua quidam dubitarunt. Inde vero a saec. XIII. obiectum illius festi est *in recto* caelestis glorificatio corporis Beatae 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 272f.). 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. 8° (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 Hineintragen 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 Streites 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 Hinneigung 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 jahrhundertealte, 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 transzendierenden 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., Accepit panem. Liturgiegeschichtliches zur Eucharistie als Opfer im Abendmahlsaale: ZAM-ZKathTh 1943, 162-165. — J. untersucht den Sinn der Worte des Einsetzungsberichtes unserer römischen Messe: accepit 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 Basiliusliturgie, daß der Herr das Brot auf seine heiligen Hände nimmt und es dem Vater entgegenhält. Ebenso schon in der ältesten Gestalt des Basiliusformulars, der ägyptischen Basiliusanaphora (in Palästina vor 379 gebraucht), in der Jakobusanaphora, dem Meßformular von Jerusalem (mindestens 1. Hälfte des 5. Jahrh.). Das λαβὼν 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, 793D; 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 Abendmahlsfeier überlieferte. Bei dem aus der Peregrinatio Aetheriae 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: RevHistEccl 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 Momento 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 anklingt: 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, benedicis als synonyme Ausdrücke der Wesenswandlung und das sich anschließende praestas nobis als Hinweis auf den Empfang der Opferspeise 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 hervorgestellt 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 aszetischer 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 aszetischen 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 Vorfragen (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 Testamentes

Féret, H. M., O. P., Apocalypse, histoire et eschatologie 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 übertragene 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), Strafgerichte 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° (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 Eißfeldts 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 Künder 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 trotzende 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 straft 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 Unaussprechlichen und Unbeschreiblichen, den Geistigen und Reinen, den Furchtbaren und Richtenden, den Überweltlichen, Einzigen und Universalen, den Allwissenden, den Allgegenwärtigen und nicht zuletzt den Erbarmer 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 Füßestampfen 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 beigibt; auf die mit besonderer Liebe gearbeiteten cap. 33 und 37; auf die symbolisch-endzeitliche 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, 28 b—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 Aufgipfelung: 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 Ezechielfremdheit 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. 8° (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. Wennemer.

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, geoffenbart 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 Weissagungen 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 Gesamtauffassung 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, apparatu critico instructum. 6. Aufl. kl. 8° (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] 100ff.) 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 P^{48} berücksichtigt werden (vgl. Schol 14 [1939] 284f.). 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 Θ 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.

Modalanalyse und Kausalprinzip

Von Caspar Nink S. J.

Kein Seiendes ist ein bloß Tatsächliches, ein alogisches oder sinnfreies Faktum; vielmehr ist jedes einerseits ein principiatum, eine logisch notwendige Folge, die mit dem realen Identischsein seiner inneren formal verschiedenen Konstitutionsgründe gegeben ist. Anderseits begründet jedes logisch notwendig folgende Eigentümlichkeiten. Identität besagt zwar auch Übereinstimmung eines Seienden oder Seinskonstitutionsgrundes mit sich selber. Die inneren formal verschiedenen konstitutiven Gründe sind aber konstitutiv nicht für sich allein, sondern nur in ihrem realen Identischsein miteinander, woraufhin sie selbst mit ihren Eigentümlichkeiten innerlich hingeordnet sind. Identität der formal verschiedenen Seinskonstitutiva erweist sich also als eine dem Seienden als solchem innerliche, nicht weiter rückführbare Beziehung. Die inneren Seinsprinzipien sind begründende Prinzipien. In ihnen gründet unmittelbar die Seinslogizität, die innerlich notwendig ihr entsprechendes Ziel hat. Das reale Identischsein der Konstitutiva setzt aber einen zureichenden Grund voraus. — Zu diesen Ergebnissen führten uns frühere Untersuchungen[1].

Die Sache selber weist jedoch nach verschiedener Richtung hin weiter. Nur zwei Gesichtspunkte seien an dieser Stelle herausgehoben, erstens die Weise der Beziehung zwischen den Seinskonstitutiva wie auch zwischen ens und actus entis; ihre Betrachtung wird zur Modalanalyse, die eine Schlüsselstellung einnimmt im inneren Aufbau der Ontologie. An zweiter Stelle untersuchen wir die in den Seinsweisen bestehende Logizität; ihre Betrachtung läßt uns Sinn und Gültigkeit des Kausalprinzips verstehen. Vom Ausbau der den Seinsweisen ebenfalls innewohnenden wertbestimmten Finalität sehen wir hier ab; er bleibe einer späteren Untersuchung vorbehalten.

I. Grundzüge der Modalanalyse

1. Begriff des Seinsmodus. Einteilung der Modi

Seinsweise oder -modus im streng philosophischen Sinn bezeichnet logisch ursprünglich die Weise, wie die Seinskonstitutiva identisch sein können, wie infolgedessen ein Seiendes wirklich sein kann oder wirklich ist. Logisch ursprünglich bezeichnet also Seinsweise nicht Stadium eines Prozesses, Entwicklungsphase oder Zustand einer Sache,

[1] Logos, Telos, Energeia, in Schol 17 (1942) 17—31. Transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung und metaphysische Seinserschließung, in Schol. 18 (1943) 239—261. — Vgl. ferner Philosophische Gotteslehre, München 1948, 27 ff.

sondern ein dem Seienden als solchem inneres Verhältnis. Und zwar ist das Seiende, das Konkretum, Träger oder Subjekt der Beziehung des Identischseins mit seinem Dasein. Ebenso sind Essenz, Singularität, Diesessein und Existenz sowie die formalen Bestandteile der Essenz Konstitutionsgründe, die Beziehungen fundieren, nicht aber selber Beziehungen. Die Substrate der Beziehung, seien sie nun entia constituta oder innere Seinskonstitutionsgründe, sind nicht selber Beziehungen. Aller Zusammenhang und alle Verbundenheit geht mithin auf entia oder constituentia entis zurück, die verbunden sind, nicht aber selber allein aus dem Verbundensein heraus verstanden werden können.

Das Einteilungsprinzip der Modi bestimmt sich aus der Vereinbarkeit der Seinskonstitutiva. Diese können entweder real identisch sein oder nicht; sie sind entweder in Wirklichkeit identisch oder nicht; und zwar sind sie identisch entweder mit Wesensnotwendigkeit oder nur zufälliger- oder kontingenterweise. Demnach sind zu unterscheiden die Modi: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit und Unwirklichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit. Möglichkeit besagt, daß Seinskonstitutiva vereinbar sind; Unmöglichkeit, daß sie unvereinbar sind; Wirklichkeit, daß sie wirklich identisch, Unwirklichkeit, daß sie nicht wirklich identisch sind; Notwendigkeit, daß sie kraft des Wesens, und Zufälligkeit (Kontingenz), daß sie nicht kraft des Wesens identisch sind. Die Seinsweisen sind auf das Wirklichsein ausgerichtet, deshalb, weil dem Seienden als solchem die einheitlich-sinnvoll-finale Hinordnung auf das Wirklichsein immanent ist. Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit und Unwirklichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit werden ihrerseits wiederum in einem verschiedenen, von der gemeinsamen logisch ursprünglichen Grundbedeutung getragenen Sinn gebraucht. Die Modalanalyse hat diese einzelnen Bedeutungen in ihrem Zusammenhang mit der Grundbedeutung zu begreifen. Sie hat darum wohl den Sprachgebrauch, in dem sich das naturgegebene Verständnis dieser Unterschiede ausspricht, zu berücksichtigen, muß aber anderseits diese Unterschiede aus der philosophischen Betrachtung der Sache selber, d. h. aus ihren inneren Gründen entwickeln. Mehr als die aufgezählten sechs Modi sind nicht möglich. Wie sie im einzelnen zu bestimmen und welche Abwandlungen von ihrer Grundbedeutung aus möglich sind, ist nunmehr darzulegen. Dabei wird sich auch die Frage entscheiden, ob und in welchem Sinn von negativen Seinsmodi die Rede sein kann.

2. Möglichkeit und Unmöglichkeit

Der grundlegende, in den andern positiven Modi vorausgesetzte, als ihr logisches Prius enthaltene und einschließlich miterkannte Seins-

modus ist die innere, logische oder metaphysische Möglichkeit, d. h. die Daseinsfähigkeit eines Seienden, die sich aus der Vereinbarkeit oder Identifizierbarkeit der Wesensmerkmale logisch notwendig ergibt[2]. Eine Möglichkeit „auf Grund von nichts" ist ein Widerspruch. Möglichkeit ist also (ebenso wie Notwendigkeit) niemals freischwebend, sondern ist Möglichkeit (Fähigkeit) zum Dasein, die letztlich auf Grund der Vereinbarkeit oder Wesensmerkmale besteht; sie hat mithin wesensnotwendig eine doppelte Beziehung, die Beziehung zur Wesenheit als ihrem Grund und die Beziehung zum Dasein als ihrem Ziel. Die sinnvoll-finale Hinordnung der Wesenheit auf das Dasein als ihr immanentes Ziel läßt sich vom Seienden gar nicht trennen und ist darum allen positiven Seinsmodi wesentlich[3]. Innere Möglichkeit besagt somit logisch ursprünglich eine dem Seienden als solchem immanente, nicht umkehrbare, mit logischer Notwendigkeit begründete und teleologisch bestimmte Identitätsbeziehung zwischen dem Seienden und seinem Dasein. Jede Möglichkeit hat ihr entsprechendes Subjekt, ihren entsprechenden Grund und ihr entsprechendes Ziel. Die Wesenscharaktere des Seienden: Begründetheit und Zielbestimmtheit, kehren darum in ihrer inneren, nicht umkehrbaren Zuordnung in allen Möglichkeitstypen und deshalb auch in allen positiven Seinsweisen und ihren Abwandlungen wieder. — Innere Möglichkeit besagt dann weiterhin Fähigkeit zum so und so beschaffenen Dasein und Wirken innerhalb der Weite und Abwandlung, die durch das Wesen und die Individualität des betreffenden Seienden vorbestimmt sind. Immer aber kann ein Seiendes nur in bestimmter Weise sein und wirken, und mit der Bestimmtheit des Seins und Wirkens sind andere Weisen, die an sich auch innerlich möglich sind, gleichzeitig nicht mehr vereinbar. — Das bloß Mögliche hat in keiner Weise Dasein neben dem Wirklichen, sondern ist Seiendes, das wirklich sein kann, tatsächlich aber nicht wirklich ist, das aber die dem Seienden als solchem wesentliche sinnvoll-finale Hinordnung zum Wirklichsein hat.

Auch das Reich der Möglichkeit trägt demnach seine Gesetzlichkeit nicht in sich selber, sondern hat sie nur auf Grund der Wesenheit des Seienden und in der Beziehung zum Wirklichsein. Das possibile logicum ist darum nicht bloß ein modus compositionis im Intellekt, sondern eine innerlich begründete und sinnvoll-zielbestimmt ausgerichtete Weise des Seienden, ja die logisch erste und grundlegende aller Seinsweisen; es ist zugleich ein possibile ontologicum. Die logische Sphäre hat zwar die Eigenart, daß alles in ihr

[2] Widerspruchslosigkeit ist etwas Positives in der Sache, letztlich die positive Beziehung der Identifizierbarkeit der Wesensmerkmale.

[3] Darin liegt schon: die Modallehre ist zugleich Modalteleologie. Nur in der Abstraktion kann man von der Zielbestimmtheit des Seienden und der Seinsweisen absehen. Auch Gottes Dasein ist sowohl Folge als Ziel. Innerlich notwendige Folge seines Wesens; Ziel seiner inneren Wesenshinordnung, darum absolut notwendiges Ziel seiner Erkenntnis und Liebe.

dem Werden enthoben und in einen Aspekt der Zeitlosigkeit erhoben erscheint, doch zeigt diese Eigenart nur an, daß man in der rein logischen Betrachtung von der der Logizität wesentlichen sinnvoll-finalen Hinordnung auf das Wirklichsein und Wirken absieht. Logischer Gehalt ist sinnvoller Sachgehalt.

Innere oder metaphysische Möglichkeit ist zwar ontologische Möglichkeit, aber wesentlich verschieden von physischer Möglichkeit, die darin besteht, daß ein Seiendes, wenn in einer bestimmten Lage bestimmte Bedingungen erfüllt sind, eine bestimmte Wirkung hervorbringen kann. Sie setzt die innere Möglichkeit des Seienden, seines Wirkens und seiner bestimmten Lage schon voraus, bezieht sich auf das Wirken der Dinge, d. h. auf den dabei sich vollziehenden Übergang von der Potenz zum Akt, und sagt mit Bezug auf das mit physischer Notwendigkeit erfolgende Wirken der Naturdinge, daß von einem bestimmten Stand der Dinge in der Zeit aus nur eines physisch möglich sei und tatsächlich eintreten werde. Während die innere Möglichkeit eine aus dem Wesen, einem *Konstitutionsgrund* des Seienden, sich ergebende Seins- und Wirkfähigkeit ist, ist die physische Möglichkeit eine aus dem *Daseienden* in bestimmter Lage und unter bestimmten Voraussetzungen sich ergebende Fähigkeit, in bestimmter Weise zu wirken. Durch die Bestimmtheit der Lage werden andere Verhaltungsweisen, die an sich ebenfalls innerlich möglich sind, ausgeschlossen, deshalb weil mit dem actus entis ein anderer actus nicht gleichzeitig möglich ist.

Die Schule der Megariker (Diodoros Kronos) berücksichtigte nur die physische Möglichkeit im Wirken der Naturdinge, als sie den Satz aufstellte, „möglich sei überhaupt nur das Wirkliche"; denn stets sei nur eines möglich, dasjenige nämlich, was wirklich wird; alles übrige sei durchaus unmöglich. Der neueste, sehr breit angelegte Versuch der Modalanalyse, von N. Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, läßt ebenfalls die dem Seienden als solchem und darum auch dem Realseienden immanente *innere* Möglichkeit (und überhaupt die dem Seienden als solchem innerliche Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis) außer acht und kann darum dem aristotelischen Möglichkeitsbegriff nicht gerecht werden; er kennt in der Seinssphäre des Realen, von der die Seinssphäre des „Idealen" getrennt wird, nur physische Möglichkeit und Notwendigkeit und stellt darum den Satz auf: in jeder Zeit kann nur das real sein, was in ihr real ist; und es kann stets nur geschehen, was wirklich geschieht; das bloß Mögliche der aristotelischen Philosophie führe in der Welt ein unwirkliches, potentielles, sehr rätselhaft anmutendes Dasein neben dem Wirklichen.

Das Gegenteil der inneren Möglichkeit ist die innere oder logische Unmöglichkeit, die dann vorliegt, wenn *Wesensmerkmale* unvereinbar, einander widersprechend, unidentifizierbar sind. Die innere Unmöglichkeit ist kein positiver Seinsmodus; und zwar fehlt das Fun-

dament, das Daseinsfähigkeit begründen könnte, die Vereinbarkeit der Wesenskonstitutiva und darum die Einheit des Wesens. „Hölzernes Eisen", ein „viereckiger Kreis" sind innerlich unmöglich, widerspruchsvoll, weil die Wesensmerkmale nicht identifizierbar sind; mit der einen Wesensform ist die andere nicht identifizierbar.

Wesentlich verschieden von der inneren Unmöglichkeit ist die Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit, die ebenfalls eine absolute ist, aber im actus entis contingentis gründet und besagt, daß ein ens contingens trotz der Zufälligkeit seines actus primus oder secundus nicht gleichzeitig nicht mit dem actus primus oder secundus identisch sein kann. Deswegen ist das Vergangene unabänderlich und läßt sich das Geschehene nicht mehr ungeschehen machen, wiewohl es, bevor es wirklich wurde, auch hätte anders werden können[4]. Die Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit ist zwar kein positiver Seinsmodus, ergibt sich aber aus einer mit dem Dasein des ens contingens logisch notwendig sich ergebenden positiven Eigentümlichkeit, aus seiner Daseinsbestimmtheit oder -festigkeit.

Physische Unmöglichkeit ist der Gegensatz zu physischer Möglichkeit; sie ist eine in bestimmter Lage und unter bestimmten Voraussetzungen bestehende Unmöglichkeit, in bestimmter Weise zu wirken, d. h. aus der Potenz in den Akt überzugehen; sie ist keine innere und absolute im Wesen des agens gegründete Unmöglichkeit. Deshalb kann Gott aus weisem Grund in einem bestimmten Fall ein Naturgesetz durchbrechen[5].

---

[4] Doch folgt daraus nicht, daß aus einem Möglichen mit der Zeit ein Unmögliches geworden sei, wie Diodoros Kronos in seinem κυριεύων λόγος meinte, woraus er dann schloß, daß sein Anderssein auch früher nicht möglich gewesen sei; möglich sei zu jeder Zeit nur das, was von jeher möglich war; und das sei stets nur dasjenige, was zu irgendeiner Zeit möglich wird. — In Wahrheit ist aber das Kontingente gegen das, was mit ihm geschieht, seinem Wesen nach indifferent, doch begründet jeder actus entis contingentis die Unmöglichkeit seiner gleichzeitigen Nichtbestimmtheit.

[5] N. Hartmann bezeichnet es als widerspruchsvoll, daß von einem bestimmten Stand der Dinge in der Gegenwart aus vielerlei möglich sei; mit der Begründung: „denn eben dieses Viele erweist sich hinterher als unmöglich, es kann also auch von vornherein nicht möglich gewesen sein. Möglich war nur das eine, das hinterher wirklich wird. Möglich ist also nur, was entweder wirklich ist oder wirklich sein wird" (Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, 13). Hierbei ist nur die physische Möglichkeit im Wirken der Naturdinge berücksichtigt, während die innere Möglichkeit im Sein und Wirken der Dinge unberücksichtigt bleibt und die Eigenart der Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit, ähnlich wie bei Diodoros Kronos (vgl. die vorige Anmerkung), verkannt wird. Es folgt nur, daß mit der tatsächlichen Bestimmtheit eines Seienden andere Bestimmtheiten, die dieses Seiende seinem Wesen nach ebenfalls haben kann, die also *innerlich* möglich sind, nicht *gleichzeitig* vereinbar sind.

3. Wirklichkeit und Unwirklichkeit

Wirklichkeit oder Wirklichsein ist der am wenigsten beschreibbare Seinsmodus, deshalb weil wir das Wirklichsein nie restlos in seinem Selbst begreifen, sondern letztlich auf Grund der Erfahrung einfachhin hinnehmen und anerkennen. Trotzdem entzieht es sich nicht vollständig der näheren Bestimmung. Wirklichsein oder Dasein schließt zunächst eine *Beziehung* ein, es ist Wirklichsein eines *Diesesseienden;* und das heißt: nicht bloßes „Moment" oder „Strukturmoment" des Diesesseienden, sondern das Diesesseiende und sein Dasein sind aufeinander bezogen wie das Subjekt und sein Akt, so daß mit ihrem realen Identischsein das Daseiende *logisch notwendig* gegeben ist. Das Diesesseiende und sein Dasein sind mithin als innere konstitutive Gründe dem Daseienden logisch vorgeordnet. Im ens contingenter exsistens verhalten sich das hoc ens contingens und sein Dasein wie Potenz und Akt, d. h. dieses ens contingens wird durch das Dasein bestimmt, vollendet, erfüllt[6]. Zwischen Potenz und Akt besteht immer ein gegenseitiges Ergänzungs- und Einschränkungsverhältnis; ein Ergänzungsverhältnis, insofern als das ens contingens und sein Dasein sich zur synthetischen Einheit und zur Ganzheit des ens contingenter exsistens ergänzen; ein Einschränkungsverhältnis, insofern als die Existenz durch die Essenz und Individualität zur Existenz dieses bestimmten Seienden und die Essenz durch die Existenz (und natura prius durch die Individualität und haecceitas) zur Essenz dieses Individuums eingeschränkt wird; ein gegenseitiges Ergänzungsverhältnis ist innerlich notwendig zugleich ein gegenseitiges Einschränkungsverhältnis.

Wirklichsein ist jener Modus, mit Bezug auf den die andern bestimmt werden. Wirklichkeit hat nur eine Bedeutung: Realwirklichkeit. „Logische Wirklichkeit", „Wesenswirklichkeit", „mathematische Existenz", das „es gibt" apriorischer Sätze usw. besagen Wesensgehalte und -sachverhalte, die in der Abstraktion zwar für sich allein betrachtet werden können, in sich selber aber die Beziehung auf das Realwirklichsein haben und a parte rei nur in Realidentität mit andern Bestimmungen des Seienden, dessen logische oder Wesensgehalte

[6] Wenn Wesenheit und Dasein innere metaphysische Bestandteile, partes constitutivae entis contingentis genannt werden, so wird nur *eine* Hinsicht an ihnen berücksichtigt, nämlich ihr das ens contingens *aufbauender* Charakter; tatsächlich sind sie aber *mehr*, sie sind principia principiati, mit deren realem Identischsein das ens contingens *logisch notwendig* gegeben ist. Außerdem steht jedes kontingent Daseiende in einem Daseinszusammenhang zu andern Seienden. (Von diesem letzten Zusammenhang allein handelt N. Hartmann in seiner Modalanalyse.) Immer also hat im Bereich des Kontingenten Existenz sowohl die Beziehung zu dem, dessen Existenz sie ist, wie auch die Beziehung zu dem Prinzip, mit dessen bestimmendem Einfluß sie logisch notwendig gegeben ist, wie wir unten bei Behandlung des Kausalprinzips näher sehen werden.

und -sachverhalte sie sind, in individueller Form wirklich sein können. Die Welt idealer Sinngehalte, der Wahrheiten, Theorien, Wissenschaften, die Idealitäten jedweder Kultur und gesellschaftlich-geschichtlichen Welt haben notwendig die Beziehung zur Wirklichkeit, derart, daß die Sinngehalte und Gegenstände der Wissenschaften, die Schöpfungen der Kultur und des Geistes in konkreter Form wirklich sein können; in der Abstraktion aber können sie losgelöst von dieser Beziehung betrachtet werden. Wirklichsein ist *Bestimmtheit, Determiniertheit.* Bestimmtheit schließt immer eine Beziehung ein, zu dem, dessen Bestimmtheit sie ist. Im Kontingenten ist Daseinsbestimmtheit immer actus einer Potenz, eines Unbestimmten; das Kontingente ist eine innerlich zusammengesetzte, gestufte synthetische Determinationseinheit.

Das Wirklichsein ist Ziel und Prinzip zugleich; erstes *Ziel* und erste *Vollendung* des durch das Diesessein bestimmten ens contingens; *Prinzip* zunächst in *dem* Sinn, als mit dem realen Identischsein dieses ens contingens mit seinem Wirklichsein dieses Wirklichseiende logisch notwendigerweise gegeben ist. Das Wirklichsein ist Prinzip zweitens in *dem* Sinn, als mit ihm der Ausschluß des contradictorium gegeben ist; es ist drittens Prinzip in *dem* Sinn, als in ihm die Wirkensfähigkeit und das aktuale Wirken gründen. Seinsbestimmtheit, Wirklichkeit ist zwar ihrem formalen Sinn nach nicht Wirken, begründet aber, wenngleich in verschiedener Weise, Wirkenkönnen und aktuales Wirken.

Wiewohl demnach das Wirklichsein nicht vollkommen begriffen werden kann, so wird es doch in und aus den Beziehungen, in denen es steht, bis zu einem gewissen Grad auch in seinem inneren Wesen als Konstitutionsgrund des Seienden intellektiv erkannt; ohne das wäre eine Aussage über es nicht möglich; das ganz Unbegriffene könnte nicht in unsere Urteile eingehen. Anderseits wird das Wirklichsein als Wert und immanentes Ziel des Seienden in jedem Urteil wenigstens einschließlich auch bejaht und anerkannt, und zwar nicht blind anerkannt, sondern auf Grund des inneren Seinsverständnisses bejaht als Wert und Ziel des Seienden. Jede Urteilsaussage ist darum nicht eine bloß theoretische Aussage, sondern zugleich eine existentielle Stellungnahme zum Wert- und Zielcharakter des Seienden.

Das Gegenteil zu Wirklichkeit ist Unwirklichkeit, ein negativer Seinsmodus, der besagt, daß die Beziehung eines Seienden zu seinem Dasein actu nicht besteht. Immer aber ist Unwirklichkeit Realunwirklichkeit; von „logischer" oder „Wesensunwirklichkeit" kann nicht die Rede sein, sondern nur von logischer oder Wesensunmöglichkeit. Jeder widerspruchsfreie Sinngehalt hat die Beziehung zum Möglich- und Wirklichsein. Der Modus der Unwirklichkeit spielt keine selbständige Rolle, sondern hat seinen Sinn nur mit Bezug auf das Wirklichsein.

4. Zufälligkeit und Notwendigkeit

Zufälligkeit (contingentia) im logisch ursprünglichen Sinn ist ebenfalls eine dem ens contingens *innerliche*, aber nicht wesensnotwendige Identitätsbeziehung, und zwar eine nicht innerlich notwendige Identitätsbeziehung in erster Linie zwischen den Konstitutionsgründen des ens contingens. Darum eine nicht innerlich notwendige Identitätsbeziehung zwischen Wesenheit und Individualität, zwischen dem Individuum und seinem Diesessein, zwischen diesem Individuum und seinem Dasein und innerhalb der Wesenheit eine vielfache, nicht logisch notwendige Identitätsbeziehung zwischen den formal verschiedenen metaphysischen Seinsgraden oder inneren Wesensgründen, ferner eine bloß tatsächliche Identitätsbeziehung zwischen dem ens contingens und seinen actus secundi. Sie setzt auf seiten des Konstitutionsgrundes oder ens, dessen Beziehung sie ist, *Indifferenz* gegen diese Beziehung voraus, d. h. diese Beziehung ist nicht mit dem Konstitutionsgrund oder ens selber gegeben, sondern *fällt* ihm *zu;* daher der Ausdruck „Zu-fälligkeit" (con-tingentia). Das ens contingens ist eine in seinem Innern zusammengesetzte Einheit, begründet durch Konstitutionsgründe, die gegeneinander seinsindifferent sind. Die inneren Gründe sind viele, das Gegründete, ihr eigenes Subjekt, ist eines; und zwar ist es eines durch die Identität der inneren Gründe. Zufälligkeit ist ein *positiver* Seinsmodus, eine *positive* Identitätsbeziehung und so wenig Schein, wie das ens contingens, dessen Beziehung sie ist, Schein ist. Doch ist diese Beziehung mit ihrem Subjekt selber nicht gegeben, und zwar weder mit den bestimmbaren formalen Bestandteilen der Essenz noch mit der Essenz noch mit dem Seienden und seiner Existenz. Das ens contingens ist also aus sich selber unvermögend, diese Beziehung zu begründen. Anderseits besteht aber auch die Zufälligkeit auf Grund von etwas, wie wir unten bei Entwicklung des Kausalprinzips sehen werden. Jeder Seinsmodus besteht auf Grund von etwas. Zufälligkeit ist gegenüber der inneren Möglichkeit der engere Begriff. Während nämlich innere Möglichkeit bloß besagt, daß ein Seiendes da sein kann, und von der Weise, wie die Identitätsbeziehung zwischen ens und actus entis besteht, absieht, setzt Zufälligkeit zwar die innere Möglichkeit voraus, besagt aber außerdem, daß ein Seiendes oder Seinskonstitutionsgrund indifferent ist gegenüber seiner Bestimmtheit, daß mithin eine nicht logisch notwendige Identitätsbeziehung, ein Potenz-Akt-Verhältnis besteht zwischen dem Seienden oder Seinskonstitutionsgrund und seiner Bestimmtheit.

In zweiter Linie wird Zufälligkeit von Seienden (entia constituta) in ihrer Beziehung zu andern ausgesagt. In dieser Hinsicht verwendet der Sprachgebrauch das Wort „Zufälligkeit" in einem verschiedenen Sinn. So sagen

wir: ich habe zufällig meinen Freund getroffen. „Zufällig" kann hier heißen sowohl „unbeabsichtigt" wie auch „unerwartet". Oder man sagt: der Würfel fiel zufällig auf „fünf"; ein Stein löste sich zufällig vom Gebäude. „Zufällig" in diesem letzteren Sinn heißt: „für uns undurchschaubar". Realnotwendigkeit im Eintritt und Ablauf von Naturgeschehnissen schließt Zufälligkeit (contingentia) im ursprünglich philosophischen Sinn nicht aus, sondern setzt sie logisch geradezu voraus. Nur wo ein Seiendes gegen sein Dasein und Sosein seinem Wesen nach indifferent ist, kann etwas mit ihm geschehen, kann es Einwirkungen erfahren und aus seinem Zustand in einen andern übergehen. Zufälligkeit in ihrem logisch ursprünglichen Sinn sagt über die Art, wie Naturdinge durch andere in ihrem Dasein und Sosein bestimmt werden, nichts aus. Sie isoliert mithin nicht ein Geschehnis von seinen Bedingungen, hebt nicht Determination und Dependenz der Dinge auf, setzt sie nicht als unbezogen, vielmehr ist genau das Gegenteil der Fall: gerade infolge der Kontingenz ihrer Existenz und Sobeschaffenheit sind Beziehungen der Dinge zueinander erst möglich und stehen die Dinge notwendigerweise in Beziehungen zueinander, vor allem im Verhältnis der kausalen Abhängigkeit.

Zufälligkeit im philosophisch ursprünglichen Sinn kann nicht unmittelbar oder mittelbar wahrgenommen werden. Sie ist ja kein ens constitutum, sondern Beziehung zwischen den Konstitutionsgründen des ens contingens. Erkannt wird sie vielmehr intellektiv, durch Einsicht, und zwar unmittelbar als Möglichkeitsbedingung der Veränderung, des Beginnens oder Aufhörens der Dinge, ihrer Vervielfältigung usw. Es ist aber keine unmittelbare apriorische Erkenntnis in dem Sinn, als würde aus einem ontologisch Früheren ein Späteres, seine Folge, erkannt. Vielmehr wird aus einem ontologisch Späteren, der Veränderung, dem Daseinsbeginn oder -aufhören, ein ontologisch Früheres, seine Möglichkeitsbedingung, erkannt. Wir erfassen also aufsteigend oder zurückgehend das ontologisch Frühere; und wir können das, weil die Seinslogizität in sich selber doppelt gerichtet ist. Wenn der Begriff der Kontingenz aber einmal gewonnen ist, können aus der Kontingenz der Dinge wesensnotwendige Beziehungen der Dinge erkannt werden. *Daß* aber ein kontingenter Sachverhalt besteht, kann nur durch Erfahrung oder einen auf Erfahrung gestützten Schluß (oder durch historisches Zeugnis) feststehen.

In der Seinszufälligkeit gründen gewisse Eigentümlichkeiten. Seinszufälligkeit besagt zunächst ein dem ens contingens als solchem wesentliches und darum jedem ens contingens zukommendes *Potenz-Akt-Verhältnis*[7]. Dieses aber ist, wie wir schon sahen, ein zwi-

[7] Es ist ein Mißverständnis der aristotelischen Lehre von Dynamis und Energeia, wenn N. Hartmann mit vielen andern meint, vom Lebendigen habe Aristoteles den Gedanken von den „zwei Seinsarten" (Dynamis und Energeia) auf die ganze Natur übertragen, und so gehe „der Schnitt zwischen dem Halbseienden und dem Ganzseienden in der Tat durch das gesamte Reich des Realen" (a. a. O. 5).

schen Potenz und Akt bestehendes gegenseitiges *Ergänzungs- und Einschränkungsverhältnis;* ferner ein *Spannungs-* und *Gegensatzverhältnis,* insofern als die Potenz zwar wesensnotwendig auf den Akt als ihre Vollendung hingeordnet ist, aus sich allein aber nicht mit dem Akt identisch sein kann; der Akt „fällt" der Potenz nur „zu"; die Vollendung ist zwar Bestimmung des ens contingens und doch ihm aus sich allein nicht erreichbar; ja selbst was es in seinem inneren Wesen ist, das ist es nicht aus sich, und daß es da ist, kann es selbst nicht begründen. Weil das Zufällige in sich selber eine Spannungseinheit ist, besteht Spannung auch in seinem Streben und Wirken. Deshalb die Spannung der Erkenntnistendenz zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt, die Spannung der Strebetendenz zwischen Wille und bonum, die Spannung im Innern des Menschen zwischen den einzelnen Vermögen und ihren Tendenzen, die soziale Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft. Weil die Spannung in der Natur des Zufälligen gründet, ist sie unaufhebbar. Niemals und auf keinem Gebiet ist darum ein vollkommen ausgeglichener und bleibender Zustand erreichbar. — Das Potenz-Akt-Verhältnis schließt ein *Weniger* und *Höher* ein; die Potenz ist der vervollkommnungsfähige, der Akt der vervollkommnende und insofern höhere Konstitutionsgrund. — Das Zufällige ist zwar immer ein *Bestimmtes,* infolge seiner Potenz-Akt-Struktur aber innerlich sowohl form- und bestimmbar wie auch formend und bestimmend; form- und bestimmbar in seinen potentiellen Konstitutionsgründen, formend und bestimmend in seinen aktuellen Konstitutionsgründen. Bloß tatsächliche, nicht wesensnotwendige Bestimmtheit kann im Kontingenten nur bestehen infolge einer Identitätsbeziehung zwischen Potenz und Akt, und zwar sowohl innerhalb der metaphysischen Seinsstufen der Wesenheit wie auch zwischen Wesenheit und Singularität, zwischen dem Einzelseienden und seinem Dasein, zwischen dem Daseienden und seinen Akzidentien.

Logisch notwendige Erkenntnisse haben die höchste Bedeutung in unserm Erkennen; nach dieser Art von Erkenntnissen ist die Vernunft „so begierig" (Kant). — Was besagt strenge Notwendigkeit?

Logizität ist dem Seienden als solchem immanent[8] und wesensmäßig final auf Wirklichsein hingeordnet, deshalb, weil das letzte innere

[8] Deshalb finden sich apriorische Normen nicht bloß auf mathematischem und naturwissenschaftlichem, sondern überhaupt auf jedem Gebiet, in der psychologischen und historischen Welt, in Religion, Recht, Kunst usw. Auf allen Gebieten strebt auch der Geist zum Seienden und seinen inneren Zusammenhängen. Das Prinzipielle, das wir suchen, ist im Seienden oder ergibt sich aus ihm. Infolge der dem Seienden immanenten Logizität haben die Resultate der Wissenschaft inneren Zusammenhang und bilden nicht unverbunden oder zufällig zusammengeratene Stücke.

Prinzip der Logizität, die Wesenheit, final auf das Wirklichsein hingeordnet ist. Aber auch in sich selber schließt Logizität Beziehung, und zwar innerlich notwendige Beziehung ein, die wesensmäßig doppelt gerichtet, Grund-Folge- und Folge-Grund-Zusammenhang ist. Logische, innere (metaphysische) oder Wesensnotwendigkeit besagt darum logisch ursprünglich eine dem Seienden als solchem und darum auch dem Wirklichen immanente Beziehung, und zwar entweder einen dem Seienden wesentlichen Grund-Folge- oder aber umgekehrt einen Folge-Grund-Zusammenhang. Logische Notwendigkeit hat nicht nur den Sinn des Folgens aus etwas, sondern auch den Sinn des logisch notwendigen Grundseins einer Folge. Andere Formen der Logizität und logischen Notwendigkeit aber gibt es nicht[9]. Wesensnotwendigkeit ist mit dem Wesen des Seienden gegeben oder logisch von ihm vorausgesetzt. Sie kommt darum den Dingen sowohl im Zustand der Möglichkeit wie auch der Wirklichkeit zu; sie ist also im Wirklichen reale Wesensnotwendigkeit, zwar nicht aus sich, sondern durch das Wirklichsein, den actus entis primus.

Logische, innere Notwendigkeit wird nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern *eingesehen, begriffen,* und zwar entweder unmittelbar oder mittelbar aus dem Grund, oder aber unmittelbar oder mittelbar aus der Folge. Begreifen kann man immer nur eines aus einem andern, aus einem innerlich notwendigen Zusammenhang[10]. Isolierte Begriffe oder Sinngehalte kommen in der Welt des Logischen nicht vor. Das Begreifen entfernt sich nicht von der Wirklichkeit, sondern dringt in sie ein und umfaßt die Tiefe des Verborgenen mit. Die innere Sinnhaftigkeit und Struktur des Gegenstandes ist immer schon naturhaft erfaßt, und diese naturhafte Erfassung ist die Voraussetzung der philosophisch reflexen Erkenntnis.

Logische Notwendigkeit hat *absoluten* Charakter; sie besagt einen absolut notwendigen und deshalb absolut undurchbrechbaren, unaufhebbaren Seinszusammenhang. Da aber logische Notwendigkeit Beziehung besagt, die entweder im Seienden selber oder zwischen

[9] Beweisen heißt nichts anderes als die logisch notwendige Beziehung, die ein Seiendes hat, aufzeigen (vorzeigen, ἀποδεικνύναι). Dies kann geschehen entweder vom Grund zur Folge oder von der Folge zum Grund hin. Darin gründet die doppelte Form der Apodeixis, das Absteigen vom Grund zur Folge und das Aufsteigen von der Folge zum Grund. Beiden vorgeordnet aber ist die metaphysiche Seinserschließung. Dadurch wird die Apodeixis nicht relativiert. So gewiß wie die Seinserschließung ist, ist auch das richtig aus ihr Gefolgerte oder das von ihr logisch Vorausgesetzte. Die Beweisführung heißt mit Recht Apodeixis, weil ohne logisch notwendige Seinsbeziehung eine Beweisführung nicht möglich wäre. Jede, auch die aposteriorische Beweisführung enthält ein apodiktisches Element, doch ist die aposteriorische Beweisführung nicht rein apodiktisch.

[10] Wäre in der Welt alles zufällig, so wäre begreifendes Erkennen unmöglich. Doch ist Seiendes ohne Logizität und ohne logisch notwendige Zusammenhänge ein Widerspruch.

Seienden besteht, so entsteht die Frage, worin unmittelbar oder letztlich diese Beziehung gründe. Sagt man mit N. Hartmann, sie gründe im Wirklichen, das seinerseits zufällig ist, so folgt daraus, daß Notwendigkeit niemals absolute, sondern letztlich bloß „relative" Notwendigkeit sei. „Relativ aber ist sie auf nichts anderes als auf die Wirklichkeit ihrer Bedingungen." Irgendwo stößt das Bedingtsein auf „bloß wirkliche Bedingungen". Auch Unmöglichkeit „bleibt stets in Rücksicht auf das Ganze der Sphäre bloß relative Unmöglichkeit, und das bedeutet zufällige Unmöglichkeit" [11].

N. Hartmann folgert von diesem Ansatz aus, daß die Apodiktizität von Grund aus eine relative sei, die die Form des „Wenn — So" habe (15 f.). „Die Prinzipien, Axiome, Grundgesetze bleiben ideal-zufällig. Und mit ihnen bleibt auch der ganze Notwendigkeitszusammenhang des idealen Seins zufällig. Wesensnotwendig ist stets nur unter Voraussetzung einer Wesenheit oder eines Wesenszusammenhanges dasjenige, was als Besonderes oder als Fall unter ihn fällt; nicht also das Bestehen der Wesenheit selbst" (43; vgl. 93). „Es liegt im Wesen aller Notwendigkeit, durch Zufälligkeit begrenzt zu sein; ihre äußere Relativität auf Wirklichkeit bringt das mit sich." Im Realen ist das „Erste" des Zusammenhanges und das Ganze zufällig (345 f.). Das absolut notwendige Wesen ist ein „ungeheurer Mißbegriff". Ein aus sich selbst notwendiges Wesen bedeutet ein nicht notwendiges Wesen. „Denn Notwendigkeit hat nun einmal die ‚äußere Relativität' an sich. Hier aber ist nichts außer ihm da, ‚auf Grund' dessen es notwendig sein könnte." „Gott als absolut notwendiges Wesen ist vielmehr das absolut zufällige Wesen" (92—94). „Gott selbst wird eben damit, daß er erster Grund sein soll, zu einem Zufälligen" (220).

Diese Argumentation ruht auf falscher Grundlage. Die logische Notwendigkeit kommt nicht allein den wirklichen, sondern auch den bloß möglichen Dingen zu. Die innere Möglichkeit der Dinge aber hängt nicht von ihrem Wirklichsein ab, sondern geht ihm der Natur nach voraus und besteht selbst immer mit absoluter Notwendigkeit. Sie besteht aber nicht aus sich selber, sondern ist letztlich im Wesen Gottes begründet, wie der ideologische Gottesbeweis zeigt; vgl. Philosophische Gotteslehre 89—98. Die logische Notwendigkeit geht also nicht auf zufällige Anfangsgründe zurück. Damit fallen die Folgerungen, die N. Hartmann zieht, in sich zusammen. N. Hartmann berücksichtigt bei Betrachtung des Realen nur die physische Notwendigkeit im Ablauf des Naturgeschehens und läßt die absolut notwendigen Beziehungen, die den Dingen sowohl innerlich sind wie auch in ihrem Verhältnis zu andern zukommen, außer acht. Auf diese Weise wird freilich alle Notwendigkeit relativiert; dann ist es nicht mehr möglich, von den Dingen auf Gott als ihre letzte Ursache zu schließen, ja überhaupt einen gültigen Gottesbegriff zu bilden. Die Wesensnotwendigkeit, mit der Gott existiert, kann nicht mehr richtig bestimmt werden.

Das Streben- und Wirkenkönnen ergibt sich mit innerer (metaphysischer) Notwendigkeit aus dem Wirklichsein, während das ak-

[11] N. Hartmann, a. a. O. 77 f.

tuelle Wirken des ens contingens im Übergang von der Potenz zum Akt geschieht und darum nicht mit metaphysischer Notwendigkeit erfolgen kann, sondern da, wo es mit Notwendigkeit vollzogen wird, mit physischer Notwendigkeit erfolgt. Der Unterschied der metaphysischen und physischen Notwendigkeit ergibt sich also aus der Natur des ens contingens. Damit daß die Existenz nicht mit dem Wesen des ens contingens gegeben ist, ist zugleich gegeben, daß sein Wirken zwar naturhaft und der Natur entsprechend erfolgt, aber nicht mit metaphysischer Notwendigkeit erfolgen kann. Metaphysisch notwendig ist das, was innerlich notwendig mit dem Wesen einer Sache gegeben ist, was infolgedessen der Sache nicht fehlen oder neu hinzukommen kann; physisch notwendig kann nur der Übergang von der Potenz zum Akt sein. Metaphysischer substantieller Wesens- oder Formbegriff und naturwissenschaftlicher Gesetzesbegriff sind beide vom Begriff des ens contingens nicht zu trennen. Naturgesetzlichkeit bedeutet Gleichartigkeit der Abläufe, der Fälle, eine Typik oder Form der Prozesse. Sie ist Auswirkung und Bekundung des inneren Wesens und Naturstrebens der Dinge, in der Natur der Dinge gegründet und daher ihrer spezifischen Eigenart entsprechend; in zweiter Linie bestimmt dann auch durch die naturgesetzlichen Zusammenhänge mit andern Dingen, durch ihr gegenseitiges Anziehen und Abstoßen.

5. Von den vielen Folgerungen, die sich aus der Modalanalyse für den Aufbau der Philosophie ergeben, seien hier nur einige naheliegende entwickelt.

a) Alle positiven Seinsmodi besagen Beziehungen zwischen Konstitutionsgründen des Seienden. Deshalb ist die Urteilskopula nicht Nebensache im Urteil, sondern die logische Hauptsache, das Zeichen der Aussage als solcher, daß nämlich eine Bestimmtheit dem Seienden zukommt oder nicht zukommt. Der Sinn des Urteils ist wesentlich ontologisch fundiert. Alle *Urteile* haben die Form: S ist P bzw. ist nicht P, nicht nur die Soseinsurteile, die etwas Inhaltliches aussagen oder verneinen, sondern auch die Existentialurteile, welche die Identitätsbeziehung zwischen dem Seienden und seinem Dasein aussagen oder verneinen. Jedes Urteil hat die Beziehung auf das Dasein, auch das rein logische und formale, weil jeder Sinngehalt diese Beziehung hat; nur die Abstraktion kann von dieser Beziehung absehen. Das Urteil steht insofern über dem Begriff, als es die im Begriff enthaltene (bezeichnete) innere Gegenstandsgliederung (Logos semantikos) ausdrücklich herausstellt (aussagt, Logos apophantikos, Ur-teil)[12].

[12] Das göttliche Erkennen erfolgt zwar nicht in der Form der Urteilseinigung und -trennung, erfaßt aber im einfachen Anschauen die dem Objekte innerlichen Identitätsbeziehungen, die unser Verstand im formalen Urteilen heraushebt.

b) Die Modalanalyse ist zugleich Modalteleologie. Das ist nicht mehr eigens zu erweisen, sondern schon darin gezeigt, daß jede Seinsweise die Beziehung auf den actus entis einschließt, der actus aber erste Vollkommenheit und erstes Ziel des Seienden ist. Doch seien einige teleologische Charaktere besonders hervorgehoben.

Die aristotelische Lehre von Dynamis und Energeia hat auch einen teleologischen Sinn. Dynamis besagt Möglichkeit und Fähigkeit (Anlage), Energeia Erfüllung oder Vollendung der mit dem Eidos gegebenen Anlagen. Jede Daseinsbestimmtheit ist Bestimmtheit, Ziel von etwas, das geeignet ist, bestimmt zu werden; sie besagt eine Identitätsbeziehung. Das Wesen eines Seienden hat die Beziehung auf seine Äußerungen. Deshalb kann man aus der Natur eines Seienden, aus dem Wesen des Menschen z. B., auf seine Möglichkeiten schließen; wie einer west, so wirkt er. Weil aber immer das Seiende als *Ganzes* handelt und das Wirken aus der Ganzheit des Seienden erfließt, deshalb liegen die Fundamente des Erkennens im ganzen Menschen; das Erkennen stammt nicht allein aus den intellektuellen Kräften, sondern aus der Ganzheit des Lebens, der es seinerseits dient. Jedes Kontingente hat in sich eine Hinordnung auf weitere Bestimmung, jedes actu Seiende ein Streben nach weiterer Vollendung; „ex unaquaque autem forma sequitur aliqua inclinatio, ex inclinatione operatio“ [13].

Ziel des Wirklichen ist das Wirken. Das Seiende ist dauernd und unablässig im Wirken. Alles kontingent Wirkliche drängt zur Aktuierung der Potentialität, zur Entfaltung seiner Anlagen. Was noch nicht ist, was es werden kann, das ist noch nicht in Ruhe und nicht im Frieden, das soll durch Tätigkeit sich dazu bringen. Tätigkeit, Streben nach Zielen und immer neuen Zielen ist das Leben der Kreatur. Der geschaffene Geist ist darum wesentlich geschichtlich und geschichtsbildend. Die heutige Zeit sieht den Geist und das Geistige vorwiegend historisch. Doch ist das Historische Auswirkung, nicht aber inneres Wesen des Geistes. Im Tiefsten ist auch der Geist statisch, er *ist* natura prius etwas, aber so, daß sein Wesen nach Entfaltung drängt; das Dynamische *ergibt sich* aus dem Statischen, derart, daß die Wirkfähigkeit logisch notwendig aus dem Sein folgt und das aktuelle Wirken der spezifisch-individuell-existentiellen Eigenart des Seienden entsprechend erfolgt.

Jeder Prozeß ist Entfaltung einer Anlage, mithin teleologisch zu verstehen. Das Eidos ist bestimmendes Prinzip. *Gesetzesbegriff* und *Zielbegriff* schließen sich nicht aus, sondern sind innerlich verbunden. Der Gesetzesbegriff abstrahiert vom teleologischen Charakter der Pro-

[13] S. Thomas, In 2 De anima lect. 5 n. 286.

zesse, der Zielbegriff berücksichtigt Eidos und Prozeß in ihrer teleologischen Bedeutung.

Ordnung ist wesentlich zielbestimmte Ordnung. Jedes Seiende weist eine innere logisch-teleologisch bestimmte Ordnung auf. Ein völlig ordnungsloses Seiendes ist unmöglich und undenkbar. Deshalb kann es niemals Tatsache oder Phänomen sein. Das Seiende, das den Kosmos bildet, ist geformt; in seine Art gebunden, aus seiner Natur sich entfaltend und nach Vollendung strebend ist es schön, geordnet und Ordnung wirkend.

Ordnung schließt Seinsangemessenheit ein. Immer ist die Potenz (Anlage) ihrem Ziel angemessen. Der Verstand insbesondere ist abgestimmt auf das Seiende und ihm angemessen. Verstand und Seinswelt stehen in einem Potenz-Akt-Verhältnis. Das Wissen ist eine Maßbeziehung. Darin liegt: Intention, Richtung auf, Gerichtetsein, Teleologie, finales Normiertsein.

N. Hartmann bestreitet, daß die Realprozesse durchweg finalbestimmt seien: „Was z. B. soll es heißen, wenn man von einem neugebauten Hause sagt, es könne einstürzen? Das heißt sinnvoller Weise etwa: es kann irgendwann im Laufe der Zeit durch Erschütterung oder lokale Senkung des Bodens Risse bekommen, was dann Folgen nach sich zieht; es kann hunderterlei ähnliches passieren, mit ähnlichen Folgen. Aber hat es einen Sinn zu meinen, das Haus sei daraufhin angelegt? Offenbar nicht. Gerade die Vielspältigkeit der Eventualitäten schließt den Potenzcharakter aus."[14] Allein, hier wird nicht hinreichend unterschieden zwischen dem Zweck des Bauens und der Natureignung der Baumaterialien. Das Haus wird gebaut, um darin zu wohnen, und nicht, damit es Risse bekomme und einstürze. Aber die Baumaterialien haben die Anlage, sich dem Boden anzugleichen, Einwirkungen zu erleiden usw.; dadurch kann es geschehen, daß Risse entstehen und der Zweck, zu dem das Haus gebaut wurde, gefährdet oder unmöglich wird. Die Möglichkeit der Gefährdung oder Vereitelung des Bauzweckes beweist nicht das Fehlen der Natureignung in den Baumaterialien.

Seinem Wesen nach steht kontingent Seiendes auch in Beziehung zu andern. Eine seiner grundlegenden Beziehungen, seine kausale Abhängigkeit, verdient eine eigene Betrachtung. Das Kausalprinzip kann nur in innerem Zusammenhang mit der Modalanalyse in seinem Sinn und Recht erwiesen werden.

II. Das Kausalprinzip im Zusammenhang der Modalanalyse

Zufälligkeit (contingentia), so sahen wir, ist jene Seinsweise, die besagt, daß ein Seiendes oder Seinskonstitutionsgrund gegen sein Identischsein mit einer Bestimmtheit seinem Wesen nach indifferent

[14] A. a. O. 228.

ist. Wo also ein Seiendes oder Seinskonstitutionsgrund indifferent gegen seine Bestimmtheit ist, besteht eine nicht innerlich notwendige Identität formal verschiedener, eine innerlich aus seinsindifferenten Bestandteilen zusammengesetzte, synthetische Einheit von Seinsbestimmungen, eine Potenz-Akt-Einheit. Das kontingenterweise Daseiende ist aber eine Potenz-Akt-Einheit in vielfacher Hinsicht. *In ihm selber* besteht die innere Wesenszusammensetzung aus den metaphysischen Seinsgraden sowie die Zusammensetzung aus Wesenheit und Singularität; es ist dieses daseiende ens contingens, aber so, daß es als ens contingens indifferent ist gegen sein *Diesessein* und als dieses ens contingens indifferent gegen sein *Dasein*.

Jedes Seiende ist aber in jeder Hinsicht, in der es bestimmt, d. h. mit seiner Bestimmtheit identisch ist, unvereinbar mit dem kontradiktorischen Gegenteil. Diese Unvereinbarkeit ist eine aus dem Wesen des Seienden sich ergebende, in seiner Bestimmtheit gegründete Eigentümlichkeit, ein proprium im aristotelischen Sinn, eine *logische Folge*, die mithin jedem Seienden in jeder Hinsicht, in der es bestimmt ist, zukommt. Das gerade ist der Sinn des Widerspruchsprinzips: es besagt eine mit dem Seienden als solchem gegebene und darum jedem Seienden zukommende *Grund-Folge-Beziehung*. Auch das ens contingens ist demnach in jeder Hinsicht, in der es bestimmt ist, unvereinbar mit dem contradictorium. Bei ihm ist aber eine zweifache Unvereinbarkeit zu unterscheiden. Es ist erstens *innerlich*, seinem *Wesen* nach unvereinbar mit Attributen, die seinem Wesen widerstreiten; es ist zweitens durch sein *Dasein* unvereinbar mit seinem gleichzeitigen Nichtdasein. Diese Unmöglichkeit des gleichzeitigen Nichtdaseins kommt dem ens contingens in der Identitätsbeziehung mit seinem Dasein, und zwar durch sein Dasein zu, wiewohl es seinem Wesen und seinem Diesessein nach gegen diese Identitätsbeziehung indifferent ist. Auch diese Unmöglichkeit des gleichzeitigen Nichtdaseins (d. h. die Unmöglichkeit des gleichzeitigen Nichtidentischseins mit seinem Dasein) ist eine logische Folge, die als solche *logisch notwendig* einen *Grund* haben muß. Das Prinzip vom zureichenden Grund ist die genaue Umkehr des Widerspruchsprinzips und besagt: jede logisch notwendige Folge hat logisch notwendig ihren Grund, mit dem sie gegeben ist; es besagt eine *Folge-Grund-Beziehung*, steigt also von der logischen Folge auf zu ihrem Grund[15].

Welches ist der Grund dafür, daß das ens contingens mit seinem gleichzeitigen Nichtdasein unvereinbar ist? — Doch ist die Frage noch schärfer zu entfalten, damit die Beweisgrundlage deutlicher sichtbar wird. Welches ist der Grund dafür, daß das ens contingens (und die-

[15] Vgl. die Abhandlung: Transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung und metaphysische Seinserschließung, in Schol 18 (1943) 253—255.

ses ens contingens), das gegen sein Dasein und seine im Dasein gegründeten Eigentümlichkeiten seinem Wesen nach indifferent ist, trotzdem selber, wenn es existiert, als logisch notwendig folgende Eigentümlichkeit die absolute Unvereinbarkeit mit seinem gleichzeitigen Nichtdasein hat? *Subjekt (Träger)* der logisch notwendig folgenden Eigentümlichkeit (der Unvereinbarkeit mit dem gleichzeitigen Nichtdasein) ist das ens contingens (und dieses ens contingens) selber, ihr unmittelbarer *Grund* sein Dasein[16]. Gewiß besitzt auch das Daseiende sein Dasein und seine Daseinseigentümlichkeiten. Aber nicht daraus argumentieren wir, sondern daraus, daß schon das *ens contingens*, das indifferent gegen sein Dasein und seine Daseinseigentümlichkeiten ist, diese zu eigen hat. Nicht zuerst das Daseiende ist Subjekt, sondern *im Daseienden natura prius* bereits das *Seiende* (ens), das selbst mit dem realen Identischsein von Wesenheit (Natur) und Singularität gegeben ist und seinerseits den Daseinsakt und die in diesem gegründeten Eigentümlichkeiten hat. Dieses Haben liegt jedem physischen Haben als Grund seiner Möglichkeit voraus, doch ist es — wie das Seiende selber — final auf das physische Besitzen hingeordnet. Bei Entwicklung des Kausalprinzips (und überhaupt bei Erklärung des *synthetischen* Charakters des Daseinsurteils) ist die Einsicht wesentlich, daß das Daseiende logisch ursprünglich als *Seiendes* und als dieses Seiende (nicht erst als Daseiendes!) Subjekt ist[17]. Allerdings sind das Seiende und dieses Seiende Subjekt in finaler Hinordnung auf ihr Dasein. Das Daseiende seinerseits ist wiederum ein principiatum, logisch notwendig gegeben mit dem realen Identischsein dieses Einzelseienden (Subjekts) mit seinem Dasein. Das Einzelseiende und sein Dasein sind als innere konstitutive Gründe dem Da-

[16] Das Seiende ist Subjekt, vieleinheitliches, geordnetes Subjekt seiner Wesenheit und Singularität, seiner inneren Daseinsmöglichkeit und seiner Existenz, Subjekt seiner in seinen Konstitutiva und ihm selber gegründeten Eigentümlichkeiten sowie der von ihm geforderten Akzidentien. Als Subjekt besitzt es seine Konstitutiva, Eigentümlichkeiten und Akzidentien; doch besitzt es sie in je eigener Weise; anders hat es seine Wesenheit als seine Singularität und wieder anders sein Dasein, seine Eigentümlichkeiten und seine Akzidentien. An anderer Stelle sollen der Subjektscharakter und seine Zusammenhänge eingehender untersucht werden.

[17] Die Substanz ist logisch ursprünglich Subjekt (Hypokeimenon) ihres substanziellen Daseinsaktes, erst in zweiter Linie ist sie Subjekt der Akzidentien. — Das ens contingens ist a parte rei notwendigerweise immer ein *bestimmtes* Subjekt. Das wirkliche ens contingens ist Subjekt als *ens contingens*, als *dieses* ens contingens und als dieses *wirkliche* ens contingens. Zwischen ens contingens, diesem ens contingens und diesem wirklichen ens contingens besteht jeweils ein Potenz-Akt-Verhältnis. In jeder Hinsicht, auch als Subjekt, ist das ens contingens im Potenz-Akt-Verhältnis aufgebaut. Und nur wenn dies berücksichtigt wird, lassen sich Sinn und Gültigkeit des Kausalprinzips erweisen. Kurz, in diesem wirklichen ens contingens besteht das Potenz-Akt-Verhältnis: dieses ens contingens ist indifferent gegen sein Wirklichsein.

seienden logisch vorgeordnet. Bei Entwicklung des Kausalprinzips betrachten wir nicht die Beziehung, die das ens contingenter *exsistens* zu seinem Dasein und seinen Daseinseigentümlichkeiten hat, sondern wir betrachten die Beziehung, die im daseienden ens contingens besteht zwischen dem ens contingens und seinem Dasein sowie seinen Daseinseigentümlichkeiten.

Der Beweis für das Kausalprinzip hat somit als Grundlage nicht den Satz: das ens contingens hat als absolut notwendige Folge die Unvereinbarkeit mit seiner Verneinung; auch nicht den Satz: Dasein hat als absolut notwendige Folge die Unvereinbarkeit mit dem Nichtdasein; ferner nicht den Satz: die Identitätsbeziehung zwischen dem ens contingens und seinem Dasein hat als absolut notwendige Folge die Unvereinbarkeit mit ihrer Verneinung; endlich nicht den Satz: das ens contingenter exsistens hat als absolut notwendige Folge die Unvereinbarkeit mit seiner Verneinung. Dies sind *analytische* Urteile, aus denen sich das Kausalprinzip nicht entwickeln läßt. Sondern der Beweis hat als Grundlage den *synthetischen* Satz: das ens contingens (und dieses ens contingens), das seinem Wesen nach indifferent ist gegen *sein* Dasein und *seine* in seinem Dasein gegründeten logisch notwendig folgenden Eigentümlichkeiten, insbesondere gegen die absolute Unvereinbarkeit mit seinem Nichtdasein, dieses so gekennzeichnete Subjekt *ist da* und kann deshalb nicht gleichzeitig nicht dasein.

Wir betrachten also die Beziehung, die im wirklichen ens contingens das ens contingens (bzw. dieses ens contingens) zu seinem Daseinsakt und durch diesen zu einer Eigentümlichkeit (einer logisch notwendigen Folge) hat, die *ihm selber* zukommt (aber nicht mit ihm gegeben ist). Diese logisch notwendige Folge (die absolute Unvereinbarkeit mit dem gleichzeitigen Nichtdasein) hat ihren Grund. Dieser liegt aber nicht im ens contingens (und diesem ens contingens) selber, weil dieses seinem Wesen nach indifferent ist gegen das reale Identischsein mit seinem Dasein und deshalb auch gegen seine eigenen in seinem Dasein gegründeten Eigentümlichkeiten[18]. Wie das ens contingens sein Identischsein mit seinem Daseinsakt nicht begründen kann, ebensowenig kann es seine im Daseinsakt gegründete Unvereinbarkeit mit seinem gleichzeitigen Nichtdasein begründen. Der Grund für das reale Identischsein des ens contingens (und dieses ens contingens) mit seinem Daseinsakt und seiner im Daseinsakt gegründeten Eigentümlichkeit liegt also in einem andern. Aus der logisch not-

[18] In jedem Akt, den formalen Wesensbestimmtheiten, der Individualität, Existenz und den akzidentellen Akten gründen logisch notwendig folgende Eigentümlichkeiten. Im Dasein: Daseinsbestimmtheit, -festigkeit, -kraft, -stärke, -größe, -beständigkeit, -vollkommenheit, -reinheit und -lichthaftigkeit. Hier betrachten wir bloß die Daseinsfestigkeit und die aus ihr sich ergebende Unvereinbarkeit mit dem contradictorium.

wendigen Folge erkennen wir den sie bestimmenden Grund. Ebenso wie das Prinzip vom zureichenden Grund wird mithin auch das Kausalprinzip nicht deduktiv, absteigend vom Grund zur Folge, sondern aufsteigend von der Folge zu ihrem entsprechenden Grund erkannt. Die Abhängigkeit von seiner Wirkursache ergibt sich nicht aus dem Wesen des kontingenterweise Daseienden, sondern ist als sein Möglichkeitsgrund logisch notwendig vorausgesetzt.

Bevor wir die Beziehung des ens contingens zu seinem äußeren Prinzip näher untersuchen, ist ein Einwand zu erörtern, der öfter gegen die vorgetragene Entwicklung erhoben worden ist. Er lautet: der Grund für die Unmöglichkeit des gleichzeitigen Nichtdaseins liegt im Dasein des ens contingens.

Gewiß ist das ens contingens durch sein Dasein absolut unvereinbar mit seinem gleichzeitigen Nichtdasein. Doch verfehlt der Einwand die eigentliche Beweisgrundlage, da er das logisch ursprüngliche Subjekt und das eigentümliche Wesen der Potenz-Akt-Einheit und der nur in ihr begründeten absoluten Unmöglichkeit des gleichzeitigen Nichtdaseins verkennt. Er beachtet nämlich nicht, daß das *ens contingens* (nicht erst das ens contingenter exsistens!) infolge des realen Identischseins mit seinem Dasein *selber* eine logisch notwendig folgende Eigentümlichkeit, nämlich die Unvereinbarkeit mit seinem gleichzeitigen Nichtdasein hat. Gerade diese *seine* Eigentümlichkeit kann es aber selber nicht begründen. Wohl ist auch das daseiende ens contingens mit seinem gleichzeitigen Nichtdasein unvereinbar; doch ist es dies *nicht als daseiendes*, sondern deshalb, weil es natura prius ens *contingens*, das ens contingens aber indifferent gegen sein Diesessein, und dieses ens contingens indifferent gegen sein Dasein ist. Wesentlich für die Entwicklung des Kausalprinzips ist es, zu berücksichtigen: erstens, daß zwischen dem *ens contingens* und seinem Diesessein, zwischen diesem ens contingens und *seinem Dasein* eine bloß tatsächliche Identitätsbeziehung besteht; zweitens ebensosehr aber, daß die im Dasein gegründeten Eigentümlichkeiten infolge dieses Identischseins Eigentümlichkeiten des ens contingens (bzw. dieses ens contingens) selber sind. Nur so wird die Potenz-Akt-Einheit (Synthesis), die das ens contingenter exsistens ist, als solche in ihrer Eigenart erfaßt, nur von dieser Grundlage aus kann sie aus ihrem Möglichkeitsgrund begriffen werden.

Welches ist die Beziehung des ens contingens zu seinem äußeren Prinzip?

Dieses äußere Prinzip und sein bestimmender Einfluß sind zunächst logisch notwendig gefordert, weil ohne sie die logische Folge (die Unmöglichkeit der gleichzeitigen Nichtexistenz) gar nicht bestehen könnte. Dieses äußere Prinzip bestimmt die Identitätsbeziehung des ens contingens mit seinem Dasein und die aus dieser Identitätsbeziehung logisch notwendig sich ergebende Unvereinbarkeit des ens contingens mit seiner gleichzeitigen Nichtexistenz. Ein äußeres Prinzip aber, das die Identität des ens contingens mit seinem Dasein bestimmt, ist ein aktives Prinzip, d. h. Wirkursache. Damit aber ist das Kausalprinzip erwiesen in der Formel: was immer nur kon-

tingenterweise existiert, hat logisch notwendig eine Wirkursache. Wiewohl die Wirkursache nicht mit logischer Notwendigkeit, sondern nur entweder mit physischer (oder moralischer) Notwendigkeit oder frei wirkt, so ist doch mit ihrem daseinbestimmenden Einfluß eine logisch notwendige Folge gegeben, die Unvereinbarkeit mit dem gleichzeitigen Nichtdasein, und gerade diese logische Folge bildet den Ausgangspunkt, von dem aus sich Sinn und Gültigkeit des Kausalprinzips erweisen lassen.

In vorstehender Entwicklung ist zugleich enthalten, daß das Kausalprinzip ein Spezialfall des umfassenderen Prinzips ist: *keine bloß tatsächliche (nicht innerlich notwendige) Identität von Seinsbestimmungen, oder keine Potenz-Akt-Einheit (keine synthetische Seinseinheit) kann aus sich sein*, vielmehr kann jede Potenz-Akt-Einheit nur durch den bestimmenden Einfluß eines äußeren Prinzips bestehen. In jeder Potenz-Akt-Einheit nämlich ist der bestimmbare Bestandteil — sei er nun ein Seiendes oder Seinskonstitutionsgrund — seinem Wesen nach indifferent gegen das Identischsein mit seiner Bestimmtheit und anderseits unvereinbar mit dem gleichzeitigen Nichtidentischsein mit seiner Bestimmtheit. Diese Unvereinbarkeit mit dem gleichzeitigen Nichtidentischsein mit seiner Bestimmtheit ist eine logisch notwendige Folge, die dem bestimmbaren Bestandteil in der Beziehung seines Identischseins mit der Bestimmtheit zukommt, die also als solche logisch notwendig einen Grund haben muß. Diesen aber kann sie in dem bestimmbaren Bestandteil selber nicht haben; sie kann ihn darum nur in einem äußeren Prinzip haben, durch dessen bestimmenden Einfluß die Potenz-Akt-Einheit und ihre logisch notwendige Folge, die Unvereinbarkeit mit der gleichzeitigen Nichtbestimmtheit, besteht. — In der Modalanalyse liegt der Schlüssel zum Problem der Determination und des Grundes in dem doppelten Sinn, als erstens jede Bestimmtheit Konstitutionsgrund eines Seienden ist, als zweitens jede bloß tatsächliche Bestimmtheit eines ens contingens nur durch den bestimmenden Einfluß eines äußeren Prinzips bestehen kann.

Als Folgerungen ergeben sich die Sätze: 1. Kein irgendwie innerlich zusammengesetztes oder gestuftes Seiendes kann aus sich sein. 2. Kein irgendwie endliches Seiendes kann aus sich sein. Jedes endliche Seiende ist nämlich notwendig innerlich zusammengesetzt aus bestimm-, form- und begrenzbaren sowie bestimmenden, formenden und begrenzenden Bestandteilen und gehört darum notwendig einer metaphysischen Gattung und Art an. 3. Alles, was wirklich ist, ist auf Grund von etwas wirklich[19]. 4. Beginnen zu sein, heißt Sein empfan-

[19] Niemals kann etwas „auf Grund von nichts" (N. Hartmann a. a. O. 66, vgl. 67) wirklich sein.

gen in dem doppelten Sinn, als Sein sowohl aufgenommen wird in einer Potenz wie auch empfangen wird von einer äußeren Ursache.

*

Das ens contingens ist in seinem Sein als solchem, sowohl in seinen inneren formalen Seinsgründen wie auch als ihr Subjekt, im Potenz-Akt-Verhältnis aufgebaut. Mithin verdankt es nicht allein sein Dasein einer Wirkursache, vielmehr kann es als solches nicht aus sich sein. Dazu, daß es überhaupt ist, d. h. daß seine Wesenskonstitutionsgründe identisch sind, daß seine Wesenheit singulär ist und in *dieser* Weise singulär ist, daß es möglich und wirklich ist, in jeder Hinsicht ist ein äußerer Grund verlangt. Es ist ein principiatum im doppelten Sinn. Es ist logisch notwendig gegeben mit dem realen Identischsein seiner Konstitutiva. Das reale Identischsein seiner Konstitutiva aber ist logisch notwendig gegeben mit dem bestimmenden Einfluß seines äußeren Grundes. Der Grundgedanke unserer Argumentation lautet in kurzer Fassung: Das ens contingens hat in jeder Hinsicht, in der in ihm ein Potenz-Akt-Verhältnis besteht, eine Seinsfestigkeit, die es selber nicht begründen kann. — Die Lehre von der Modalität ist innerlich verknüpft mit der metaphysischen Seinserschließung und macht im Verein mit ihr das Kernstück der Ontologie aus. Eben deshalb weist sie in vielfacher Hinsicht über sich hinaus auf das System der Ontologie, wie uns auch in dieser Untersuchung deutlich wurde.

Die Romantik als totale Bewegung

Von Hubert Becher S. J.

Die Romantik gilt noch heute trotz einer unübersehbaren Fülle von Einzelforschungen und Gesamtdarstellungen[1] als eine dunkle und schwer erfaßbare Zeit innerhalb der Entwicklung des deutschen Geistes.

Schon das Wort „romantisch" hat seinen schillernden Charakter noch nicht verloren. Ungleich schwieriger ist noch die Frage nach dem Wesen der Romantik, wenn man sie rein geschichtlich faßt als die Geistesart der sich so nennenden Dichter, Literaten, Künstler und Philosophen vom letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts bis etwa 1830. Das Leben und Lebendige, das Äußerst-Subjektive und Bindungslos-Individualistische, die Sehnsucht, die Fähigkeit zu Andacht und Ehrfurcht, das Genie zur Empfängnis des Großen, der Drang zum Unendlichen, das Weltfremde und Träumerische, das Musikalisch-Unmittelbare, das Ewig-Jugendliche, das Bejahen alles Organischen, Gewachsenen, alles Gemeinschaftlichen in Natur und Volk werden als Kern der romantischen Zeit und ihres Geistes angegeben. Gegensätzliche und sich widersprechende Bestrebungen werden von Romantikern aufgenommen und gepflegt, weil sie alles Werthafte in den Bereich ihrer Betrachtung ziehen. Aus diesem Grund hat man sie auch eine totale Bewegung genannt (4, 4),

[1] Von der reichen Literatur werden im folgenden einige meist neuere Werke angeführt. Die erste Zahl der Verweisungen im Text bedeutet die betreffende Nummer des Buches, die zweite Band und Seite. 1. R. Bach, Tragik und Größe der deutschen Romantik, München 1938. — 2. H. Urs v. Balthasar, Apokalyptik der deutschen Seele. I: Der deutsche Idealismus, Salzburg 1937. — 3. D. Baumgardt, Franz von Baader und die philosophische Romantik, Halle 1927. — 4. R. Benz, Die deutsche Romantik. Geschichte einer geistigen Bewegung, Leipzig 1940. — 5. R. Benz, Goethe und die romantische Kunst, München 1940. — 6. K. Berger, Menschenbild und Heldenmythos in der Dichtung des deutschen Idealismus, Berlin 1940. — 7. W. Bietak, Das Lebensgefühl des Biedermeier, Wien 1931. — 8. Fr. Braig, Die Philosophie Friedrich von Schlegels: Der katholische Gedanke 9 (1936) 177—184. — 9. Fr. Braig, Friedrich von Schlegel. Seine Entwicklung und sein Weg zur Erkenntnis und Begründung des Glaubens: Der katholische Gedanke 10 (1937) 47—58. — 10. J. R. Geiselmann, Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule, Mainz 1942. — 11. R. Haller, Die Romantik in der Zeit der Umkehr. Die Anfänge der jüngeren Romantik 1800—1808, Bonn 1941. — 12. N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. Teil. Fichte, Schelling und die Romantik, Berlin 1923. — 13. R. Haym, Die Romantische Schule, 4. Aufl., Berlin 1920. — 14. P. Kluckhohn, Das Ideengut der deutschen Romantik, Halle 1941. — 15. Alex v. Klugen, Die Absage an die Romantik in der Zeit nach dem Weltkriege. Zur Geschichte des deutschen Menschen, Berlin 1938. — 16. H. Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule, München 1929. — 17. H. A. Korff, Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. I. Sturm und Drang. II. Klassik. III. Romantik: Frühromantik, Leipzig 1923, 1930, 1940. — 18. I. v. Minnigerode, Die Christusanschauung des Novalis, Berlin 1941. — 19. G. Müller, Geschichte der deutschen Seele. Vom Faustbuch bis Goethes Faust, Freiburg 1939. — 20. Fr. Schultz, Klassik und Romantik der Deutschen. I. Grundlagen der klassisch-romantischen Literatur. II. Wesen und Form der klassisch-romantischen Literatur, Stuttgart 1935, 1940. — 21. O. Walzel, Deutsche Romantik. I. Welt- und Kunstanschauung. II. Die Dichtung. 5. Aufl., Leipzig 1923, 1926.

oder sie, zum Unterschied von der Aufklärung, als Aufschließung gekennzeichnet, die sich allem und alles sich öffnet (20, II 365).

So mühevoll ist die Begriffsbestimmung der Romantik, daß man sogar gesagt hat, je mehr man sich mit ihr beschäftige, je tiefer man in sie eindringe, um so verworrener werde die Summe der Eindrücke und um so mehr verwische sich ihr Bild (20, II 342). Und wirklich wird jeder durch diese Stufe des Chaotischen hindurch müssen, der sich an die Romantik und ihre Träger wagt.

Es ist darum nicht zu verwundern, daß die Romantik die verschiedensten Bewertungen erfahren hat. Vielen gilt sie als das Krankhafte, während die Klassik das Gesunde sei. Das Weiblich-Aufnehmende und Genießende wird von den Tätern (15, 108 u .a.; 17, III 353), der „ewige Werther" (15, 42f.) von den Liebhabern des Seins getadelt. Der Subjektivismus der Romantik scheint überstiegen und ungesund, ihr Wesen im Grund nicht aus dem Volk und ins Volk wirkend (15, 138). Dieser eigentlich unvolkstümlichste, unnationalste, weil reflektierteste Geist überwindet nie den inneren Bruch seiner modern-subjektivistischen Seele und schreit darum sein Verlangen nach Objektivität, sei es in klassisch-antikem Gewand, sei es in mittelalterlich-katholischem, so inbrünstig verzweiflungsvoll aus, weil ihm jedes lebendige Verhältnis zu festgestalteten, gewachsenen Gemeinschaftsformen fehlt (15, 88 Anm. 153). Dann wieder findet man, daß die Romantiker den einzelnen Menschen in der Geborgenheit der ideellen und vitalen Ganzheiten sich verlieren lassen (15, 7). Das Männliche, Römische, Klassische, Dorische, Nordische, Arische, Solare wird dem Weiblichen, Chthonischen, Vorderasiatischen, Eleusinischen, Dionysischen, Christlichen, Barocken, Gotischen, Romantischen entgegengestellt (15, 152 154). Der große Unterschied von Denken und Handeln, der Stärke der Einsicht, der großen Pläne, des weiten Wünschens und Wollens der Romantik und die Kraft der Verwirklichung und der Tat, selbst auf ihrem eigensten Gebiet, der Kunst, und bei der Bewältigung der von ihnen selbst eröffneten kosmischen Zusammenhänge, erregt Anstoß (11, 127; 15, 102; 17, III 71). Ihr leichtsinniges Antupfen der philosophischen Fragen, ihre spielerische Geistigkeit, wie sie „mit der Leuchte der Analogie" und fast rein assoziativ vorangehen, statt ernst logisch Gedanken zu fügen, nur gewisse Höhepunkte berühren und ihr System obendrein fast nur in Fragmenten darlegen oder durch Ironie wieder aufheben, stößt die „ernsten Denker" ab (15, 138; 13, 139 329; 17, III 504f.). So wesentlich scheint dieser Zug zu sein, daß man den Charakter des Romantischen denen abspricht, die wie die Brüder Grimm und Savigny sich durch wissenschaftliche Abgerundetheit von der aphoristischen Ausdrucksform und ahnungsreichen Anregung der andern abheben. Die Romantiker tun sich sogar auf ihre vielseitige, von andern charakterlos genannte Art zugute, da sie deutsch, wertvoller als die Einseitigkeit anderer Nationen und Vorbote der Allgemeingültigkeit sei (20, II 362). Hinzu kommt die Beobachtung, daß eine Reihe der Romantiker in ihrem persönlichen Wesen etwas so Unausgeglichenes und Schwankendes haben oder zu haben scheinen, so viele Wandlungen durchmachen und auch durch ihre sittliche Lebensführung ihr Werk belasten. Andere wieder sterben so früh, daß man ihr noch unausgereiftes Lebenswerk mehr als eine vorläufige

und unfertige Welt betrachtet, mag sie auch noch so sehr schon gewirkt haben. Wackenroder starb mit 25, Novalis und Solger mit 29, Runge mit 33, Kleist mit 34 Jahren. Schließlich ist die religiöse Entwicklung vieler der führenden Romantiker ein Stein des Anstoßes. Daß sie überhaupt die Religion in den Mittelpunkt rückten, daß sie insbesondere sich der katholischen Kirche näherten und zu ihr übertraten, erregte Verwunderung und Ablehnung. Man hielt es für ein Zufluchtsuchen von sittlich oder denkerisch haltlosen, ausgebrannten oder verwirrten Geistern, deren Wesen, wie z. B. des Zacharias Werner, tief ins Pathologische hereinreiche (1, 35 f.). Fr. Schlegel sank nach dem Urteil St. Georges am Kreuz nieder, weil es über seine Kraft ging, den Weg in die Eishöhlen des Denkens fortzusetzen wie Nietzsche und weil es ihm an Lebensfülle fehlte, seinen gefräßigen Geist dauernd zu ernähren (15, 42 f.). Einzig Eichendorff ist wegen des ererbten und immer ernst bewahrten Glaubens nicht verdächtigt worden. Zwar hat sich das Urteil z. B. über Fr. Schlegel im allgemeinen wesentlich gemildert, man anerkennt seine Fähigkeiten und die Ehrlichkeit seiner Konversion (z. B. 20, II 30 ff.), aber er gilt nach ihr doch als Unfreier, und sein späteres Lebenswerk wird eigentlich nicht mehr aufgenommen.

Die Erkenntnis des romantischen geistigen Ringens wird wohl am meisten durch die Tatsache erschwert, daß die Forscher durchweg auf dem Boden einer humanistischen Weltanschauung, ähnlich der Goethes, stehen, die das Autonome des Menschengeistes in seiner Prägung in Einzelpersönlichkeit und Volk als die höchste Leitidee kennt und die organische Dynamik des Lebens in sich selbst stehen läßt. Mag darum ihr Forschen noch so kenntnisreich, entsagungsvoll, tiefgründig und weitspannend sein, so scheint ihnen doch jener fruchtbare Ansatzpunkt zu entgehen, von dem aus ein Weg zum ganzen Verständnis der Romantik gefunden werden kann. Selbstverständlich war dieser den Romantikern selbst anfangs kaum bewußt. Sie selbst wurden mehr von dem Schwergewicht der Gegenstände gedrängt, als daß sie — trotz aller Hymnen auf das Schöpferische — diese selbst erobert hätten. Aber im Verlauf ihres Wirkens wurde doch diese innere Anschauung klar.

Hemmend für die gerechte Wertung der Romantik wirkt sich auch der Umstand aus, daß ihr Geist in vielen, Größeren und Geringeren, in reinerer und gemischter Form lebt. Innerhalb der romantischen Zeit verlagert sich der Schwerpunkt vom anfänglichen Verkünder- und Denkertum zur schaffenden Kunst selber. Es ist ein großer Nachteil der Klassik gegenüber, die ihrem eigenen geordneten Gesetz gemäß in wenigen Größen ihre Gipfelhöhe erreicht.

Allein trotz all der seelischen Belastung, die Werk und Wesen der Romantiker dem Forscher auferlegen, oder vielleicht gerade deswegen, zieht es immer wieder in seinen Bann und kann seine Größe nicht verkannt werden. Neben der Untersuchung von Einzelfragen, der Aufhellung des Entwicklungsganges der einzelnen Träger der Bewegung neigt heute die Wissenschaft dazu, die Romantik nicht für sich allein zu betrachten. Sie gilt als der letzte Abschnitt der die Aufklärung überwindenden Epoche der deutschen Geistesentwicklung. Die 60 Jahre von 1770 bis 1830 gelten als eine Einheit, die als der durch ein sanftes Joch verbundene Doppelgipfel der deutschen Geistes-

geschichte angesehen wird (20, II 108). Schon Gervinus und Hettner hatten die Romantik in innere Verbindung mit ihrer Vergangenheit gebracht und zeigten die Folgerichtigkeit der Entwicklung, obwohl die Kampfstimmung der meisten Romantiker dazu einlud, scharfe Trennungslinien zu ziehen. Durch die Namengebung „Zeit des Idealismus", „deutsche Bewegung", „Goethezeit" wird jetzt die einheitliche Entwicklung herausgestellt und erscheint die Romantik als Erbin und Weiterführerin, nicht als eigentlich Neues. Wer vom Idealismus spricht, stellt den philosophischen Gedankengehalt in den Vordergrund (2, 16). Ein wachsendes Eindringen in den inneren Raum der lebendigen Seele hat hier statt. Höchste intellektuelle und vitalemotionale Kräfte spannen sich zugleich an (2, 123 139). Natur- und Vernunftidealismus schaffen die großen Systeme, an denen die Romantiker aktiven und passiven Anteil haben. In ihnen handelt es sich darum, daß der Mensch, dem die christliche Welt versunken und entfremdet ist, sich aus dem Innern heraus die Wirklichkeit des Absoluten erobert (1, 10). Der Weg führt vom genialischen Sturm und Drang zum ethischen und ästhetischen und von dort zum metaphysischen Idealismus.

Der Ausdruck „Goethezeit" benennt nach dem hochragenden Gipfel der einen Persönlichkeit, deren Leben den ganzen in Frage kommenden Zeitraum ausfüllt. Sein Menschenbild gilt dabei bewußt oder unbewußt als Vorbild, als Verkörperung des deutschen Wesens, dessen einzelne Züge man steigern kann, aber um den Preis der Störung des Ganzen (19, 348; 20, I 85; 20, II 119ff.; 17, I III 3). Als Teil, und zwar als Erhöhung der deutschen Bewegung wird die Romantik im Licht des Bewußtwerdens des völkischen Sinnes gesehen. Die fremde Aufklärung wird überwunden, die politische Freiheit gewonnen, Volksgeist und Volkstum werden entdeckt und alle Gebiete des Menschlichen von diesem Gedanken beeinflußt (20, I 3; II 29f.). Den Nachweis der Entwicklung einer einheitlichen Zeitspanne erleichtert die Feststellung, daß zu verschiedener Zeit neue landschaftliche und rassische Kräfte einwirkten, die die Verschiebungen erklären. Auch der Generationsgedanke, den zum erstenmal der Sturm und Drang begriff (20, I 31), wird deswegen eingeführt. Durch ihn wird die menschliche Werkgemeinschaft hervorgehoben, deren persönliche und sachliche Begrenztheit doch Raum läßt für den übergenerationsmäßigen Schöpfungswillen des objektiven Geistes (17, III 5f.). Er hat insofern etwas Mißliches, als man für die Romantik (1793—1830) mindestens zwei, wenn nicht drei Generationen ansetzen müßte. Man wandelt darum den Gedanken ab und spricht von neuen Altersgruppen, die in die Bewegung eintreten (19, 301f.).

Diese Weise der Betrachtung hat den großen Vorteil gebracht, daß man nachforschte, ob und in welcher Form fruchtbare Gedanken, die in der Romantik bestimmt auftraten, schon früher keimhaft vorhanden waren. Weiterentwicklung, Schichten und Stufen, Wellenbewegungen, Verlagerungen der Schwerpunkte, Diastolen und Systolen wurden festgestellt (16, 301; 20, I 1ff.; II 304; 17, I 2). Indessen dient diese Betrachtungsweise doch mehr dazu, die breite Fülle und den Reichtum der romantischen Geisteswelt zum Bewußtsein zu bringen, die zweifellos ganz auf der Vergangenheit aufbaute. Dagegen verschleiert sich der Blick, der die eigentliche Mitte der Romantiker

erkennen will, die doch so bestimmt und anspruchsvoll sich der Vergangenheit entgegensetzten. Man wird z. B. kaum einen Gedanken in der Romantik finden, der nicht von Herder vorgedacht wäre (20, I 191 ff.). Seine Auffassung von Entwicklung, Volk, Geschichte, Mittelalter, Poesie usw. ist bei ihm so ausgeprägt, daß die Romantiker kaum etwas hinzufügen konnten. Aber diese greifen kaum auf ihn zurück, als wenn sie ihn überhaupt nicht kännten. Die Meinung, daß durch Goethe, Schiller und Herder, wenn sie sich innerlich gefunden hätten, die Leistung der Romantik vorweggenommen worden wäre, ist sicher abwegig (20, II 327). Jean Paul wurde von den Romantikern gern und viel gelesen, aber ihr Gefühlsüberschwang und ihr Subjektivismus beruft sich nicht auf diesen Gefühlstitanen (19, 357), sondern wird als eine ganz eigene Sache empfunden (4, 122). Das Gedanken- und Empfindungsgut, das die Romantiker vorfinden und sich aneignen, scheint somit nur Material zu sein, das, selbst wenn wörtlich und einfachhin übernommen, eine neue Seele empfängt.

Wir sind der Meinung, daß die Romantik aus innerem Drang und in bewußtem Wollen es unternahm, alles dem Menschen zugängliche Gedankengut mit der ganzen Fülle naturhafter und geschichtlicher Wirklichkeit zu umfassen, zu ordnen und zu einen. Dabei stieß sie, die Begrenzung des Menschlichen wahrnehmend und voll anerkennend, auf die Ergänzungsmöglichkeit und -notwendigkeit durch die geschichtliche Tatsache der Offenbarung und sah sich vor die *katholische Kirche* gestellt, an der sie sich zu entscheiden hatte. In dieser Entscheidung trennten sich die Romantiker. Die einen hatten den Mut, in der Unterordnung unter die Gesamtwirklichkeit von Wissen und Glauben eine Erhöhung des Menschlichen zu sehen. Die andern verharrten im Schwebezustand des Strebens des Reinmenschlichen oder versuchten ein System natürlicher Welt- und Gotteslehre[2]. Daß die Wucht der folgerichtigen Romantik in der von der Aufklärung her belasteten katholischen Wirklichkeit verebbte und nur wie ein Samenkorn für einen langen Entwicklungsweg neuen katholischen Selbstbewußtseins fruchtbar wurde, stellt den dritten und letzten, im Grund noch fortdauernden Abschnitt der geistigen Entwicklung dar, der mit der Romantik anhebt. Der erste Abschnitt, der Versuch und die Leistung der Gesamteroberung der Welt, soll in dieser Überschau zunächst dargelegt werden. In diesem Sinn sei von der Romantik als totaler Bewegung gesprochen.

In die Richtung dieser unserer Auffassung zielt auch J. R. Geiselmann, wenn er feststellt, daß der Unterschied zwischen Klassik und Romantik nicht darin bestehe, daß ein organisches Weltbild dort nicht, hier wohl vorhanden war; in diesem Weltbild stimmten beide Bewegungen sogar überein. Aber in der Romantik wurde das Organisch-Endliche auf seinen objektiven Grund zurück-

[2] Vgl. A. Hartmann, Der Spätidealismus in seinen Anfängen: Schol 19 (1944) 37—56.

geführt (10, 21). Ähnliches spürt Korff, wenn er, freilich herabwertend, den dialektischen Umschlag des — an seine Grenzen stoßenden — Subjektivismus in Objektivismus als das Grundthema der ganzen romantischen Bewegung bezeichnet. Die menschliche Unmöglichkeit des einen fordere notwendig „die Bekehrung" zum andern. Das souveräne Ich fühle sich als Marionette höherer Gewalten, der freie Geist flüchte sich in den Glauben um jeden Preis (17, III 57).

Als Leitfaden zur Ordnung aller Bestrebungen der Romantik diene das Wort Fr. Schlegels, die größten Tendenzen des Zeitalters seien die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister. Die erste Tendenz meint die *Strömungen des politischen und sozialen Lebens*. Sie darf erweitert werden um die Tatsache der Entdeckung des *fortlebenden Mittelalters* durch Wackenroder und Tieck 1793 in Erlangen, Nürnberg und Bamberg (1). Mit der Wissenschaftslehre Fichtes werden die *Gedankensysteme der Zeit* berührt (2). Goethes Meister zielt auf *die humanistische Welt- und Lebensauffassung*, die die Gebildeten zu beherrschen begann (3).

1. Der Aufenthalt der beiden Berliner Wackenroder und Tieck im süddeutschen Raum trug seine Frucht in den Herzensergießungen eines *kunstliebenden Klosterbruders* (1796). So wurde das persönliche Erlebnis zum Besitz der Mitlebenden. Abgesehen davon, daß sich hier ein Zusammentreffen des deutschen Nordens und Südens vollzog, sich überdies das Neue an einem religiösen Gegenstand entzündete, das an eine Wiederherstellung der zerrissenen Glaubenseinheit und der von ihr betroffenen Volksteile denken ließ, ist hier vor allem wichtig, daß von Wackenroder Kunst erlebt wurde, die lebendig im Volk stand. Sie brachte ihm die innere Überzeugung, daß die „Andacht zur Kunst" die wichtigste Voraussetzung für das geistige Schöpfertum sei. Das eigentümliche Miteinander von erlebendem Ich und erlebtem Gegenstand steht am Anfang der Romantik. Es ist weder Objektivismus noch Subjektivismus. Die Grundlage ist die Wirklichkeit, sei es die steingewordene Kunst des Mittelalters in Nürnberg, sei es die im gläubigen Volk gelebte Kunst in Bamberg und im katholischen Frankenland. Aber der Romantiker, wenn wir ihn schon so nennen wollen, bleibt nicht bei diesem Gegenstand. Die Bedingungen des inneren Erlebenkönnens festzustellen ist ihm das Wichtigste. Wackenroder sieht das gläubig ergriffene Volk als den lebendigen Hüter wahrer und hoher Kunst. So wird nur derjenige schöpferischer Künstler sein, den die gläubige Ergriffenheit, die Andacht zu seiner Kunst und seinem Stoff beseelt. Hier quillt jene subjektive Aufgeschlossenheit, die Bereitschaft, die kontemplative Stille, die Sehnsucht, das Verlangen nach Harmonie, nach einem Innenleben, das die volle Sicherheit eines Naturprozesses in sich hat. Der so gestimmte Geist wird den wahren

Sinn des Objektes erfassen, den in ihm liegenden göttlichen Glanz. Kunst und Natur offenbaren ihre Symbolik, erscheinen als Hieroglyphen, heilige Zeichen. Daß weichliche Träumerei und ein nicht zur Gestalt führendes Verschweben die Folge einer solchen Geisteshaltung sein können, ist nicht zu verkennen. Manche sahen in dieser Gefahr einen Vorzug. Schon Justinus Kerner fand es furchtbar, sich Novalis als Amtshauptmann zu denken, und konnte sich nicht vorstellen, wie Novalis selbst als Kennzeichen der Romantik „die Einheit von Poesie, Geist, Dienst ins öffentliche Leben" ansah. Das Verströmen ist nicht selten der Preis, mit dem die Romantik ihre höhere Weltschau bezahlt, durch die sie romantisiert. „Indem sie in die Ferne rückt", zeigen sich die Dinge in ihrem Zusammenhang, verraten ihren symbolischen Gehalt und werden Subjekt und Objekt eine neue Einheit. Hier vor allem liegt der Unterschied zu Jean Paul, der bei seinem inneren Ich stehen bleibt.

In Novalis, Brentano, Eichendorff, den Malern Runge und Friedrich usw. entsteht der Wackenrodersche Klosterbruder neu. Novalis u. a. vertiefen seine Anschauung durch die persönliche Erfahrung von Schmerz und Leid. Das Todeserlebnis bringt die tiefste Erschütterung. In den Romanen wie H. v. Ofterdingen bildet dieser Geist die Menschen und erleuchtet sie über das Wesen der Welt (17, III 600 f.). In den geistlichen Liedern des Novalis erreicht er die vollendete Höhe der Kindlichkeit und Einfalt, die dem Geheimnis am meisten angemessen ist. Märchen und Volkslied strömen diese Gesinnung aus, und die Musiker und Maler, zuweilen darob des Mystizismus verdächtig (4, 368 f.), leben aus ihr. Das Wunderbare ist ihr eigentliches Reich; der Dichter findet es überall und bringt es in seiner Kunst zum Bewußtsein (17, III 284 ff.). Er führt es auch auf seinen Ursprung zurück, das Unendliche, die eine, ewige Liebe. Darin zeigt sich die Poesie der Philosophie verwandt und wird Religion.

Nur scheinbar spricht der Dichter sein persönliches Erleben aus. In Wirklichkeit lebt er aus dem Leben seines Volkes (und der Wurzel dieses Lebens, der Religion). Wie dieser Volksgeist Wackenroder erweckte, erfüllte er später die ganze Heidelberger Romantik. Dieser Einwurzelung der Romantik in die lebendige Wirklichkeit des Volkes entspricht auch die Tatsache, daß romantisches Erleben fast ausschließlich aus Gruppen kommt und zu *Gruppenbildungen* führt. Die romantischen Sammelpunkte Jena, Dresden, Berlin, Heidelberg, Wien, Landshut, München, Frankfurt, Rom usw. fördern die Einzelnen, treiben die Ideen voran, führen zur Werkgemeinschaft im engeren Sinn (4, 421). Die Brüder Schlegel, Grimm, Boisserée, Riepenhausen, Veit, Olivier, Schlosser, Fries, die Geschwister Tieck, Brentano, Kleist, die Freunde Wackenroder - Tieck, Novalis - Fr. Schlegel, Arnim - Brentano,

Kleist - A. Müller, Fr. Schlegel - Schleiermacher, Novalis - Tieck, Tieck - Runge, Arnim-Grimm, Bettina-Günderode, Pforr-Overbeck, Cornelius-Zeller, Boisserée-Bertram, Ruhl-Fohr, Schnorr-Olivier bezeugen, wie bei aller Subjektivität die Gemeinschaft Wurzel und Ziel der Romantik ist. Sie fühlen sich im Gegensatz zur aufgeklärten Welt ringsum, die nur mehr die Vernunft und kein Geheimnis kennt. Darin unterscheiden sie sich von Hölderlin[3], der in der Einsamkeit des Ich entdeckt, daß die Welt entgöttert ist und der Dichter, der Seher, berufen ist, der Künder neuer Götter, der Heimat wie der Menschheit, zu sein.

In dem Wackenroder-Tieckschen Erlebnis ist zugleich der Fall gegeben, wie echtes Gefühl und Anempfindung miteinander gehen können, wie Anempfindung sogar stärker und schärfer das Charakteristische heraushebt und den eigentlich wirksamen Ausdruck findet, freilich auch durch die Steigerung eine leise Schärfe, eine unechte Färbung bringt. Tieck war und blieb auf dem Grund seiner Seele eigentlich ein verstandesscharfer *Aufklärer*, der dank seiner leichtbeweglichen Seele und seiner schweifenden Phantasie auch die kleinsten Regungen des Geistes spürte und keine Grenzen des Wunderbaren kannte. Er schuf in dem Buch seines Freundes durch die stärkeren Akzente dem Neuen eigentlich erst Aufmerksamkeit. Ähnlich wie er haben A. W. Schlegel und Schleiermacher das Wichtigste für die Entwicklung des romantischen Geistes getan, obwohl sie selbst nie ganz von ihm erfüllt waren. Gerade dieser Umstand hat der romantischen Bewegung ihren schillernden Charakter gegeben, indem das Gemachte zu eng mit dem Schöpferischen, das Phantasierte zu eng mit dem Geschauten verbunden waren.

Die *Französische Revolution* verbindet den Romantiker ebenfalls mit der Weltwirklichkeit und dem geschichtlichen Leben: Zu den persönlichen Eindrücken gesellen sich die öffentlichen Ereignisse, die die Atmosphäre der Zeit und die Persönlichkeiten formen. Das Politische dringt übermächtig ein. Aber während das fränkische Idyll das Ruhigwachsende, Unvergängliche von Volkstum und Volksgeist vor Augen führt, bringt der französische Sturm Umsturz, Entfesselung und Zerstörung. Er weckt Freiheitsgefühl, aber auch Empörung und Verantwortungsbewußtsein jedes Einzelnen, der für sein Volk und seine Werte zu kämpfen hat. Der junge Fr. Schlegel begeistert sich schon — und wir dürfen diese Tatsache wohl der Zeitgeschichte zuschreiben — in seinen klassischen Studien für den griechischen Republikanismus, d. h. das Gemeinschaftsleben, das „unserer heutigen Staatsweise" so entgegengesetzt ist (13, 209 f.), und für die tätige Wirk-

[3] Auf die Beziehung Hölderlins zur Romantik gehen wir nicht ein. Das geistige Leben einer Zeit wird auch durch zwei so reiche Ströme wie Klassik und Romantik nicht vollständig erfaßt. Es gibt auch große Einzelne, die trotz mannigfachster Berührungen und Ähnlichkeiten am größten sind in dem Eigenen, was sie haben und gestalten. Dazu gehören bei den Dichtern unserer Zeit Hölderlin und Kleist.

samkeit des römischen Volkes (13, 199). Nichts Neues taucht darum in seinem Innern auf, als er in Paris ähnlich wie Görres bewußt vaterländisch wird. Sein deutsches Selbstgefühl wird dann in Köln ob der vor aller Augen im Gefolg der Revolution arbeitenden Säkularisation und ihrer Kulturzerstörung zu höchstem Deutschtum.

Die politischen Einflüsse sind härter und männlicher als das Volkserlebnis Wackenroders. Allgemein zeigen sich unter den Romantikern ernstere, tätigere Naturen neben empfindsameren Menschen, so daß man sogar unter dieser Rücksicht von zwei Formen des romantischen Geistes gesprochen hat, die sich jedoch vielfach berühren und überschneiden (vgl. 20, I 48). Die Ereignisse ziehen die Geister immer mehr in ihren Bann. Sie lassen 1806 A. W. Schlegel patriotische Poesie oder sogar Beredsamkeit statt Poesie fordern. Sie wecken einen Kleist, führen Adam Müller zu seiner Staatsphilosophie, begeistern in den Befreiungskriegen die von der romantischen Dichtung berührte Jugend. Selbst so entlegene Gebiete wie die militärischen Dinge werden romantisch beeinflußt. Gneisenau kann in diesem Sinn dem König von Preußen sagen, daß die Sicherheit der Throne auf die Poesie gegründet sei. Freilich verbrauchte das politische Geschehen auch viele Kräfte, und das Erlahmen der romantischen Bewegung ist zu einem großen Teil auch der politischen Ermüdung zuzuschreiben.

Beim *Volk* unterschieden die Romantiker das echte Volk, den treuesten Bewahrer des Erbgutes, von den gelehrten Ständen und dem Pöbel, die gesinnungslos sein können (vgl. 14, 101). In ihren meist geschichtlichen Erzählungen und Romanen stellten sie ihre Helden in das reiche Leben der Zeit und des Volkes und ließen sie für das Volk wirken. Mit Vorliebe galt ihr Arbeiten den Erinnerungen, die im Herzen des Volkes ihre Kraft bewahrt haben, da dort der Dichter am stärksten wirkt. Schließlich führten sie die Geschichte des Volkes auf seine Urkräfte, Ursprünge und Mythen zurück. Es geschah gemäß der schon bei Wackenroder vorhandenen Erkenntnis, daß eben das Subjekt Schöpfer ist. Darum mußte auch das Volkssubjekt am Anfang seines Weges und im Verlauf seiner Geschichte Beweise seiner Größe in Recht und Sitte, Sprache und Dichtung, Glaube und Liebe gegeben haben. Ihr Kenner wird am besten der Gegenwart des Volkes dienen, da er die innere Sinnhaftigkeit der geschichtlichen Vorgänge und Träger aufdeckt (19, 451). Damit werden die Überlieferung und das Gesamtbewußtsein neben das hauptsächlich im einzelnen wirkende Schöpfertum gesetzt. Aus der Romantik entspringen zugleich Traditionalismus und Ontologismus. In Analogie dazu kann auch die Weltgeschichte im Wirken der Völkerindividuen geschaut und die Spannung des Ewigmenschlichen und Einmalighistorischen verfolgt werden.

2. Neben den Tatsachen der Zeitgeschichte verdankt die romantische Bewegung ihr Entstehen den geistigen Anschauungen der Zeit,

die Fr. Schlegel durch Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes „Wilhelm Meister" kennzeichnet. Philosophie und gestaltete Kunst ergänzen sich in den Romantikern, die Philosophen und Künstler zugleich sein wollen. Der Geschichtsbetrachter muß notwendig diese inneren Fäden sondern, indem er sich dabei bewußt bleibt, daß er weithin nicht entscheiden kann, welcher Kraft einzelne Gedankentriebe entstammen. Dies gilt besonders für den Einfluß der zeitgenössischen Philosophie. Nicht alle Romantiker haben gleichen Anteil an ihr. Brentano bekennt sich als unfähig für sie. Novalis und Fr. Schlegel sind am meisten von ihr berührt. Jener, mehr Dichter, fühlt bei seiner dichterischen Arbeit, daß sie für ihn ein Fremdkörper ist und er „über Speculanten ganz Speculation geworden" sei. Dieser ist wesentlich mehr Denker und der überragende Schöpfergeist der romantischen Lehre, aber doch kein Philosoph im gebräuchlichen Sinn. Denn das ist das allgemein Kennzeichnende der Gedankenarbeit der Romantiker: sie verschmähen es und vermögen auch nicht, in strenger Folge ein System zu schaffen und das Einzelne in das Ganze zu fügen. Sie werden von gewissen Höhepunkten berührt. Geistesblitze erhellen ihnen Ganzheiten. Auf den „Zauberstab der Analogie" gestützt, überspringen sie ganze Gedankenreihen. Anschauung, reflektierendes Denken, Phantasie mischen sich, wobei das reflektierende Denken den geringsten Anteil hat. Ein geschlossenes System streben sie nicht an; es scheint ihnen sogar ein Irrweg zu sein. So formuliert Fr. Schlegel überspitzt, es sei gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben und kein System zu haben. Er werde sich also entschließen müssen, beides zu verbinden. Denn kein geschlossenes Denkgebäude faßt das, was der Mensch fassen soll, den geheimnisvollen Lebensgrund und die alles Denken übersteigende Lebensfülle. Dennoch rufen diese nach geistiger Bewältigung in einem System. Der wetterleuchtende Baader (3, 243) ist den Romantikern unter den Philosophen am meisten ähnlich.

Trotzdem gehören die Romantiker wesentlich *zur Philosophie des deutschen Idealismus* (12, 4). Dieser wird auch seinerseits von ihrem Gesamtgefühl wie von ihren Einsichten und selbst Einfällen abhängig. Aber auch Schelling, der am meisten romantische Philosoph, war kein ganzer Romantiker.

Von Einfluß auf die Romantik sind vor allem die grundsätzlichen Denkantriebe, die im deutschen Idealismus wirksam sind. Daneben lassen sie sich von Einzelaufstellungen befruchten. Schon die Tatsache, daß Fr. Schlegel mit sechzehn Jahren den ganzen Plato las, zeugt von seiner Aufnahmekraft. Hamann, Herder, Hemsterhuis, Shaftesbury, Leibniz, Spinoza, Böhme, G. H. Schubert, Fr. H. Jacobi, Sömmering, Ritter usw. beeinflussen ihr Denken. Kant, Fichte, Schelling, Baader und später auch Hegel üben indes die Hauptwirkung aus.

Das Wichtigste, was die Romantik der Philosophie entnahm, war die Lehre von der *schöpferischen Tätigkeit des Menschengeistes.* Schon der in Reinholdschem Lichte gesehene Kant (12, 14f.) galt als Vertreter dieser Auffassung, mochte er sich in seinem Denken auch noch so sehr winden und krümmen (Fr. Schlegel). Daß unsere Anschauung von der Welt nach Kant nur scheinbar ist, bekümmert sie nicht; daß der Geist es ist, der dem Unbekannten Gestalt verleiht, ist das Entscheidende. Am reinsten zeigt sich dieser Gedanke in der Wissenschaftslehre Fichtes. Die produktive Einbildungskraft des Ich als der Tätergeist ist Fr. Schlegel und Novalis eine Offenbarung. Daß Fichtes absolutes Ich nach den geistigen Vorgängen im empirischen Ich konstruiert wird, macht ihnen kein Bedenken. Fr. Schlegel erlebt und deutet in der Kraft Fichtes seine inneren Akte, befreit sich durch Ironie von ihrem endlichen, weil geformten Gehalt und erhebt sich zu neuen Akten aus unbändigem Schöpferwillen, der zum Absoluten strebt. Dieser dialektische Prozeß gilt für die Anschauung wie für das sittliche Handeln, das, durch Kant von Eudämonismus befreit, von Fichte zu absoluter, heldischer Freiheit gesteigert, im privaten Leben der „Lucinde" und im öffentlichen Leben einer republikanischen vaterländischen Begeisterung seine Triumphe feiert. Nicht Sittenlosigkeit will der Fichte folgende Schlegel, sondern die von fremder Bevormundung befreite naturgemäße Betätigung der eigenen Seelenanlage. Doch ist jede einzelne Tat wie jeder Gedanke eine Selbstbeschränkung des Ich, die überwunden werden muß, um die innere Freiheit zum Absoluten wiederzugewinnen.

Hier öffnet sich das Tor zum zweiten Grundgedanken des Idealismus: *alles,* Unbewußtes und Bewußtes, Geist und Natur, *zu umfassen* und als *Einheit und Ganzheit* zu begreifen. Hier tritt neben Fichte besonders Schlegel in den Bereich der Romantiker. Novalis ist der erste, der an Fichte tadelt, daß ihn am Nicht-ich nur die Tatsache locke, daß es hervorgebracht sei. Es beschäftige ihn nicht in sich selbst. Das Universum müsse durch die Liebe in Einheit gehalten werden. Hier ist denn der Ort der Kunst, die in höchster Leistung die Schöpfung der produktiven Anschauungskraft wiederholt. Die ästhetische Anschauung ergreift alles, was als Natur- und Freiheitsprodukt, als Unbewußtes und Bewußtes im Ich existierte, als identisch und hält es im Bewußtsein dieser Identität fest. Das Entscheidende ist, daß, zum Unterschied von Kant und Fichte, Schelling und mehr noch die Romantiker das Ziel der platonisierenden Philosophie nicht in einer geordneten Summe von abstrakten Sätzen sehen, sondern in der *konkreten Erfassung* und Darstellung der Welt, die, so umfassend sie sein mag, in allem Transzendentalismus nicht aufhört, konkret und anschaulich zu sein.

Das Genie ist es, das diese geistige Leistung vollbringt. Es ist nicht das Genie des Sturms und Drangs, das unbewußt aus sich hervorströmen läßt, was es fühlt oder was es als Offenbarung Gottes erhalten hat (Hamann 19, 252f.; 17, I 115f.). Das romantische Genie ist zugleich höchst bewußt und unbewußt. Es ahnt, fühlt, schaut an in einem. Im romantischen Gefühl ist das Sinnenhafte wesentlich Begleiterscheinung und nimmt die untergeordnete Stelle ein, die es im leib-seelischen Ganzen des Menschen hat. Man kann es als irrational bezeichnen, wenn man mit ratio streng die schlußfolgernde, rechnende Vernunft meint. Es enthält Erkenntnis- und Strebeelemente. Das romantische Gefühl ist Gesamtakt des ganzen Menschen; ist gefühlsgeladene Anschauung. Urs v. Balthasar nennt diese Kraft des Ich die mystische Potentialität (2, 176). Potentialität hat die doppelte Bedeutung des Kraftvollen und Möglichen. Da Mystik im eigentlichen Sinn die unmittelbare Offenbarung und Erfahrung im Geschöpf Gottes ist, wird durch „mystisch" das frei schöpferische Wesen des absoluten Ich (und des Geistes überhaupt) angedeutet, das für Fichte das Erste ist und von dem das Sein abgeleitet wird. Der strenge sittliche Zug und Arbeitsernst Fichtes war der Romantik vorerst weniger wichtig. Was ihr an der sittlichen Haltung Fichtes wesentlich ist, ist der Charakter der Innerlichkeit und Freiheit. Diesen verwandelt sie freilich, indem sie die Fülle und den Reichtum des Nicht-Ich, sowohl als subjektives Produkt wie als objektive Gegebenheit, in den Mittelpunkt rückt. Dieses Universum wird durch das Ich zum Leben erhoben. Hier bietet neben Baader und andern sich wesentlich Schelling als Führer.

Durch die Naturwissenschaft (Reil, Ritter u. a.) war schon die Meinung vertreten worden, daß auch die leblose Natur einen großen Organismus darstelle. Dies erleichterte und veranlaßte zum Teil des frühen Schellings Versuch, mit Hilfe der Grundsätze Fichtes die Natur als Produkt des Ich, Natur und Geist als identisch zu erweisen. In immer neuen Stößen kam er zur Identitätsphilosophie, in der die Synthese alle Gegensätze (Ich—Nicht-ich, Natur—Geist, Produktion—Produkt, Notwendigkeit—Freiheit) überwindet, ohne daß diese untergehen. Im Bewußtsein des empirischen Ich ist sowohl die notwendige, nichtwillkürliche Tätigkeit der nachbildenden Intelligenz wie die freie, willkürliche, zwecksetzende Tätigkeit der vorbildenden Intelligenz. Da beide im gleichen Bewußtsein liegen, muß man also eine identisch-produktive Tätigkeit annehmen, die beide, den Gegenstand des Wollens wie des Wissens, erschafft. Sie fällt zusammen mit der bewußtlos tätigen Kraft der Natur. Ihrer Art entspricht im Bewußtsein das künstlerische Schaffen. Beide sind im Grunde eins. Und darum ist die Kunst das Organon der Philosophie. Die Ästhetik wird damit zum Höhepunkt der Philosophie. In andern Gedankengängen erscheint sie sogar als die die ganze Philosophie umfassende Wissenschaft. Am Ende seiner mittleren Periode weist ihr Schelling die Aufgabe zu, darzustellen, was die Philosophie geistig begreift. In jedem Kunstwerk liegt eine geschlossene, als Ganzes gegenwärtige Unendlichkeit. „Die absolute Identität des Unendlichen mit dem Endlichen objektiv und gegenbildlich angeschaut ist Schönheit." Dies Unendliche ist aber sowohl dem Künstler wie dem Beschauer zuerst nur als unbewußte Unendlichkeit gegeben. Das Werk als solches ist endlich, aber das in ihm Dargestellte ist unendlich.

Es ist fähig zur Unendlichkeit und bedarf der unendlichen Auslegung. Der symbolische und durchsichtige Charakter der Kunst, den die Romantiker lehren, ist hier von dem mittleren Schelling ausdrücklich in die Philosophie eingebaut, beherrscht sie sogar.

Die Philosophie Schellings war mehr eine Philosophie des Schauens, wenn er auch Schauen und Schaffen, Ruhe und Tätigkeit zu vereinen suchte. „Wer einen Ausdruck fände für eine Tätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, die so tätig wie die höchste Tätigkeit, würde sich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommenen annähern" (zitiert 16, 307). Dieses Schauen sprach die Romantiker an, ebenso auch die Naturbetrachtung, genügte ihnen aber nicht. Hier liegt wohl der Unterschied zwischen Schellingianismus und Schlegelianismus begründet, von dem Steffens schon im Winter 1800 berichtete (13, 779). Die Geschichte kam bei Schelling nur in mäßigem Umfang und nachträglich zur Geltung durch die Lehre, daß in allen einzelnen Individuen ein Aktivismus walte, dessen schöpferisches Zusammenwirken die Geschichte entstehen lasse. Aber Schlegel stellte, seinem Lehrer Fichte treuer nachfolgend, den Akt, die Tätigkeit vor das Schauen und baute folgerichtig die Naturanschauung in die Geschichte ein. Im Nebeneinander des Raumes und im Nacheinander der Zeit waltet dasselbe Gesetz, daß jeder Gegenstand und jede Stufe ihr Eigenes hat und behält. Wo jedes Endliche das Unendliche berührt, wo das Unendliche im Endlichen erscheint in Natur, Geschichte, Kunst, da ist die Mitte, die der Romantiker zu erfassen sucht. Das Freischwebende, Sich-nicht-binden-Wollende der Ironie, die das Erfaßte und zu Endlichem Erstarrte verwirft, ist dabei das Mittel des unbedingten naturkräftigen Ich, das ebenso unbedingte Gesamtobjekt, das Unendliche, zu ergreifen, um sich im Ganzen vollenden zu können.

Ähnlich wirkte Baader auf die Formung der romantischen Gedankenwelt. Wie Schelling sieht er die Natur als einen einzigen Organismus, den der innere Sinn des Menschen erkennt. Indem Baader einerseits (unter dem Einfluß St. Martins, der Geheimwissenschaften und Böhmes) dem Mystisch-Magischen mehr Raum gewährt, anderseits vom streng-christlich-theistischen Standpunkt bei aller Theosophie und mystischen Identitätsphilosophie den Schöpfer vom Geschöpf, die Naturoffenbarung von der geschichtlichen Tatsache des Evangeliums unterscheidet (3, 248f.), verstärkt er den Naturdynamismus, wie ihn die Romantiker lehren, und begrenzt zugleich ihren Idealismus und Symbolismus.

Es fand sich unter den Romantikern kein so großer Geist, der in gewünschter, der Aufgabe angemessener Genialität gültig ein Gesamtbild der romantischen Lehre gegeben hätte, soweit es überhaupt ein Mensch vollbringen kann. Selbst Fr. Schlegel mußte in seiner Jugend seinem Bruder bekennen, er könne von seinem ganzen Ich kein anderes échantillon geben als ein System von Fragmenten, weil er selber desgleichen sei. In der 9. Vorlesung über die Philosophie des Lebens (1827) gestand er, der sein Philosophieren „ruckweise" nannte: „Nur sehr unvollständig, ganz zufällig und fragmentarisch ist in verschiedenen

Epochen (des Lebens, in dem er viele Systeme des Wissens, des Zwiespaltes und des Irrtums der Zeit und Vorzeit habe durchwandern müssen) mir eins und das andere von dieser meiner immer noch im Werden begriffenen und nicht vollendeten Philosophie in meinen übrigen und früheren literarischen Arbeiten und Werken zum Vorscheine gekommen oder herausgefahren." So erscheint denn in den Werken der Romantiker die Allheit des Weltganzen als eine grenzenlose, flutende, vom Enthusiasmus durchpulste evolutionäre Organisation, mit dem das allseitig freie Ich in dauernder seliger Wechselwirkung und Vermischung steht (1, 24). Wo nicht, wie bei Fr. Schlegel, eine große geistige Kraft vorhanden ist, ergibt sich leicht ein vages, unvollendetes, fragmentarisches, zerfließendes Denken und Fühlen, sozusagen aus Grundsatz, wie es z. B. in Tieck, Forster u. a. nur zu deutlich sichtbar wird.

Die idealistischen Systeme bieten der Romantik nur die Antriebe. Sie ziehen Folgerungen als Künstler, erleben, was jene gedacht zeigen. Die Beziehungen zwischen Erkennen und Wollen, Endlichem und Unendlichem, Tatsächlichem und Möglichem, Freiheit und Notwendigkeit, Schöpfer und Geschöpf, die der Idealist aus der Spekulation über das Wesen des Geistes überhaupt entwickelte, der Pantheismus oder innerweltliche Universalismus, erst recht der Solipsismus, kümmern die Romantiker wenig. Bei ihnen steht im Vordergrund ein höherer geistiger Realismus, der zwar alle Erscheinungen und Erlebnisse im eigenen Ich sammelt, ihre Existenz aber nicht aus dem Ich entläßt oder auf das Ich zurückführt, sondern sie als Ganzes, schöpferisch und aufnehmend zugleich, in der Weltgegebenheit anschaut, künstlerisch nachgestaltet und das Ich als Glied dem Ganzen einordnet in wechselseitiger Durchdringung. Das ist der poetisch gefaßte Pantheismus. Jedes Ich stellt einen individuellen Konzentrationspunkt dar, der unvertretbar in sich steht und zugleich dem Ganzen dient (16, 136ff.). Der Pantheismus wird der von der Zeit gegebene Ausgangspunkt und die erste Wegstrecke zu einer höheren und richtigeren Philosophie. So haben auch die höheren Menscheneinheiten wie das Volk einen Geist, eine Seele, und der Weltseele Schellings entspricht die Sophia, von der Fr. Schlegel spricht. Die Schauer vor dem Unbewußten und Traumhaften verbinden sich mit dem Stolz bewußter Schöpferkraft in Anschauungen und Leistungen der einzelnen Menschen und der Menschen untereinander in der Entfaltung der Geschichte.

Novalis bildet den Idealismus zu einem magischen Idealismus. In seinen Fragmenten erscheint er in gedanklicher Form; seiner Dichtung verleiht er die innere Seele. Von Fichte herkommend, bestimmt er die Vollkommenheit des Menschen dahin, daß er in absoluter Freiheit (nicht ungebundener Zügellosigkeit) seine moralischen Vorstellungen

bestimmt, weder durch Naturzwang noch durch einen gedachten außerweltlichen Richtergott sich gebunden fühlt. Der Abscheu vor der veräußerlichten Moral des zur Orthodoxie erstarrten Christentums, wie es dem Dichter begegnet war, erleichtert ihm die Übernahme der idealistischen Ethik. Wichtiger ist seine Übereinstimmung mit Schelling, dem er als Naturphilosoph nahestand, den er aber auch weiterbildet. Die Natur ist eine große lebendige Einheit. Wie die unbewußte und transzendentale Einbildungskraft des absoluten Ich die Welt hervorbrachte, vermag auch das empirische Ich nicht bloß diese nachzubilden, sondern sogar zu beherrschen und Körper und Seele zu formen. „Darin besteht das Wesen der Romantik: Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Aussehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es." Durch diese qualitative Potenzierung (18, 51) kann der Mensch in jedem Augenblick sich „seines transzendentalen Ichs bemächtigen". Zur Theorie kam bei Novalis das persönliche Erleben einer feingestimmten Seele und befestigte in ihm diese Anschauung, ja wurde der entscheidende Anlaß, sich dieser Theorie anzuschließen. Mit dem Hineinwachsen in das Universum verband er den sittlich praktischen Sinn, der aus der Wurzel des Unendlichen heraus sich auf das Einzelne und Endliche verlegte. Dies geschah im Rausch der Spekulation und geistigen Schau, in der tüchtigen Lebensarbeit, besonders aber in der schlichten Kindlichkeit seiner geistlichen Lieder, in denen er wirklich ein Imperator des Geistes wird, wie ihn Goethe nennt. Die Poesie ist mit der Poiesis, der Schöpferkraft, identisch und führt Denken, Phantasie und Lieben zur Vergegenwärtigung des höchsten Wesens im umfassenden Akt der Religion. Die Poiesis schafft Ordnung aus dem Chaos, weist dem Einzelnen seine Stelle zu, befreit in jedem das Ganze und führt das Endliche in die Gemeinschaft des Unendlichen, da alles Vollendete nicht nur sich allein, sondern auch die mitverwandte Welt ausspricht (16, 235ff.). Alles kann den höchsten und allesumfassenden Akt des Menschen vermitteln und Organ der Gottheit werden. An hervorragender Stelle stehen aber Christus und das Christentum. Im Bann und in der Sprache der idealistischen Identitätsphilosophie scheint Novalis mitunter in Christus und den christlichen Tatsachen mehr Symbole innerer Geistigkeit zu sehen, die im Sinn eines theosophischen Pantheismus zu deuten wären. Allein die Schlichtheit der Dichtung macht darauf aufmerksam, daß Novalis zu einer geschichtlichen, realistischen und objektiven Betrachtung gelangt ist, die jenseits von Aufklärung und Naturalismus die Einheit von Wissen und Glauben will. Vom Ästhetischen her hat Novalis diesen Zugang zur Vollwirklichkeit des Lebens gefunden.

Von größerer Weite, aber auch größeren Schwankungen unterworfen ist das Denken Fr. Schlegels. Anfangend als klassischer Philologe, bemühte er sich, dem Wesen der klassischen Schönheit nahezukommen, das Urbildliche und den Geist des Ganzen zu fassen sowie „die Geschichte des sittlichen Menschen" zu schreiben. Dabei drang er schon tief in das Irrationale, Dunkle und Drängende des griechischen Wesens ein, das später Bachofen und Nietzsche als das Dionysische ans Licht hoben (1, 73; 4, 70). Eine wahre Objektivitätswut beherrschte ihn, wie er später schrieb. Das Studium Fichtes bedeutete für ihn eine Wendung, die der persönliche Verkehr noch entschiedener machte. Sein starkes Selbstbewußtsein erklärt die Wucht, mit der er jetzt dem Erkenntnismonismus Fichtes anhing, den Selbstand des Ich, seiner produktiven Anschauungskraft und seiner sittlichen Freiheit betonte. Das war und blieb das Neue in seiner Kritik, daß er, in das Wesen der Kunstwerke und Gedankenbauten eindringend, sie neu aus seinem Geist hervorbrachte und in ihnen zugleich einen neuen Ansatz für Höheres, einen Kern einer unendlichen Synthese entdeckte (16, 107f.). Darum nannte er seinen Aufsatz über Wilhelm Meister den Übermeister. An Kant, der so scharf alles Endliche als Begrenztheit entlarvte, fand er, daß er an echtem Sinn für das Unendliche alle Zeitgenossen übertreffe. Aber das Reinkritische seines Wesens und die Mißdeutung durch Reinhold lehnte er ab und wandte sich zu Fichte. Auch dieser befriedigte ihn nicht ganz, da er „zu sehr geradeaus" und „mit spartanischem Schritt" gehe, das Universum nur motiviere, nicht charakterisiere. Schelling schien ihm berufen, diese Einseitigkeit zu überwinden. Doch auch dieser enttäuschte, da er den totalen Organismus zu naturphilosophisch ausprägte, der doch geschichts- und geistphilosophisch zu begründen sei.

So gewaltig die subjektive Erhöhung und Autonomie des Ich bei Schlegel war, der sich keinem System verschrieb, die Herkunft aus der Welt geschichtlicher Forschung bewahrte ihn vor der Vernachlässigung des Objektiven. Gelegentlich fühlte er sich berufen, einen tüchtigen „Objektivitätslärm" gegen den Subjektivismus zu schlagen. Der kritische Geist schützte ihn auch davor, in diesem Streben nach Totalität alle Grenzen zu verwischen und die Eigentümlichkeiten der einzelnen Gegenstände verschwinden zu lassen. Spannungen blieben ihm Spannungen. Wer „umherschleicht wie ein Dachs, um an allen Subjekten das Universum zu riechen", dem fehlt es an „Nerv und Nachdruck". Ihm bleibt die Poesie Kunst und die Philosophie Wissenschaft. Sie sollen sich in einer Synthese vereinen, aber ihre Totalität ist nicht eine Einheit der Ruhe und Auflösung, sondern der Spannung. Aus dieser Geistesverfassung strebt er dann in seiner Spätzeit nach einer Stellung, wo er in das Leben handelnd eingreifen konnte. Dies führte ihn zu Metternich, wo er allerdings bewies, daß die Dynamik des Denkens nicht auch Kraft und Klugheit des Handelns ist.

Die ungewöhnliche Einfühlungskraft des Kritikers befähigte Schlegel, alles, was ihm begegnete, auszulegen und zu erhöhen. Gleichwohl wird man ihm eigene Schöpferkraft nicht abstreiten, wenn er immer auch an Eindrücken entbrannte (4, 249; 13, 145). Die Philosophie seiner Zeit stellte sich ihm als eine Ellipse dar: „Das Zentrum, dem wir jetzt näher sind, ist das Selbstgesetz

der Vernunft. Das andere ist die Idee des Universums, und in diesem berührt sich die Philosophie mit der Religion." Kein Einzelner kann alles fassen. Er nannte darum das Symphilosophein das Ideal. Den einzelnen Gedanken und Denker sah Schlegel an seiner Stelle in der Geschichte. Der Künstler hat das Unendliche im Endlichen darzustellen und verknüpft Vorwelt und Nachwelt in der Gegenwart durch sein höheres Seelenorgan, wo die Lebensgeister der ganzen äußeren Menschheit zusammentreffen, und in welchem die innere zunächst wirkt (12, 207). In dieser Kraft fühlte er sich selbst fähig, eine neue Religion zu stiften, die das Unendliche entsprechend dem augenblicklichen Stand der Menschheit vorlegt. Die Moral fließt aus der konkreten Fülle des individuellen Menschengeistes, mit dem der kosmische Geist verbunden ist. Gleichweit entfernt von der systematischen Rationalisierung der Aufklärung und dem pietistischen Verfließen in der individualistischen Ergriffenheit, führt ihn das Übermaß des Individuellen, wie er sagte, von selbst zum Objektiven (1, 25). „Spinoza stieg bis zur Natur, Fichte bis zum Ich, ich bis zur These Gott." Hier ist überspitzt die Entwicklung der Auffassungen von der Totalität zu ihrer Wurzel und in deren Eigensein ausgedrückt. Fr. Schlegel stand mit seinen Gefährten undeutlich und verschwommenerweise auch dem Pantheismus seiner Zeit nahe, da sie das Unendliche nicht als etwas Persönliches erkannten. Doch konnte Schlegel gerade aus dem Fichteschen Ich auch die Persönlichkeit des Weltgrundes postulieren. Desgleichen wies die Tatsache der Geschichte auf die Notwendigkeit, Persönlichkeit in Gott zu sehen, während die Natur mehr Freiheit und Allgefühl weckte. Vielleicht stand Schlegel auch unter dem Einfluß Baaders, wenn er aus dem Selbstbewußtsein des Ich herauskam und sich dem Du näherte. In den Kölner philosophischen Vorlesungen hatte sich seine Anschauung dahin geklärt, daß das Ich Totalität, d. h. unendliche Fülle in Einheit, wolle, die Vernunft aber erkenne, nicht der absolute Mittelpunkt zu sein, aus dem Leben, Geschichte, Religion ihren Halt empfingen, sondern im Leben, in der Geschichte, unter der Offenbarung zu stehen. Die Einführung einer positiven Idee Gott läutere den Menschen zu höherer Begeisterung empor, während sonst das Ich, von seinem ursprünglichen Du losgerissen, sich entweder im ewigen leeren Einerlei seines eigenen unauflöslichen Widerstreites herumdrehe, oder aber, um dem ein Ende zu machen, sich selbst an die Stelle der göttlichen Persönlichkeit setzen müsse (16, 400).

Diese Entwicklung und ihre Bedeutung kann erst dann völlig gewürdigt werden, wenn auch die letzte Haupttendenz der Zeit, die Schlegel im „Wilhelm Meister" verkörpert sein ließ, betrachtet worden ist.

3. Die organisch-dynamische Weltansicht, die als eine humanistische Religion in der deutschen Klassik vollendet worden ist, hat sich aus den beiden Zweigen, der rationalistischen und pietistischen Aufklärung geformt. Sie erfolgt durch den folgerichtigen Ausbau dieser ihrer Grundlagen, der innerweltlichen Natur und der ihr gemäßen Vernunft und Empfindung (19, 190). Ihr Weiterwirken dämmt das Ungebärdige einzelner Strömungen ein (20, I 33). Lessing schafft die kritische, verstandesmäßige Aufnahmebereitschaft für die „rein natür-

liche, innerseelische Wirklichkeit, den einzigen und zureichenden Grund ihrer selbst, der von keiner Übernatur abhängt und zu keiner Übernatur drängt" (19, 234f.). Der Sturm und Drang gewinnt ein ursprüngliches Verhältnis zur Natur innerhalb und außerhalb des Menschen. Er verehrt sie mit religiöser Inbrunst, sieht in Prometheus den schöpferischen Menschen verkörpert, prägt in Jacobis „Allwill" eine Persönlichkeit für seinen Drang nach Allbesitz und in Heinses „Ardinghello" den Vertreter triebhafter Subjektivität, dessen wachstümliche Kräfte im Sinnlichen wurzeln. Die Biologie gibt den Grundriß der Welt- und Menschenanschauung (19, 258). Winckelmann führt in die Antike zurück und findet in ihrem Maß und ihrer „Stille" vom Boden deutschen Wesens und deutscher Religiosität aus (20, I 66 98f.) den Ausgleich des Geistigen und Sinnlichen, des Dämonisch-Untergründigen und Sittlich-Schönen, der Ruhe und des Lebens, des Aktiven und Passiven. Die Keime zu einer mythologischen Symbolik, die Winckelmann als einen Vorläufer Creuzers, Görres', Bachofens erscheinen lassen, Heinses und Hölderlins Erkenntnis von der Nachtseite der Antike, kommen noch nicht zum Wachstum. Schließlich ergänzt Herder die Naturanschauung durch seine Geschichtsvorstellung, erweitert und befestigt den von Plato-Plotin herkommenden Organismusgedanken durch Spinoza, Leibniz und ein undogmatisches, entsupernaturalisiertes Christentum zu einer Weltauffassung, die das gesamte abendländische Erbgut in eine lebendige Einheit bringt. Sie erhält durch Goethe und seine Zeit ihre gültige Form.

Für Goethe sind Natur und Gott zwei Worte für dieselbe Gegebenheit. Im Alleben der Natur beobachten wir zwar eine Veränderung auf Grund der vielfältigsten Bedingungen, aber zugleich eine entschiedene ewige Selbständigkeit (vgl. 20, I 38). Dieses Alleben ist nicht spinozistisch gedacht; das Persönliche des Menschen bleibt erhalten. Es zeigt sich im Spiegel seiner Dichtung, sowohl in der Unbändigkeit und dem grenzenlosen Selbstvertrauen des schöpferischen Geistes Prometheus, wie in der Abgeklärtheit und Ruhe der Iphigenie, zwei Formen, die der nach dem Unendlichen strebende und der das Leben bestehende und fördernde Faust in sich vereint. Der Tod des Einzelmenschen besagt eine Befreiung von den Schranken der Zeit und des Raumes und die Aufnahme in die unsterbliche Welt einer allgemeinen Göttlichkeit, die ein Werther durch eigenen Entschluß erwählt (17, I 317). Hier bleibt allerdings das Fortleben der Persönlichkeit dunkel, wenn auch Goethe von seinem Glauben an eine „Wiederkunft in anderer Form" spricht (z. B. 17, II 72). Umfaßt von naturhaften, freundlichen und dämonischen Kräften, hat der Mensch in der sittlichen Leistung und der Tatbewährung das in ihm liegende Gesetz zu erfüllen. Diese „Bildung" des Menschen, wie sie die Antike vorgeformt hatte, vollzieht

sich unter Leid und Tragik. Goethe gestaltet sie im Ausgleich der großen Persönlichkeit, die er in Tasso und Antonio in zwei Gestalten auseinanderlegt. Schiller sieht sie mehr im Kampf des Entweder-Oder, indem das Geistige des Menschen das Göttliche, d. h. die in der Welt liegende Macht der Vernunft, den Kern der Weltwirklichkeit erreicht und das Sinnliche sich dienstbar macht. Es ist der „sentimentale" Mensch, der so die Ebene der Vollendung erklimmt, auf der der „Naive" schon von Natur aus lebt. Aber auch für Goethe ist dieser Zustand nur das Ergebnis eines steten und ernsten Bemühens, damit das sittliche Subjekt seine Fähigkeiten treu entfalten könne und es sein unbedingtes Streben in den ihm gesetzten Grenzen betätige. Auch ein Faust muß seinen Idealismus, versucht durch die niedere Gesinnung des materialistischen Mephisto, läutern (17, I 321). Die autonome, innerliche, im Gewissen lebende Menschlichkeit muß also durch die Prüfung hindurch. Aber der Lebenskraft der Klassik ist der Sieg über das Dunkle gewiß. Lust und Unlust heben sich gegenseitig, und die sittliche Befriedigung schafft die Selbsterlösung. Naturidealismus und Vernunftidealismus finden sich. Gleichweit von eschatologischer Härte und Radikalität wie von dem Rousseauschen Kulturpessimismus hat Goethe am farbigen Glanz seiner Tage immerdar das Leben. Mögen auch Stürme vorübergehende Unruhe und Wirrnisse bringen, so ist doch die eigentliche Seelenhaltung ein Hymnus auf den Götterfunken der Freude, die die unbegreiflichen Kräften gehorchende Welt auslöst. Das Sichtbare, Einzelne ist Symbol für das alles erfüllende Göttliche.

Das Gottvertrauen des Christentums ist hineingenommen in die Welt mit ihrem ewigen Umschaffen des Geschaffenen, dem Ein- und Ausatmen, der Diastole und Systole des Weltgeistes. Ein Wilhelm Meister mag in seiner Entwicklung vorübergehend die fromme religiöse Provinz einer „schönen Seele" durchwandern, die wahre Religion besteht im Erlebnis des steten Weltinneseins Gottes, der dem idyllisch befriedeten und dem heroisch sich ausstreckenden Menschen gleich nahe ist (17, II 194f.). Die Allseitigkeit Goethes in der harmonischen Vereinigung sämtlicher Eigenschaften zu einem Ganzen ist das Spiegelbild dieses Gottes. Schillers Ideal trägt härtere Züge in seiner von Kant beeinflußten und durch ihn vertieften Tragödie, aber auch sein in der Menschenbrust ausgefochtener Kampf führt zu einer innerweltlichen, menschlichen Vollendung.

Vorzüglich unter dem Einfluß Herders, neben dem Jean Paul nimmermüde die ewige Lebendigkeit des Gefühls feierte (obwohl er den Gedanken eines außerweltlichen Gottes nicht aus den Augen verlor), hat die Klassik dieses Ziel wesentlich in seinem Werden, seiner Entwicklung ergriffen. Die einzelne Erscheinung der Natur, der einzelne Mensch verkörpern bestimmte Gestalten. Aber dieser „Gestalt" ist es wesenhaft, sich als Augenblick zu wissen, der die

Vergangenheit und die Zukunft in sich trägt. So hatte Lessing in seinem „Laokoon" schon vom fruchtbaren Augenblick gesprochen. Darin unterscheiden sich Klassik und Klassizismus, daß dieser das Absolute, Gültige, Regeltreue akthaft erstarrt wünscht, während jene im Akt die über sich selbst hinausweisende Potenz schaut. Allein die Erfüllung der Potenz erwartete er nicht in einem Drüben, nach dem uns jede Aussicht verrannt ist; der tüchtige Mensch muß sich hier umsehen. Die reifende Erkenntnis Wilhelm Meisters läßt wohl das Abenteuerlich-Schweifende hinter sich und wendet sich vom unfesten Wesen Herders ab. Aber Entwicklung bleibt. Die Idee der Beschränkung, der Selbstüberwindung und freiwilligen Entsagung auf dem Gebiet sittlicher Lebensführung und theoretischer Weltanschauung (17, III 249) gehört wesentlich zum Menschenbild Goethes. Er wehrt die äußerste Hingabe an das Elementarische ab. Bewundernd steht er vor dem Werk Runges (und Beethovens), aber sagt kühl ablehnend: „Der arme Teufel hat's auch nicht ausgehalten, er ist schon hin, es ist nicht anders möglich; wer so auf der Klippe steht, muß sterben oder verrückt werden, da ist keine Gnade." Goethe und seine Menschen strahlen darum olympische Heiterkeit, aber auch Kühle aus. Sie sind vollkommene, hohe Gestalten. Die geläuterte Persönlichkeit ist Typ, ist „geordnet". Sie begrenzt sich darum auch unter den Mitlebenden, sei es im freien Bund der Gleichgesinnten (Wilhelm Meister), sei es in der naturgewachsenen Gemeinschaft von Familie, Staat und Volk (Iphigenie, Tasso, Hermann und Dorothea), die der reinen Menschlichkeit das Eigentümlich-Typische des Volksmäßigen hinzufügt (20, II 119f.). Als dienendes Glied der Gemeinschaft erreicht der Einzelne die Entfaltung seines persönlichen Seins und trägt zur höheren Totalität bei. Diese Ergänzung tritt jedoch in der Klassik ganz zurück gegenüber der persönlichen Gestalt, die mehr durch die Gemeinschaft geformt wird, als daß sie zum Wachsen eines überpersönlichen Geistes beiträgt. Die Anregungen Herders finden bei ihr keine günstige Aufnahme. Das Geschichtsdenken bleibt ihr fremd, und selbst Schiller sieht in der Geschichte nur die Fundgrube für die packenden Beispiele einzelmenschlichen Werdens.

In den Werken bringt der Dichter die Harmonie der Natur und die Vollendung des Strebens in gestalteten Ganzheiten ans Licht. Sie sind nicht tote Statuen. In ihnen soll der eigentliche Vorgang des Lebens in Sein und zukunftsträchtiger Kraft erkennbar, im Bild auch das Weltganze, „die individuell erfüllte Totalität des Allgemeinmenschlichen" (20, I 40) berührt werden. Auch wenn sich die Kunst dabei christlicher Motive, wie Schiller in „Maria Stuart" und Goethe im Faust-Schluß, bedient, so sind sie doch nur Symbole für die Vollkommenheit der Seele selbst. Diese Kunst erhebt in gleicher Weise die Großen der Weltgeschichte wie die schlichten Kinder des Volkes Hermann und Dorothea.

Alle Anstöße des Überirdischen und Unterirdischen, alle neu einsetzenden religiösen Kräfte oder geschichtlichen Eroberungen aus Kunst und Altertum vermögen an der Haltung Goethes nichts zu ändern

(4, 302 437). In seiner Mitte hat er an allem Anteil, verwirft er alle Ungestalt und wacht als Prometheus über seine Kinder, die Kinder des ewigen Lichtes und der ewigen Erde. Ein Wilhelm von Humboldt kann sie dann zu Erziehern und Bildnern seines Volkes erheben und die allseitige Humanität zur Grundlage der Zukunft machen.

Das war die geistige Welt, die noch nicht fertig — Hermann und Dorothea erschien 1797, Faust I 1808, Die Wahlverwandtschaften 1809, die Italienische Reise 1816, der Divan 1819, Wilhelm Meisters Wanderjahre 1821, Faust II 1833 —, aber in ihren Grundzügen und Quellkräften erkennbar, den Romantikern offenstand. Was die Klassik als Gesamtgut abendländischer Überlieferung zusammengeschlossen, erfaßt und geformt hatte, fiel ihnen mühelos zu. Sie ergriffen es mit der Begeisterung genialer und genialischer Jugend, um die in ihm liegenden Kräfte weiterzuentwickeln, aber auch gesetzte Grenzen zu sprengen und so die Klassik zu überwinden.

Im „Wilhelm Meister" bewunderten die Romantiker das höchst persönliche Bekenntnis einer Entwicklung, die zentrale Bedeutung der Kunst und den Charakter des Zwanglos-Abenteuerlichen (4, 57), das den strebenden Geist vor neue Aufgaben führt. Aber durch seine Zielsetzung, das Eingehen in die bürgerliche Ordnung, schien ihnen der Roman ein Candide gegen die Poesie zu sein. An die Stelle geordneter Entwicklung setzten sie den Lebenswillen zum Unendlichen. Die Poesie war ihnen nicht Bildungsgut, sondern *Lebenssinn*. Der Künstler in Dichtung und Leben hatte nicht die Fäden festzuhalten, sondern sollte sich tragen und führen lassen von den im Innern wirkenden überpersönlichen Mächten. Ihre fließende und zerfließende Aufgeschlossenheit gab zwar die Würde des Subjekts und des Inhalts weithin auf (20, II 211), aber sollte dadurch das All gewinnen. Nicht die einzelne Form, sondern den Geist aller Formen zu erfassen ist das Ziel der progressiven Universalpoesie. Goethe blieb trotz Allseitigkeit und organischem Entwicklungsgedanken beim Innerweltlichen stehen. Während sein Faust den Erdgeist beschwor, dichtete Novalis: Erdgeist, deine Zeit ist um! (17, III 576). Wenn Ironie das Werkzeug der Romantiker war, steckte vielleicht oft ein Mangel an Lebensernst darin, auch Resignation, die den Lebensforderungen ausweicht (17, III 504 f.); aber daneben war auch ein unbedingter Wille wirksam, daß neue Ansätze wieder ehrliches Ringen um die Erkenntnis und die Nähe der höchsten Lebensfülle wurden. Sie verachteten nicht die Klassik und Goethe insbesondere, von dem Arnim sagte, er solle dem ganzen Volk so lieb werden wie der Kaiser Oktavianus, das alte Volksbuch; aber sie lehnten es ab, wie Goethe den prometheischen *Drang zum Unendlichen* auf das irdische All zu beschränken.

Diese Steigerung des romantischen Lebensgefühls hat zunächst zur Voraussetzung eine andere Auffassung der Persönlichkeit. Sie ist nicht mehr typisch reine Verkörperung alles Menschlichen, seiner Bewegung, seines Besitzes, sondern sie ist über dem Grundwert des Allgemeinen das höchst Besondere, Eigentümliche, Einmalige, das in seiner Art in Erkenntnis und Handeln in der Welt steht und sie, raum- und zeitgebunden, spiegelt. Das Nebeneinander und Nacheinander der Menschen in Raum und Zeit ist Grundbedingung des Lebens. Die einmalige Wirklichkeit sittlichen Handelns dient dem gesamten Weltlauf (17, III 358 ff.). Was dem Einzelmenschen als Aufgabe gestellt ist, gilt von der organischen Einheit des Volkes. Der Einzelne lebt aus dem Volksgeist, beschenkt ihn wieder, ist so aufnehmendes und tätiges unvertretbares Glied auch dieses höheren Lebens.

4. Das Wackenrodersche Volkserlebnis und die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister schließen sich zusammen. Dieses grenzenlose Gewoge will die Romantik in der Kunst meistern. Es ist jedoch nicht so, als ob sie alles in Kunst auflöse. Kunst ist nur die Höhe, da sie wie keine andere menschliche Betätigung die Fähigkeit hat, das Unendliche im Endlichen erscheinen zu lassen. Diese Formel wird aus der Klassik übernommen, aber viel ernster angewandt und verallgemeinert. Der Künstler ist die höchste Stufe der bildenden schöpferischen Natur, die in ihm bewußt und unbewußt zugleich ist. „Durch die Künstler wird die Menschheit ein Individuum, indem sie Vorwelt und Nachwelt in der Gegenwart verknüpfen. Sie sind das höhere Seelenorgan, wo die Lebensgeister der ganzen äußeren Menschheit zusammentreffen und in welchem die innere zunächst wirkt" (Fr. Schlegel). So wird die Poesie zu einem Weltreich, dessen Geist der Dichter offenbart. Die schöpferische Kraft, geweckt und beflügelt durch die Phantasie, ist zugleich Sinn wie Gewissen und Vernunft. Physik, Ethik und Ästhetik vereinen sich. Die Unmittelbarkeit, mit der der Romantiker den Weltgrund erlebt und erleben will, findet ihren Ausdruck in der Vorliebe für die Musik, die reine Musik wie die der Sprachkunst. Sie führt am schnellsten vom sinnlichen Eindruck zur höchsten geistigen Ergriffenheit und meidet die Klippen des Rationalismus. Schon Wackenroder preist sie; viele üben sie aus, und in Musikern wie E. Th. A. Hoffmann verkörpert sich das Wesen des Romantischen, so daß man sogar von der Musik als dem Angelpunkt der Romantik gesprochen hat (4, 14 161 ff.). Für Fr. Schlegel ist das Gehör der edelste Sinn und die Musik die höchste der Künste.

Von der Natur aufsteigend, ihrer idyllischen Schönheit, anmutigen Bewegtheit, tiefsinnigen Verträumtheit wie ihrer grauenerregenden Furchtbarkeit im Einzelbild und ihrer Gesamtheit, bis zum Menschen,

seiner Geschichte, seinen Gemeinschaften über alle Konfessionen, Religionen, Zeitalter hinweg erfaßt die progressive Universalpoesie alles Denk- und Erlebbare. In fortschreitender Überwindung aller äußeren und inneren Erfahrung erhält selbst der Tod den Ehrentitel eines romantisierenden Prinzips des Lebens, da er zum Absoluten führt. Die Grenzen der einzelnen Gebiete verwischen sich, in dem Sinn, daß sie kein Hindernis für den beflügelten Geist bilden, ähnlich wie der Reim im kleinen eine allgemeine Verschmelzung bewirkt und durch das Herüber- und Hinüberziehen die Aussicht in das Unendliche eröffnet (13, 844). So vermischen sich auch die Gattungen von Lyrik, Epik und Dramatik, vermischen sich die einzelnen Sinne (Synästhesie) und Künste. Wirklichkeitssinn und Phantastik, Innigkeit und Rausch, Heiterkeit und Grauen, Spiel und Ernst, Hoffnungsseligkeit und Verzweiflung sind vereint. Geistesforschung und Naturbetrachtung in Ergänzung sollen zum Ziel führen, das sowohl die Vollendung des Ich wie die Umfassung des All, höchsten Subjektivismus wie allgemeinsten Objektivismus bedeutet. Sind auch die Romantiker keine Charaktere im Sinn sittlicher Vollkommenheit, so wollen sie doch ganz und wahrhaftig sie selber sein. So wirken sie denn auch auf ihre Umgebung, wie Novalis und Görres (20, II 400; 4, 308). Da aber der Weg zur persönlichen Totalität als ein unendlicher begriffen wird, erscheinen sie trotzdem vorerst als Ewig-Jugendliche und Werdende, die den Philister vor, in und nach der Geschichte verspotten, doch zugleich auch das stille Glück im engen Lebenskreis zu schätzen vermögen, wie es die Chroniken erzählen, wofern es nur, wenn auch unbewußt, mit der großen Melodie des Weltganzen im Einklang steht.

Auch nachdem die Romantik den Einzelnen in die Gemeinschaft eingebettet hatte und im geschichtlichen Verlauf eine Bewegung von unten nach oben feststellte, blieb ihr doch die Höhenleistung und die Persönlichkeit, die aus dem Volk kommt, über ihm steht und auf es einwirkt, Hauptanliegen. Sich selbst sieht sie mit dieser Aufgabe betraut. Durch den Seher wird das denkmäßig Erlebte wieder mit dem konkreten überlieferten Leben vereint, und beide befruchten sich gegenseitig.

Im Streben nach der Unendlichkeit und seiner Erscheinung im Endlichen stoßen sie jetzt auf die *Mythen*, die der Volksgeist erschuf. In ihnen erfuhr die Menschheit und jedes Volk die Herabkunft des Göttlichen in die sichtbare Welt, lebte der Einzelne und die Gesamtheit aus dem Geist des Ganzen. Dies war die geschichtliche Wurzel für die Beschäftigung mit dem Mythus. Ihm zur Seite ging die Betrachtung der Allnatur, die das Unendliche in sichtbare Symbole zu fassen suchte. So konnten sich hier Schelling, Görres und Schlegel treffen (4, 132; 20, II 63), konnte der Wunsch auftauchen, eine neue Mythologie für

die Gegenwart zu schaffen. Dauernder war der geschichtliche Trieb, durch Forschung und Rückkehr zur Vergangenheit wieder der Kraft der alten Anschauung teilhaftig zu werden und sogar zu der noch ungeteilten Menschheit und ihrem Urmythus zurückzufinden. In Indien vermutete man diese Quelle, deren Aufdecken die Dichtung, Ethik, Philosophie usw. neu befruchten sollte.

Görres und Fr. Schlegel stießen noch weiter vor, indem sie das endliche naturalistische Element des Mythus noch ausschieden und vom Mythus zur *Mystik* kamen, der wahren Offenbarung des wahrhaft Unendlichen. So gelangte auch der späte Schelling zur geschichtlichen Offenbarung im Christentum, in dem alle religiöse Erfahrung der gesamten Menschheit zusammenfließt, ohne daß er aber seine Alleinheitsphilosophie, die ihm den Begriff der Schöpfung verschloß, ganz überwunden hätte. Die Offenbarung ließ zwar den Mythus in seiner Vorläufigkeit bestehen, aber entsprach vollständig dem Streben nach dem Unendlichen und Unbedingten, in dem sich die romantische Frühzeit ebenso wie noch Uhland einig waren. Dieses Unbedingte, lebend und wirkend im All als Geist der Liebe, sucht das Ich in seiner Sehnsucht. Es führt auf dem Weg durch die Welt zur Religion, zum Christentum, zum katholischen Glauben, zur Kirche.

Alte und neue Reformation

Von Erich Przywara S. J.

Die alte Reformation, die Reformation Luthers, steht im Mittelpunkte der Geschichte des Abendlandes. Sie ist aber auch der Schlußpunkt gewissermaßen unter die alte Welt des Abendlandes in seiner vierfachen Struktur: corpus Christi, civitas Dei, sacrum imperium, kosmos theios, göttliche Welt. Zu all dem sagt die Reformation ein entschiedenes Nein, und ein ebenso entschiedenes Ja zu den christlichen Voraussetzungen dieser abendländischen Substanz. Sie ist Protest gegen die Kirche, gegen Heiligen Staat, gegen Heiliges Reich, gegen Göttlichen Kosmos, weil Kirche, Staat, Reich, Kosmos de ratione peccati sind, Sünde durch und durch, — während sie das ganz Reine und das Unmittelbare zu Gott will. So wird sie Ketzerei genannt, weil „katharos" das absolut Reine sagt. Und wird Häresie genannt, weil „hairesis" das unmittelbare Erwähltsein durch Gott sagt (also direkte Prädestination) und hierin das unmittelbare Erwählen Gottes (in der sola fides).

In dieser (alten) Reformation stecken unverkennbar Keime auch der großen kirchlichen Reformen vor ihr und um sie. Sie ist Erbin der cisterziensischen Reform: des Deus Caritas, Gott der flammenden Liebe, — gegenüber dem erstarrten Buchstaben des Gesetzes. Sie ist Erbin der benediktinischen Reform Joachims von Fiori: des Deus Spiritus Libertas, Gott als Geist und Freiheit, — zur Überwindung aller Äußerlichkeit, hin zur Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Sie ist Erbin der Reform des heiligen Franz von Assisi: des Deus Paupertas Crux, Gott der Armut und des Kreuzes, — gegen eine Kirche des Prunkes und der Üppigkeit. Sie ist Erbin der dominikanischen Reform: des Deus Verbum, Gott des Wortes und der Verkündigung, — gegenüber einer unverstanden toten Liturgie. Sie ist endlich wahres Geschwister zur spanischen Reform eines Ignatius von Loyola, einer Teresa von Avila, eines Johannes vom Kreuz: des Deus Gratia in media desperatione et nocte, Gott als alleinige Gnade aufgehend über dem zusammengebrochenen Stolz, aufleuchtend über der in Verzweiflung harrenden Seele: die dunkelste Nacht der Verlassenheit dennoch Nacht des überstrahlenden Lichtes.

Aber Luther wollte nur Reform. Er geht heraus aus der Tradition, er drängt zum Absoluten. So ist es nicht Reformation innerhalb der Kirche, sondern Reformation als Kirche und darum an Stelle von Kirche. So wird es „Protest" schlechthin gegen alles Gewordene und Gefügte. Und so wird Reformation zu Ur-Revolution. Das liegt im Wesen der alten Reformation: wie sie in Luther aufbrach. Das ist voll aufgebrochen in der Reformation, wie sie heute wieder der Mittel-

punkt der Stunde ist: als neue Reformation. Und unter dieser Hülle vollzog und vollzieht sich der eigentliche Heilsplan Gottes mit unserm Abendland: „So hat Gott alle einbeschlossen in den Trotz des Unglaubens, um sich aller zu erbarmen" (Röm 11, 32).

Diesen Weg sehen wir unter den vier Stufen, in denen, in Luthers eigener Entwicklung, die Reformation sich aufbaut und heute voll entfaltet steht: peccatum solum, conscientia sola, verbum solum, Christus solus, — Sünde allein, Gewissen allein, Wort allein, Christus allein.

I.

In diesen vier Stufen steht erstens die alte Reformation: in ihrem Positiven, in ihrem Negativen, in ihren Perspektiven in die heutige Stunde.

1. Sünde allein. — Sie ist mitten im corpus Christi, in der civitas Dei, im sacrum imperium, im kosmos theios. Alles ist de ratione peccati, Sünde schlechthin. Alles ist nur gerecht in der erbarmenden Gnade allein: in der Gnade Christi, des alleinigen Erlösers, die wir im alleinigen Glauben empfangen — zu einem hochzeitlichen Eins zwischen der „Dirne Seele" und dem Bräutigam Erlöser —, während alle Welt ausnahmslos dem Feuer des jüngsten Gerichtes überlassen bleibt. Das ist an und für sich die eine urchristliche Voraussetzung, wie der Herr im Evangelium Sünder, nicht Gerechte ruft, wie St. Paulus im Römerbrief alle unter der Sünde sieht, allein gerechtfertigt durch die Gnade im Glauben. Es ist ebenso ur-augustinisch: wie das ausnahmslose Gegenüber zwischen dem ersten Adam der Sünde und dem zweiten Adam der Gnade Grundstruktur augustinischer Theologie ist. Es ist endlich auch ur-kirchlich und ur-liturgisch: wie gerade die Sonntags-Offizien des Kirchenjahres immer wieder die eigene Sünde und Gottes Erbarmen bekennen. Es ist ebenso hierin ein, wenn auch nicht wesensnotwendiges, aber doch tatsächlich geschenktes wahres „Korrektiv" (nach Kierkegaards gutem Wort) gegenüber einer Kirche, die, in Vergessenheit dieser entscheidenden Voraussetzung, immer neu in Gefahr war, sich als ein sakral reines Sein, rein ontisch zu sehen: als rein verklärte Teilnahme am Sein, das Gott ist (in den griechischen Kirchenvätern), — als ideale Teilnahme am rein Wahren, Guten, Schönen, das Gott ist (im Augustinismus), — als real heilige Seinsordnung (in der Scholastik). Aber die Reformation schreitet vom Korrektiv weiter zum protestierenden Nein. Es wird das Nein zur Schöpfung schlechthin: die Welt ist böse und wird ihrem Bös überlassen. Sie wird überlassen in eine grundsätzliche Ver-bösung, Ver-teufelung, zu einer Welt als Hölle, wie die Ausdrücke der reformatorischen Zeit lauten.

2. Gewissen allein. — Wenn alles unter der Sünde steht, so bleibt allein das innerste Innen, das unmittelbar zu Gott steht, zu dem Gott, der selber mit Vorzug der Deus interior ist, Gott innen. Es gilt sola personalitas: Unmittelbarkeit zwischen dem persönlichen Gott und der persönlichen Seele, — weil alles Sachförmige zur Welt der Sünde gehört. Es gilt innerhalb dieses Persönlichen schärfer sola internitas: Unmittelbarkeit zwischen dem unsichtbaren Innen des persönlichen Menschen und dem unsichtbaren Gott, — weil alles außen Sichtbare zur Welt der Sünde gehört. Es gilt noch schärfer innerhalb des Innerlichen sola conscientia im betonten Sinn von anklagendem und freisprechendem Gewissen: Unmittelbarkeit des richtenden und begnadenden Gottes in diesem Gewissen, — weil alles menschliche, auch und gerade kirchliche Gericht, zur Welt der Sünde gehört. Es gilt endlich, am schärfsten, innerhalb von persönlichem Leben Innerlichkeit und Gewissen, sola actualitas: Unmittelbarkeit des Gottes, der Selber das Nun des Augenblicks ist, zum jeweiligen Augenblick, in dem der persönliche, innerliche Mensch des Gewissens steht, im Blitz des Augenblicks, der der Augenblicks-Blitz des richtenden und begnadenden Gottes ist. Auch dies ist zunächst wesentlich christliche Voraussetzung: wie schon im Alten Bund und erst recht im Neuen Gott im „Engel Jahwes" und dann in Seinem Sohn den Einzelnen unmittelbar ruft „Komm, folge Mir nach!" und dies im einmaligen Augenblick; und wie dann endlich das Gleichnis vom Hirten im Johannes-Evangelium es grundsätzlich ausdrückt: als Einheit des intim persönlichen „Erkennens" zwischen Vater und Sohn und den „Schafen": „den Meinen": „Ich erkenne die Meinen, und die Meinen erkennen Mich, wie Mich erkennt der Vater und Ich erkenne den Vater" (10, 14). Es ist ebenso uraugustinisch, wie der große Heilige von Anfang an seine persönliche Richtung und die Richtung seiner Theologie in die Worte faßt: „Deum et animam scire cupio", „Gott und Seele begehre ich zu wissen, nichts sonst." Es ist endlich auch ur-kirchlich und ur-liturgisch, wie es gerade in den Sakramenten um das Persönliche geht. Taufe ist persönliche Wiedergeburt zum persönlichen Kind Gottes. Firmung ist Salbung im persönlichen Geist Gottes zum persönlichen Einsatz für das Reich Gottes. Messe und Kommunion sind Umwandlungen des ganzen persönlichen Lebens in den ganzen persönlichen Herrn und Empfang des „ungeteilten" Herrn (integer accipitur) zu persönlichem Eins. Und Beicht ist persönliches Gerichtet- und Geführtsein durch den persönlichen Heiland unserer Sünden. Daß die Reformation dieses Intim-Persönliche betont, ist dann aber auch ohne Zweifel ein wahres „Korrektiv" gegenüber einer Kirche, die, folgerichtig zu einer Vor-Betonung einer heiligen Seinsordnung, der weiteren Gefahr ausgesetzt ist, an Stelle der wesentlich neu-testamentlichen, ja wesentlich religiösen Unmittel-

barkeit zwischen Gott und Seele die Selbstzwecklichkeit einer Heiligen Seins-Hierarchie zu setzen. Der lebendige Gott erscheint gebunden an die Ämterstufung eines himmlischen und irdischen Hofes, und der lebendige Mensch wird versachlicht zum Beamten innerhalb dieser gestuften Kurie. Aber die Reformation schreitet auch hier vom Korrektiv weiter zum protestierenden Nein. Sie will die Innerlichkeit als alleinige Form, sie will die persönliche Intuition als alleinige Gefolgschaft, sie will den aktual lebendigen Einfall als alleinige Bindung. Es wird das Nein zur sichtbaren Form überhaupt, — aber eben darum und darin die Richtung in eine formlos wogende reine Innerlichkeit. Es wird das Nein zu sichtbarer Autorität überhaupt, — aber eben darum und darin die Richtung in eine rein autonome Intuition. Es wird zum Schluß das Nein zu einer sichtbar beharrenden Ordnung überhaupt, — aber eben darum und darin die Richtung in einen absoluten Dynamismus, Dynamismus nicht einmal im Sinne einer kontinuierlichen Bewegung, sondern (folgerichtig zum je aktualen Einfall) Dynamismus des dynamischen Blitzes (wie der Gott des frei einbrechenden Willens in Occam am Eingang der Reformation stand).

3. Wort allein. — Eben um der Gefahr der conscientia sola willen ist dies das dritte Grundelement. „Sünde allein" bedeutet die Grund-Voraussetzung von allem. „Gewissen allein" sagt die subjektive Haltung. Im „Wort allein" soll eine absolut werdende Innerlichkeit objektiv gebändigt sein. Aber andererseits ist es dann doch eine objektive Bändigung innerhalb der Innerlichkeit. Denn geistige Innerlichkeit und geistiges Wort entsprechen innerlich einander. Inneres Leben spricht sich ins Wort aus und teilt sich im Wort mit. Und also begegnet sich der geistige Gott und die geistige Seele im Wort. Gottes Sich-auf-schließen (re-velatio) geschieht darum entscheidend im Wort. Sie geschieht in Christo, insofern Er als Sohn des Vaters das Wort des Vaters ist, Gott das Wort. Sie geschieht sichtbar-hörbar in Ihm, weil Er das „fleischgewordene Wort" ist, das Sich, gleichsam, aus-wortet in die „Worte des Wortes" (verba Verbi), d. h. in das Evangelium, das Er kündet. Das Evangelium, das Er ist (als fleischgewordenes Wort des königlichen Vaters), lebt Er als verkündetes Evangelium. Und so ist auch die Kirche, als Sein Leib, wesentlich die Ecclesia Verbi: Weiterleben des fleischgewordenen Wortes als Weiter-Verkündigung des Wortes. Alle Sakramente sind darum (da in ihnen das „Wort" die „Form" ist) verbum visibile, stoffliche Darstellung des Einen Wortes. Und also vollzieht sich das christliche Leben wesentlich als lebendiges Gegenüber zwischen lebendigem Wort Gottes heute und (ant-wortendem) lebendigem Wort des Menschen heute, und dies darum im freiwehenden Geist. Das Gegenüber zwischen verkündetem Wort Gottes lebendig heute und zwischen

bittendem Wort des Menschen lebendig heute, — das allein ist das wahre Fortleben der Menschwerdung, d. h. die Menschwerdung lebendig jetzt heute: wie das Ewige Wort eigentlichst Fleisch ward ins Wort des fleischgewordenen Wortes, und beides, Leben wie Fortleben, im Einen überschattenden und innerlich gestaltenden Wehen des Heiligen Geistes: verbum in spiritu, Wort im Geist. Aber dies konkret — entsprechend zum peccatum solum als der einen Voraussetzung — dies konkret als Wort der Sünde und der Erlösung. Es ist Wort Gottes als Wort des Gerichtes und der Barmherzigkeit. Es ist Wort des Menschen als Wort des Bekenntnisses und der Buße. Confiteor des Menschen und Misereor Gottes, ich bekenne und Ich erbarme Mich, das ist das eigentliche Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung im Wort: — bis dazu, daß auch und gerade Christus das Lamm Gottes ist, das sich in der Taufe als Sünder bekennt, für die „Sünde der ganzen Welt", und so das erlösende Wort des Vaters vom Himmel empfängt hinein in Sein (stellvertretendes) Bekenntnis. Conscientia sola, Innerlichkeit allein, ist also eigentlichst das Zueinander zwischen peccatum solum, Sünde allein, und Verbum solum, Wort allein. Das Wort ist objektive Form der Innerlichkeit, insofern diese „die Sünde bekennt". Dieses Zentrale des Wortes ist ohne Frage echt ur-christlich. Die drei ersten Evangelien zeichnen das Leben und Wirken des Herrn tatsächlich als Verkündigung des Einen Evangeliums, von Anfang bis Ende, vom Ruf „Das Reich Gottes ist nahe!" (als wahrhaft „kaiserliche Botschaft", wie Evangelium profan-geschichtlich heißt) — bis zur Übertragung desselben Rufes an die Apostel, „hinaus in alle Welt". Johannes ist dann nur folgerichtig, wenn er auf dies hin Christus grundsätzlich als das „Wort" enthüllt, das Er ist als „Gott Wort von Anfang an" und als „fleischgewordenes Wort". St. Paulus sieht Ihn darum ausdrücklicher noch, im ersten Korintherbrief, als das „Wort des Kreuzes" und so als die, ins Fleisch ausgedrückte, „Weisheit der Narrheit Gottes". Und also flammt in die Endzeit hinein das letzte Bild Christi, in der Geheimen Offenbarung: das „geschlachtete Lamm" als das „Wort Gottes", dessen Schwert Gericht hält, wie das „Wort Gottes ... kräftiger ist und zuhauender denn alles Schwert zweischneidig" (Offb 19, 11—16; Hebr 4, 12). — Ebendies ist darum auch echt augustinisch: in der großen Tradition von den Alexandrinern her, für die alle wesentliche Christlichkeit stand im wachsenden Durchleuchtetsein der Seele durch das Offenbarungs-Wort Gottes, wie derselbe Heilige Geist es im Leben der Seele verlebendigt, in dessen Schöpferhauch es zuerst erquoll. Und so ist endlich diese wahre religio verbi, Andacht des Wortes und zum Wort, gerade Atem vom Atem der Kirche: wie in ihr Wort der Predigt und Wort der Liturgie Ein wahrer

Gottesdienst des Wortes sind, Wort der Offenbarung und Wort der Umwandlung (in Messe und Sakramenten). Daß die Reformation so sehr das Wort unterstreicht, ist dann aber auch — gerade hier, in einer besonderen Nachfolge der dominikanischen Reform — wahres „Korrektiv" gegenüber einer Kirche, die, in weiterer Folgerichtigkeit zur Betonung einer heiligen Seins-Hierarchie, in die Gefahr gerät, die „Worte von Geist und Leben" zurückzusetzen gegenüber heiligem Fleisch und Ding. Das schöpferische Wort ist in Wahrheit — darin geht die Reformation wahrhaft „auf den Grund" — als Wort Gottes das Eine „Principium": im „Anfang von Himmel und Erde" wie im „Anfang" des „neuen Himmels und der neuen Erde". Fleisch und Ding, die in Kraft der wahren Menschwerdung wirklich heilig, ja göttlich geworden sind, sind das nur in Kraft des Wortes, als Fleisch und Ding des Wortes, das Fleisch ward und in dem „alles Bestand hat" (Kol 1, 17). Aber die Reformation überspringt gerade hier die Grenzen eines Korrektivs. Sie will das Verbum solum, das Wort allein, und in ihm den Spiritus solus, den Geist allein. Region von Stoff und Ding und Fleisch ist Region der Sünde. So bricht aus ein reiner Spiritualismus: Geist, der alles Reale und Dingliche ausschließt (bis der deutsche Idealismus alles Reale als unwirklichen Schein nimmt). So entwickelt es sich weiter zu einem reinen Intellektualismus: zu einem Verstehen, das Maßstab aller Dinge wird und schließlich deren Inbegriff (Heidegger). So wird es weiter, in besonderer Folgerichtigkeit des Wortes als solchen, eine reine Welt des Wortes, die an Stelle der Welt der Dinge tritt, Auswertung der Dinge in das Wort des Menschen an Stelle des Entsprungs der Dinge aus dem schöpferischen Wort Gottes. So entsteht dann endlich ein Dialektizismus und Problematizismus. Wort geht über in Gespräch (wie von Kierkegaard ab bis heute das „Gespräch" gilt). Gespräch aber ist erst dann „Gespräch an sich", wenn es nicht in eine Lösung zielt, also nicht in das „endgültige Wort", sondern in das Schwebende des Gegenüber von Wort und Ant-Wort, d. h. ins Problem an und für sich, Wort um seiner selbst willen. Gott Wort steht im Anfang des Christlichen, — im Ausgang der Neuzeit aber steht Wort Gott.

4. Christus allein. — Dies ist, für die Reformation, der eigentliche Name, in dem alles mögliche Unheil eines absoluten Sündenbewußtseins, einer absoluten Innerlichkeit, eines absoluten Wort-Kultes gebannt erscheint. Es ist darum aber auch der Name, in dem der Abgrund zwischen Gott und Seele sich schließt. Gott ist zur Seele hin allein in Christo: geoffenbart, erkannt, mitgeteilt allein in Ihm und als Er. Und entsprechend ist die Seele zu Gott hin allein in Christo: gerechtfertigt vor Ihm in der Gerechtigkeit Christi, geeint

zu Ihm in Christo, der Gott und Mensch ist, und also lebend mit Ihm im Leben Christi, „nicht mehr ich, Christus in mir". Theologie und Anthropologie sind allein konkret als Christologie: da Gott und Mensch konkret sind als das gottmenschliche „Christus alles in allem". Darum beschließt sich alles in der Zentralität von Taufe und Eucharistie und ihrer Auswirkung ins Leben: zu sterben und aufzuerstehen mit Christo und so Seines Fleisches und Blutes zu sein ins ewige Leben. Darum ist das christliche Leben das Zueinander einer poenitentia perpetua per Christum und einer fides perpetua in Christum: immer-während büßender Sünder durch das Gericht, das Christus als offenbare Heiligkeit Gottes ist, — aber ebenso immerwährend hingegeben Glaubender durch die Gnade, die Christus als offenbare Barmherzigkeit Gottes ist. Und eben dies als die Fülle der unio mystica, die bereits in der Stufe der „Sünde allein" durchschimmerte: wie Christus als erlösender Gott-Mensch das Person-Eins ist zwischen menschlicher Natur, die stellvertretend „für uns Sünde ward" (2 Kor 5, 21), und göttlicher Natur, von der die Gnade der Barmherzigkeit kommt über diese Sünde, — so ist der Christ in diesem Christus zugleich (vom Menschlichen aus) Sünde und (vom Göttlichen Christi her) liebende Heiligkeit und heilige Liebe. Es ist keine Frage, daß eben dies echt ur-christlich ist. Denn die Abfolge der vier Evangelien sagt zentral ebendies: Das „Reich Gottes", in das alles Evangelium in den drei ersten Evangelien sich zusammenfaßt, ist, in der Sprache des vierten Evangelisten, nicht nur durch Christus verkündet, sondern das „Reich Gottes" ist Er Selbst: „Ich bin der Hirt", „Ich bin das Brot des Lebens", „Ich bin der Weinstock", „Ich bin die Auferstehung und das Leben" (wie das „Reich Gottes" gleich ist Hirt und Schafen, Acker und Saat, Weinberg, und wie in ihm alles Leben sich befaßt in den Seligpreisungen). Da ist es nur letzter Ausdruck, wenn die Briefe des hl. Paulus „Himmel und Erde" in Christo einbeschlossen sehen (Eph 1, 18), ja das „Überan alle Himmel" und „unterer als die Erde" (ebd. 4, 9—10), daß Er sei die „Fülle des All" (ebd.), „Christus alles in allem": daß alles Leben, in all seinen Stufen und Wandlungen, einzig sei ein Mit-Leben mit Ihm und in Ihm, mit-empfangen, mit-geboren, mit-lebend, mit-wirkend, mit-gekreuzigt, mit-sterbend, mit-begraben, mit-auferstehend, mit-auffahrend, mit-sitzend zur Rechten Gottes, „Christus mein Leben" (Phil 1, 21). Und darum spricht ebendieser Christus in der Geheimen Offenbarung das krönende Wort Seines Wesens: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende" (22, 13). — So ist die Christozentrik der Reformation dann auch, ins Letzte, ur-augustinisch: wie für St. Augustin alles sich, in letzter Folge zu St. Paulus, in das Eine zusammenfaßt: Durch Christus, in Christo, zu Christus hin: durch

Christus Mensch zu Christus Gott. — Und alle kirchliche Form gerade in der Liturgie ist dann das große Amen: per Christum Dominum nostrum, durch Christus unsern Herrn; alles Beten des Menschen zu Gott, alle Gnade Gottes zum Menschen. Aber auch und gerade daß die Reformation mit dieser Christozentrik „Korrektiv" sein will gegenüber der Kirche, hat seinen Grund: wie alle Reformen, die eines hl. Bernhard wie die eines hl. Franz, wie auch und besonders die eines hl. Ignatius v. Loyola, das Lebendige eines lebendigen Wandels mit Christo gegen Veralterungen und Verstarrungen setzten. Denn die letzte Gefahr der Kirche ist, daß ihre hierarchische Seinsordnung und Seinswelt entweder entartet zu einer natürlichen Schöpfungsordnung oder zu einer verweltlichten Korporation, zu Kirche als juridischem Gebilde, wie auch andere menschliche juridische Gebilde sind. Sie wird entweder einseitig theo-logisch und theo-zentrisch: in Vergessen dessen, daß Gott Seine Schöpfung selber nur in Christo gedacht und geschaffen hat (Joh 1; Kol 1, 15—20). Oder sie wird einseitig ekklesio-logisch und ekklesio-zentrisch: in Vergessen dessen, daß sie gerade als Kirche der lebendige „Leib Christi" ist und also allein „Haupt und Leib ein Christus" (wie St. Augustin sagt), und also nicht eine menschliche Institution, die in sich selbst ruht, sondern einzig und allein Leben vom souveränen Haupt her und vom Haupt her, das tiefer noch „Christus in uns" (Röm 8, 10; 2 Kor 13, 5). Aber gerade hier verkehrt die Reformation immer mehr das Korrektiv ins protestierende Nein. Christus wird ihr, bereits im ersten Anfang, zur justitia formalis des Menschen. Weder auf ein Wesen Gottes noch auf ein Wesen Christi kommt es an, auch und gerade nicht auf ein inneres Wesen des Menschen, sondern es geht einzig um die Rechtfertigung, und auch hier nicht um Gerechtigkeit Gottes noch um Gerechtigkeit des Menschen, sondern einzig um die Gerechtigkeit Christi, in der die Gerechtigkeit Gottes zur formalen Gerechtigkeit des Menschen wird. So legt sich das Furchtbare Grund, was nun in die Jahrhunderte hinein unaufhaltsam und unerbittlich, bis ins Letzte sich entfaltet: Identität zwischen Gott und Mensch in Christo. In der geschichtlichen Reformation heißt diese Identität noch Christus. Aber weil Christus eigentlich nur als „Gerechtigkeit Christi" lebendig ist und andererseits die Kirche als autoritäres Fortleben Christi verneint ist, so erscheint schon hier, wenn auch noch so ungewollt und unbewußt, Christus als Gottesform des Menschen. Gott ist in Christo enteignet zur Form des Menschen, und der Mensch ist enteignet in Christo zum reinen Träger dieser Form. So ist der deutsche Idealismus des neunzehnten Jahrhunderts folgerichtig, wenn er den geschichtlichen Christus auflöst zu einer inneren Christushaftigkeit des Menschen überhaupt, zu jener messianischen Humanität, der Hegel und Humboldt die Formel gaben

(in unheimlicher Verwandtschaft zur kollektiven Messianität, die das nach-christliche Judentum als einzige kennt). Und — dann ist das letzte, furchtbare Wort dasjenige, das Nietzsche in seiner ganzen, echt anti-christlichen Verkündigung spricht, prophetisch hinein in die Erfüllung heute: der Mensch in sich selbst als einziger Christus der Welt. Christus entward, in dieser unheimlichen Konsequenz, zum Anti-Christus. Der Gott-Mensch entward zum Mensch-Gott.

II.

So aber stehen wir im eigentlichsten Heute. Die Reformation, die der Mittelpunkt der Geschichte des Abendlandes war, als alte Reformation, ist nun auch das schärfste Zeichen der End-Krise dieses Abendlandes heute, als neue Reformation. — Es ist zunächst die Stunde des Äußersten der alten Reformation: da jenes Äußerste, das wir, unter allen vier Rücksichten, als letzte Perspektive der alten (geschichtlichen) Reformation sahen, heute verwirklicht ist, — und eben diese Verwirklichung das eigentlichste Gesicht der heutigen Stunde ist, insofern sie als Katastrophe erscheint: als abendländische End-Zeit, in der Himmel und Erde des Abendlandes „in Feuer und Flammen siechen" (2 Petr 3, 12). Es ist aber, tiefer im Grund und Sinn, die Stunde einer wahrhaft neuen Reformation: da mitten und eben unter diesen Flammen Reformation und Kirche, die im Namen Eines Gottes und Eines Christus und Eines Heiligen Geistes den Fluch gegeneinander warfen, nun zueinander geführt werden, nicht durch Menschen-Verhandlungen und Menschen-Kompromisse, sondern allein durch Ihn, der im Äußersten eines veraltet Alten spricht: „Siehe, Ich mache alles neu". Das ist das eigentliche Gesicht der Stunde: der Fluch des Risses, der das Abendland in der Mitte seiner Geschichte zerriß im Zeichen einer entfesselten Hölle (da Reformation wie Kirche die Hölle leibhaft auf Erden sahen), dieser Fluch ging bis ins Letzte seiner Satanie, — aber unter ihm und größer über ihm (wie immer die „Gnade über-über-strömt" über alle noch so „überströmende Sünde" Röm 5, 20), unsagbar größer, wie der „Himmel groß ist über die Erde" und hierin Gott je immer größer über alles, was Kreatur ist (Is 55, 9), so unendlich größer über alles „Geheimnis der Bosheit" (2 Thess 2, 7) ist das „Mysterium des Reiches Gottes" (Mark 4, 11), das „verborgen" ist (Kol 1, 26) und verborgen gerade mit Vorliebe unter einem alles über- und hin-machtenden „Mysterium der Bosheit". Und also wirkt Er, der „alles neu macht", unter dem äußersten Fluch des Risses den größeren Segen der Einheit, „ein Hirt und eine Herde" (Joh 10, 16), „daß Alle eins seien, wie Du Vater in Mir und Ich in Dir, daß auch sie seien in Uns" (Joh 17, 21). Im Mysterium des Risses des Abendlandes, gerade da er zu einem Riß ward, aus dem entsiegelt die Hölle heraufstieg

(Offb 11, 7ff.), in diesem eigentlichen „Mysterium der Bosheit", vollzieht sich in vorauf, was St. Paulus für den furchtbareren Riß zwischen Altem und Neuem Bund, hin-erschüttert und über-jubelnd doch, mitten in der äußersten Finsternis dieses Risses wie einen Hymnus singt: „Mit-einverschlossen also hat Gott alle in den Trotz des Unglaubens, daß Er aller Sich erbarme. O Abgrund des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes; wie unausschöpflich Seine Gerichte und unausspürbar Seine Wege!" (Röm 11, 32f.) Die alte Reformation ging in die heutige Stunde hinein, ins Äußerste jenes furchtbaren Nein, das wir hörten: des Nein gegen die ganze Substanz des Abendlandes. Aber eben so, in eben dieser Stunde, schafft Er, der „König der Weltalter" (1 Tim 1, 17), das unerhört „Neue". In der alten Reformation erwacht, wenn auch noch so unbewußt, das Heim zur Kirche, und in der Kirche geschieht ein bewußteres Heimholen dessen, was in den Übersteigerungen der Reformation in seinem positiven Kern urchristlich war. Im Raum der Reformation erwacht das Katholische, und im katholischen Raum steht katholisch das Ur-christliche der Reformation. — Es ist das Unerhörte, daß eben diese vier Grundstufen der Reformation, Sünde allein, Gewissen allein, Wort allein, Christus allein, — daß eben diese Grundstufen im Heute ihr Nein bis zum Äußersten sprechen (und so das eigentliche Wort sprechen, das die Katastrophe des Heute ausspricht), und daß in eben denselben Grundstufen das ur-christliche Ja, das in ihnen lag, durch alles und über alles noch so lärmende Nein hindurch in der „Stimme wie das Rauschen vieler Wasser" (Offb 6, 1), göttlich-schöpferisch, alles umschaffend, sich ausspricht (und so das eigentliche Wort spricht, in dem das Neu des Heute, durch alle noch so große Katastrophe hindurch und über sie hinaus, er-rufen ist).

1. Das grundlegende „Sünde allein" der Reformation hat sich nun ins Letzte erfüllt. Der Fluch, den die Reformation in ihrem Nein zur Schöpfung auf diese gelegt hatte, ist Wahrheit geworden. Welt ward „nur Welt": in einer äußersten Autonomie rein weltlicher Kultur, rein weltlicher Ethik, rein weltlicher Politik, rein weltlicher Wissenschaft, — bis dazu, daß die ausgehende Philosophie des Abendlandes die großen Klassiker dieses Abendlandes, Platon und Aristoteles, zu einer Metaphysik reiner Endlichkeit deutet (in Heidegger und Nikolai Hartmann). Aber diese „nur Welt" selber, in ihrem tragischen Idealismus und idealen Tragizismus einer in sich ruhenden Endlichkeit, ist im lebendig Praktischen schärfer Lügen gestraft, da sie offen als die „böse Welt" erscheinen will, als die die Reformation sie anprangerte. Sie ist Welt, die im anti-christlichen Pathos eines Nietzsche und in der östlichen Ekstase eines Bakunin sich offen bekennt zu einer

„Fruchtbarkeit des Bösen", zu einer „Macht der Bosheit und Lüge", zu einer „Wiedergeburts-Kraft der Zerstörung", — hinein in die Erfüllung, die heute in Feuer und Flammen über uns hereinbrach. Und darum hat auch endlich die reformatorische Verteufelung der Welt sich ins Letzte ausgewirkt. Denn der fanatisch ekstatische „Wille zum Bösen" ist das eigentlich Satanische. In der heutigen Stunde geistern Umrisse eines Grenzenlosen und Absoluten, vor dem der Mensch entweder ent-markt hinsinkt oder restlos unfrei Werkzeug, ja Medium wird. In Rauch und Feuer der lodernden und hingeäscherten Welt düstern Rauch und Feuer dessen, der „gleich sein wollte dem Allerhöchsten", als Luzi-fer, Licht-Träger Gott das Licht Selbst sein wollte, um ein nachgeäfft Absolutes zu sein nur als wesenlos hochgestautes finsteres Feuer und feurige Finsternis. Das „Sünde allein" der Reformation ist furchtbar Wirklichkeit geworden: Welt schlechthin als Sünde und Tod und Fluch und Hölle. Aber eben dieser „überströmende" Sünde-Fluch ist „über-über-strömt" durch den unendlicheren Gnade-Segen (Röm 5, 20). Es hebt an ein neuer Advent. Im Raum der Kirche ist, gerade unter der Erschütterung der Stunde, zu neuem Bewußtsein gekommen, was der Herr als Voraussetzung aller Botschaft vom Reich Gottes gefordert hatte und was die Reformation darum mit Recht als die Eine große Voraussetzung aller Christlichkeit kündete: Metanoeite, Umkehr aus dem stolzen Bewußtsein des Gerechten in das Bekenntnis des armen Zöllners: Gott, sei mir armen Sünder gnädig! Und umgekehrt hat das wahre „Sünde allein" der Reformation zu lernen begonnen, wie es nicht in sich selbst Reich Gottes sein kann, sondern, eben als Voraussetzung alles Christlichen, überzugehen und einzugehen hat in dieses und darum in die Kirche als ein wahres Sein von Gott her und ein Sein in dieser Welt. — Kirche und Reformation finden sich also in dem wahren Sinn des Grund-Rufes des Herrn: Kehret um, das Reich Gottes ist nah! (Matth 4, 17.) Reich Gottes kann nicht in uns sein, wenn wir nicht restlos aus stolzen Gerechten „umgesinnt" sind (meta-noeite) zu armen Sündern. Aber eben dann ist auch diese Umkehr nur echt, wenn sie ebenso restlos Überkehr und Einkehr ist in das Reich Gottes. So finden sich wahrhaft Kirche und Reformation grundlegend in diesem wahren Confiteor, — in der Stunde, da der Fluch einer Verweltlichung und Verbösung und Verteufelung der Welt voll geworden ist.

2. So ist es darum auch mit dem „Gewissen allein". — Das Nein, das die Reformation sprach zu außen sichtbarer Welt, sichtbarer Autorität, dauernd sichtbarer Ordnung, das ist voll ausgebrochen: zum Radikalen und Totalen eines fessellosen Ich. Die reine Innerlichkeit, die reine Intuition, der reine Augenblick des reinen

Einfalls, der reine Dynamismus, der in ihnen aufbrach, das erscheint nun geballt zu dem, was in der Tat das Wesen der Hölle ausmacht, zu dem die reformatorische „Welt unter der Sünde" ward: die absolute Willkür des Ich im Blitz der Willkür des jeweiligen Augenblicks. Gott allein ist das absolute Ich: „Ich bin, Der Ich bin" (Ex 3, 14). Und es ist das eigentlich Satanische, wenn das Geschöpf dieses Ich sein will, ungebunden durch sichtbares Außen, sichtbare Autorität, sichtbare Ordnung. So wird es auch Blitz des Augenblicks, aber zerstörender Blitz Satans. Gott allein ist der actus purus, der unendliche Augenblick in Sich Selbst. Das Geschöpf, das das blitzhaft Aktuale sein will, ist darum, wie Satan und in Satan, sprühendes Feuerwerk, „Rauch und Feuer" seiner Hölle. Aber unter dem furchtbaren Schatten dieser satanischen Aufgipfelung geschieht das unendlich Größere Gottes, der reformatorische Unsichtbarkeit und katholische Sichtbarkeit, reformatorische Innerlichkeit und katholische Autorität, reformatorische Bewegung und katholische Ordnung zueinander führt. Im Raum der Kirche ist, gerade unter der Erschütterung der letzten christlichen Ordnung des Abendlandes, der lebendige Sinn erwacht dafür, wie der Herr nicht umsonst im Evangelium nicht mehr ein Volk oder eine Gemeinschaft oder ein Ordnungsgefüge aufrief, wie im Alten Bund, sondern die Einzelnen und den Einzelnen, zur persönlichen Entscheidung im weiten, heidnischen Raum und zur persönlichen Entscheidung immer neu, neu jetzt, weil dieser heidnische persönliche Raum, im Lauf der christlichen Geschichte, eher je größer wird, wie alte christliche Räume immer wieder neu heidnisch werden. Umgekehrt aber hat die Reformation, innerlichst erschüttert, einsehen müssen, wie eine reine persönliche Innerlichkeit des Ich jäh entartet zur Satanie, und so ist, unter neuem Licht, auferstanden die Sehnsucht heim in eine wahre Sichtbarkeit Gottes auf Erden, wie die alte Kirche, von Paulus zu Augustinus zu Thomas von Aquin, sie aufgehüllt hatte, Leib Christi, Staat Gottes, Heiliges Reich, Göttlicher Kosmos. — So finden sich wieder zusammen Kirche und Seele, da sie durch Jahrhunderte so gern auf Kirche und Reformation sich aufgeteilt hatten. Sie finden sich in dem Gesetz, das die Evangelien aufzeigen: da der Herr zuerst den jeweils Einzelnen ruft, zu persönlicher Entscheidung, aber nicht nur hinein in eine „Kirche", der man gehört und auf die man zu hören hat wie auf Gott (Matth 16, 13 ff., 18, 17), sondern so, daß er jeden bereits ruft als werdende Kirche, da er sie ruft als Knechte, Freunde, Brüder, Glieder Seiner Selbst, der sichtbarer Meister und Herr und Haupt ist wie Gott unsichtbare Wahrheit und Herrentum und Majestät ist. So finden sich wahrhaft Kirche und Reformation in dieser wahren Nachfolge, — in der Stunde, da die Macht-Satanie des entfesselten Ich voll ist.

3. Das ist dann auch, folgerichtig, das Geheimnis des „Wort allein". — Die Satanie des Ich ist innerlich folgerichtig Satanie des magischen Wortes. Da die Reformation das Nein sprach zu einer Welt der Dinge und des Fleisches von Gott her, da sie alles allein ins schöpferische Wort legte, gab sie den Weg frei für die Schöpfermacht des Wortes des Menschen: zuerst noch in der bezwingenden Wucht des Bibelwortes Martin Luthers, — aber dann, eben doch, hinein in die Schöpfermacht des Wortes überhaupt, hinein bis in die Macht des Menschenwortes, das eine eigene, Menschen-geschaffene Welt der Dinge und des Fleisches aufbaut, die Welt einer absoluten Technik. Das ist nun großartig furchtbar erfüllt. In Feuer und Flammen zerbricht in der heutigen Stunde die von Gott her erbaute und erwachsene Welt des Staates Gottes, des Heiligen Reichs, des Göttlichen Kosmos, — in grauenvoller Erfüllung des Fluchs der Reformation auf all solche Dinglichkeit und Fleischlichkeit. Aber in den Perspektiven der Zukunft dämmert auf eine Welt, die allein ersteht auf das magische Wort des Menschen hin, auf die zwingende Magie seiner Technik, auf die einzaubernde Magie seines Organisations-Befehls. Rauch und Feuer des satanisch „absoluten Ich" sind, in ihrer eigentlichen Lebendigkeit, Rauch und Feuer seines gotthaften Wortes. Nicht Gottes, der Wort ist (aus dem die Substanz des Abendlandes kam), — sondern des Wortes, das schlechthin Gott sein will, Wort als alleiniger Gott. Aber unter der scheinbar unbezwinglichen Magie dieser Katastrophe schafft der „je immer größere Gott" größer die Welt einer neuen Einheit: zwischen reformatorischem Geist und katholischem Fleisch, zwischen reformatorischem Wort und katholischem Ding, der Eine Gott die Eine ungeteilte Welt. Im Raum der Kirche ist, in echtem Aufleben der älteren dominikanischen Reform, die Ehrfurcht vor einer wahren Sakramentalität des Wortes erwacht: der Sinn dafür, wie gerade die Menschwerdung des Gott-Wort ihre besondere Lebendigkeit hat im lebendig verkündeten Wort, in der Offenbarung als einem Kerygma, als Verkündigung im Wort, — und wie darum praktisch die Liturgie der Messe und des Offiziums und der Sakramente nicht toter Vorgang ist, sondern hörende und also verstehende Lebendigkeit, ja wahrhaft heiliges Gespräch zwischen Gott und Mensch, Gottes Wort und des Menschen Wort, die sich vermählen. Umgekehrt aber ist die Reformation nicht umsonst hindurchgegangen durch die furchtbare Entartung des 19. Jahrhunderts und der ersten Jahrzehnte des 20.: wie das „reine Wort" schließlich entward zum „Ge-Spräch". So ward für die Reformation die Kirche aus einer reinen „Kirche des Worts" zur Kirche von „Wort und Sakrament", bis dazu, daß für sie, umgekehrt zur innerkatholischen Entwicklung, das Wort selbst innerlich als Sakrament erschien. Wort erscheint wieder wahrhaft „Fleisch gewor-

den", und der „reine Geist" will (etwa im charismatischen Christentum Sauers und Schütz's) wieder als eine wahre Welt der Dinge erscheinen. — So finden sich wieder zusammen Geist und Fleisch, Wort und Ding: wie es das eigentliche Geheimnis der Menschwerdung ist: der geistige Gott, der echt Fleisch ward; Gott Wort, das schlechthin Ding ward, die Dinglichkeit einer Welt der Dinge, die in Christus von Fleisch und Blut ihren „Bestand haben" (Kol 1, 17). So finden sich wahrhaft Kirche und Reformation in dieser wahren Welt, — in der Stunde, da die satanische Magie des allein-schöpferischen Wortes des Menschen Gottes Welt zerstört und eine reine Mensch-Welt erträumt aus des Menschen eigener Kraft.

4. So ist das Geheimnis des „Christus allein" das letzte Wort der Stunde. — Denn nun ist wahrhaft volle Wirklichkeit geworden, was wir als unheimliche Perspektive der geschichtlichen Reformation sahen: daß die Alleinigkeit des Gott-Menschen entwürde zur Alleinigkeit eines neuen Mensch-Gottes: in der Abfolge, die wir sichteten, von Christi Gerechtigkeit als der einzig formalen des Menschen, zu Christus als der inneren Form des Menschen, zur inneren Messianität des Menschen überhaupt, — und also zum Anti-Christ schlechthin, zum Menschen als Gott. Das ist — es braucht nicht mehr vieler Worte — der Gipfel und Zusammenschluß der gesamten Satanie, die wir sichteten: vom absoluten Ich zum absoluten Wort, — und also der Mensch als Gott. Es ist wahrhaft apokalyptische Situation des Abendlandes, wie die Offenbarung sie im vorauf aufhüllt: der Mensch des „Mysterium der Bosheit" „am heiligen Ort", d. h. am Ort Gottes: Mensch als Gott. Denn eben das ist der Traum vom Aufbruch der Neuzeit an: der absolut schöpferische Mensch, anstelle Gott des Schöpfers und darum insbesondere anstelle Gott des Wortes, „durch das alles geschaffen ward" (Joh 1, 2). — Aber eben hier, wo es um das Allerletzte geht, um das Gegenüber zwischen Christ und Antichrist ausdrücklich — eben hier, mitten in der Finsternis einer scheinbaren Endzeit des christlichen Abendlandes, bricht an der jubelndste Morgen eines einigen „Christus heute", das Kirche und Reformation jubeln als ihr Eins „Eines Hirten und Einer Herde" in diesem Christus, dem Herrn. Im Raum der Kirche sind zusammengeschlossen, wie in einem einzigen Blitz flammend von Aufgang zu Untergang, alle Himmel der Theologie Gottes in sich und alle Erde der Philosophie des Menschen in sich, zusammengeschlossen in eine neue, strahlende Wirklichkeit des Epheserwortes „Himmel und Erde eins in Christo als dem Haupt" (Eph 1, 18). Alles rein Wesenhafte und Begriffliche eines Gottes an Sich und eines Menschen an sich erscheinen „existentiell" (wie ein beliebtes Wort sagt, gelehrt, aber doch innerlich er-

glüht) in dem Christus, der heute so lebendig unter uns wandelt wie ehedem im Heiligen Land: „Christus gestern, Christus heute, derselbe (jeweils neu lebendige) Christus in alle Weltalter!" (Hebr 13, 8). Und umgekehrt hat das Auge der Reformation sich aufgetan zu Christus nicht einfach geschichtlich oder geschichtlich vergegenwärtigt, sondern zu Christus als Kirche (corpus Christi), Christus als Staat (civitas Dei), Christus als Reich (Sacrum Imperium), Christus als Kosmos (kosmos theios). — So finden sich Kirche und Reformation entscheidendst zusammen: nicht mehr eine christliche Welt oder ein persönlicher Christus, wie sie sich ehedem aufteilten, sondern Kirche und Seele, Kirche und Staat, Kirche und Reich, Kirche und Kosmos Ein Christus, Christus alles in allem. So finden sich Kirche und Reformation, mitten im Chaos des scheinbaren Endes des Abendlandes, finden sich zusammen und eins als Ein neues Abendland: Ein Hirt und Eine Herde und Eine Hürde als Ein Christus, Seele und Kirche und Staat und Reich und Kosmos Ein Christus, Haupt und Leib Ein Christus.

Der Stand der Glaubensbegründung zu Ausgang des 13. Jahrhunderts

Von Albert Lang

Das Bekenntnis zu Christus und zur Kirche war für die glaubensfreudige Zeit der Scholastik weniger ein Problem, um das man zu ringen, als ein geradezu selbstverständlicher Besitz, den man auszuwerten und fruchtbar zu machen hatte. Trotzdem ist die Rechtfertigung des Glaubens vor dem Wissen und Gewissen ein so wesentliches und unabdingbares Erfordernis des freien und verdienstlichen Glaubensaktes, daß die apologetische Frage auch von der Hochscholastik nicht gänzlich unbeachtet bleiben konnte. Allerdings ist ein hohes Maß von Akribie und Zurückhaltung nötig, um aus den wenigen, meist nur gelegentlichen Äußerungen der hochentwickelten Theologie des 13. Jahrhunderts ihre prinzipielle Einstellung zur Glaubensbegründung richtig abzulesen und zu deuten[1].

Je mehr aber — seit Beginn des 14. Jahrhunderts — die kritische Reflexion in der Theologie Platz griff und skeptische Tendenzen an die Tore der mittelalterlichen Weltanschauung pochten, desto mehr wurde die Notwendigkeit empfunden, die Grundlagen des Glaubens vor der Vernunft zu rechtfertigen. Mein Versuch, einen Überblick über die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts zu geben[2], hatte das überraschende Ergebnis, daß die apologetische Problemstellung damals vielfach schon klar gesehen wurde, und daß in dem tastenden, oft noch unsicheren Ringen um die Beantwortung dieser schwierigen Frage sich nicht bloß alle einseitigen oder falschen Lösungen, gegen welche die Fundamentaltheologie zu kämpfen hat, zu Wort meldeten[3], sondern daß, im Kampf gegen diese Extreme, bereits die Grundzüge einer allseitigen, die Vernunftgemäßheit, Freiheit und den Gnadencharakter der Glaubensentscheidung in gleicher Weise wahrenden Sicherung des Glaubens zu Tage traten[4].

Alle interessierten Kreise werden es begrüßen, daß nunmehr R. Aubert in einem umfang- und kenntnisreichen Artikel der Revue d'histoire ecclésiastique[5] es unternommen hat, zu untersuchen, wie man das Problem der Glaubensbegründung in den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts sah und behandelte, in der theologisch so bewegten und fruchtbaren Zeit, die zwischen dem Tode des heiligen Thomas und dem Wirken des Johannes Duns

---

[1] Die beste Darstellung der Glaubensbegründung in der Hochscholastik bietet noch immer Gardeil in dem Artikel Crédibilité: DictThCath 3, 2265 ff.

[2] A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrh. (BeitrGPhThMA 30, 1/2), Münster 1930.

[3] So z. B. die logische Intellektualisierung der Glaubenssicherung bei Franciscus von Marchia und Holkot (Lang, a. a. O. 91 ff. 107 f. 159 ff.), ihre voluntaristische Irrationalisierung bei den Nominalisten im Gefolge Ockhams (a. a. O. 149 f. 152 ff.), die fideistische Deutung bei Johann von Polliaco und Jakob de Appamiis (a. a. O. 49 ff. 131 f.).

[4] So vor allem in der „via media" des Heinrich Totting von Oyta und seinen Gefolgsmännern (Lang, a. a. O. 219 ff.).

[5] R. Aubert, Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII[e] siècle: RevHistEccl 39 (1943) 22—99.

Skotus liegt. Der Verfasser konnte für diese Studie nicht bloß die wertvollen, gerade für unsere Frage ertragreichen Editionen der letzten Zeit auswerten, er konnte sich auch auf ausgedehnte eigene handschriftliche Forschungen stützen[6].

Es sind vor allem zwei Fragen, die von Aubert behandelt werden. Zunächst sucht er die Wege zu zeichnen, auf denen damals die Rechtfertigung des Glaubens versucht wurde, und die Gesichtspunkte herauszustellen, die dabei im Vordergrund standen (31—73). Sodann stellt er sich die Frage, welchen Gewißheitsgrad und welche Gewißheitsqualität man der Sicherung des Glaubens zuschrieb (73—97). Meine ergänzenden bzw. berichtigenden Anmerkungen zu den gelehrten Ausführungen des Verfassers sollen auch nach diesen zwei Fragekomplexen geordnet werden. Sie müssen leider von allen Einzelheiten absehen und sich auf einige mehr grundsätzliche Punkte beschränken, in denen ich die Texte anders beurteile als er.

I. Die verschiedenen Wege zur Rechtfertigung des Glaubens

Nach Aubert lassen sich vier verschiedene Gesichtspunkte („points de vue", „façons différentes", „motifs multiples") unterscheiden, nach denen man eine Rechtfertigung des Glaubens versuchte, nämlich: „démonstration directe des dogmes, appel à l'autorité divine, preuves apologétiques, expérience religieuse" (30). Jeden dieser Lösungsversuche macht er an einem typischen Vertreter anschaulich, wobei er sich bewußt ist, daß bei keinem Autor ein Gesichtspunkt exklusiv ohne Andeutung der anderen gegeben ist[7].

Als typisches Beispiel für die Rechtfertigung des Glaubens durch Berufung auf die innere Rationalität der Dogmen („justification de la foi par la rationalité interne des dogmes": 31—39) wird von Aubert Bartholomaeus von Bologna angeführt. Seine Stellungnahme sei klar bestimmt von der bis dahin vorherrschenden Einstellung der Scholastik, die Aubert durch folgenden Satz („à titre d'hypothèse") charakterisieren will: „On cherchait bien moins à montrer qu'il faut accepter la révélation chrétienne prise en bloc, qu'à prouver la vérité de chaque dogme pris isolément, et cela autant que possible par des arguments philosophiques..." (35, Anm. 1). Bartholomaeus bemühe sich viel mehr um den Aufweis der objektiven Wahrheit der einzelnen Glaubensinhalte als um die kritische Sicherung der subjektiven Glaubenshaltung durch Glaubwürdigkeitsgründe. Dieses Urteil werde durch die Tatsache, daß Bartholomaeus die äußeren Glaubwürdigkeitsmotive ausführlich behandle, nicht erschüttert, sondern bestätigt. Durch diese Gründe habe er nämlich weniger die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsorgane und Offenbarungsquellen unterbauen, als unmittelbar den Wert der christlichen Lehre dartun

[6] Siehe die Übersicht, die der Verf. von seinen Quellen S. 25 Anm. 1 gibt.

[7] „Nous préférons caractériser brièvement chaque conception, en faisant connaître un représentant particulièrement typique, étant bien entendu toutefois que, chez chacun d'eux, on pourrait, dans une moindre mesure, relever également des traces des autres points de vue" (31).

wollen. Auch seien seine Darlegungen eher als eine theologische Erörterung der Heilsmöglichkeit für die Ungläubigen denn als eine fundamentaltheologische Begründung des christlichen Heilsweges zu betrachten.

Die zweite Art, die Vernunftgemäßheit des Glaubens zu erweisen, nämlich durch den Hinweis auf die Unfehlbarkeit und Untrüglichkeit des göttlichen Offenbarungswortes („par l'autorité de la parole divine": 39—46), findet der Verfasser typisch ausgeprägt bei Matthaeus von Aquasparta. Ohne gläubige Haltung könne man auch im gewöhnlichen Leben nicht auskommen; erst recht werde Glaubensbereitschaft und Glaubenswilligkeit gegenüber dem Wort des sich offenbarenden Gottes von der Vernunft gebilligt und gefordert. Diese Art der Glaubensfundierung beschäftige sich zunächst mit dem Glaubensmotiv und der Tragkraft des göttlichen Zeugnisses, nicht mit den Glaubwürdigkeitsgründen. „Dans la pensée de Matthieu, les signes énumérés dans la question III, prophéties, miracles, et surtout miracle de l'Eglise sont davantage des arguments théologiques que des motifs de crédibilité" (44). Man habe kein Bedürfnis empfunden, die Tatsache des göttlichen Zeugnisses für das Christentum sicherzustellen, weil man keinem wirklichen Unglauben gegenüberstand. Wo die subjektive Seite der Glaubensentscheidung in Sicht komme, begnüge sich Matthaeus, auf das Wirken des Geistes im Herzen hinzuweisen.

Der eigentliche apologetische Gesichtspunkt, „justification de la foi grâce aux signes surnaturels accréditant les intermédiaires humains qui nous communiquent les vérités à croire" (47—61), komme am deutlichsten bei Heinrich von Gent zur Geltung. Er sehe mit Augustin den göttlichen Ursprung der Schrift durch die Wunder Christi, die sittliche Erhabenheit der christlichen Lehre, ihre wunderbare Kraft und Fruchtbarkeit und durch die wunderbare Bekehrung der ganzen Welt gewährleistet (Summa a. 9, q. 3). Aus a. 10, q. 2, die Aubert als eine Art Kommentar zum Vorausgehenden betrachtet (54), erhelle aber, daß er keine „strikte Beweisbarkeit der Glaubwürdigkeit" behaupten wolle; denn er spreche es klar aus, „qu'une vraie démonstration de la crédibilité serait la ruine de toute foi digne de ce nom" (52). Besonders stark sei bei Heinrich von Gent auch das Bewußtsein von der sozialen Gebundenheit der Glaubensrechtfertigung ausgeprägt: „le caractère communautaire et global de foi" (56ff.). Im Gegensatz zur modernen Betonung der individuellen Autonomie habe sich damals die Glaubensentscheidung in der Geborgenheit der kirchlichen Gemeinschaft vollzogen: „... le problème se pose au moyen âge, non sur le plan individuel, mais sur le plan social" (56).

Eine vierte Art, den Glauben zu rechtfertigen, „grâce au recours à l'expérience religieuse" (62—73), glaubt Aubert in gewissen Äußerungen des Petrus Olivi, des Johann de Galles, Remigius de Girolami feststellen zu können. Die Gewißheit des Glaubens lasse sich nicht syllogistisch aus den Glaubwürdigkeitsgründen ableiten, sondern ergebe sich letztlich aus der inneren Einwirkung Gottes in der Seele, welche die Predigt begleitet.

R. Aubert hat seine mit reichen Belegen versehenen Untersuchungen nach systematischen Gesichtspunkten aufgegliedert. Er hat keine biographischen oder literarkritischen Nebenabsichten. Das hat den Vorteil, daß die Probleme klar hervortreten. Diese Anordnung hat aber auch ihre großen Schattenseiten:

Alle historischen und problemgeschichtlichen Zusammenhänge bleiben unberücksichtigt. Und das ist nicht unbedenklich, auch wenn man zugibt, daß die Gegensätze der verschiedenen Schulen und Richtungen in den apologetischen Fragen nicht unmittelbar in die Erscheinung treten (24); ihr Gepräge und ihre Schattierung bekommen sie doch davon. Die Texte eines Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines können ohne Berücksichtigung ihrer sonstigen erkenntnistheoretischen Einstellung kaum richtig verstanden und gedeutet werden. Vollständig unmöglich aber ist es, die Franziskanertheologen Bartholomaeus von Bologna und Matthaeus von Aquasparta, deren Glaubensbegründung von den gleichen Quellen (Wilhelm von Auvergne) gespeist, von den gleichen Ideen beherrscht wird und nach Aufbau und Gedankenführung so innig verwandt ist, daß auf eine unmittelbare Abhängigkeit geschlossen werden kann[8], als Typen verschiedener Glaubensbegründungsweisen zu betrachten, wie das Aubert tut.

Stärker noch sind meine sachlichen Bedenken gegen die Aufstellung von vier „façons différentes" der damaligen Glaubensbegründung. Auch wenn man die einschränkenden Bemerkungen des Verfassers in Rechnung stellt[9], so wird dadurch doch eine mißverständliche Auffassung nahegelegt oder vorausgesetzt. Es handelt sich nämlich nicht um vier verschiedene Arten, den Glauben zu rechtfertigen, um vier irgendwie selbständige oder abtrennbare Wege, sondern vielmehr um vier organisch verbundene Etappen und Stufen ein und desselben Weges. Mögen die einzelnen Autoren die eine oder die andere Stufe dieses Weges besonders beachtet und hervorgehoben haben, das Entscheidende bleibt, daß sie als Glieder einem zusammenhängenden Beweisgang eingeordnet wurden.

Wenn z. B. Johann Quidort die Berechtigung des Glaubens „in generali" dadurch erwiesen sein läßt, daß von der Vernunft das Vorhandensein übervernünftiger Wahrheiten festgestellt, die Unfehlbarkeit des göttlichen Zeugnisses und die Beweiskraft des Wunderkriteriums erkannt und von dieser Basis aus die Glaubwürdigkeit der durch Wunder bestätigten christlichen Offenbarung gesichert werden kann[10], so hat er dadurch programmatisch die verschiedenen organischen Stufen des einen apologetischen Beweisganges angezeigt. Wenn Aubert zu diesem Texte bemerkt, das Wunder bilde nur „un élément parmi d'autres" und nehme einen untergeordneten Platz ein (38), so verkennt er, daß dies eine „Element" ein unentbehrliches Glied in einer geschlossenen Beweiskette bildet.

---

[8] M. Mückshoff, Die quaestiones disputatae de fide des Bartholomaeus von Bologna O. F. M. (BeitrGPhThMA 24, 4), Münster 1940, 145 f.

[9] Vgl. oben Anm. 7.

[10] „Fides est habitus rationi in generali, licet non in particulari consentaneus; bene enim dictat ratio quod quaedam sunt super rationem, (ad) quae ex se non potest pertingere; sicut scit in generali quod stellae in coelo sunt pares vel impares. Item bene dictat quod veritas prima potest plura facere quam humana ratio cogitare. Item bene dictat ratio quod illud est verum quod dicit prima veritas et imperat, cuius verba et opera miraculorum operatione manifestantur et ideo eius verbo est credendum. Unde quae fides docet, quae nobis sunt tradita et a Christo et sanctis, quorum sanctitatem et virtutem miracula manifestant, ista non temere credimus" (Cod. Pal. Vind. 2165, fol. 130^{rb}; vgl. Aubert 38 und Lang a. a. O. 28).

Bei Ulrich von Straßburg, den Aubert nicht anführt, weil er noch vor dem von ihm behandelten Zeitraum anzusetzen ist, kann noch weniger ein Zweifel bestehen, daß er die zum Erweis der Vernunftgemäßheit des Glaubens aufgezählten Momente, die sich im wesentlichen mit den Gesichtspunkten Auberts decken, als aufeinander abgestimmte, sich gegenseitig tragende und bedingende Glieder einer zusammenhängenden Beweiskette auffaßt. Ich führe den Text an, weil er auch sonst bedeutsam ist: „Sic ergo in theologia sunt quedam antecedentia articulos, que sunt universalissima principia et prima huius scientie, per que omnes articuli et omnia alia in hac scientia probantur, et illa sunt nobis per se nota etiam sine fide. Sunt autem hec quod Deus est summa veritas et causa omnis veritatis. Item quod hec prima veritas nec falli potest, nec fallere, et ideo est verum omne quod ipsa testatur et credendum est. Item quod illis credendum est in omnibus dictis suis, per quos se loqui nobis probat Deus ‚sermonem confirmando sequentibus signis'. Item quod scriptura vera est, cum hoc modo nobis a Deo est tradita et huiusmodi."[11] Das ist eine wohlgeordnete Stufenfolge von Thesen, von denen keine für sich allein zum apologetischen Beweisziel genügt, aber auch keine entbehrlich ist. Geyer hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht[12], daß hier bei Ulrich das wissenschaftliche Ideal des 12. Jahrhunderts nachwirkt, die Theologie auf oberste Regeln aufzubauen; aber die Ähnlichkeit ist doch nur mehr formeller Art. Inhaltlich heben sich die allgemeinen Prinzipien Ulrichs von den der spekulativen Begründung und Systematisierung der Glaubensinhalte dienenden Versuchen etwa des Alanus de Insulis und Nicolaus von Amiens durch ihre klare apologetische Zielsetzung scharf ab. Sie gehören bereits in die Reihe oder besser an die Spitze der im 14. Jahrhundert immer wiederkehrenden Versuche, fundamentaltheologische „Prinzipien" zu formulieren[13], die, in ihrer Gesamtheit, die Struktur der Glaubensbegründung enthalten. Auch bei Bartholomaeus von Bologna und Matthaeus von Aquasparta bilden, wenn auch nicht so klar ausgeprägt, die Widerlegung des Rationalismus, die Bekämpfung des Indifferentismus und die Aufzählung der Gründe für die alleinige Geltung des Christentums ein zusammengehöriges Ganzes, aus dem sie nicht für sich herausgelöst werden können[14].

[11] J. Dagouillon, Ulrich de Strasbourg O. P., La Summa de Bono, Livre I (Bibl. Thom. 12), Paris 1930, 34 (lib. I, tr. 2, c. 3).

[12] Ueberweg-Geyer, Die patrist. u. scholast. Philosophie[11], Berlin 1928, 418.

[13] Die diesbezüglichen Versuche von Albertus Magnus bis Heinrich von Langenstein behandle ich in dem Artikel: Die ersten Ansätze zu systematischer Glaubensbegründung: DivThom(Fr) 26 (1948) 361—394. — Um den Charakter und geschlossenen Aufbau dieser fundamentaltheologischen Prinzipien zu veranschaulichen, sei von den 12 Prinzipien, die Heinrich von Oyta aufstellt, eine charakteristische Auswahl geboten: „1. princ.: Tantum unum Deum esse rationabiliter poni potest nostrae theologiae primum principium". „2. princ.: Deus est summa sapientia, quae falli non potest, et summa veritas, quae fallere non potest". „3. princ.: Omne revelatum a Deo est verum . . ." „7. princ.: Aliqua est ecclesia seu congregatio hominum mortalium habentium verum Dei cultum". „7. princ.: 1. cor.: Sola ecclesia christiana cultum Deo a mortalibus debitum habet saluberrimum". „11. princ.: Omnes libri canonis novi et veteris testamenti censendi sunt divini . . ." „12. princ.: Omnes veritates scripturae sacrae . . . sunt nostrae theologiae principia intrinseca" (Clm 18364, fol. 2vb—4ra; vgl. Lang, a. a. O. 230 ff.).

[14] M. Mückshoff, a. a. O. 120 ff.

Im Einzelnen muß festgestellt werden, daß Ende des 13. Jahrhunderts eine Rechtfertigung des Glaubens „par la rationalité interne des dogmes" nicht mehr versucht wird, wenigstens wenn man Glaubensrechtfertigung im gleichen eindeutigen Sinn wie bei den übrigen Wegen nimmt. Sollte dieser Versuch je vorher unternommen worden sein — zu Unrecht wird von Bartholomaeus von Bologna gegen Abaelard dieser Vorwurf erhoben —, nun wird er ausdrücklich als eine „sententia excessiva" bezeichnet und als „damnabilis" abgelehnt[15]. Der Glaubensinhalt ist wesentlich übervernünftig; ein volles Verständnis kann und darf nicht als Vorbedingung des Glaubens gefordert werden; das würde nicht zum Glauben führen, sondern den Glauben aufheben. Daß die Scholastiker mehr Zeit und Mühe auf die Apologie der einzelnen Glaubenswahrheiten verwandt haben als auf die Sicherung des christlichen Glaubens, ist keine „Hypothese"[15a], sondern eine feststehende Tatsache. Von ausschlaggebender Bedeutung aber ist, daß sie sich bewußt waren, auf diese Weise nur die gegnerischen Vorwürfe der Unvernünftigkeit der Glaubenswahrheiten entkräften, höchstens noch Konvenienzgründe (quaedam rationabilis probabilitas) dafür aufzeigen zu können. All dem schrieb man nur die Funktion eines negativen Kriteriums zu, wodurch Hindernisse auf dem Weg zum Glauben ausgeräumt und eine gewisse Aufnahmebereitschaft für den Glauben geweckt werde[16]. Die positive Rechtfertigung des Glaubens kann, das wird in dieser Zeit immer klarer betont, nicht durch eine „probatio in speciali", sondern nur durch die „probatio in generali"[17], nicht durch eine „ratio crediti", sondern nur durch eine „ratio credendi"[18] erwartet werden; sie hat nicht die Glaubensinhalte im einzelnen zu beweisen, sondern das Offenbarungszeugnis im allgemeinen zu sichern.

---

[15] „Prima quarum (sententiarum) est damnabilis, quia sc. in sua sententia est excessiva, quia sc. dicit nihil omnino in fide catholica debere credi, nisi possit per naturalem rationem convinci. Et haec fuit positio Petri Baelardi ..." (Bartholomaeus von Bologna, Qu. disp. de fide, q. 1, resp.: M. Mückshoff, a. a. O. 9).

[15a] Aubert 35 Anm. 1.

[16] Das kommt klar zum Ausdruck bei Aegidius von Rom, Quodl. V q. 7 (Venetiis 1502, fol. 58^{rb}); dort wird gesagt: „Cum fides sit supra rationem, nulla ratio potest eam attingere nec probans nec improbans ... ad eam probandam omnes rationes humanae deficiunt". Die Widerlegung der Einwände setzt darum kein inneres Verständnis der Glaubenswahrheit voraus: „Qui mille talia argumenta solveret, nihil per solutiones huiusmodi sciret aliquid de veritate"; vgl. Lang, a. a. O. 124 ff.

[17] Diese wichtige, in Anlehnung an Augustin (De praed. Sanctorum c. 2, n. 5, PL 44, 962) von Wilhelm von Auvergne (De fide c. 3) angewandte, vom heiligen Thomas (2 II S. Th. q. 1, a. 4 ad 2) aufgegriffene Unterscheidung wird übernommen von Ulrich von Straßburg (oben im Text S. 225), Heinrich von Gent („... ratio nunquam de crediti veritate, in quantum creditum est, scil. in universali, possit perfecte accurata, ut non possit haesitare de contrario in particulari", Quodl. VIII q. 14; Aubert 75 Anm. 3), Johann Quidort (oben Anm. 10).

[18] „Quamvis credat sine ratione crediti, non tamen sine ratione credendi. Ipsum enim creditum vel quod creditur licet non habeat in nobis rationem, habet ipsum credere" (Matthaeus von Aquasparta, Qu. de fide II ad 7; Ad Claras Aquas 1903, 73); ähnlich Heinrich von Gent, Summa a. 9, q. 3 (Aubert 61 Anm. 2).

Die positive Rechtfertigung des Glaubens (in generali) wird also auch von den Scholastikern, die sich zur Entkräftigung der rationalistischen Vorwürfe viel um das innere Verständnis der Glaubenswahrheiten bemüht haben, nur durch die Sicherung des göttlichen Zeugnisses für das Christentum versucht, d. h. durch Heranziehung der zweiten und dritten Art der Glaubensbegründung, die Aubert aufzählt. Das Vertrauen in das göttliche Zeugnis muß getragen sein von der Erkenntnis der Unfehlbarkeit und Untrüglichkeit dieses Zeugnisses und der Gewißheit, daß wirklich ein solches Zeugnis vorliegt. Beide Momente werden von der damaligen Glaubensbegründung bereits betont. Gewiß ließ man es sich zunächst, solange der Offenbarungsanspruch des Christentums nicht problematisch war, mehr angelegen sein, die Tragkraft des göttlichen Zeugnisses und den Wert und die Pflicht seiner gläubigen Hinnahme aufzuzeigen und die Glaubensbereitschaft gegenüber der christlichen Offenbarung zu wecken. Wenn darüber der Nachweis für die Tatsächlichkeit einer göttlichen Offenbarung zurücktritt, so ist das keine prinzipielle, sondern nur eine tatsächliche, durch die Unbestrittenheit des Christentums bedingte Lücke der Glaubensrechtfertigung. Gerade Ende des 13. Jahrhunderts beginnt man, diese Lücke zu schließen durch Aufzählung und eingehendere Behandlung der Glaubwürdigkeitsgründe.

Im Mittelpunkt der für den göttlichen Ursprung des Christentums geltend gemachten Gründe aber stehen die Zeichen und Wunder, durch die sich Gottes außerordentliches Eingreifen kundtut. Aubert gibt sich offensichtlich alle Mühe, die Bedeutung des Wunderkriteriums in den apologetischen Versuchen seiner Autoren möglichst abzumindern, und zwar mehr als die Texte erlauben. Die Scholastiker warnen davor, im Wunder die letzte Sicherung des Glaubens zu suchen[19]: darin äußert sich aber nur eine noch nicht klar gesehene Schwierigkeit der analysis fidei, nicht eine apologetische Unterbewertung des Wunders. Sie betonen mit Recht, daß Wunder nicht immer wieder von neuem von jeder Zeit oder jeder Generation oder gar von jedem Einzelnen gefordert werden dürfen[20]; das wäre Mangel an Glaubensbereitschaft. Sie wissen auch um die Schwierigkeiten, ein echtes Wunder festzustellen, mehr als eine spätere oberflächliche Apologetik, und unterstreichen sie, besonders dort, wo sie im Anschluß an die biblischen Texte die Wunder des Antichrists und der falschen Propheten erörtern[21]. An der prinzipiellen Beweiskraft des Wunderkriteriums für den Offenbarungsanspruch des Christentums halten sie aber ohne Schwanken fest. Wenn sie kurz und knapp einen Grund für die Berechtigung des Glaubens angeben, so berufen sie sich stets auf die dafür zeugenden Wunder „propter auctoritatem propositis signis et prodigiis caeterisque huiusmodi confirmatam"[22].

---

[19] „Certitudo notitiae veritatis huius scientiae non potest attribui alicui mediorum, nisi quia in ipso cognoscitur primum dirigens, scil. virtus divina refulgens in miraculis circa medios ad nos scientiam istam deferentes" (Heinrich von Gent, Summa a. 9, q. 3; Aubert 48 Anm. 3).

[20] Aubert 54f. 56f.

[21] Aubert 80ff.

[22] Heinrich von Gent (Aubert 75 Anm. 1). Ähnliche Texte finden sich viele. Die prinzipielle Notwendigkeit des Wunders zum Erweis einer übernatürlichen Offenbarung vertritt Olivi, wenn er sagt: „Ad credendum autem in Christum

II. Gewißheitsgrad und Gewißheitsqualität der apologetischen Glaubensrechtfertigung

Die Bewertung, welche die Gewißheit der apologetischen Sicherung des Glaubens durch das ausgehende 13. Jahrhundert erfährt, wird von Aubert durch folgende zwei Thesen gekennzeichnet: I. „Insuffisance des signes de crédibilité à démontrer de façon certaine qu'il faut croire" (74ff.). II. „La certitude du fait de la révélation est le résultat d'un acte de foi" (85ff.). Aubert findet die diesbezüglichen Ausführungen seiner Autoren „parfois un peu incohérentes, transposées littéralement en vocabulaire moderne" (83). In der Tat ist die Analyse der Glaubensrechtfertigung noch nicht so weit vorangeschritten, daß man die verschiedenen dabei in Frage kommenden Momente klar unterscheidet und abschätzt. Mißlich ist besonders, daß die Termini, mit denen die Scholastiker von damals operieren, wie certitudo, probabilitas, probare, credere, vielfach ein anderes Gewicht, eine andere Abgrenzung und Schattierung hatten als heute. Nicht eine buchstäbliche, sondern nur eine sinngemäße Übersetzung in die moderne theologische Sprache kann deshalb die Anschauungen jener Zeit richtig wiedergeben. Daß der Verfasser das nicht genügend beachtet hat, scheint mir der Hauptgrund zu sein, daß seine Interpretation der Texte vielfach einer kritischen Nachprüfung nicht standhält, und daß er teilweise die Ansichten seiner Autoren verzeichnet oder in eine schiefe Beleuchtung rückt.

I. Zwei Reihen von Aussagen über die Gewißheit der Glaubensrechtfertigung stellt Aubert bei seinen Autoren fest: Sie behaupten einerseits, daß der Nachweis der Vernunftgemäßheit und Pflichtigkeit des Glaubens möglich ist und in genügender Weise erbracht werden kann. Sie betonen anderseits, daß der Glaube dadurch keine restlose Gewißheit erhält und die Freiheit der Glaubensentscheidung voll gewahrt bleibt (83).

1. Daß der Aufweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und der Glaubenspflicht das eigentliche Ziel der apologetischen Sicherung bildet, wird zum Teil schon klar zum Ausdruck gebracht. Über die Gewißheit dieses Aufweises äußert man sich aber meist nur kurz und in allgemeinen Ausdrücken. Nach Heinrich von Gent glaubt der Mensch nur, „quia ratione aliquali suasum est ei et rationabile videtur, quod ipsi credere debeat", und zwar fordert er eine „ratio saltem topica, quod ipsi credere debeat"[23]. Noch höher bewertet die Gewißheit dieses Urteils Petrus Olivi: „Non enim exigebatur ratio quae faceret scire hunc hominem esse Christum vel Deum, sed solum ratio propter quam appareret quod erat omnino rationabile et justum credere[24], und Thomas Sutton: „Unde satis est evidens et clarum, quod credere de-

explicite, vel in principio sui adventus ... non tenebantur, immo nec debebant Judaei credere, nisi certis signis et testimoniis aut revelationibus hoc eis probaretur" (S. Q. Sent. III. q. 8 ad 4 ex 2^a S^{ie}; Aubert 77 Anm. 1). Ganz entschieden wird die Beweiskraft des Wunders trotz der Möglichkeit von Scheinwundern und seine Notwendigkeit zur apologetischen Glaubensbegründung in der monographischen Untersuchung De miraculis von Engelbert von Admont verteidigt (Lang, a. a. O. 43ff.).

[23] Die Texte bei Aubert 52 Anm. 1; 51 Anm. 2; 53 Anm. 1.

[24] Aubert 77 Anm. 1.

beamus, licet ea quae credimus non sint clare cognita."[25]. Die Skepsis der ersten These Auberts läßt sich also nicht aufrechterhalten; den Motiven der Glaubwürdigkeit und Glaubpflichtigkeit der Offenbarung wurde damals nicht jene „insuffisance" zugeschrieben, die diese These behauptet.

2. Gewiß, die Glaubensentscheidung bleibt frei, und zwar aus zwei Gründen. Durch die Rechtfertigung des Glaubens in generali verliert der Glaubensinhalt nicht seine wesentliche Dunkelheit und Inevidenz. Die Glaubwürdigkeitsgründe haben keine innere Beziehung zum Glaubensinhalt. „Cognitio huiusmodi per testimonium alicuius qui testificatur quod hoc Deus dixit ... est cognitio obscura; tum quia huiusmodi cognitio est per signa aliqua, quae non habent necessariam connexionem ad rem significatam ...; tum quia ... non repraesentant huiusmodi signa ipsam rem quantum cognoscibilis est ...; tum ..." (Gonsalvus Hisp.)[26]. Sie bietet nicht eine „plena rei noticia, cum veritas rei infallibiliter demonstratur. ... Probatio enim per signa fit per sigillum (! richtig wohl syllogismum) topicum ... quia non pertingit ad rei quidditatem" (Wilhelm de la Mare)[27]. Die Glaubenszustimmung erfolgt nicht „propter causam per se et sufficientem, ... sufficienter probantem" (Heinrich von Gent)[28]. Viele einschränkende Bemerkungen über die Beweiskraft der Glaubwürdigkeitsgründe sind in diesem Sinne zu verstehen.

Für die Freiheit des Glaubens wird noch ein zweiter Grund angegeben: Die Tatsache der göttlichen Offenbarung ist uns nicht evident, nicht gewußt, Wissen im vollen aristotelischen Sinn genommen[29]. Darin sind alle Autoren einig. Schwieriger ist es, positiv den Gewißheitsgrad zu bestimmen, den die Autoren damals unserer Kenntnis von der Offenbarungstatsache zuteilten. Sie wurde, wie überhaupt jede historische Gewißheit, in das weite Gebiet der probabilitas bzw. des Glaubens gerechnet. Aubert bezeichnet sie als „une simple certitude morale", versteht darunter aber nur „une probabilité très forte" (83). Er spricht von einem „caractère simplement probable des conclusions auxquelles peuvent nous conduire les miracles et autres signes extraordinaires" (75) und sagt ausdrücklich: „les indices du surnaturel, et en particulier le miracle, ne peuvent pas amener à conclure à l'intervention divine, avec la rigueur exigée pour qu'on puisse parler de certitude" (79). Diese moderne Wiedergabe verdünnt zu sehr den Gewißheitsgrad, den die Scholastiker meinten. Die Zeichen genügen „superabundanter" als Glaubwürdigkeitsgründe (Olivi)[30], die ratio probabilis der Glaubensrechtfertigung ist jene Gewißheit, die auf diesem Gebiet überhaupt erwartet werden darf, „secun-

---

[25] Lang, a. a. O. 26f.

[26] Qu. disp. IX (ed. L. Amorós, Ad Claras Aquas 1935, p. 160; Aubert 82 Anm. 1).

[27] Zitiert nach Mückshoff, a. a. O. 148 Anm. 29.

[28] Aubert 52 Anm. 1.

[29] Nach Heinrich von Gent und Hervaeus Natalis würde auch der Zeugnisglaube zu einer zwingenden Erkenntnis von der Wahrheit des Bezeugten führen, wenn es sich um einen unfehlbaren Zeugen handelt und die Tatsache seines Zeugnisses evident gewiß ist (Aubert 78 Anm. 1; 90 Anm. 2).

[30] Aubert 77 Anm. 1.

dum quod requirit talis materia sc. moralis" (Bartholomaeus von Bologna)[31], dadurch wird der Zugang zum Glauben für jeden Unvoreingenommenen genügend gesichert: „omnem tamen intellectum indifferentem ad ea que sunt veritatis credo sufficienter captivari per scripturam in obsequium Christi" (Roger Marston)[32]. Die Gewißheit, die man damals der Offenbarungstatsache zuschrieb, scheint mir nicht weit verschieden zu sein von dem, was wir heute freie oder moralische Gewißheit nennen, d. h. sie darf und muß in unserer Sprache eine eigentliche Gewißheit genannt werden.

II. Wie steht es mit der zweiten These Auberts, daß man damals die Gewißheit von der Offenbarungstatsache nur durch einen Akt des Glaubens, und zwar des theologischen Glaubens, erwartete? Sicherlich hat man die Glaubensgnade für die absolute und übernatürliche Gewißheit der Glaubenszustimmung gefordert. Hat man diese Forderung auch auf die Gewißheit der Offenbarungstatsache ausgedehnt? Aubert bejaht diese Frage in kategorischer Weise: „... pour tous les théologiens dont nous nous occupons, le fait même de la révélation des différents dogmes est toujours considéré, lui aussi, comme un objet de foi" (74); „c'est uniquement par un acte de foi que nous pouvons savoir avec assurance que les dogmes à croire ont été révélés par Dieu" (86)[33]. Aubert weiß, daß man damals neben dem dogmatischen Glaubensbegriff einen weiteren Glaubensbegriff verwendete, zu dem man jede sichere, aber inevidente Erkenntnis zählte (90, Anm. 2). Sein Versuch aber, die Stellen, in denen die Offenbarungstatsache als geglaubt bezeichnet wird, von der fides divina zu interpretieren, ist mißlungen, sofern man von Gottfried von Fontaines absieht, der infolge seines extremen, mechanischen Intellektualismus eine Sonderstellung einnimmt[34]. Der noetische, weitere Glaubensbegriff ist überall dort gegeben, wo Glauben dem Wissen gegenübergestellt, als eine zweitrangige, inevidente Gewißheit gewertet wird, als „tantum creditum", „sola fides" bezeichnet wird[35]. Gerade diese Punkte lassen sich aber in den von Aubert angeführten Texten aufzeigen. Wenn Gonsalvus Hisp. sagt: „Sicut credimus articulos fidei et ea quae continentur in Sacra Scriptura, ita etiam credimus et scientiam non habemus quod Sacra Scriptura sit a Deo revelata"[36], so bedeutet ihm glauben so viel wie scientiam non habere, d. h. die Inevidenz der noetischen Glaubensgewißheit, nicht die übernatürliche Qualität der fides divina bildet den Vergleichspunkt. Noch klarer ist der Text des Hervaeus[37]. Die Theologie ist kein „habitus scien-

---

31 M. Mückshoff, a. a. O. 4.

32 Quodl. 2, q. 3, Cod. Conv. soppr. 123 der Bibl. Laurenziana Florenz, fol. 124rb.

33 Es wäre richtiger, die Tatsache der christlichen Offenbarung im allgemeinen klar zu unterscheiden von der Tatsache der Offenbarung der einzelnen christlichen Wahrheiten.

34 Lang, a. a. O. 47ff.

35 Es sei verwiesen auf meine eingehenden Ausführungen über den Glaubensbegriff der Scholastik in dem Artikel: Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik: DivThom(Fr) 22 (1944), 257—290.

36 Aubert 90 Anm. 3.

37 Aubert 91 Anm. 4.

tificus"; denn die Offenbarungstatsache ist nur geglaubt: „nec est per se notum ea quae sunt fidei dici a Deo, sed tantum creditum est ... ista esse dicta a Deo sola fide tenemus." So kann man nicht vom theologischen Glauben reden. Hervaeus hat zudem selbst eindeutig definiert, welchen Glaubensbegriff er zu Grunde legt: „Hic accipimus nunc fidem pro fide innitente auctoritati non facienti scientiam nec habenti evidentiam."[38] Es könnten auch Äußerungen angeführt werden, in denen die Glaubwürdigkeitsgründe als eine dem theologischen Glauben notwendig vorausgehende Erkenntnis erscheinen[39]. Für die Scholastiker von damals gehört die Überzeugung von der Tatsache einer göttlichen Offenbarung in das Gebiet des „Glaubens", gewiß, aber sie haben damit nur ihre noetische Erkenntnisqualität von dem innerlich evidenten Wissen abgrenzen wollen. Mehr wollten sie damit nicht sagen. Den theologischen Charakter dieses „Glaubens" in dem Sinne, wie wir heute von der Glaubensgewißheit der fides divina reden, haben sie nicht behauptet. Auch der zweiten These Auberts kann ich somit nicht beipflichten. Die Versuche der Glaubensbegründung zu Ausgang des 13. Jahrhunderts weisen vielmehr in die Richtung, welche später die sogenannte traditionelle Apologetik eingeschlagen hat.

Aubert hat weitere Arbeiten in Aussicht gestellt; ich würde mich freuen, wenn meine Bemerkungen hierfür fruchtbare Anregungen geben könnten.

---

[38] Aubert 91 Anm. 3.

[39] So z. B. Ulrich von Straßburg in dem oben S. 225 angeführten Text: ista sunt nobis per se nota etiam *sine fide*.

Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor

Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Bei der wesenhaften Bedeutung, die für die katholische Theologie die Tradition als Quelle theologischer Erkenntnis hat, ist es doppelt wichtig, den Wegen nachzugehen, die gerade an augenscheinlichen Zeitübergängen die Überlieferung gegangen ist. Die neueren Forschungen haben zwar festgestellt, daß selbst beim Einschnitt, den die Einarbeit der aristotelischen Philosophie in der Hochscholastik darstellt, in Wahrheit eine viel langsamere und mehr innerliche Entwicklung stattfand, als man ursprünglich annahm, und die Gedankengänge der früheren Zeit tief nachwirkten. Doch blieb der Übergang von eigentlich patristischer Theologie zur scholastischen, wie er sich in der Frühscholastik vollzog, noch voller Geheimnisse. Aber auch hier zeichnen sich langsam deutlichere Linien der mühsamen Forscherarbeit nun ab. Es zeigte sich vor allem, daß die wichtigste Zeit des Übergangs die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts ist, während die zweite Hälfte nach dem Lombarden schon stärker sich der Weiterarbeit an dem bis dahin Erarbeiteten annimmt. Hier entstehen neben den Kommentaren zum Lombarden bereits die ersten größeren „Summen" aus der Quästionenliteratur wie die des Praepositin und des Petrus Cantor, des Simon von Tournai, Petrus von Capua, Robert Courson u. a. Auch sonst wird der Spekulation in dieser Zeit ein viel breiterer Raum eingeräumt.

Die erste Hälfte bis zum Lombarden einschließlich war noch „bescheidener". Sie baute in ihren konservativen Vertretern der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in St. Viktor oder in der Pariser Domschule zwar die ersten theologischen Gesamtwerke. Aber diese sind nicht so selbständigen Charakters, wie sie uns noch vor zwanzig Jahren erschienen. Seitdem auf Grund meiner letzten Untersuchungen allgemein angenommen ist, daß der Lombarde die Summa sententiarum als Quelle benutzte und das literarische Abhängigkeitsverhältnis nicht umgekehrt liegt, steht fest, daß Petrus Lombardus eine große Kompilation verfaßt hat, in der die zeitgenössischen Werke eine umfassende Stelle ohne Quellenangabe einnehmen. Die Untersuchungen über die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux ergaben für die vorhergehenden Jahrzehnte bereits das gleiche Bild, das sich in der Summa sententiarum dann fortsetzte: die früheren Quellen werden in umfassendster Weise herangezogen, wenn auch nicht als solche zitiert. Je früher die Schule

und die Werke liegen, desto mehr wurden nun auch patristische Quellen unmittelbar oder in ihren Auszügen zugrunde gelegt: zunächst noch vielfach Texte besonders aus Augustin, dann wird der Name vielfach getilgt und nur die Idee fortgegeben. So können wir den Eingang und Übergang der Patristik in die Scholastik deutlich verfolgen: Beim Bau eines Gesamtüberblickes über die Theologie, wie ihn diese Zeit zuerst gegenüber den mehr Einzeluntersuchungen der Patristik und auch noch eines Anselm von Canterbury herstellt, wird das bisher erarbeitete Material übernommen und langsam immer mehr in die Systematik eingeordnet. Deshalb muß der Name der Quelle auch immer mehr zurücktreten gegenüber dem Systematischen des Inhaltes. So sehr das alles auf den ersten Blick „unvollkommen" erscheint, so wesenhaft war doch dieser Weg für katholisches Denken in einer echten Überlieferung.

Ein großes Hindernis für die Wahrheit dieser Entwicklungslinie bot das Hauptwerk Hugos von St. Viktor, De sacramentis. Es schien, obschon ganz konservativ, dennoch ähnlich wie etwa die mehr rationalistischen Werke Abaelards dieser traditionellen Entwicklung entzogen, als mehr selbständiger systematischer Aufbau der Theologie. Dem Versuch, dieses Rätsel aufzuklären, verdankt die vorliegende Arbeit ihr Entstehen. Im Anschluß an Hugos eigene Worte in der Vorrede seines Werkes hat der erste Teil der Arbeit im ersten Heft der Scholastik dieses Jahrganges sich bemüht, die Quellenlage Hugos weiter aufzudecken und sein Arbeiten mit dem der anderen konservativen Theologen seiner Zeit zu vergleichen. Das Ergebnis war bereits, daß zahlreiche seiner eigenen Werke wie auch fremde Schriften in De sacramentis eingearbeitet worden sind, freilich nicht rein schematisch, sondern mit der Kunstfertigkeit und dem theologischen tiefen Streben nach einer echten Gesamttheologie, die sich bereits die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, der ja Hugo entstammt, angeeignet hatte. Es ist kein sinnloses Tradieren und auch kein schematisches wie in den reinen Stellensammlungen, sondern ein echtes systematisches Einarbeiten bis in die feinsten Einzelheiten hinein, die das Beste der Vergangenheit nimmt, es vertieft, durch eigenes Denken erweitert und so zu einer immer echten, neugeformten und dennoch traditionstreuen Einheit verbindet.

Es sollen hier diese Untersuchungen für den weiteren Teil des Hauptwerkes fortgesetzt werden.

12. Es ist bis jetzt, soviel ich sehe, noch nicht bemerkt worden, daß auch die erste Predigt Ivos De sacramentis neophytorum (PL 162, 505—512) von Hugo benutzt worden ist. Er übernahm sie zur Beschreibung des Taufritus, die gleich auf die Darlegung über die Dedicatio ecclesiae im 6. Teil des 2. Buches DS unter dem Titel

De sacramento baptismi folgt. Es handelt sich bei Hugo um Kap. 8—11 (454C—458A)[59]. Die Übernahme zeigt mancherlei der im ersten Teil der Arbeit bereits belegten Methoden. Sie ist hier zunächst meist wörtlich erfolgt. Nach einer kurzen Einleitung über den Namen „Neophytus" wird in Kap. 8 als Inhalt der den Neulingen zu gebenden Unterweisung mit Ivo angegeben: Sie sollen sehen, daß der Glaube nicht neu ist, sondern daß nur sie selber Neulinge sind (454D). Das wird im Folgenden im einzelnen belegt, indem Hugo wie Ivo zunächst die fünf Zeitalter vor Christus durchgeht und zeigt, wie in keinem die „Sakramente" fehlten. Im sechsten Zeitalter hat Christus sie im eigenen Leben vollendet. Ganz wenige Sätze sind hier nicht aus Ivo zu belegen. Aber auch sie zeigen mehr nur eine andere Ausdrucksweise als andere Denkart. Das Endstück des Kapitels: Haec sunt sacramenta fidei christianae ab initio condita ... (455D) ist wie so oft bei übernommenen Stücken Hugos eigene Abschlußarbeit.

Bemerkenswert ist im ganzen Abschnitt die großenteils wörtliche Entnahme der Idee, daß alle Zeitalter Sakramente hatten, aus Ivo vor allem deshalb, weil sich hier eine der großen Lieblingsideen Hugos auch bei einer seiner Quellen findet. Es ist früher dargelegt worden, wie diese Auffassung einer gewissen Gleichheit aller Zeitordnungen in der Ähnlichkeit ihrer Sakramente gründet und zugleich ihre Verschiedenheit durch die abgestufte Vollkommenheit dieser Gnadenzeichen nach Hugo verursacht. Diese Gedanken durchziehen seine ganze Sakramentenlehre und führen zu ganz wesentlichen Folgerungen[60]. Damals wurde diese Idee auf Augustinus zurückgeführt[61]. Es zeigt sich nun in der Art, wie Hugo im vorliegenden Kapitel diesen Gedanken aus Ivo übernimmt, und der Darlegung an anderen Stellen, in denen er mehr persönlich in eigenen Ausführungen darüber in DS I 8, 11 (312) oder I 11, 6 (345) spricht, ein ziemlicher Unterschied. Die Sakramente an der hier aus Ivo übernommenen Stelle sind in einem bedeutend weiteren Sinn als „signa sacra" genommen. Das tritt besonders dadurch hervor, daß Geburt, Leben und Tod Christi als die eigentlichen Sakramente der sechsten Heilsordnung bezeichnet werden. So heißt es in engem Anschluß an Ivo: Ad ultimum sexta aetate de virgine natus est Christus sicut sexta die de

[59] Die Zahlen beziehen sich wie im 1. Teil der Arbeit auf PL 176. — J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XIIe siècle, 2e éd., Paris 1948, 470, weist darauf hin, daß etwa an der Stelle über das weiße Taufkleid Ivos Panormia Quelle gewesen ist. Raban, aus dem Ivos Kap. 69 genommen ist, war jedenfalls nicht unmittelbar Quelle für Hugo, da die Textänderung sich bereits bei Ivo findet.

[60] H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg 1932, 26ff. — Vgl. dazu im 1. Teil der vorliegenden Arbeit n. 3 die Weiterführung der Gedanken Bernhards durch Hugo.

[61] Wirksamkeit. 28 ff.

terra virgine primus homo plasmatus est. Ipse ergo quasi consummaturus omnia, cum ad virilem aetatem pervenisset, tricesimo aetatis suae anno a Johanne baptizatus est. ... Dehinc apostolos ministros evangelii convocans regnum coelorum venturum praedicare coepit et novissime ... mortem sustinuit ... et a morte resurrexit, ut pro se morientibus spem vitae et resurrectionis daret. Postea ascensurus in coelos discipulos in mundum universum misit (455D).

An den beiden andern mehr von Hugo persönlich bearbeiteten Stellen tritt das eigentlich sichtbare Gnadensakrament in den Mittelpunkt. Dementsprechend sind auch die Ausführungen Hugos in diesen mehr eigenen Texten für die eigentlichen Sakramente tiefer geführt und dadurch in manchen Punkten stärker Augustin wieder genähert[62]. Das zeigt also deutlich, daß man Hugo aus alleiniger Quellenentnahme anderer nicht erklären kann. Es bleibt daneben sein großer Geist im Erarbeiten eigenen Denkens und im Vertiefen zeitgenössischen Schrifttums. Wenn er dabei so aus Augustinus lebt, dann ist gerade der hier aufgefundene Gegensatz zwischen von Ivo Übernommenem und selbst aus Augustinus Erarbeitetem ein neuer Beweis seiner eingehenden persönlichen Augustinuskenntnis, die sich nur aus langem Einlesen in die Schriften des Kirchenvaters selbst erklären läßt. So konnte er über alle Einzeltexte hinaus in den eigenen Darlegungen darüber frei verfügen[63].

13. Das folgende 9. Kapitel über die Catechizatio ist stärker selbständig. Aber selbst hier ist der eigentlich wesentliche Schlußteil wieder wörtlich aus Ivos 1. Predigt entnommen[64], der auch die vorhergehenden Gedanken, freilich in etwas anderem Wortlaut bringt. Die beiden weiteren Kapitel 10 De exorcismo und 11 De iis quae post exorcisationem sequuntur sind mit Ausnahme der einleitenden Worterklärung von Kap. 10 ganz Ivos Gut. Auch die nicht aus Ivo zu belegenden Anfangsstücke von Kap. 9 und 10 sind nicht Hugos eigene Arbeit. In den Ps.-Alger Sentenzen findet sich nämlich bei der Taufabhandlung ein anonymes Kapitel: Quod infantes catecumeni efficiuntur, antiquitus mos servatur[65]. Hier stehen zum Teil die

---

[62] Vgl. ebd. — Hugo übernahm diese beiden Stellen aus seinem Dialog De sacramentis legis naturalis et scriptae (PL 176, 31—33; 38). Siehe darüber und zur Entwicklung der Auffassung Hugos von dem *einen* Reiche Christi in allen Zeitordnungen H. Weisweiler, Hugos von St. Viktor Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae: Miscellanea Mercati II, 199ff.

[63] Siehe den Beleg dafür ebd. 153.

[64] Der Anfang Postquam autem (456B) hat zunächst noch wenig Ivo benutzt; es finden sich jedoch bereits wörtlich gleiche Formulierungen, wie z. B. Ivo auch mit Postquam beginnt. Der folgende Satz Congrue ergo bis zum Schluß des Kapitels findet sich dann wörtlich bei Ivo.

[65] Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 388, fol. 209^{v}—210^{r}; Clm 12668, fol. 29^{r-v}.

beiden Anfänge der Kapitel wörtlich. Das anonyme Stück in Ps.-Algers Sentenzen ist offenbar einer liturgischen Quelle entnommen. Es sei als Beispiel der Anfang von Hugos Kap. 9 gebracht, wenn auch offenbleiben muß, ob Hugo gerade das Exzerpt des Ps.-Alger oder die Urquelle bzw. eine andere Bearbeitung vor sich hatte:

Ps.-Alger	Hugo (455D)
Quicunque enim ad apostolos credentes baptizandi adveniebant, instruebantur ab eis et *instructi et edocti* de baptismo et de ceteris regulis fidei accipiebant baptismum. Ipse etiam Dominus ait: *Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos,* quia *prius instrui et doceri* debet, qui baptizandus est. Infantes ergo et audientes et catechumini fiunt, ut antiquitus mos apostolorum servetur. *Catechumenus* autem *audiens vel instructus interpretatur* ...	*Catechumenus instructus vel audiens interpretatur.* Catechizare enim est instruere, quoniam baptizandi *prius instruuntur et docentur,* quae sit forma fidei christianae, in qua eos salvos fieri et sacramentum salutis suscipere oportet, sicut scriptum est: *Ite, docete omnes gentes* ...

Schriftstelle wie Definition finden sich also in beiden Texten wörtlich. Für die Benutzung dieser Quelle spricht auch, daß er im folgenden 10. Kap. wie Ps.-Alger auf den Exorzisten als Weihestand zu sprechen kommt. Bemerkenswert ist dann aber, daß Hugo, bevor er wieder zu Ivo übergeht, noch einmal wörtlich eine Formulierung aus Augustinus einschiebt: ut adversaria virtus pellatur. Diese Stelle findet sich u. a. in der Panormia I 42 (PL 161, 1055C). Es sei deshalb besonders darauf verwiesen, weil Hugo von Kap. 12 ab die Panormia als Quelle wieder benutzt. Er scheint sie also jetzt bereits neben dem anderen liturgischen Text vor sich gehabt zu haben: ein echtes Zeichen der vielfältigen Einarbeit.

14. In Kapitel 12 De patrinis ist zunächst wie in den vorhergehenden Abschnitten eine Beschreibung des Namens gegeben: Patrini vocantur qui parvulos ad baptismum offerunt ... (458). Darin schließt es sich ganz dem Aufbau der früheren an. Der weitere Ausbau aber ist nicht mehr Ivos Predigten, sondern seiner Panormia entnommen. Die neue nun kanonistische Quelle wird bereits in der Überleitung angedeutet: De quibus placuit patribus, ut per singulos baptizandos patrini singuli admitterentur id est unus tantum sive vir sive mulier (458). Diese und die folgenden Einzelbestimmungen über die Zahl der Paten, ihre vorhergehende Taufe bzw. Firmung, das Verbot, Paten oder Patinnen aus den Mönchen oder Nonnen zu nehmen, endlich die Verpflichtung zum Unterricht ihres Schützlings

sind nichts anderes als systematische Zusammenstellungen aus den Kap. 77—82 des 1. Buches der Panormia (PL 161, 1063B—1064A). Sie sind sogar in der gleichen Reihenfolge von Hugo exzerpiert worden. Über die Systematisierung der Kanones hinaus liegt noch eine andere Eigenarbeit Hugos vor. Ivos Schlußkapitel 82 enthält nämlich bei der Verpflichtung der Paten zum religiösen Unterricht der Patenkinder eine Stelle aus Ps.-Augustinus (Caesarius), die auch die 1. Predigt Ivos zum Schluß bringt. Hugo nimmt dieses Zitat nun nicht aus der benutzten Panormia, sondern geht wieder zur Predigt zurück, da DS das längere Zitat, das sich nur dort findet, bringt. Wir können also erneut das Hin und Her über die vor ihm liegenden Werke feststellen, aus denen das Beste und Passendste ausgewählt wird.

15. Die Panormia ist ebenfalls für das folgende Kapitel 13 über die Wiedertaufe benutzt. Etwa in der Mitte des Kapitels findet sich nämlich nach den einleitenden Sätzen, die eine kurz zusammenfassende Darlegung der einschlägigen Lehre geben, ein fast wörtliches Zitat aus Panormia I 88. Das zeige Hugos Text, in dem die aus der Panormia genommenen Stellen hervorgehoben sind:

Propter hoc eos *qui ab haereticis in nomine Trinitatis baptizati* sunt, *cum ad unitatem Ecclesiae redeunt,* non rebaptizari sed vel *unctione chrismatis* vel *impositione manus* reconciliari, catholicae *Ecclesiae antiqua patrum traditio* instituit, sicut pridem *Arianos per impositionem manus Occidens, per unctionem sacri chrismatis ad ingressum catholicae Ecclesiae Oriens reformavit (458 D)*[66].

Die Begründung lehnt sich ebenfalls an ein Kapitel Ivos an: Nam qui solum sacramentum foris acceperunt, intus *per impositionem manus spiritum accipiunt* (459A)[67]. Es folgt unmittelbar in DS wie in der Panormia die Frage nach der Wiedertaufe eines Menschen, deren früherer Empfang nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann. Die Abhängigkeit bis zur Wortfassung ist wieder deutlich: Placuit tamen eos, qui se baptizatos nesciunt et sui baptismatis testes non habent, sine cunctatione baptizari, quia iteratum dici non debet, quod factum esse nescitur (459A)[68]. Daran aber schließt sich eine von Ivo unab-

[66] Ivo, Panormia I 88, schreibt: Antiqua Patrum institutione didicimus, ut quilibet qui apud haereticos in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam Ecclesiam redeunt, aut chrismatis aut impositione manus sola professione fidei ad sinum matris Ecclesiae revocentur. Unde Arianos ... Oriens reformat (PL 161, 1064D—1065A).

[67] Panormia I 91: ... Rebaptizandi non sunt, sed per manus impositionem virtutem Spiritus Sancti accipientes ... catholicis copulandi sunt (PL 161, 1065 C).

[68] Panormia I 93: Placuit de infantibus quoties non invenientur certissimi testes, qui eos baptizatos sine dubitatione testentur, neque ipsi per aetatem sunt idonei de traditis sibi sacramentis respondere, absque ullo scrupulo eos esse baptizandos... I 94: Si nulla existant indicia inter propinquos aut fa-

hängige Darlegung Hugos über Sinn und Notwendigkeit der Intention, die im Anschluß an die Gültigkeit der Scherz- oder mimischen Taufe niedergeschrieben ist. Hier dürfte Hugo selbst sprechen. Jedenfalls hat Fr. Gillmann in seinen eingehenden Untersuchungen zur Frage keine Parallelstelle gefunden. Es handelt sich um ein ganz persönliches Anliegen Hugos, wie an anderer Stelle bereits gesagt wurde[69]: die Intention ist ihm etwas so Notwendiges, daß ohne sie das Sakrament als Gotteswerk undenkbar ist, da die Taten Gottes vernünftig sein müssen. Man spürt sofort aus den Worten das Persönliche dieser Ausführungen[70]. So greift der Viktoriner, sobald eine Zeitfrage angeschnitten wird, aus dem mehr Übernehmenden wieder zum Persönlichen.

15. Weniger umstritten war damals der Umfang der Fragen über die Firmung. Daher werden wir uns nicht wundern, wenn wir hier bei der Analyse finden, daß dieser auf die Taufe unmittelbar folgende 7. Teil des 2. Buches wieder stark von bereits vorliegenden Quellen abhängig ist. In der Tat beschränkt sich Hugos Arbeit in den sechs Kapiteln dieses Teiles darauf, aus den verschiedenen ihm zugänglichen Büchern das Wissenswerteste zusammenzustellen. Für Kap. 1 und 2 De chrismate et eius usu und Quod impositio manus per solos pontifices celebratur (459C—460C) ist Isidor ausgeschrieben (De eccl. officiis II 26—27; PL 83, 823A—826A). Die allgemeine Ausdehnung der Ölung, die im Alten Bund auf die Königs- und Priestersalbung beschränkt war und nun im Sakrament der Firmung allen Christen zukommen soll, ist so fein gezeichnet, daß man hier bisher eine der eigenen Grundideen des Viktoriners wiederfinden konnte. Die Gegenüberstellung mit Isidor (PL 83, 823A) wird uns eines anderen belehren:

Isidor, De officiis eccl.	Hugo, DS (459 C—D)
Chrismatis unguentum Moyses primum in Exodo, iubente Domino, et composuit et confecit, quo primi	*Chrismatis unctionem* iam ab antiquo in Veteri Testamento institutam legimus, qua tunc quidem

miliares ..., agendum est, ut renascantur, ne manifeste pereant. In quibus, quod non ostenditur gestum, ratio non sinit, ut videatur iteratum ... (PL 161, 1065D—1066A). Die beiden Canones sind also von Hugo zusammengezogen worden. — Über die Entwicklung vgl. H. Weisweiler, Maître Simon, XCV. — J. de Ghellinck bringt in der 2. Aufl. von Le mouvement (420) auch diese Stelle als Beweis der Abhängigkeit Hugos von Ivo.

[69] Vgl. H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, 63f.

[70] Ridiculosum autem omnino est, ut, ubi intentio agendi nulla constat, opus esse dicatur propter speciem quamdam assimilatam operi ... Eiusmodi est, quod quidam imperiti existimant ..., ut (sacramenta) tumultuosa quadam et violenta atque irrationabili pertinacia sine omni intentione aut voluntate operantium ad effectum procedant ... Vide ergo et considera, rationale esse oportet opus ministeriorum Dei (459A—460A).

Aaron et filii eius in testimonium sacerdotii et sanctitatis peruncti sunt. Deinde quoque et reges eodem chrismate sacrabantur; unde et christi nuncupabantur, sicut scriptum est: Nolite tangere christos meos. Eratque eo tempore tantum in *regibus et sacerdotibus* mystica *unctio*, qua Christus *figurabatur*. Unde et ipsum nomen *a chrismate dicitur*. Sed postquam Dominus noster verus rex et sacerdos aeternus a Deo Patre coelesti ac mystico unguento est delibutus, iam non solum pontifices et reges, sed omnis Ecclesia unctione chrismatis consecratur pro eo, quod membrum est aeterni regis et sacerdotis. Ergo *quia genus sacerdotale et regale sumus*, ideo post lavacrum ungimur, ut Christi nomine censeamur.

reges solum *et sacerdotes* liniebantur. Quorum *unctione* singularis ille unctus *praefigurabatur*, qui prae cunctis participibus suis unctus est, ut cum illo participarent in nomine, qui participes illius esse mererentur in unctione. *A chrismate* enim Christus *dicitur* et a Christo christianus nominatur. Propterea ex quo nomen omnes communicare coeperunt, omnes unctionem accipere debuerunt, *quia* in Christo omnes *genus electum sumus et regale* sacerdotium.

Chrisma ex oleo et balsamo conficitur, quia per oleum infusio gratiae, per balsamum odor bonae famae designatur.

Die Eigenarbeit Hugos besteht also darin, den tiefen Gedankengang Isidors noch kürzer und deutlicher zu machen. Dabei biegt er aber auch Isidors Begründung etwas nach seinem eigenen persönlichen Denken um und zeigt so erneut seine Eigenstellung auch mitten in einem übernommenen Text. Isidor bezieht unsere Verbindung mit Christus, aus der dann auch unsere Chrismatio folgt, mehr auf unser Gliedsein mit ihm (membrum aeterni regis). Hugo bleibt stärker bei dem zunächst von Isidor angeregten Gedanken: A chrismate Christus dicitur. Daher sind wir Christiani, Gesalbte, und so der Chrismatio notwendig teilhaftig zu machen. Die Ausdehnung der Salbung auf alle folgt also bei Hugo aus der Ausdehnung des Namens: ex quo nomen (eius) omnes communicare coeperunt. Das ist zwar logischer und systematischer durchgedacht, aber es hat dadurch doch die innere Begründung aus dem Gliedsein mit Christus gelitten[71].

Das 2. Kapitel entspricht in ähnlicher Weise dem folgenden 27. Kapitel Isidors (PL 83, 824—826). Nur ist es bei Hugo wieder stärker zusammen-

[71] Nicht aus Isidor stammt der oben gedruckte Schlußsatz über die mystische Bedeutung des Chrisma aus Öl und Balsam. An anderer Stelle, bei der Letzten Ölung (577C), gibt Hugo dafür eine andere Deutung: oleum intus ad pacem cum Deo statt infusio gratiae. Mindestens eine dieser Formulierungen ist also wohl einer anderen Quelle entnommen. Über die verschiedenen Deutungen vgl. H. Weisweiler, Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik: Schol 7 (1932) 325 f.

gefaßt[72]. Für die im folgenden 3. Kapitel vorgelegte Frage über das Dekret des Papstes Silvester von der Salbung durch den Priester nach der Taufe scheint *Amalar*, De ecclesiasticis officiis, lib. 1 cap. 27 (PL 105, 1046 D bis 1050 A) wohl Hauptquelle gewesen zu sein. Freilich ist eine starke Umarbeit durch Hugo vorgenommen. Außerdem sind mehrere Sätze der inzwischen eingetretenen Klärung entsprechend deutlicher herausgearbeitet und besser formuliert[73]. Anderes aber findet sich fast wörtlich wieder. So etwa das „Periculosum" für die Nichtgefirmten (460 D = 1049 D). Die Ansicht, daß ursprünglich vor Silvester jede Salbung vom Bischof vorgenommen wurde, teilt Hugo ebenfalls mit Amalar (461 D = 1047 A). So zeigt dieses kleine Kapitel wieder den ganzen Hugo in seiner Traditionstreue und doch auch in der Aufgeschlossenheit zu neuer und besserer Formulierung.

Für die beiden folgenden Kapitel 4 und 5 nimmt er sich wieder die Panormia zur Führerin, die wohl auch bereits für einige Formulierungen des 3. Kap. herangezogen ist (Panormia I 115—118; PL 161, 1069D—1071A). J. de Ghellinck weist in der 2. Aufl. „Le mouvement" 469 f. gut darauf hin. Die Antwort auf die Frage, ob Taufe oder Firmung das größere Sakrament ist, wird im Anschluß an den Brief des Melchiades (Panormia I 114; PL 161, 1069 C—D) behandelt. Nach der Fragestellung antwortet nämlich Hugo: Sicut *sacri canones* definiunt, utrumque magnum omnino est sacramentum (461 B). Es ist bezeichnend, daß der Name des Verfassers dem allgemeinen Ausdruck „Sacri canones" gewichen ist. Der Text ist aber fast wörtlich dem Brief des Melchiades in der Panormia entnommen. Sie ist auch Quelle für die weitere Frage nach der Wiederholbarkeit und der körperlichen Vorbereitung (Quod a ieiunis celebranda sit). Hier dienen die Kapitel der Panormia I 119—121 wörtlich als Grundlage[74]. Im Schlußkapitel 6: Wie lange der Firmling das heilige Öl nicht von der Stirne abwaschen soll, geht Hugo wieder zu Amalar zurück. An einer späteren Stelle seines Werkes De eccl. officiis (lib. 1 cap. 40; PL 105, 1070D—1074A) stellt dieser die gleiche Frage. Die Übernahme durch Hugo erfolgt noch wörtlicher als vorhin im 3. Kapitel. Da es einmal ganz instruktiv ist, die verschiedene Art der Benutzung der gleichen Quelle durch Hugo und den fast gleichzeitigen

[72] Vor allem ist n. 4 dieses 27. Kap. Isidors benutzt (PL 83, 826A).

[73] So z. B. der Unterschied zwischen Taufe und Firmung und die daraus sich ergebende Notwendigkeit der letzteren: Quia sicut in baptismo remissio peccatorum accipitur, ita per manus impositionem Spiritus Paracletus datur; illic gratia attribuitur ad remissionem peccatorum, hic gratia datur ad confirmationem. Quid autem prodest, si a lapsu erigeris, nisi, etiam ad standum confirmeris? (460D—461A). — Vgl. dazu H. Weisweiler, Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik: Schol 8 (1933) 493 f.

[74] „filii" (Spalte 462, Zeile 5) ist natürlich ein Druckfehler für: Si hi.

Honorius Augustodunensis in dessen Sacramentarium cap. 20[75] zu zeigen und dadurch Hugos Art noch deutlicher zu machen, seien hier die Texte abgedruckt[76].

Amalar, cap. 40	Hugo, cap. 6	Honorius, cap. 20
Solet quaeri inter vulgares, quanto tempore debeant unctionem chrismatis observare in capite, ut non laventur qui accipiunt manus impositionem absque tempore baptisterii. Quibus potest responderi: Quanto tempore generaliter ab Ecclesia celebratur adventus Spiritus Sancti super apostolos, tanto tempore celebratur apud unumquemque, qui eum accepit, id est septem diebus. Et non immerito: quia	*Solent* quidem *quaerere, quanto tempore debeant unctionem chrismatis observare in capite, ut* scl. capita *non lavent, qui accipiunt manus impositionem absque tempore baptisterii. Quibus responderi potest* conveniens esse, ut *tanto tempore adventus Spiritus Sancti apud unumquemque qui eum accepit, celebretur, quanto tempore generaliter ab Ecclesia celebratur adventus Spiritus Sancti super apostolos,* hoc *est septem diebus. Et merito, quia*	*Unctio chrismatis* ab episcopo data in *capite septem diebus observetur,* quibus diebus *adventus Spiritus Sancti super apostolos ab ecclesia celebratur.*
enim Spiritus Sanctus in septem mulieribus venit ad hospitem suum, fas est ut unicuique mulieri convivium suum paretur per singulos dies. De quibus mulieribus dicit Isaias: Apprehenderunt septem mulieres virum unum. Convivium illarum mulierum est, quando ipsae de se satiant hospitem suum. Talia convivia exercebat Christus apud convivas suos, talia et Spiritus Sanctus exercet. Hospes Spiritus Sancti mens est hominis. . . .	septem sunt dona Spiritus Sancti et in septem comitibus ad *hospitem suum* Spiritus Sanctus venit. Et dignum est, ut habeat unusquisque diem suum et *unicuique in die suo convivium* prae*paretur:* alium diem habet sapientia, alium intellectus . . ., . . . alium timor. *Talia convivia Christus apud* hospites *suos exercet, talia et Spiritus Sanctus.*	Cumque *Spiritus in septem mulieribus ad suum venerit hospitium, unicuique mulieri per singulos dies paretur convivium.* *Hospes Spiritus Sancti est mens hominis. . . .*

[75] PL 172, 752 A.

[76] Im Texte Hugos und des Honorius sind die mit Amalar gleichen Stellen hervorgehoben.

Amalar ist also von Honorius bedeutend mechanischer ausgeschrieben wie von Hugo, obschon letzterer bei den Stellen, die er übernahm, wörtlicher Amalar folgt. Aber beim Viktoriner ist es nicht bei einem bloßen kürzenden Exzerpt geblieben. Die sieben Frauen werden ganz fortgelassen und an ihre Stelle tritt, wenn auch die Idee des Mahles bleibt, die tiefere Auffassung der sieben Gaben des Heiligen Geistes, denen an jedem Tag ein Mahl bereitet werden soll. Darum muß das Öl der Salbung auch sieben Tage getragen werden: also wörtliche Entnahme bei feinster Weiterführung an der entscheidenden Stelle. Das ist wieder der ganze Hugo von St. Viktor in seiner Arbeitsart. Es ist das aber auch ein neuer Beweis für den dogmengeschichtlichen Fortschritt in solchen auf den ersten Blick nur mechanisch arbeitenden Werken der Frühscholastik — ein Fortschritt, der zwar nicht plötzlich und blitzartig kommt, sondern langsam aus der Tradition in organischem Zusammenhang mit der Vergangenheit wird. Wenn wir daher auch den ganzen 7. Teil des 2. Buches DS in allen seinen sechs Kapiteln fast restlos auf die beiden liturgischen Quellen Amalar und Isidor oder auf die kanonistische Panormia zurückführen konnten, so bleibt der systematischen Eigenart Hugos trotz aller Übernahme ihr großer Anteil gesichert.

16. Wir sind schon mehrmals bei der Analyse von DS auf die frühen liturgischen Quellen gestoßen. Leider ist bis heute ihr Einfluß auf die systematischen Werke der Frühscholastik noch weniger untersucht, als es bei den kanonistischen der Fall ist, wo wenigstens einige Vorarbeiten und Einzeluntersuchungen vorliegen[77]. Daß aber der Einfluß der Liturgie bedeutend ist, geht schon aus der vorliegenden Untersuchung hervor. Bereits die bisher hier festgestellte Benutzung durch ein für die weitere Entwicklung so bedeutendes Werk wie DS legt das nahe. Ihr Einfluß auf Hugo zeigt sich aber auch noch weiter. Gleich der Schluß des folgenden 8. Teiles des 2. Buches DS, der von der Eucharistie handelt, bringt etwa im 14. letzten Kapitel De missa (472 A—C) den Beginn der Meßerklärung des Remigius von Auxerre (PL 101, 1246)[78]. Beinahe das ganze Kapitel ist ihr wörtlich entnommen. Hinzugefügt ist jedoch das Mittelstück, in dem das Wort Missa durch die uns vom Vater gesandte und von uns zum Vater geschickte Hostie (hostia missa) erklärt ist[79]. Ziemlich gleich-

[77] Siehe die ganz vorzügliche Zusammenstellung und Würdigung bei J. de Ghellinck, Le mouvement, 2. éd. chap. 5, 416 ff. (éd. 1, 222 ff.).

[78] Vgl. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902.

[79] 472B: Ipsa etiam hostia sacra missa vocari potest, quia transmissa est primum scilicet a Patre nobis, ut nobiscum esset; postea a nobis Patri, ut apud Patrem pro nobis intercederet; primum a Patre nobis per incarnationem, postea Patri a nobis per passionem, modo in sacramento; primum a Patre nobis per sanctificationem, qua nobiscum esse incipit, postea Patri a nobis per oblationem, qua pro nobis intercedit.

gültig ist, von wem sie stammt[80]. Es ist freilich schwer, in einem solchen kurzen Einzelfall zu sagen, ob die Einfügung von Hugo selbst geschah oder ob es schon Werk einer Vorlage war. Das Einfügen dieser echt mystischen und zugleich echt systematisch-theologischen Erklärung würde jedenfalls zu Hugo selbst passen.

17. Die Benutzung liturgischer Quellen ist weiter deutlich in der dann anhebenden Abhandlung des 9. Teiles (417D—478B) De minoribus sacramentis et sacris. So ist z. B. Amalar, De eccl. officiis lib. 1 cap. 17 und 18 (PL 105, 1033 B—1033 D) im Kapitel 5 De cero (474 A) benutzt. Mindestens sind hier alle Grundgedanken Amalars wiederzufinden. So die Versinnbildlichung der Menschheit Christi im Wachs, der Gottheit im Licht, der Hinweis auf die Katechumenen, denen die Kerze vorangeht wie einst die Feuersäule dem Zug durch das Rote Meer. Auch der Hinweis auf Papst Zosimus als Urheber der Osterkerze findet sich in beiden Werken wie die Erwähnung der Weihe der agni cerei. Damit ist Hugos Kapitel sachlich ganz gedeckt. Das gleiche gilt vom folgenden Kapitel über die Glocken, das Amalar, lib. 3 cap. 1 (PL 105, 1101 D—1103C) zur Quelle hat. Da sich hier nun gute Gelegenheit bietet, Hugos Arbeitsweise von der eines anderen Zeitgenossen abzuheben und sie damit auch von dieser Seite aus deutlicher zu machen, sei hier das entsprechende ebenfalls auf Amalar zurückgehende Kapitel Ruperts von Deutz, De divinis officiis neben Hugo gestellt. Zunächst sei Amalar mit Hugo verglichen:

Amalar, cap. 1	Hugo, cap. 6
Signorum usus a Veteri Testamento sumptus est. Scriptum est in libro Numerorum: Locutus est Dominus ad Moysen dicens: Fac tibi duas *tubas argenteas ductibiles, quibus convocare* possis *multitudinem.* Et paulo post: Quando autem congregandus ... Et iterum: Si quando habebitis ... dicente Joel: Canite tuba ... Quod ita Hieronymus in eodem ...	*Signorum usus a Veteri Testamento assumptus est,* ubi *tubae argenteae* a Domino *ductibiles* fieri praecipiuntur, quibus *multitudo* populi *convocari* debuisset.

[80] Weder Franz noch die eigene Nachprüfung fanden bisher eine echte Parallele. — Für die mystische Deutung der drei Teile der Hostie bei Hugo im 8 Kap. dieses Teiles (468D—469A) bemerkt Franz a. a. O. 435 f., sie stimme nicht mit der Amalars oder seiner Nachfolger überein. Das dürfte auch zu dem Gesamteindruck des Eucharistieteiles stimmen, nach dem wir es wohl mit Ausnahme des besprochenen Abschlusses über die Bedeutung des Wortes Missa mit einer einheitlichen Darstellung Hugos zu tun haben. Das schließt natürlich die Benutzung kleinerer Stücke nicht aus. So ist für die Erklärung der Dreiteilung der Hostie Ivos Sermo 5 (PL 162, 559—561) zu vergleichen.

Signum nostrum est *ex metallo aeris.* Aes est metallum durabile et sonorum. Habet idem signum *interius plectrum ferreum, quo tunditur, ut* audiatur *ora*que *praedicatorum* significat Novi Testamenti, quae *plus durant* quam *tubae Veteris Testamenti* atque altius resonant.

Ora praedicantium nostrorum *durabunt usque in finem* et auditur longe sonus eorum usque *ad fines terrae.* Tempore Iudaeorum notus erat tantum in Iudaea Deus ut nunc in omni terra.

Vas metalli aeris ora significat, ut diximus, *praedicatorum; ferrum interius linguam eorum.* Per *funem* intelligimus *mensuram vitae* nostrae. Unde dicebat Paulus: Sed ipsi in nobis nosmetipsos metientes et comparantes. Mensura meae *conversationis* nusquam mihi satius ostenditur quam *in Scriptura* ac ideo funem Scripturam intellego ... De qua dicit Gregorius ...

Ad similitudinem harum tubarum signa *ex metallo aeris* in Ecclesia facta sunt ad corda fidelium excitanda, ut per ea signum detur, quando debeant in unum convenire.

Vasa ista metalli ora praedicantium significant; plectra ferrea, quo *interius tunduntur, ut* sonum emittant, *linguae* sunt *eorundem. Funis* autem *mensura vitae* est et *conversationis* modus, qui *in Scriptura* proponitur ...

Signa ergo evangelica *durabiliora* sunt et longius audiuntur quam *tubae* legis, quae vox *Veteris Testamenti* ad tempus *Iudaeis* tantum insonuit. *Sonus* autem evangelicae *praedicationis* in omnes gentes *ad fines* orbis *terrarum* exivit et *usque in finem* saeculi non cessabit.

Der Vergleich ergibt die nun schon bekannte Methode Hugos: die Zitate sind fortgefallen oder sie sind wenigstens in den Text eingearbeitet, daß sie nicht mehr als solche erscheinen. Typisch ist dafür gleich der Beginn, wo Amalar wörtlich eine Stelle aus Numeri bringt. Hugo braucht fast die gleichen Worte; aber sie sind zu einem persönlichen Relativsatz geworden: ubi tubae argenteae a Domino ductibiles fieri praecipiuntur, statt des Befehles: Fac tibi duas tubas. Sonst ist der Gesamttext Amalars von Hugo fester zusammengefaßt, Wiederholungen sind vermieden. Durch die Umstellung der Darlegung über den Gesamtzweck der Glocken des Neuen Testamentes bzw. ihrer speziellen symbolischen Bedeutung als Symbole der Wirkung der neutestamentlichen Predigt ist auch der Aufbau bei Hugo einheitlicher gestaltet. Jetzt ist zunächst die innere mystische Bedeutung der ein-

zelnen Glockenteile, dann die ihrer Gesamtwirkung dargestellt. Amalar behandelte alles nebeneinander.

Um nun den Unterschied Ruperts von Deutz zu Hugo zu zeigen, sei ein Stück der mystischen Erklärung der Einzelteile aus Rupert noch kurz mitgeteilt:

Haec igitur Ecclesiae signa atque illae legales tubae, unum atque idem significant scilicet sanctos Ecclesiae praedicatores, qui „ad Sion montem et civitatem sanctam, coelestem Hierusalem et multorum millium angelorum frequentiam" et ad futurum Dei iudicium populum invitant et praeparant... Duritiam metalli, fortitudine mentis plectrumque ferreum, quo sonus elicitur, constantia sermonis imitatur. „Ecce dedi, ait Dominus, faciem tuam valentiorem faciebus eorum et frontem tuam duriorem frontibus eorum et ut adamantem et silicem faciem tuam." . . . „Nostra autem conversatio in coelis est" . . . „Charitas enim Christi urget nos" . . . „instans opportune, importune" (PL 170, 19B—D).

Ruperts Eigenart ist also von der Hugos völlig verschieden. Bei Rupert herrscht die mystische Schriftdeutung. Die Stellen aus den heiligen Büchern werden gehäuft — auch solche werden angeführt, die nur im weiteren allegorischen Sinn angewendet werden können. Demgegenüber wirkt Hugo nüchtern mit seiner so ganz anderen, mehr real-wirklichen Art, die aber dennoch letzte religiöse und daher auch mystische Gedanken sich voll auswirken läßt: der Theologe Hugo gegenüber dem mehr allegorisierenden Rupert.

18. Die kurze historisch-systematische Meßerklärung, die Kapitel 9 ausfüllt (475B—476), ist mit ihren vielen historischen Daten über die Entstehung der einzelnen Meßteile sicher nicht Eigengut Hugos. Es ist freilich schwer zu bestimmen, welche Vorlage er hier benutzte, da viele ähnliche Erklärungen vorliegen. Am wahrscheinlichsten erscheint mir vorläufig die Benutzung des 3. Buches Amalars zusammen mit Remigius von Auxerre. Dadurch läßt sich nämlich fast alles decken.

Die Durchforschung der liturgischen Werke auf Hugos Quellen hin hat also schon jetzt zu einer weitgehenden Benutzung besonders Amalars durch Hugo geführt. Daneben erscheint Isidor von Sevilla und Remigius von Auxerre, deren Ideen also auch auf diesem Weg über Hugo ihren Weg in die spätere Zeit unentdeckt bisher zwar, aber darum bestimmt nicht weniger stark nahmen.

18. Vom Sakrament der Ehe habe ich schon früher nachgewiesen, daß die drei Einleitungskapitel der Ehelehre der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux Cum omnia sacramenta post peccatum . . . Coniugium est secundum Isidorum entnom-

men sind[81]. Damit stoßen wir auf eine neue Quellengruppe Hugos: die Ehetraktate der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux[82].

Es kommen als Quellen vor allem zunächst zwei Ehelehren der Schule in Frage, die unter sich eng zusammenhängen und beide das gleiche Incipit wie Hugos Traktat tragen: Cum omnia sacramenta post peccatum. Von diesen habe ich die eine mit den sie unterscheidenden Worten der weiteren Ausführungen näher bezeichnet als: Cum omnia sacramenta post peccatum . . . Coniugium est secundum Isidorum. Beide Abhandlungen bringen mit Hugo auch das gleiche Einteilungsprinzip für ihre Ausführung[83]. Die früheste der Abhandlungen ist, wie ich an anderer Stelle zeigte[84], der Traktat Cum omnia sacramenta post peccatum . . . Coniugium est secundum Isidorum[85]. Die von Fr. Bliemetzrieder im Anschluß an die Sententiae Anselmi gedruckte Kompilation Cum omnia sacramenta[86] ist eine Bearbeitung dieses Traktates unter Beifügung anderer Stücke, wozu u. a. vor allem die Ehelehre Wilhelms von Champeaux De coniugiis tractantibus[87] gehört[88].

Hugo übernimmt nun, wie im Schrifttum 35 ff. eingehend belegt wurde, den ganzen ersten Teil von Cum omnia sacramenta . . . Coniugium est secundum Isidorum wörtlich in DS. Er bildet hier Kapitel 1 und 2 sowie den ersten Satz von Kapitel 3 (479 D—481 B).

Dieser Anfangssatz von Kapitel 3 handelt von der doppelten Einsetzung des Sakramentes der Ehe: ante peccatum ad officium — post peccatum ad remedium. Er bringt Hugo auf eine seiner Lieblingsideen über die Ehe, die zugleich von weittragender dogmengeschichtlicher Bedeutung ist. Hugo schiebt sie seiner uns bekannten Art entsprechend hier in eigenen Worten ein. In seinem Werk De B. M. Vir-

---

[81] Vgl. H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon 35 ff.

[82] Siehe darüber und über die Abhängigkeit: Schrifttum 32 ff., 358 ff.

[83] In coniugio ergo hec primum attendenda sunt: origo et institutio cum modo et causis suis et eiusdem secundum tempus et ritum variatio: Cum omnia sacramenta . . . Coniugium est secundum Isidorum, ed. Schrifttum 33 f. Ebenso Hugo, DS 430D—431A. Die andere Ehelehre Cum omnia sacramenta fügt ihrer Ergänzungstendenz entsprechend nach „cum causis suis" noch hinzu: et bonis principalibus (ed. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, Münster 1919, 129. Vgl. die Gegenüberstellung der Texte in Schrifttum 36 f.).

[84] Schrifttum 29 f.

[85] Veröffentlicht von Fr. Pl. Bliemetzrieder in RechThéolAncMéd 3 (1931) 274 ff. Hier ist der 2. Teil, der allein damals bekannt war, mit seinem Incipit: Coniugium est secundum Isidorum gedruckt. Den ersten Teil fand ich später und veröffentlichte ihn in Schrifttum 33 f. textkritisch.

[86] Anselms von Laon systematische Sentenzen, 129 ff.

[87] Ediert von J. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux, Lille 1898, 68 f. Später auch gedruckt von Fr. Pl. Bliemetzrieder, Paul Fournier und das literarische Werk Ivos von Chartres: ArchKathKR 115 (1935) 68 ff. Zu diesem Artikel vgl. aber Schrifttum 22 ff.

[88] Siehe den Beweis in Schrifttum 29.

ginitate hat er eingehend belegt, wie das „Sacramentum" der Ehe eine doppelte Bedeutung hat. Von dort müssen wir ausgehen.

Die Ehe bezeichnet das Liebesverhältnis Christi zur *Kirche* — das war die alte paulinische und augustinische Auffassung. Die eheliche Gemeinschaft versinnbildet aber auch das Liebesverhältnis Gottes zur *Einzelseele*. Gerade diese letztere Beziehung ist Hugo immer mehr zur Lieblingsidee geworden und sie hat, wie an anderer Stelle gezeigt werden wird, wesentlich durch ihn dazu beigetragen, den eigentlich sakramentalen gnadenhaften Charakter der Ehe auch systematisch-theologisch zu erkennen und zu begründen. Die Ehe als Sinnbild der Liebe Christi zur Kirche mußte, besonders in der augustinischen Deutung des Sakramentes als Zeichen, das Sacramentum als Zeichen der unlösbaren Liebe hervorheben. Daher kommt es denn auch, daß die ganze Vorscholastik und ein großer Teil noch der Frühscholastik bei der Aufzählung der drei Ehegüter Fides, spes prolis, sacramentum, das letztere auf das Gut der Unlösbarkeit deutet: in sacramento (attenditur), ne coniugium separetur. So schreibt man mit Augustin. Beim Streit um die Konstitutionselemente der Ehe — Konsens- oder Kopulatheorie — kommt es nun Hugo seiner ganzen theologisch-mystischen Denkform entsprechend darauf an, tiefer als nur rein rechtlich sich für die eine oder andere Ansicht zu entscheiden. So stellt sich für ihn sofort die Frage: Ist das „Sacramentum", das „Sinnbild" auch in der Konsenstheorie, die er selbst vertreten möchte, gewahrt? Er gibt zunächst zu, daß das Sinnbild der *unlöslichen* Vereinigung Christi mit der Kirche erst in der vollzogenen Ehe letztlich gegeben ist: In eo, quod duo sunt in carne una, sacramentum est invisibilis participationis, quae in carne facta est inter Christum et Ecclesiam. So heißt es im 1. Kapitel von De B. Mariae Virginitate (864 B). Doch der andere Sinnbildcharakter der Liebe Gottes zur Einzelseele ist bereits in der noch nicht vollzogenen, aber durch Willensentschluß geschlossenen Ehe vorhanden: In eo quod adhaeret uxori suae, sacramentum est invisibilis societatis, quae in spiritu facienda est inter Deum et animam (ebd.). Es ist deutlich, daß hier in der realsymbolhaften Beziehung zur persönlichen Einzelseele die sakramentale gnadenhafte Beziehung noch viel näher liegt als beim sacramentum Christi et ecclesiae. Diese Gedanken hat Hugo erneut aufgegriffen und vertieft in dem später zu De B. Mariae Virginitate geschriebenen Anhang, dem jetzigen 4. Kapitel (875 B—876 C), in dem er noch vorhandene Unklarheiten und ihm gemachte Vorwürfe zu lösen sucht.

Eine weitere Vertiefung findet sich in DS, wo ihm De B. Mariae Virginitate einschließlich der Fortsetzung bereits vorlag[89]. Der dogma-

[89] So ist die Darlegung über die „prima institutio" (481 B) fast ganz der eigentlichen Abhandlung De B. Mariae Virginitate entnommen (vgl. 864 B).

tische Fortschritt, den diese dritte Bearbeitung in DS bringt, liegt nun gerade in der ausdrücklichen Betonung des Gnadenhaften der Ehe. Hier heißt es nämlich nun, daß das „Sakrament" der Verbindung Gottes mit der Seele Zeichen der gnadenhaften Liebe Gottes zur Seele ist: Et haec ipsa rursus dilectio, qua masculus et femina in sanctitate coniugii animis uniuntur, sacramentum est et signum illius dilectionis, qua Deus rationali animae intus *per infusionem gratiae* et spiritus sui participationem coniungitur (482 C—D). Damit war der letzte systematische Durchbruch zum strengen Sakramentenbegriff auch bei der Ehe gemacht. Da nach Hugo Sakrament im engen Sinn nicht bloß „signum", sondern „vas gratiae" ist, das die Gnade nicht nur versinnbildet, sondern enthält und schenkt, mußte die Ehe nicht bloß die Unlösbarkeit als Sakrament der unauflöslichen Liebe Christi zur Kirche versinnbilden, sondern — per infusionem gratiae — auch die Gnade als Sinnbild der Liebe Gottes zur Einzelseele vermitteln. Hugo hat zwar diesen letzten Schluß bis zur letzten Konsequenz der Einordnung in eine sakramentale Siebenzahl, wie sie kurz nachher bei Magister Simon zuerst erscheint, selbst in DS noch nicht gezogen. Wir werden uns darüber jetzt nach dem Erkennen des zerstückelten Charakters des Werkes nicht so wundern. Aber der Grundgedanke der gnadenhaften Liebe Gottes zur Seele ward wirksam und brachte auch die gegenteiligen Stimmen in der Frühscholastik gegen den sakramentalen Charakter der Ehe nach und nach zum Schweigen. Es gibt in der Dogmengeschichte wenige Entwicklungen, in denen so deutlich wie hier die vertiefte religiöse Arbeit der Jahrhunderte sichtbar ist, um den letzten paulinischen Gedanken des Epheserbriefes auch spekulativ zu fassen: Die Ehe das große Gnadenmysterium — aber nicht nur in der Unlösbarkeit, sondern auch in der Gnadenhaftigkeit[90].

Die Worte „in foedere dilectionis" und „in carnis commixtione", die hier gebraucht werden, finden sich aber in Kap. 4 De Virginitate (874 C). Es erscheint also DS zusammengesetzt aus der eigentlichen Abhandlung in De Virginitate und dem Anhang des Kap. 4, ein neues Zeichen, daß beide Teile DS bereits vorlagen. Die ursprüngliche Hauptabhandlung ist ferner kurz nachher benutzt bei der Darstellung, ob die unvollzogene Ehe Sakrament ist (482 A—B). Man vergleiche die gleichen Worte in De Virginitate 860 B. Auch der Hinweis auf 1 Cor 1 mit der Typologie des Mannes als Bild Gottes und der Frau als Typus der Seele findet sich sowohl in De Virginitate (cap. 4; 875 B) wie in DS (481 C). — Daß DS von De Virginitate abhängig ist, wurde auch oben schon belegt. Vgl. n. 8 im ersten Teil der Arbeit.

[90] Von den drei Texten aus Augustin, die Hugo entgegen seiner sonstigen Art hier im 3. Kap. vor der Darlegung über den sakramentalen Charakter der nichtvollzogenen Ehe bringt (481 C—D), werden wohl die beiden ersten den Traktaten der Schule Anselms und Wilhelms entnommen sein: Utriusque sexus infirmitas steht in diesem Zusammenhang in Cum omnia sacramenta ... Coniugium est secundum Isidorum (vgl. die Edition in Schrifttum 34, 25—26) und in Cum omnia sacramenta (ed. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sentenzen, 130—131). Im letzten Traktat steht ebenfalls die folgende Stelle

Nachdem Hugo so seiner Lieblingsidee über die Ehe einen Platz in seinem Hauptwerk verschafft hat, folgt er wieder seiner früheren Quelle: Cum omnia sacramenta . . . Coniugium est secundum Isidorum. Der Traktat behandelt nämlich jetzt die Definition der Ehe nach Isidors bekanntem Wort: Coniugium est consensus masculi et feminae individualem vitae consuetudinem retinens[91]. Hugo übernimmt sie zunächst wörtlich. Aber sie gefällt ihm nicht ganz, da die nähere Bestimmung für die Legitimität der Eheschließenden fehlt: cui diffinitioni „legitimum" adiungere oportet (483 A). Er führt das in langen Darlegungen aus, denen er in besonderen Kapiteln Ausführungen über den Beginn der Ehe und — vielleicht gegen Abaelard — über den Eheabschluß im Geheimen (Kap. 4—6; 483A—494A) beifügt.

Mit Kap. 7 aber beginnt wieder die Benutzung der Quellen der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. Aus ihnen übernimmt Hugo in Kap. 7 (494B—D) die Darstellung der drei Ehegüter[92]. Der Ehelehre Cum omnia sacramenta ist auch das ganze 9. Kap.: De iis, qui in coniugio incontinenter vivunt (496C—D)[93] und — mit Ausnahme der Augustinusstelle im Beginn (496D—497A) — ebenfalls das ganze 10. Kap. über die Vielweiberei im Alten Testament (497A—C) entnommen[94]. Der Einfluß dieser letzten Ehelehre zeigt sich ferner im Schlußteil des 12. Kap. in der Frage, ob Ehebrecher versöhnt werden können. Hugo zählt hier die verschiedenen Ansichten auf. Dabei wird Innozenz auffallenderweise fast mit der gleichen Bezeichnung wie in den Traktaten der Schule Anselms und Wilhelms angeführt: Cuius auctoritas magna est, so sagt der Ehetraktat dieser Schule[95] — cuius auctoritas in Ecclesia Christi celebris est, heißt es bei Hugo (595 C). Es folgt bei der Quelle wie in DS die gleiche Stelle aus Innozenz: Quae Christo spiritualiter nubunt. Auch die erste Erklärung dieses Papstdekretes, das eine Wiederversöhnung anscheinend verbietet, ist in beiden Werken wörtlich gleich: So lange die Sünde anhält, kann von echter Buße und daher von Versöhnung

---

aus Augustinus: In coniugio aliquid boni esse videtur (ed. Bliemetzrieder a. a. O. 132).

[91] Ed. Bliemetzrieder in RechThéolAncMéd 3 (1931) 274.

[92] Benutzt ist wieder Cum omnia sacramenta ... Coniugium est secundum Isidorum (ed. Bliemetzrieder in RechThéolAncMéd 3 [1931] 275, 17—21). Dem Traktat ist auch die Augustinusstelle Bonum coniugii entnommen (ebd. 174, 10—11), ebenso die unmittelbar folgende Darlegung über die beiden Arten, wie die Ehe gegen die Begierlichkeit wirkt (ebd. 175, 1—5; 12—16). Am Schluß geht Hugo auf den anderen Traktat der Schule Cum omnia sacramenta über und bringt die Stelle Augustins an Valerian: Non tantum fecunditas (ed. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sentenzen, 134). So ist fast das ganze Kapitel aus den Ehelehren belegbar.

[93] Ed. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sentenzen, 133.

[94] Ebd. 136.

[95] Ebd. 150.

keine Rede sein[96]. Hugo bringt noch drei andere Erklärungen, von denen die dritte (ad terrorem dictum) und die vierte (keine Versöhnung in öffentlicher Buße) sich ebenfalls in den Traktaten der Anselmschule finden[97].

Damit endet deren Benutzung. Nach einem Kapitel über die Ehe der Ungläubigen behandelt Hugo von Kap. 14 ab das Ehehindernis der Verwandtschaft und Schwägerschaft. Er beginnt mit der Überschrift: De consanguinitate et gradibus consanguinitatis und führt dann die einzelnen Grade auf (510C—511D). Kein Wort ist davon zu finden, daß wieder eine völlig wörtliche Entnahme vorliegt. Denn es handelt sich um die sogenannte Isidoraufzählung, die man in so vielen Dekretsammlungen findet. Wie wir im folgenden feststellen können, übernahm sie Hugo wohl seiner oft benutzten Quelle, der Panormia Ivos, lib. 7 cap. 90 (PL 161, 1303B—1304D). Die sich daran anschließende Frage, warum bis zum 6. Grad die Ehe verboten ist (511D—512A), wird erneut ohne Quellenangabe Isidor entnommen. Unmittelbare Quelle dürfte freilich die Panormia VII 74 und 76 sein. Denn das folgende Kapitel 77 Ivos ist bei der unmittelbar folgenden Zählung der Grade — diesmal mit Namensangabe Gregors VI. — benutzt (DS 512A = Panormia VII 77; PL 161, 1300D bis 1301A). Die Angabe der Verfasser der angeführten Belege ist auch in den weiteren Herübernahmen aus der Panormia beibehalten. Dadurch erhält das folgende Kapitel bis zu Kap. 16 einschließlich den Charakter einer Dekretsammlung mitten in DS. Sie sind mit zwei

[96] Traktat Cum omnia sacramenta: Sed hoc vel utrumque ad terrorem dictum est vel hoc modo: *non sunt admittenda ad poenitentiam, nisi cui se iunxerint, id est adulter, ab hac vita, id est a tali conversatione discesserit,* id est nisi relinquant eum, cum *quo salvari non poterant* (ebd. 150). — Hugo (503 D—504 A): De his ergo dicunt, quod si post tale propositum ad nuptias carnales transierint, *ad poenitentiam non sint admittendae, nisi is, cui se iunxerant,* id est fornicator sive *adulter, ab hac vita, id est a tali conservatione discesserit.* In eo enim statu paenitentiam agere non possunt, in *quo,* quamdiu permanserint, *salvari non possunt.*

[97] Für „ad terrorem" vgl. den Text aus Cum omnia sacramenta in Anm. 96. Für die poenitentia publica siehe etwa die Abhandlung Decretum Dei (ed. Schrifttum 379, 26—29), wo übrigens auch die beiden anderen Erklärungen kurz zusammengefaßt werden: sed hoc ad rigorem dictum est vel ita determinatur: ad poenitentiam admittenda non est: publicam, vel donec alter, id est adulter, in hac vita, id est in hac conversatione, permanserit. — Man könnte freilich fragen, ob diese Ehetraktate nicht von Hugo abhängig sind. Für den ältesten Cum omnia sacramenta ... Coniugium est secundum Isidorum habe ich die Abhängigkeit Hugos schon früher eingehend gezeigt (Schrifttum 35 ff.). Schwieriger ist die Frage für die lange, aus mehreren Quellen zusammengesetzte Ehelehre Cum omnia sacramenta. Daher wäre es möglich, daß bei der vorläufig noch nicht näher zu bestimmenden Zeit der Entstehung die beiden mit Hugo gleichen Kapitel 9 und 10 aus DS entnommen worden seien. Dagegen aber spricht deutlich die Häufung der Väterstellen gerade in diesen Kapiteln von DS — ein Zeichen, daß eine Übernahme in DS aus anderer Quelle vorliegt.

Ausnahmen alle aus der Panormia belegbar[98]. Ich bringe zugleich als Beispiel der Benutzung und der Umstellung eine kurze Zusammenstellung.

Epistola Joh. Const. (514 D—515 C)	= Panormia VII	71—73
Zacharias, cap. 1 (515 C—D)	= Panormia VII	58
Zacharias, cap. 5 (515 D)	= Panormia VII	59
Gregor (516 A)	= Panormia VII	57
Beda (516 A)	= Panormia VII	60—61
Gregor (516 B)	= Panormia VII	62
Gregor Venerio (516 B—517 C)	= Panormia VII	68
Conc. Matisconense (517 C)	= Panormia VII	69
Conc. Cabilonense (517 C)	= Panormia VII	70
Nicolaus (517 D)	= Panormia VII	63
Carolus archiep. (517D—518A)	= Panormia VII	64
Conc. Cabilonense (518 A)	= Panormia VII	65
Conc. Moguntinum (518 B)	= Panormia VII	66
Conc. Triburense (Teil 1) (518 C)	= Panormia VII	67

Es sind also, wenn auch in etwas anderer Ordnung, alle Kapitel der Panormia 55—77 ausgeschrieben. Nur Kap. 75, das über die Art der Verwandtschaft handelt, fehlt. Diese Frage dürfte Hugo schon durch die anderen Kapitel genügend geklärt erschienen sein. In keiner der übrigen Dekretsammlungen ist hier ein so enges Verhältnis zu Hugo festzustellen, so daß wir nicht fehlgehen, wieder die Panormia als Quelle anzusehen.

Damit stehen wir vor dem Abschluß der Untersuchung über die Ehelehre Hugos. Das wesentlich neue Ergebnis ist hier die ausgebreitete Benutzung der Ehetraktate der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, der er ja selbst entstammte. Daneben ließ sich als Quelle der vielen Dekrete, aber auch der anonymen Stellen Ivos Panormia erneut feststellen. Von den 19 Kapiteln der Gesamtabhandlung sind dadurch neun fast ganz (1—3, 7, 9—10, 14—16) gedeckt. Außerdem ist in Kap. 12 noch deutlich der Einfluß der Ehetraktate der Schule Anselms und Wilhelms bis in einzelne Formulierungen hinein feststellbar, so daß insgesamt die Hälfte dieses ganzen Teiles von DS bereits jetzt bestimmbar ist. Von Hugos eigenen Werken ist dabei nur De B. Mariae Virginitate als Quelle sichtbar. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß auch noch andere Stücke und Kapitel, wenn nicht ganz, so doch teilweise aus anderen Werken übernommen sind. Ich denke hier vor allem an die nach den Ehetraktaten der Schule Anselms und Wilhelms bis zur Übernahme aus der Panormia eingeschobenen Kapitel 11—13 und an die Schlußkapitel 17—19.

[98] Ausgenommen sind nur das Dekret Alexanders und eine Stelle aus dem dritten Buch der Institutiones (512 A—514 B). Das erstere findet sich aber z. B. bei Anselm, lib. XI, 92 oder Pol. VI 4, 62.

Schon die Väterzitate in diesen Kapiteln dürften zeigen, daß wenigstens teilweise andere Quellen benutzt sind. Zeigt sich auch die starke Zusammensetzung des Gesamttraktates aus den verschiedensten Quellen, so ist doch auf der anderen Seite Hugos persönliche Eigenart auch in ihm deutlich. Es zeigt sich dies vor allem bei der tiefen Darlegung über den gnadenhaften Mysteriencharakter der Ehe als Sinnbild der Liebe Gottes zur Einzelseele, womit er die Darlegungen der Schule Anselms und Wilhelms ergänzt und vertieft, ja weitgehenden Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt hat. Wenn ich recht sehe, ist es gerade dieser Teil seiner Ehelehre, der die größte Bedeutung erhielt, da hier auch die Konsenstheorie ihre eingehendste systematische Begründung fand[99].

19. Die folgenden Teile des 2. Buches führen uns wieder zu einer anderen methodischen Eigenart Hugos. Wir kennen bereits die Benutzung des Briefes des hl. Bernhard. Solche Briefe sind nun mehrfach in den von uns jetzt zu behandelnden weiteren Teilen 12—14 (De votis, De vitiis, De poenitentia) feststellbar.

Den Briefcharakter des gesamten Kapitels De votis (519—524) hat bereits F. Vernet festgestellt[100]. Für die unmittelbar folgende Abhandlung De vitiis et virtutibus (525) ist der Brief an einen unbekannten „frater“[101] De quinque septenis benutzt[102]. Auch die anschließende Bußlehre enthält einen Briefauszug, ja sie dürfte zum größten Teil aus Briefen zusammengestellt worden sein, wie der persönliche Ton es deutlich verrät. Für ein einzelnes Kapitel läßt sich das direkt aus den wenigen bisher bekannten Briefen Hugos nachweisen. Der 2. Brief in der bei Migne gedruckten Briefsammlung Hugos[103] ist an Ranulph gerichtet und enthält die Antwort Hugos auf mehrere Fragen. Die erste geht über die Coena Cypriani, die beiden folgenden sind mehr exegetischen Inhalts. Die letzte Frage aber ist der systematischen Theologie verwandt, wenn ihre Problemstellung zunächst auch von Exegese ausgeht. Und gerade sie wurde Quelle für das 4. Kapitel der Bußlehre (556D—557B): Utrum iterari possit poenitentia. Im Brief ist das Problem exegetisch gestellt im Anschluß an Hebräer 6, 4: Impossibile est ... renovari rursus[104]. Im systematischen Werk DS steht es systematisch-theologisch eingeordnet durch den

[99] Vgl. darüber die vorzügliche Arbeit von P. M. Abellán, El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre, Granada 1939.

[100] DictThéolCath VII 247. Auch J. de Ghellinck, Le mouvement, 2. éd., 194.

[101] PL 175, 406.

[102] Vgl. Vernet, ebd. 250 und Ott, Briefliteratur 438. Ähnliche Ausführungen finden sich Expositio in Abdiam (?): PL 175, 401.

[103] PL 176, 1011—1014.

[104] Quaeris etiam, quid sibi velit hoc dictum Apostoli: 1013 B.

entsprechenden Einleitungssatz: Sunt qui dicant relapsis in pristina peccata locum veniae amplius non esse (556C). Zur Begründung der Ansicht, daß nur einmal die Buße möglich sei, ist in DS gleich die Schriftstelle des Briefes herangezogen, der noch zwei andere Texte beigefügt werden, um sämtliche gebräuchlichen Gegenbeweise zu sammeln: Hebr 10, 26 und die patristische Formulierung: Non est locus secundae poenitentiae. Naturgemäß ist die Antwort Hugos in DS auch ausführlicher, wenn er hier in systematischer Darlegung zunächst positiv die katholische Lehre unter Hinweis auf das Herrenwort Mt 18 über das siebzigmalsiebenmal erforderliche Verzeihen darstellt. Die Antwort auf die erste Schriftstelle wird aber dem Brief an Ranulph entnommen. Zunächst folgt nämlich fast wörtlich die Antwort, die damals Hugo seinem Freunde gab. Es sei der Text aus DS abgedruckt und hervorgehoben, was aus dem Briefe stammt:

Quod ergo dictum est *impossibile* esse eos qui post illuminationem gratiae et gustum *doni coelistis* et participationem Spiritus Sancti prolapsi sunt, *renovari* rursus ad *poenitentiam, vel sic* intelligendum est, quod *per se* cadere *potuerunt, sed per se* surgere *non possunt* atque ideo illis impossibile *esse, Deo non esse, sicut scriptum est: Spiritus vadens et non rediens* (557 A—B).

In DS schließt sich an diesen letzten Psalmvers eine nähere Erklärung an über die „via perditionis", wohl angeregt durch das „vadens et non rediens". Inhaltlich ist aber das Neue, das sie enthält, nämlich die Notwendigkeit der Gnadenhilfe (nisi per gratiam adiuvetur), bereits in der Briefstelle gesagt, wo ausdrücklich schon in den oben angeführten Text eingeschoben ist: sine adiutorio gratiae corrigi non potest (1013C). Auch die beiden anderen Lösungen der Hebräerbriefstelle finden sich im Schreiben an Ranulph, so die zweite Erklärung des renovari im Sinn der Unmöglichkeit der Wiederherstellung etwa der verlorenen Virginitas. DS schiebt nur eine längere Erklärung ein, geht aber dann auf den Brief zurück und legt dessen dritte Lösung vor:

In hoc ergo denuo *renovari non possunt,* quia aliam crucem et *aliam mortem* Filii Dei *habere non possunt,* non quia poenitentibus venia denegetur, sed quia pro peccantibus *Christus iterum non morietur* (558 D = 1013 D).

Für die Abhängigkeit DS von dem Schreiben an Ranulph sind die folgenden Ausführungen mit beweisführend: Christus stirbt nicht mehr. Also hüte man sich, wieder zu sündigen. Denn wie Christus nicht mehr gekreuzigt wird, so heißt es auch für den ganz freiwillig Sündigenden: Voluntarie peccantibus hostiam pro peccato non relinqui (1014A). Diese logische Folgerung ist auch in DS übergegangen (559 A—B). Damit ist dort aber der innere Aufbau etwas gestört. Denn diese Stelle aus Hebr 10 war in DS eigentlich die zweite *Schwierigkeit,* die sich Hugo im Anfang der Darlegung gemacht

hatte. Durch die Herübernahme des Textes des Briefes, in dem sie nicht eigentlich als Schwierigkeit, sondern als *Bekräftigung* einer Lösung der ersten Schriftstelle eingesetzt war, ist in DS eine eigentliche Antwort auf Hebr 10 als Gegenstelle fortgefallen. Hugo setzt nur an den Schluß den Satz: Sic una veritate manifesta, altera quoque in lucem venit (559B). Das Warum dieses Aufbaues zeigt also der Brief, in dem nur die Frage nach dem ersten Schrifttext gestellt war. In DS folgt dann sofort die Lösung der dritten Schwierigkeit aus der Patristik: Non est locus secundae poenitentiae, unabhängig vom Brief, der sie nicht behandelt (559B—D).

Ein kurzer Rückblick auf die Benutzung des Briefes an Ranulph ergibt somit für DS den deutlichen Beweis der Benutzung sowohl im Wortlaut wie im Aufbau. Auf der anderen Seite aber zeigt sich erneut deutlich die selbständige Art Hugos in den neu eingeschobenen Gegenstellen. Aus einer Antwort auf einen einzelnen entgegenstehenden Text im Brief wird nun in DS eine Behandlung der Gesamtfrage mit den anderen allgemein erhobenen Schwierigkeiten. Auch im Wortlaut wird die Umarbeit sichtbar. So ist z. B. der oben mitgeteilte Text bei aller Übereinstimmung doch wieder in den einzelnen Worten verschieden, wenn etwa statt „peccare" das entsprechende „cadere" steht oder statt des Verbums „illuminatos" und „participes effectos" nun die Substantiva „post illuminationem" und „participationem". Man hat daher den unwillkürlichen Eindruck, daß der Brief neben Hugo lag, als DS geschrieben oder diktiert wurde, und daß immer wieder der Blick auf das Schreiben fiel, ohne das neue eigene Formulieren zu hemmen[105].

20. Die auf die Sakramentenlehre folgenden Schlußteile über Die Letzten Dinge sind ganz offenbar der schwächste und am schnellsten gearbeitete Teil des Gesamtwerkes DS. Ist noch zu Beginn die Darstellung der Pars 16 in Kap. 1—4 etwas mehr systematisch geformt, so geht sie bereits am Ende von Kap. 4 in eine bloße Väterstellensammlung über, die dann auch in den beiden noch folgenden Schlußteilen 17 und 18 herrschend bleibt[106]. An einer Reihe dieser Väterzitate ist von Hugo auch die Quellenangabe beigegeben, wie etwa: Augustinus, De civitate Dei (589B) oder: Gregorius in Moralibus (599D). Bei weitem ist das aber nicht immer der Fall. Hier wird

[105] Wie vorsichtig man bei der so persönlichen Art des Einbaues Hugos im Aufstellen allgemeiner Grundsätze sein muß, dafür bietet dieses Kapitel einen neuen Beleg. Sonst sind meist die Schriftstellen aus den Quellen vermindert. Hier sind sie sogar vermehrt, da die im Brief in eigenen Worten gehaltene zweite Lösung über die Unmöglichkeit der Wiederherstellung der verlorenen Virginitas in DS durch die Amosstelle ersetzt wird: Virgo Israel cecidit, non adiiciet, ut resurgat virgo Israel (557B).

[106] J. de Ghellinck fiel das bereits auf, wie seine Bemerkung zeigt: Le mouvement, 2. éd. 1933, Anm. 5 und RevHistEccl 10 (1909) 723 Anm. 4.

freilich die textkritische Edition Einiges ändern. Denn das Fehlen der Verfasserhinweise kommt z. T. auf den Druck bei Migne bzw. dessen Quelle. So bringt etwa Clm 18527a zu Pars 17 für Kap. 9, 11, 23, 25 die Bemerkung: Augustinus, und zu Kap. 26: Gregorius. Für Pars 18 ist ebenfalls zu Kap. 4, 6, 7, 9 und 16 Augustinus angegeben und zu Kap. 10: Gregorius. Aber auch so bleibt noch eine große Anzahl von Kapiteln ohne Quellenangabe, so daß manche von ihnen auf den ersten Blick als ganz selbständige Arbeiten dastehen unter bloßer systematischer Überschrift wie: De resurrectione corporum. Sunt nonnulli, qui considerantes quod spiritus a carne solvitur . . . resurrectionem fieri posse desperant (601C)[107]. Oder: De abortivis et monstris. Super hoc scrupulosissime quidem inter doctores quaeri et disputari solet (602C)[108]. Nichts erinnert hier daran, daß wörtliche Zitate aus Gregor oder Augustinus vorliegen. So ist es im größten Teil der Kapitel aller drei Schlußteile. Wie schnell sie zusammengestellt sind, dafür bietet Kap. 19 des 18. Teiles, also das viertletzte Kapitel des Gesamtwerkes, einen guten Beweis. Hier steht mitten im Kapitel mehrmals: Idem in eodem paulo post oder nur: paulo post, ohne daß vorher angegeben ist, daß das Kapitel aus Augustin, De Trinitate entnommen ist. Denn die Überschrift lautet nur: Utrum volubiles erunt ibi cogitationes nostrae (616B).

Ich habe fast sämtliche dieser namenlosen Kapitel verifizieren können und damit festgestellt, daß sie trotz alles äußeren Anscheins systematischer Darlegungen nicht Hugos Eigentum sind. Von den vielen Kapiteln konnten bisher nur für Kap. 11 des 16. Teiles (596), Kap. 5, 9[109] und 21 des 18. Teiles (610B) die Verfasser noch nicht festgestellt werden. Sie stammen aber auch sicher aus anderen Quellen. Die übrigen 53 Kapitel sind sämtlich patristischen Ursprungs und meist aus Augustinus, einzelne aus Gregor genommen. Dabei sind einige Kapitel aus mehreren Stellen zusammengetragen und Auszüge entweder aus dem gleichen Werk oder gar von verschiedenen Verfassern. Um ein Beispiel zu bringen, setzt sich Kap. 16 des letzten Teiles (613A—614C) zusammen aus Augustinus, Ep. 147: cap. 15 n. 37, cap. 5 n. 13, ebd. n. 14, cap. 7 n. 19, cap. 8 n. 21, ebd. n. 20, cap. 15 n. 37, cap. 11 n. 26, ebd. n. 27 f.

Es ist schwer zu sagen, ob hier eine Entnahme aus einer patristischen Sammlung oder eigene frühere Arbeit Hugos vorliegt. Er deutet ja im Vorwort an, daß er solche früher gesammelte Exzerpte benutzen wolle. Von den bisher auch nur handschriftlich bekannten Florilegien patristischer Zitate ist jedenfalls nach Nachprüfung keines benutzt. Das schließt aber nicht aus, daß in der Bibliothek von St. Viktor ein anderes vorhanden war, das wir noch nicht kennen. Auf der anderen

[107] In Wirklichkeit aus Gregorius M., Mor. 14, 55, 70 (PL 75, 1076).
[108] Entnommen aus Augustinus, Ench. 86 (PL 40, 272).
[109] In Clm 18527a Augustinus zugeschrieben.

Seite läßt die fast alleinige Benutzung von Augustin und Gregor und vor allem das starke Vorherrschen Augustins es jedenfalls durchaus möglich erscheinen, daß das Persönliche mindestens in der Auswahl und Zusammenstellung eine größere Rolle spielte. Steht doch die eingehende Kenntnis der Schriften Augustins bei Hugo fest[110]. Das Fortlassen der Quelle in den meisten Kapiteln läßt wenigstens hierbei die eigene Hand Hugos ahnen. Trotz allem bleibt der Eindruck fest haften, daß diesen Schlußteilen bei weitem nicht mehr die Sorgfalt zugewandt wurde wie den früheren.

Mußte das Werk aus irgendeinem Grund schnell fertiggestellt werden? Läßt sich so die frühe Bemerkung des Indiculum, auf die J. de Ghellinck hinwies (Le mouvement, 2. éd., 189), daß das Werk an der päpstlichen Kurie auf Drängen von Papst Innocenz II. abgeschlossen wurde, erklären bzw. erklärt sie den so übereilten Abschluß von DS? Ich möchte dazu noch auf eine andere Beobachtung innerer Art hinweisen. Im 1. Buch sind der wenigstens bis heute sicher festgestellten Entnahmen aus anderen Werken verhältnismäßig wenige, wenn auch gerade hier durch die im vorliegenden Aufsatz aufgezeigte Arbeitsmethode Hugos eine größere Anzahl weiterer Entlehnungen nun belegt werden können. Je mehr aber das 2. Buch näherrückt, bebereits von Kap. 10 des 1. Buches an, steigern sie sich immer mehr und mehr, wie die vorliegende Arbeit etwa bei der Sakramentenlehre gezeigt hat und jetzt zum Schluß auch bei der abschließenden Darlegung über Die letzten Dinge sichtbar wurde. In diese steigende Entwicklung passen also die stark übernommenen Schlußkapitel gut hinein. Auch das läßt uns also einen Blick in Hugos Arbeitsmethode tun.

21. Daß freilich auch das erste Buch weitgehend seine Quellen hat, zeigt neben dem öfter zitierten Artikel über den Dialog als Quelle gerade dieses Teiles von DS[110a] ein kürzlich neu aufgefundenes Werk. B. Bischof hat in der Grabmann-Festschrift „Aus der Geisteswelt des Mittelalters" uns über zwei Handschriften unterrichtet, in denen die früheren Vorlesungen Hugos uns noch erhalten sind. Nach dem von Bischof dort veröffentlichten Vorwort hat ein Schüler Hugos mit Namen Laurentius auf Bitten der Mithörer die Vorlesungen seines Meisters mitgeschrieben und sie jede Woche mit ihm durchgesprochen. Die Edition dieses wichtigen Fundes habe ich mit Erlaubnis von Bischof als Vorarbeit für die Edition von DS vorbereitet. Hier soll wenigstens als Abschluß der vorliegenden Untersuchung kurz noch

[110] Vgl. Wirksamkeit 153.

[110a] Er belegt, daß nicht weniger als 18 Spalten des Mignedruckes von DS über Schaffung, Fall und Wiederherstellung des Menschen (l. 1 p. 6—12) dem Dialog entnommen sind (Aufstellung ebd. 196—198).

versucht sein, die Arbeitsmethode Hugos in der Umarbeit dieser seiner Vorlesungen zum endgültigen Werk DS herauszuarbeiten und so das Bild zu vollenden.

Die Überschrift der Vorlesungen in der uns überlieferten Form: Laurentius de tabernaculo et de divisione testamentorum[111] ist wohl nicht ursprünglich, sondern nichts anderes als die erste Kapitelüberschrift mit dem vorgesetzten Verfassernamen, der aus den ersten folgenden Worten der Einleitung genommen ist[112]. So läßt sich auch aus den folgenden Überschriften schon gut der Inhalt überschauen und zugleich die Ähnlichkeit mit dem Aufbau von DS ersehen:

1. De tabernaculo et divisione testamentorum (133^{r}—135^{v})
2. De sacramento incarnationis (als dem wesentlichsten Teil der beiden Testamente) (135^{v}—137^{v})
3. De creatione mundi (als Urgrund) (137^{v}—140^{v})
4. De creatione hominis (140^{v}—141^{r})
5. De sapientia Dei (141^{r}—141^{v})
6. De potestate Dei (141^{v}—142^{v})
7. De voluntate Dei (5—7 als den drei Fundamenten der Schöpfung) (142^{v}—143^{r})
8. De beneplacito Dei (als Unterteil zu De voluntate) (143^{r}—144^{v})
9. [De cognitione Dei] (als Weg zu Gott) (144^{v}—147^{r})
10. [De proprietatibus divinis in unitate] (147^{r}—148^{v})
11. [De proprietatibus divinis in Trinitate] (148^{v}—150^{r})

In DS entspricht im wesentlichen n. 1—3 dem 1. Teil des 1. Buches, n. 4—8 dem 2. Teil und n. 9—11 dem 3. Teil. Freilich sind in DS eine Reihe von Fragen anders gestellt und zum Teil auch erst in späteren Teilen behandelt. So vor allem n. 2, dem in DS erst der Beginn des 2. Buches irgendwie entspricht. Dieses Kapitel über die Menschwerdung in der Vorlesung fällt ja auch etwas aus der systematischen Ordnung heraus, wie Hugo sie für das 1. Buch sich vorgenommen

[111] Fol. 133. — Die Seitenzahlen sind der Handschrift der Breslauer Stadtbibliothek entnommen und werden ohne Zusatz von „fol." im Text angegeben werden. — Der Schluß der uns überlieferten Vorlesung steht bereits auf fol. 150^{r} mit dem Explicit: promptior menti occurrit ratio. Das Weitere ist Anselms von Canterbury De fide Trinitatis (PL 158, 263 B—266 A).

[112] Domino et amico suo carissimo Mauritio monacho Laurentius suus assiduam in Domino salutem. Sepenumero, ut recordor, a te rogatus sum, quatenus magistrum Hugonem de sancto Victore quem et ignotum diligis et absentem veneraris, inter ceteros, immo pre ceteris frequentarem eiusque doctrinis in divino eloquio summopere insisterem.... Qui cum sententias de divinitate dicere incepisset, rogatus sum ... quatenus ad communem tam mei quam aliorum utilitatem easdem sententias scripto et memorie commendarem.... Demum magistrum Hugonem in eadem petitione secum adhibuerunt. Qui et hoc onus scribendi nobis iniunxit.... Semel in septimana ad magistrum Hugonem tabellas reportabam, ut eius arbitrio si quid superfluum esset, resecaretur ....

hatte. Es sollte über die Schöpfung handeln, während das zweite der Erlösung gewidmet werden sollte. Auch sind die Kapitel der Vorlesung De voluntate Dei und De beneplacito Dei in DS zwar kurz im 2. Teil des 1. Buches behandelt; aber wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes und der damals so umstrittenen Frage wird in DS eigens ein neuer Teil 4 darüber hinzugefügt. So ergibt sich aus diesem kurzen Vergleich bereits der Fortschritt von DS über die Vorlesung hinaus. In DS ist eine straffere logische Einteilung durchgeführt und Zeitfragen sind tiefer und eingehender dargestellt.

Am Schluß des 1. Teiles von DS stellt sich Hugo wie in der Vorlesung die Frage: Quare opera conditionis prius commemorantur, deinde opera restaurationis (203). Es ist nicht uninteressant, dieses Kapitel mit dem entsprechenden der frühen Vorlesungen einmal inhaltlich zu vergleichen. Wenn auch in DS das ganze erste Buch der Schöpfung, also dem opus conditionis gewidmet ist, bleibt nach Hugo dennoch der Wesenszug der Gesamtarbeit das Erlösungsgeheimnis[113]. Aber Hugo will „suo ordine" in DS vorangehen, und die Schöpfung geht nun einmal der Erlösung zeitlich voraus, da Gott erst die Dinge schaffen mußte, bevor er sie nach dem Fall wiederherstellen konnte. Zwar, so führt Hugo aus, sprechen die heiligen Bücher vom Erlösungswerk, die der Heiden von der Schaffung. Aber zu beginnen hat auch die Darstellung der Erlösung mit der Erschaffung: hoc autem incipiendum est a conditione primi parentis et cernendum paulatim propedientibus nobis semper ad ea, quae *ordine* subsequuntur[114]. Das zeitliche und aufbauende Ordnungsprinzip ist also in DS maßgebend, nicht aber das inhaltliche der höheren Würde. Das war teilweise noch anders in der Vorlesung. Es sei zunächst der Text aus fol. 135^{v}f. der Breslauer Hs gebracht:

Amodo ut perfecto materiam omnem divinarum scripturarum explicemus, agendum est *primo* de sacramento incarnationis Christi, quod *primum et maximum et summum* sacramentum est, primum dico non tempore sed *dignitate*, quia ipsum est quasi sacramentum sacramentorum et propter ipsum omnia alia vel precedentia vel subsequentia sunt instituta. Et videamus, quare hoc sacramentum institutum sit et quare tali tempore et taliter, dum de ceteris sacramentis ordine tractabimus.

Es ist also in der Vorlesung mehr auf die höhere *Würde* hingewiesen und aus ihr die Ordnung der Darstellung begründet. Daher setzt dann auch Hugo in der Vorlesung zunächst den Grund der

[113] Nos quidem propositum habemus, de sacramento redemptionis humanae, quod a principio in operibus restaurationis formatum est, quantum Dominus dederit, in hoc opere tractare (204).

[114] So auch bereits ganz im Anfang im Prolog des ersten Buches, cap. 3 (183—184).

Menschwerdung auseinander, muß freilich dazu bereits auf den Sündenfall eingehen (136^{r}—136^{v}). Dann stellt er die zweite der im obigen Text vorgelegten Fragen, warum der Herr erst nach so vielen Jahrhunderten in die Welt kam. Der Mensch sollte zunächst einmal seine ganze Schwäche erkennen und so in innerer Sehnsucht des Erlösers harren, da er erfahren, daß er sich selber nicht zu helfen vermochte (136^{v}—137^{r}). Nun erst geht die Vorlesung auf die Schaffung des Menschen ein, nachdem sie also bereits zwei ganz konkrete Fragen der Menschwerdung behandelt hat. Bei diesem Übergang wird dann freilich bereits in ganz ähnlicher Weise wie in DS auch das zeitliche Ordnungsprinzip hervorgehoben:

Sed quia de reparatione hominis intendimus, non autem facile animadvertitur reparatio, nisi prius sciatur, qualis fuerit lapsus, ideo premittendum est aliquid de lapsu. Item quia non bene cognoscitur lapsus, nisi prius cognoscatur status i. e. qualiter homo conditus fuerit ..., hac inquam de causa etiam de condicione hominis prius agendum est. Item quoniam mundus et omnia que in mundo sunt, propter hominem condita sunt, *congruo ordine* a creatione mundi sumamus exordium (137^{v}).

Somit hat sich also nun in der Vorlesung schließlich das zeitliche Ordnungsprinzip durchgesetzt. Aber es ist in DS viel folgerichtiger und früher durchgeführt durch den Fortfall des Kapitels De sacramento incarnationis. Damit wird der persönliche Fortschritt des Systematikers Hugo seit der Vorlesungszeit sichtbar. Geblieben ist aber auch trotz des Vordringens des rein zeitlichen Ordnungsgedankens — und das ist wesentlich für den *Theologen* Hugo — die ursprünglich tiefe Idee der Ordnung nach der Würde. Die Erlösung ist das alles durchdringende Ziel der Offenbarungsschriften im Gegensatz zu den „Büchern der Heiden". Sie muß somit das Ziel jeder systematischen Theologie sein. Daher bleibt nun auch in DS noch der Hinweis darauf im Abschluß des 1. Teiles von Buch 1 als Restbestand des 2. Kapitels der Vorlesung. Auf keinen Fall will Hugo auf diesen ausdrücklichen Hinweis verzichten, daß der Erlösung die höhere Würde gebührt, wenn er nun auch die konkreten Ausführungen darüber auf einen späteren Platz verweist. Es ist dabei für seine Beurteilung nicht ohne Wert zu sehen, wie er auch in DS die Begründung ganz aus dem Ziel und dem Zweck der Heiligen Schrift als Offenbarungsurkunde gerade der Erlösung nimmt und fast die gleichen Worte wie die Vorlesung gebraucht: „Also", so schließt er in DS wie in der Vorlesung, „hat auch die systematische Theologie dieses Ziel." Sie ist eben nichts anderes als die Deutung dieser Offenbarungsurkunden. Das ist die inhaltlich gleiche Folgerung, die vor ihm zu den frühen Benennungen

der systematischen Werke etwa als Sententiae divinae paginae der Anselmschule geführt hat.

Der christologische Grundzug von DS ist somit nicht erst in diesem Spätwerk zu finden, sondern war schon früh in den Vorlesungen vorhanden, ja er hatte dort sogar zur Darstellung eines Teiles der Christologie vor der Schöpfungslehre geführt. Schon die Vorlesungen sind also eine Christus-Theologie, und zwar aus grundsätzlichem theologischen Denken heraus. Das theologische Lebensziel und in bestimmter Form auch Hugos Eigenstellung in der damaligen Zeit erscheint somit in neuem Licht. Denn diese bewußte Ausrichtung war etwas Neues und ist auch nachher, etwa bereits in der Summa sententiarum des Otto von Lucca oder den Quattuor libri sententiarum des Petrus Lombardus wieder einem stärker allgemeineren Aufbau der Theologie gewichen. Wir wundern uns so nicht mehr, daß im Lauf der vorliegenden Arbeit gerade bei christologischen Fragen so oft die besondere Eigenarbeit Hugos festzustellen war und daß bei Problemen, die diesem Zentrum ferner lagen, wie am Schluß des 2. Buches, mehr Herübernahmen aus anderen Quellen sich fanden.

Bei der engen Ideenverbindung der Vorlesungen mit dem Grundgedanken von DS entsteht natürlich sofort die Frage auch nach der Echtheit der Vorlesungen. Die Vorrede als solche gibt ja keine Gewähr dafür. Denn sie könnte gefälscht sein, um das zu erreichen, was sie durch die Berufung auf Hugo nach ihren eigenen Worten erzielen möchte: Glauben an ihre Darstellung. Aber schon die Ideenverbindung bis in solche kleinen Einzelzüge, wie wir sie eben feststellen konnten, spricht für die Echtheit[115]. Eine Bestätigung bietet das Kapitel De potestate Dei. Es ist im Anfang unserer Arbeit in n. 1 bereits vorgezeigt worden, daß Hugo dieses Kapitel für DS fast ganz seiner Erklärung des Magnificat entnommen hat. In der Vorlesung ist es nun im Gegensatz zu anderen Kapiteln ganz anders geformt, trotzdem in beiden Werken die gleichen Fragen behandelt sind. Inhalt und Grundzug der Beweisführung in der Vorlesung gibt diese gegen Schluß selber in einem zusammenfassenden Satz an:

> Ex hiis igitur, que dicta sunt, manifestum est, quod neque per prescientiam probant, quod deus alius non possit facere, nec per rationem, quod non aliter, nec per bonitatem, quod non melius (142^{v}).

In DS ist, wie gezeigt, im Anschluß an die ursprüngliche Quelle der Expositio in Canticum B. Mariae Virginis die ganze Darlegung

[115] Auch J. de Ghellinck (Le mouvement, 2. éd., 188) setzt sich für die Echtheit ein. Bereits die gute Latinität spreche für das 12. Jahrhundert.

durch die Haltung Marias bestimmt: Maria will der Allmacht Gottes im Gegensatz zu den neuen „Scrutatores" kein Maß setzen, weil die Allmacht zu groß für menschliches Denken ist: quia sciri non potest, quanta sit. Dieser Gedanke stützt die Antwort in DS auf die obigen drei Fragen, die wie in der Vorlesung auch in DS gestellt sind. Als Allmacht kann Gott schaffen, was er will, anders auch als er es tat, und gleichfalls noch größer und herrlicher. Wenn man diese sicherlich durch die Schau des Gesamtproblems aus der Urtiefe der Potestas Dei als Allmacht ganz einheitlich aufgebaute Lösung mit der Antwort der Vorlesung aus dem Vorherwissen, der Weisheit und der Güte Gottes vergleicht, kann man verstehen, daß Hugo in seinem großen Werk an Stelle der noch an vielen Einzelproblemen und Einzelantworten haftenden Darlegung der Vorlesung diese vertiefte Antwort der Expositio in Canticum B. Mariae Virginis aufnahm.

Für uns heute ist damit zugleich ein Beweis gegeben, daß die Arbeit des Laurentius nicht von DS abhängig sein kann. Denn warum sollte er gerade hier in dem Kapitel, das Hugo anderswoher nimmt, plötzlich von DS abspringen? Auch inhaltlich paßt die Ausführung des Kapitels in der Vorlesung ganz in den Rahmen der übrigen Kapitel, die es dort umgeben: De sapientia Dei und De voluntate Dei. Sie behandeln in ganz ähnlicher Weise ihre Probleme in Einzelfragen, die von ihnen dann auch in DS übergegangen sind. Die einheitliche Darstellungsform in der Vorlesung ist so stark, daß jetzt noch in DS das dort ersetzte Kapitel De potestate Dei aus dem Gesamtrahmen etwas herausfällt. Man braucht nur einmal nachzulesen, wie die beiden anderen Abhandlungen über die Weisheit Gottes und seinen Willen in DS noch heute sich in eine Reihe von Einzelfragen auflösen, während nur das Kapitel über die Macht Gottes die Einheitsschau bringt. Ursprünglich also in der Vorlesung war es auch in diesem Kapitel noch so wie in den beiden anderen. Man könnte einwerfen, daß aus diesem Grunde der Gleichheit eben Laurentius dieses Kapitel den beiden anderen angeglichen habe und darin der besondere Grund der Selbständigkeit und des Abgehens von Hugo liege. Dem widerspricht aber ein neues inneres Kriterium. Denn auch der in DS eigentlich führende Gedanke für dieses Kapitel der Allmacht Gottes ist in der Vorlesung fast weggefallen, und nur in ein paar Worten ist dort angedeutet, daß der letzte Grund aller Lösungen Gottes alles übersteigende Allmacht sei. Die Einzellösungen der Vorlesung gehen aus Gottes Wissen, Vernunft und Güte hervor, wie es der oben mitgeteilte Text zusammenfaßt. Bei der sonst so starken Gleichheit der Ideen der Vorlesung und DS liegt ein solches stark änderndes Vorgehen des Laurentius außerhalb seiner sonstigen Arbeitsweise, besonders da die einzelnen von ihm

behandelten Fragen die gleichen sind wie in DS. Er hätte sie, wenn er sie stärker als Einzelfragen behandeln wollte, nur stärker einzeln herausheben brauchen.

Als konkretes Beispiel, wie Hugo die Vorlesung in DS verwendete, diene der letzte Teil des Kapitels über die Weisheit Gottes. Er handelt dort über die Vorsehung und die Praedestination. Es seien zunächst wieder die Texte gebracht:

Laurentius (141^{v})

De providentia autem hoc *dicimus, quia providentia est cura* Dei, per quam *subiectis* ea, que debita *sunt,* impendit.

Omnia enim Deo *subiecta sunt* et bona scilicet et mala. Natura quidem sibi subiecta est per condicionem,

DS (213f.)

Si autem quaeras *de providentia* Dei, nos recte *dicimus, quod providentia est cura* eorum, quae exhibenda *sunt subiectis* et quae commissis convenit impertiri. Scriptum est, quoniam ipsi cura est de omnibus. Haec est ergo providentia illa, qua Deus curat de omnibus quae fecit, et nihil derelinquit ex omnibus quae pertinent ad ipsum et quae subiecta sunt ipsi, sed providet singulis, ut habeat unumquodque quod sibi debetur et convenit. Secundum hanc itaque universalem providentiam cunctorum non solum *suis,* quae bona fecit, sed *alienis* quoque, quae ipse mala non fecit, sed permisit, quod debitum est, dispensat, ut nihil in regno suo iustam ordinationem evadat. Nam et ipsa iniquitas ex hac providentia stipem habet et non potuit vel ipsa malitia in oblivionem venire apud provisorem omnium.

Vis scire, quae sunt iniquitatis et peccati stipendia? Scriptum est: *Stipendia* autem *peccati mors; gratia autem Dei vita aeterna.* Stipendia peccati mors, stipendia iustitiae vita. *Peccato* datur *mors, iustitiae* vita, *culpae* poena, virtuti *gloria.* Unumquodque quod suum est, accipit. Haec est providentia: Utrisque operatur in suo et in alieno. In suo quod fecit, in alieno quod permisit. *Cuncta* illi subiecta sunt et providet omnibus, *praevidens* omnibus:

iustitia autem per voluntatem, malicia vero per necessitatem. Et ideo Deus nature *providet gubernationem, iusticie* vero *glorificationem, malicie* vero *dampnationem,* quia hoc est premium malicie scl. dampnatio eterna, ut apostolus ait: *Stipendia peccati mors.* Deinde subiungit: *Gratia autem Dei vita eterna.* Cum enim *mors* tribuitur *peccato,* opus hominis remuneratur id est *culpa.* Cum autem *glorificatio* redditur *iustitie,* remuneratur donum Dei id est iusticia. Nullius hominis meritum ad hoc posset sufficere. Nemo enim est adeo iustus, si Deus vellet stricte agere, qui iuste posset eum dampnare.

creaturae *gubernationem, iustitiae glorificationem, malitiae damnationem.*

Dispositio vero Dei *duplex* est. Disponit enim Deus et *de suis* et *de alienis* id est de bonis et de malis. De suis vero dupliciter disponit id est *ut sint et ut sic sint.* De alienis vero simpliciter id est non *ut sint,* sed *ut sic sint.*

Simili modo *dispositio* divina *dupliciter* consideratur. Bona quippe dispositionem desuper habent: et *ut sint,* quia bona sunt, *et ut sic sint, quia ordinata sunt.* Mala vero ex dispositione superna sua *non* habent, quae *sunt,* quia mala sunt, et tamen habent quod *sic sunt,* quia ordinata sunt. Deus enim malum non fecit; sed cum factum est, inordinatum esse non permittit, quia malorum auctor non est sed ordinator.

Predestinatio autem tantum de *electis* est.

Praedestinatio est gratiae praeparatio. Propositum ergo Dei, in quo gratiam *electis* suis dare disposuit, ipsum est praedestinatio, quae idcirco praedestinatio vocatur, quoniam in ea quod faciendum fuit, dispositum est, priusquam fuit. Potest autem praedestinatio generaliter aliquando intelligi ipsa faciendorum *dispositio,*

Solent tamen auctores hoc vocabulum largius quandoque accipere ita ut equipolleat *dispositioni,* ut Ambrosius, qui ait: Predestinavit Deus impiorum gehennam, non impiorum culpam. Quod autem *facturus fuit,* hoc *predestinavit; quod autem facturus non fuit, non predestinavit, sed* tantum *prescivit.*

ut dicatur, Deum quidquid sic *facturus fuit,* ab aeterno praedestinasse; *quod autem facturus non fuit* sed

permissurus, non praedestinasse sed praescisse solum.

Die Ähnlichkeit nicht nur im Aufbau, sondern bis in die Wortformulierung ist das erste, das hier auffällt und erneut die Abhängigkeit belegt. Am bezeichnendsten dafür ist der Schlußsatz in DS über die Allgemeinheit der Vorsehung: Praevidens omnibus: creaturae gubernationem, iustitiae glorificationem, malitiae damnationem. Er steht wörtlich bereits in der Vorlesung. In dieser aber ist er durch das Vorhergehende begründet. Denn der zu belegende Satz, daß alles Gott unterworfen ist und somit seiner Vorsehung untersteht, wird zur genaueren Beweisführung untergeteilt in die Natur, die Gottes ist durch die Schöpfung; in die Gerechtigkeit, die Gott dient im freien Willen; in die Schlechtigkeit, die Gott in Notwendigkeit unterworfen hat. Daher, so folgert die Vorlesung, wacht die Vorsehung über alle, wenn auch in verschiedener Weise: über die Natur in der Weltregierung, über die Guten durch ihre Verherrlichung, über die Bösen durch die Verdammung.

DS übernimmt nur diese letzte Formulierung, die in wirklich klassischer Form die verschiedenen Arten der Vorsehung aussagt. Die Beweisführung ist jedoch eine andere: Gott sorgt für die „Seinen" (de suis), die er als gute schuf, wie über die ihm „Fremden" (de alienis) d. h. die Bösen, die er selbst nicht schlecht machte, deren Schlechtigkeit er aber zuließ und in seine Weltordnung einbaute. Belegt wird das durch den Gedanken, daß auch der Schlechte aus der Vorsehung heraus seinen Lohn haben müsse, da das Böse nicht durch den Fürsorger aller Dinge vergessen sein könne. Dazu paßt eigentlich der Schlußsatz mit der ganz anderen Einteilung aus den Vorlesungen nicht recht. Daher hat denn Hugo noch einmal den zu belegenden allgemeinen Satz eingeschaltet, und zwar in der Form, wie er in der Vorlesung steht (Omnia Deo subiecta sunt), um dann im Schlußsatz die Dreiteilung des „Omnia" als weiteren Gedanken beifügen zu können. Er hängt aber nach und ist so ein gutes Zeichen einer anderen Quelle, wie wir das im Laufe der Arbeit öfter feststellen konnten.

In beiden Schriften ist das Pauluswort benutzt: Stipendia peccati mors, gratia autem Dei vita aeterna. Nur steht es an etwas verschiedener Stelle, d. h. entweder vor oder nach dem oben zitierten Satz. Das hat aber nur einen äußeren Grund. In beiden Fällen ist der Text angeknüpft an die Vorsehung für die Bösen, wovon ja der erste Teil des Paulustextes spricht. Von dieser Vorsehung für die Bösen ist aber in der Vorlesung erst in dem Dreiteilungssatz die Rede, während DS schon vorher bei der Teilung in „de suis" und „de alienis" darüber spricht und daher bereits hier den Text bringt. Immerhin zeigt die verschiedene Stellung, wie Hugo innerlich frei

war in der Benutzung der Quelle, wie das auch die neue Beweisführung in DS belegt. Er hat offenbar die Darlegungen der Vorlesungen vorher gelesen und schafft nun mit dem Material teilweise Neues.

Ich sage ausdrücklich: teilweise Neues. Denn auch die Beweisführung ist nicht völlig neu. Die Einteilung in „de suis" und „de alienis" findet sich bereits in der Vorlesung, wenn auch nicht an der gleichen Stelle, so doch sofort nachher bei der sich anschließenden Darlegung über die Dispositio: Disponit enim Deus et de suis et de alienis id est de bonis et de malis. Dadurch daß Hugo in DS diese Zweiteilung von vornherein im ganzen Kapitel und nicht erst im Schlußteil verwendet, wird die ganze Beweisführung viel einheitlicher. Ein großer Fortschritt für die Systematik und das feine Einzelarbeiten über die Vorlesung hinaus in DS wird also plötzlich sichtbar, ähnlich wie wir es eben bereits für die Übernahme der tieferen und einheitlicheren Schau in De potestate Dei an Stelle der noch verzettelten Vorlesungsfragen feststellen konnten.

Fortschritt bedeutet in DS auch der Beginn der Ausführungen über die Vorherbestimmung. Denn in DS ist die Definition an die Spitze gestellt. Gleich geblieben ist aber die Anmerkung, daß manchmal das Wort Praedestinatio auch im weiteren Sinn genommen werde, also als Vorherbestimmung auch für die Bösen, und somit der Dispositio gleichzustellen sei. Die Vorlesung fügt ein Beispiel aus Ambrosius bei. Es fehlt bezeichnend wieder in DS. Also auch hier das gleiche Bild, das wir für die Benutzung der anderen Quellen zeichnen konnten: Vätertexte aus der Quelle fallen weg, wenn diese in DS übernommen wird. Das ist hier doppelt auffällig, weil der gleich folgende Schlußsatz in beiden Werken wieder gleich ist. Die Auslassung ist also bewußt geschehen[116].

Damit öffnet sich der Blick für eine Beobachtung, die man durchgehends beim Vergleich der Vorlesung mit DS machen kann. Die Vorlesung hat viel mehr patristische Texte. Das ist besonders bemerkenswert, weil in DS gerade im ersten Teil, der sich also teilweise wenigstens mit den Vorlesungen deckt, solche Texte fast völlig fehlen. Das kann natürlich kein Zufall sein. Dabei ist es oft nicht so, daß die Väterstellen einfach ausfielen, sondern sie sind öfter ideenmäßig geblieben und nur als Zitate fortgefallen, offenbar der systematischen Form halber. So bleibt ja auch im obigen Beispiel die Idee die gleiche, nur der Text fehlt.

Einen guten Beleg dafür bietet u. a. das spätere Kapitel über die Frage, ob die geistigen Wesen lokaler Bewegung fähig sind. Die Vor-

[116] Die Ambrosiusstelle der Vorlesung findet sich übrigens mit dem folgenden Schlußsatz am Ende von Hugos Libellus de potestate et voluntate Dei wieder (842 A). Sie war also Hugo geläufig.

lesung geht hier aus von einem Augustinustext: Augustinus enim dicit, quod hec est differentia inter corpus et spiritum et spiritum creatum et spiritum increatum, quod corpus et localiter et temporaliter movetur, spiritus vero creatus temporaliter et non localiter, spiritus increatus neque temporaliter neque localiter (147^{v}). Später wird dann daneben als Gegensatz dazu eine Stelle aus Gregor dem Großen zitiert (148^{r}). Wie sehr hier noch die Vorlesung in der früheren Art der Auflösung solcher entgegengesetzten Stellen steht, zeigen die weiteren Worte: Quare ne auctores isti *contrarii* videantur, oportet dicere, quod esse in loco duobus modis dicitur. Alles also noch ganz in der alten Art des Sic et Non und sogar mit dem formalen Ausdruck der Lösung: Ne contrarii videantur. In DS dagegen ist die gleiche Frage mit den gleichen sachlichen Antworten allein systematisch behandelt, ohne jeden Hinweis auf die Patristik. Nur die inhaltliche Fragestellung ist also beibehalten: De mutatione vero loci magna inter conquirentes ambiguitas generatur, quoniam *sunt qui dicunt* nullum spiritum mutari loco posse (222C). Also das Zitat fällt fort, Idee und Fragestellung wie Lösung bleiben[117].

*

Für die Beurteilung Hugos dürfte dies Ergebnis, wie es sich hier durch den Vergleich mit den früheren Vorlesungen wieder ergibt, von großer Bedeutung sein. Er steht nicht nur ganz im patristischen Denken — nein, die Frühzeit der Vorlesung findet ihn auch noch in der frühscholastischen Form seines Meisters Wilhelm von Champeaux, des Gründers der Viktorinerschule, die noch stark Väter*texte* bringt. Erst nach und nach also wächst in Hugo stärker der Systematiker auch in der äußeren Form. Inhaltlich aber bleiben seine Probleme zum Großteil aufgegeben durch die Tradition, ohne daß dadurch freilich aktuellen Fragen die Behandlungsmöglichkeit und Behandlungsfreudigkeit genommen ist. Wir sahen ihn im Lauf des Artikels gerade in solchen zeitgegebenen Problemen über die Übernahme hinausgehend als persönlichen Denker. Die Lösung, die er in ihnen gibt, bleibt aber letztlich,

[117] Sehr interessant ist für die Stellung der Vorlesung innerhalb des wissenschaftlichen Werdens und Wirkens Hugos u. a. eine andere Stelle. Denn auch die *Didascalia* ist für DS benutzt worden und das ihr fälschlich beigedruckte siebte eigenständige Buch *De tribus invisibilibus* für die Frage nach Gott dem Einen und Dreieinen. Dieses Problem wird nun auch in der Vorlesung behandelt. So ergibt sich die Möglichkeit zu prüfen, welcher Quelle Hugo in DS folgte. Das Ergebnis ist, daß die Vorlesung sowohl für De tribus invisibilibus wie für DS Quelle war. Darüber hinaus aber hat Hugo für sein Hauptwerk De tribus invisibilibus aber auch unmittelbar benützt. Ich werde den Nachweis dafür in der Edition der Vorlesung eingehend bringen.

wenn auch innerlich vielfach vertieft, traditionsgetragen trotz aller neuen äußeren mehr systematischen Form. Daher lebt Hugo aus der Tradition und in der Tradition, die in ihm einen treuen, aber lebendigen Deuter findet. Er hat ihren Geist, oft den Späteren unbewußt, übernehmend und zugleich ausbauend weitergeleitet. Das war seine Lebensaufgabe. So steht er heute vor uns.

Besprechungen

Brunner, Aug., *Erkenntnistheorie.* 8⁰ (378 S.) Köln 1948, Bachem. DM 9.50; geb. 11.50.

Nach einer kurzen Einleitung, die das Problem herausarbeitet, behandelt der 1. Teil (19—87) die Erkenntnis im allgemeinen. Ausgangspunkt ist für den Verfasser, wie schon aus seinen früheren Arbeiten bekannt ist, die Analyse des Gesprächs. Im Gespräch ist zugleich mit dem eigenen Ich das fremde Ich als Person gegeben, ebenso Gemeinschaft und Geschichte, schließlich die Sachen, über die gesprochen wird. Descartes' Ausgangspunkt wird als unnatürlich abgelehnt; die Rückbesinnung auf das eigene Ich müsse ins Leere gehen, wenn die äußere Welt nicht miterfaßt werde. Den Abschluß des 1. Teiles bildet ein Kapitel über das Unterscheidungsmittel der Wahrheit. B. findet dieses nicht in der einfachen Evidenz, sondern in der durch die „Konvergenz" mehrerer untereinander unabhängiger Erkenntnisse als gültig erwiesenen Evidenz. „Konvergenz" ist dabei nicht, wie bei N. Hartmann, als Übereinstimmung zweier voneinander unabhängiger Erkenntnisweisen des gleichen Subjekts, sondern als Übereinstimmung der Erkenntnisse mehrerer Personen zu verstehen. Gegenüber dem Einwand, es könne gemeinsame, in der menschlichen Natur begründete Irrtumsquellen geben, bemerkt B., diese könnten nur auf der biologischen Organisation beruhen und daher allein die sinnliche Wahrnehmung betreffen (83).

Der 2. Teil (88—195) handelt von den Erkenntnis-Stufen, d. h. von der Erkenntnis der verschiedenen Stufen des Seienden. Grundlegend ist das Verstehen der Personen. „Verstehen heißt: das jeweilige Tun eines Menschen als von einem sich selbst vorgesetzten Ziel bestimmt erfassen, das Ziel des Augenblicks in ein umfassenderes einordnen . . ." (99). Die andern Erkenntnisarten sind defiziente Weisen des Verstehens (102). Die „Ebene des intentionalen Seins" ist nicht etwas von der Person unabhängig Bestehendes, sondern der dem Gegenstand entstammende, mitteilbare Inhalt ihrer wortgeformten Erkenntnis; ihre anscheinend unbegrenzte Dauer beruht auf dem Gedächnis und der Mitteilbarkeit an andere Personen. Weitere Kapitel sind dem Verstehen der vitalen und vegetativen Stufe sowie der Kulturdinge gewidmet. Daran schließt sich eine Kritik gewisser Begriffsschemata an, die nach der Meinung B.s ihren eigentlichen Platz im Psychisch-Biologischen haben und deren Übertragung auf andere Seinsstufen zu manchen Irrtümern führt: Ganzes und Teil, Gegensatz, Vollkommenheit; ähnlich wird das Gegensatzpaar Stoff-Form dem Bereich der Kulturdinge zugeordnet; auch der Begriff der Finalität werde oft zu unkritisch auf Seinsbereiche angewandt, die ihm zunächst fremd sind. Es folgt ein Abschnitt über die Erkenntnis des Stoffes, die am meisten durch die biologische Organisation der Sinne bedingt sei. Ein weiteres Kapitel bringt beachtenswerte Ausführungen über die Lebens- und Existenzphilosophie; ihre Auffassung der Erkenntnis beruht auf einer unberechtigten Verallgemeinerung dessen, was nur von der Stufe des organischen Lebens bzw. der Kulturdinge gilt.

Der 3. Teil (196—261) trägt den Titel: Die Erkenntnisformen: Begriff und Urteil. Bemerkenswert sind die Darlegungen über Einzel-, Kollektiv- und Allgemeinbegriff. Weder darf die Anschauung des konkreten Einzelnen den Sinnen allein zugeordnet noch die Erfassung des Allgemeinen auf den Verstand beschränkt werden; gerade die sinnliche Erkenntnis begünstige die Bildung von Allgemeinbegriffen, weil sie die Unterschiede der Dinge nicht genau wiedergibt. Der Einzelbegriff (einer Person) muß deren höchste Möglichkeiten geben; ähnliches gilt von den geisteswissenschaftlichen Kollektivbegriffen, wie etwa dem Begriff „die griechische Kunst". Die Allgemeinbegriffe bieten nicht ohne weiteres das artliche Wesen; dies ist eine der wenigen Thesen, die durch eine Reihe von Thomastexten belegt wird (232 f.). Dem Urteil ist weder das Subjekt noch die Kopula, sondern nur das Prädikat unentbehrlich; da das „Ist" des Urteils uns nicht in das wirkliche

Sein versetzt, kann aus der Urteilsstruktur keine Seinslehre abgeleitet werden. B. nimmt unmittelbar einsichtige synthetische Sätze a priori an, freilich (mit Brentano) nur verneinende. Der Satz vom zureichenden Grund kann nicht aus dem Widerspruchsprinzip abgeleitet werden, sondern ist anzunehmen, weil seine Leugnung jedes Sprechen, jedes Verstehen, jedes Denken aufhebt.

Der 4. Teil (262—374) gilt der Wissenschaft, und zwar werden zunächst die sonst so oft vernachlässigten Geisteswissenschaften behandelt. Ihr eigentlicher Gegenstand ist nicht das Allgemeine — dies gehört etwa in den Bereich der Soziologie —, auch nicht, wie Dilthey annimmt, das Typische, sondern gerade das Einmalige, über den Durchschnitt am meisten Hervorragende. Das geschichtliche Verstehen fordert nicht ein Nacherleben. Die Ausführungen über die Naturwissenschaften bringen außer der Theorie der Induktion manche feinsinnigen Bemerkungen über die Unterschiede zwischen Geistes- und Naturwissenschaften, z. B. daß der Fortschritt nicht das Gesetz jeder Wissenschaft, sondern der Naturwissenschaft und Technik ist. Der philosophische Erkenntniswert der exakten Wissenschaften wird gering eingeschätzt. Ein weiteres Kapitel behandelt das gemeinsame Wesen der Wissenschaft und den Wesensunterschied zwischen Geistes- und Naturwissenschaften im Sinn der früheren Veröffentlichungen B.s (vgl. Schol 13 [1938] 490 ff.). Die Philosophie muß vor allem von der Stufe des persönlichen Seins, auf der alle uns bekannten Seinsschichten vereint sind, ausgehen; an ihr sind die Seinsstrukturen herauszuarbeiten. Von der Fülle der Phänomene aus müssen die Seinsgrundsätze weiterführen. Gewißheit ist dabei nicht immer zu erlangen; auch in der Metaphysik kann es Wahrscheinlichkeit geben. Ein kurzes Kapitel über die ästhetische Erkenntnis beschließt das Buch.

Wie schon diese kurze Inhaltsübersicht zeigt, haben wir ein Werk von durchaus selbständigem Gepräge vor uns. Die Hauptstärke des Verfassers liegt in der feinsinnigen Handhabung der phänomenologischen Methode und des psychologischen Verstehens. So manche treffende Bemerkung oder auch überraschende Deutung überlieferter Lehren beruht darauf. Inhaltlich ist es namentlich die Theorie der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, in der sich die Eigenart des Verfassers aufs glücklichste auswirkt. Hier liegt ohne Zweifel der Hauptwert des Buches. Da gerade die Erkenntnis des Konkreten, Einzelnen, Persönlichen in den üblichen Darstellungen der Erkenntnistheorie oft vernachlässigt wird, ergänzt das Werk diese Darstellungen in dankenswertester Weise.

Hingewiesen sei auch auf die meist sehr treffenden Ausführungen über die psychologisch-historischen Wurzeln verschiedener Systeme, die sich durch das ganze Buch zerstreut finden. In dieser Weise sucht B. verständlich zu machen: den Idealismus (59 ff. 186), den Rationalismus und Traditionalismus (108), den Pragmatismus (140 f.), den Materialismus (158 f.), die Lebens- und Existenzphilosophie (182 ff.), den Platonismus (236 ff.). Die Aufdeckung der Einseitigkeiten oder Verwechslungen, auf denen diese Systeme beruhen, bedeutet zugleich eine wirksame Kritik.

Anderseits läßt sich nicht leugnen, daß manche Thesen B.s dem scholastischen Philosophen zunächst befremdlich erscheinen müssen. Zwei Hinweise können vielleicht dazu verhelfen, diese Aufstellungen richtig einzuordnen und so in ihrem berechtigten Sinn zu verstehen. Einmal wird man berücksichtigen müssen, daß bei B. unausgesprochen eine bestimmte Auffassung von der Aufgabe der Erkenntnistheorie vorliegt, die gewiß ihre Berechtigung hat, aber keineswegs die einzig mögliche ist. Für ihn ist die erkenntnistheoretische Frage keine metaphysische Frage (vgl. 47). Darum sieht er es anscheinend nicht als ihre Aufgabe an, die letzten Voraussetzungen und Gründe, die in den konkreten Erkenntnisphänomenen einbegriffen sind, ausdrücklich herauszuarbeiten, sondern begnügt sich damit, unter Voraussetzung mancher dem gesunden Menschenverstand selbstverständlicher Wahrheiten jene Erkenntnisleistungen auf ihre Geltung und Tragweite zu prüfen, bei denen eher ein ernsthafter Zweifel aufkommen kann. Bei dieser Ziel-

setzung ist der Ausgang von der Analyse des Gesprächs ein glücklicher zu nennen, und auch das Kriterium der Konvergenz wird so verständlich. Wer aber die letzten Gründe sucht, wird mit Recht fragen, worauf sich denn unsere Gewißheit stütze, wenn wir nicht gerade mit andern sprechen — B. setzt hier unvermerkt die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses bereits voraus. Ebenso ist es klar, daß schon das Feststellen der „Konvergenz" mancherlei sichere Erkenntnisse voraussetzt, für die ich mich nicht wiederum auf das Kriterium der Konvergenz stützen kann. Beachtenswert ist jedenfalls, daß B. selbst, wo er auf die Notwendigkeit einer letzten Entscheidung zwischen Idealismus und Realismus stößt, sich auf den „für die Person wesentlichen Selbstbesitz" beruft, der das Selbstsein einschließe und das bloße Gesetztsein durch ein höheres Subjekt ausschließe (47). Hier ist in der Tat eine letzte Grundlage berührt, die einer Bestätigung durch andere Erkenntnissubjekte weder bedarf noch fähig ist.

Zweitens scheint uns für die rechte Beurteilung des Buches die Beobachtung wichtig zu sein, daß einige seiner Thesen ihre vielleicht überspitzte Form einer kämpferischen Grundhaltung gegen einen einseitigen Apriorismus in der metaphysischen Erkenntnislehre verdanken. Der Name Maréchal wird nie genannt, aber der Widerspruch gegen seine Auffassungen ist die Seele mancher Ausführungen. So betont B. mit Recht, daß nicht jedes Urteil einen Verweis auf das absolute Seiende enthalte (129 247), daß der Schluß aus dem Zielstreben des Geistes bedeutende Schwierigkeiten in sich schließt (49 ff.) usw. Aber vielleicht wäre diese Kritik wirksamer, wenn sie nie übers Ziel hinausginge. Dann wäre es schon möglich, auch der recht verstandenen Wesenserkenntnis (die freilich in den biologischen Artbegriffen als solchen nicht vorliegt) und den wertvollen Ansätzen in Maréchals Urteilsanalyse gerecht zu werden. Es geht doch z. B. nicht an, wegen der Tatsache, daß in vielen Sätzen und Sprachen die Kopula nicht durch das Wort „ist" oder überhaupt nicht durch ein eigenes Wort zum Ausdruck gebracht wird, zu schließen, ihre Funktion sei für das Urteil nicht wesentlich (242). Gewiß ist es wahr, daß das „Sein" der Kopula weder das Sein als wirkliches Dasein besagt noch stets unmittelbar in ihm begründet ist. Die wesentliche Beziehung des Urteils zum Sein bedeutet auch nicht, daß es das wirkliche Sein stets trifft; sonst könnte es ja, wie B. mit Recht bemerkt, keinen Irrtum geben. Aber es bleibt doch die u. E. erkenntnistheoretisch und metaphysisch immer noch bedeutsame Tatsache, daß jedes ernst gemeinte Urteil notwendig wenigstens mittelbar das reale Sein meint, intendiert (vgl. de Vries, Denken und Sein, S. 146—157).

Diese und noch andere Punkte bedürften wohl einer eingehenden Auseinandersetzung, die aber im Rahmen einer Besprechung nicht möglich ist. Wir wollen dem Verf. jedenfalls dankbar sein für seine selbständig durchdachten, stets anregenden Untersuchungen, zumal sie mit Vorzug solche Fragen behandeln, die man anderswo nicht selten vermißt; was man dagegen bei B. vermißt, wird man anderswo ausführlich behandelt finden. Und wenn der Verf. manche überlieferten Lehrstücke einer strengen Kritik unterzieht, soll uns das Anlaß sein, sie von neuem auf ihren echten Sinn und die Grenzen ihrer Geltung zu prüfen. J. de Vries S. J.

Dessauer, F., *Der Fall Galilei und wir.* gr. 8° (82 S.) Frankfurt 1947, Jos. Knecht — Carolusdruckerei.

Es ist sehr zu begrüßen, daß D.s wichtige und aufrüttelnde, erstmals 1943 in Luzern bei Räber & Cie erschienene Schrift nunmehr auch in Deutschland herausgekommen ist. Der 300. Jahrestag des Todes Galileis (8. 1. 1642) wurde für den vom Nationalsozialismus schwer verfolgten, angesehenen, unermüdlichen Verf. Anlaß zu einem ernsten, eindrucksvollen Ruf zur Besinnung über den Zustand einer offen blutenden Menschheitswunde: der Zerspaltung der für den Menschen lebenswichtigen Einheit in der Haltung zu Gott und Welt. In lebendiger Sprache und warmer Anteilnahme

werden, besonders zwei Seiten an dem tragischen Konflikt herausgestellt, erstens die zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergründe des bedauernswerten Fehlurteils der römischen Inquisition vom Jahre 1633; zweitens die Einwirkung dieses Urteils und des 200jährigen Indexverbotes auf das Geistesleben des Abendlandes. Tief beklagt das Buch den unheilvollen Gegensatz christlicher Weltanschauung und moderner Kultur, insbesondere die bis heute nicht überwundene Gottesferne von Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft. Der Naturforscher muß wieder Gottsucher werden, in der Natur Gottes natürliche Offenbarung erblicken.

Die Schrift enthält aber auch eine ernste Forderung an die katholische Philosophie. Diese soll nicht bloß ihre Gegnerschaft zur Naturwissenschaft, wie sie jedenfalls zur Zeit Galileis bestand und später noch lange bestanden hat, aufgeben, sondern auch, zumal in ihrer Kosmologie, dem Wissensbestand der Naturforschung Rechnung tragen. „Thomas würde heute eine andere Naturphilosophie aufbauen, weil er auf die vieltausendfach bessere Naturwissenschaft gründen könnte" (67). Über die Berechtigung dieser Forderung sollte heute keine Diskussion mehr bestehen. Denn so notwendig in metaphysischer Hinsicht die Lehre vom Wesen und von der Idee der Dinge, von Potenz und Akt, Materie und Form, Kraft und Gesetz ist, so reichen diese Begriffe und die in ihnen gegründeten apriorischen Prinzipien doch nicht aus, um das volle Naturgeschehen zu erklären. Die Naturphilosophie der Gegenwart kann nicht eine bloße Wiederholung der Lehre des hl. Thomas sein, so Wesentliches diese auch der Neuzeit und Gegenwart zu sagen hat.

Ja, D.s Forderung an die katholische Philosophie ist nicht auf die Naturphilosophie einzuschränken, sondern darüber hinaus auch auf Erkenntnistheorie und Metaphysik auszudehnen. Wir deuten einige Punkte an. Die naturwissenschaftliche Forschung ist auf Mathematik aufgebaute und durch Mathematik verstärkte Forschung, ihre Methode die mathematisch-induktive. Sie schließt also die erkenntnistheoretisch-metaphysisch bedeutsame Frage des Unterschieds und Zusammenwirkens von abstraktiv-intellektiver Wesenserkenntnis und empirischer Induktion ein. Dieser wesentliche Unterschied kommt aber bei Aristoteles und Thomas nicht ganz zur Geltung; vgl. vom Ref.: Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 84f. Anm. Anderseits ist seine richtige Bestimmung wesentlich sowohl zum Verständnis des eigentlichen Anliegens des transzendentallogischen Idealismus wie auch zu seiner philosophischen Überwindung. Sie ist wesentlich ferner zur Fassung des Sinnes der Mathematik und überhaupt der Axiomatik, auch der nichteuklidischen Axiomatik; sie ist wesentlich zur Erfassung des Möglichkeitsgrundes der Verbindung der Mathematik mit der empirischen Induktion; sie ist wesentlich zur Bestimmung des Sinnes des Apriori und des Aposteriori, zur Bestimmung des Sinnes und Grundes der metaphysisch notwendigen, absolut unveränderlichen Wesensprinzipien und der physisch notwendigen, physisch unveränderlichen Naturgesetze. Wenn alle Wissenschaft gegenständlich begründet ist, was entspricht den verschiedenen Begriffen? Was an den Dingen ist metaphysisch (absolut) und was physisch (relativ) unveränderlich, was veränderlich? Wie sind die absolut bzw. relativ unveränderlichen und die veränderlichen Sachverhalte in den Dingen vereinigt? Worin gründen sie? Worauf beruht infolgedessen die Gültigkeit von Experimentalbeweis und mathematischer Berechnung? Zwar gibt es nicht nur die metaphysische Deduktion, die zeigt, daß sich eine Eigentümlichkeit mit logischer Notwendigkeit aus dem Wesen eines Seienden ergibt; sondern es gibt außerdem auch die physische Deduktion, die zeigt, daß eine Wirkung mit physischer Notwendigkeit aus der Natur ihrer Wirkursache resultiert; letzteres aus dem Grund, weil jede Seinsstruktureinheit metaphysisch notwendig zugleich eine Krafteinheit ist; jedes Seiende nämlich ist innerlich sinnvoll-final darauf hingeordnet, seiner Natur entsprechend zu wirken. Trotzdem aber können die Naturgesetze nicht allein aus dem Wesen der Dinge erkannt werden, auch von Gott nicht. Deshalb nicht, weil sie Gesetze des Wirkens sind; das Wirken aber nicht allein im Wesen, sondern auch in der Individualität und Existenz der

Dinge gründet, darum auch von diesen mitbestimmt wird. Die Erde wie die andern Weltkörper wie die Körper auf der Erde werden auch von fremder Gewalt herumgeschleudert; „es ist unmöglich, aus dem Wesen des Naturkörpers sein physikalisches Schicksal zu bestimmen"; die Erkenntnis des Wesens der Naturdinge leistet nur einen Beitrag zur Erkenntnis der Natur, sagt D. mit Recht (44). Daß anderseits die naturwissenschaftliche Betrachtung auf die ihr logisch vorgeordnete philosophische Ergründung, insbesondere auf die metaphysische Seinserschließung zurückführt, ist selbstverständlich nicht zu leugnen. Ebensowenig wie zu leugnen ist, daß die metaphysische Seinserschließung ihrerseits die Begriffe Wesenheit, Singularität und Dasein, Potenz und Akt, Materie und Form, Substanz und Akzidens, Kraft und viele andere herausstellt. Die Naturwissenschaft selber kann das Wesen von Kraft, Naturkraft nicht bestimmen. Dies zu tun, ist Aufgabe der Philosophie, die den Begriff der Kraft faßt als Wirkfähigkeit, die ihn also einordnet der Lehre von den Fähigkeiten und damit auch rückbezieht auf ein substanzielles Prinzip. Die Fähigkeiten ergeben sich, resultieren in bestimmter Ordnung aus dem innersten Wesen der Substanz. Während also der Naturforscher stehen bleibt bei den Kräften und ihren Gesetzen, geht die Philosophie von da aus weiter zurück zum substanziellen Prinzip der Kraft und erforscht das Verhältnis zu ihrem Prinzip. Ganz allgemein: heute hat die Philosophie auch die Aufgabe, den Unterschied und inneren Zusammenhang zwischen Philosophie und zweiten Wissenschaften, der bei Aristoteles und Thomas noch nicht hinreichend herausgearbeitet ist, klar zu bestimmen.

Die neuere Mathematik hat das Gegenstandsproblem neu gestellt; sie ist in konsequenter Durchführung ihrer Methode von der quantitas, die man bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ganz allgemein als ihren Gegenstand betrachtete, zu einer tieferen Fassung des Gegenstandsbegriffs gekommen. Welches ist dessen Beziehung zur quantitas? Der Zusammenhang muß doch bestehen, wenn die Mathematik konsequent vorangegangen ist. Die Philosophie hat diesen Zusammenhang aufzuweisen und kann ihn aufweisen, wenn sie vom Ding zurückgeht zu seinen Konstitutionsgründen. Größe nämlich gründet im actus entis, ist also ihrem Inhalt nach logisch früher als quantitas, die erst eine bestimmte Größe, ein bestimmter actus ist; dem Umfang nach ist darum der Größenbegriff weiter als quantitas und in so vielfacher Weise objektiv gegeben, als von actus entis und darum auch von mathematischer Bestimm- und Meßbarkeit die Rede sein kann. Die Naturwissenschaft hat die Frage nach der Konstitution der Körper in ein neues Stadium gebracht; ebenso die Frage der Entwicklung, und zwar nicht bloß in der Biologie, sondern auf allen Gebieten des kontingenten Seins. Die Philosophie hat auch hier nach den Möglichkeitsgründen zu fragen. Sie findet aber den inneren Möglichkeitsgrund der Entwicklung in der Natur des ens contingens, näherhin und letztlich in seinen potenziellen konstitutiven Wesensgründen. Diese nämlich sind innerlich sinnvoll-final auf die ihnen entsprechende Form als ihre Erfüllung hingeordnet; das ens contingens seinerseits aber ist innerlich sinnvoll-final auf das Dasein als seinen Akt hingeordnet; und das wirkliche ens contingens strebt kraft seines Wesens nach der seiner Natur entsprechenden Vollendung. Die Ontologie ist essenziell-existenzielle, logisch-teleologische Ontologie, in ihrer Anwendung auf das ens contingens auch Ontologie der Entwicklung. Dies sind einige Andeutungen und geringe Hinweise auf ein großes Gebiet, das noch der Bearbeitung harrt.

Thomas von Aquin hat seinerzeit das ganze ihm zur Verfügung stehende Wissen geprüft und ausgewertet. Heute wäre eine bloße Wiederholung seiner Lehre falsche Ruhe des Geistes. Dankbar begrüßen wir daher das mit warmer Überzeugung und tiefer christlicher Liebe geschriebene Buch D.s und wünschen, daß sein Ruf verständnisvolles Gehör finde sowohl auf seiten der Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft, wie auch auf seiten der katholischen Philosophie. In aller echten Wissenschaft ist der menschliche Geist dem Wahren zugewandt, und immer strebt er weiter. Isolierung aber ist gegen sein Wesen und Stillstand Erstarrung. C. Nink S. J.

Meyer, H., *Geschichte der abendländischen Weltanschauung. I. Bd.: Die Weltanschauung des Altertums. — II. Bd.: Vom Urchristentum bis zu Augustin. — III. Bd.: Die Weltanschauung des Mittelalters.* gr. 8°. I: 1947 (X u. 413 S.) DM 12.—; II: 1947 (VIII u. 152 S.) DM 7.—; III: 1948 (X u. 371 S.) DM 14.— Würzburg, F. Schöningh.

Mit den drei nun vorliegenden Bänden hat H. Meyer seine auf fünf Teile berechnete „Geschichte der abendländischen Weltanschauung" bis zum Beginne der Neuzeit geführt. Man merkt es ihnen an, daß sie nach einer langen Reihe von Einzeluntersuchungen zur Philosophiegeschichte geschrieben sind. Die Fülle des Wissens, das in ihnen ausgebreitet ist, und die Klarheit des Urteils, dem es rein um den sachlichen Gehalt geht, wachsen nur in langen Jahren des Bemühens. Ausdrücklich ist am Anfang ausgesprochen, in welchem Geiste diese Geschichte verfaßt ist. Sie legt den Nachdruck auf die Entwicklung der philosophischen Probleme. In der Darstellung der historischen Gestalten und ihrer Verflochtenheit in das allgemeine Kulturleben ist der Blick auf die „Wahrheitskörner" gerichtet, die sich bei ihnen finden; so wird das Nachdenken des geschichtlichen Weges der Philosophie eine „Scheidung des geschichtlich Bedingten und des Übergeschichtlichen". Die Überzeugung M.s von der Möglichkeit einer allgemeingültigen Philosophie, auf die das denkerische Bemühen der philosophierenden Geister aller Zeiten hinzielt, trägt sein ganzes Werk, das daraus seine Eigenart und seinen besonderen Vorzug empfängt. Er nennt es „Geschichte der abendländischen Weltanschauung". Damit umfaßt es etwas mehr als Geschichte der Philosophie. Weil Philosophie als „wissenschaftliche Weltanschauungslehre" in vielfältiger Beziehung zur vorwissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Weltanschauung steht, wird auch diese, die in Mythos, Dichtung und Religion enthalten ist, in den Kreis der Betrachtung einbezogen.

Schon aus dieser Erweiterung der Aufgabe ergeben sich einige Veränderungen, die den I. Band von der früheren „Geschichte der alten Philosophie" (1925, Bd. X. der Philos. Handbibl.) unterscheiden. Der weltanschauliche Gehalt auch der späteren Dichtung und der Geschichtschreiber wird analysiert. Auch im eigentlich Philosophischen ist die Darstellung neu durchgearbeitet. Die meisterliche Hand des Verf. ist besonders zu spüren in den neu eingefügten Seiten, auf denen die Eigenart des griechischen Philosophierens herausgearbeitet und rückblickend seine Geschichte zusammengefaßt wird. Durch die schärfere Zeichnung der problemgeschichtlichen Entwicklung treten die Stufen des vorsokratischen Denkens deutlich hervor (wobei die Pythagoreer wohl nun richtiger eingeordnet sind). Manche Einzeldarstellungen sind wesentlich verbessert und erweitert (z. B. die ältere Stoa, Panaitios, Poseidonios, Plotin; die Philosophie in Rom ist jetzt gesondert behandelt). In vielen Änderungen und Ergänzungen ist bemerkbar, wie M. mit der Forschung vertraut ist, aber auch, daß er sich sein eigenes Urteil wahrt. Anregungen, die J. Ternus in dieser Zeitschrift (1 [1926] 81—104) gegeben hatte, sind freundlich aufgenommen worden.

Der II. Band entfaltet die Philosophie der Kirchenväter in zwei Abschnitten: nach der allgemeinen Charakteristik der Männer und Richtungen werden auf 110 Seiten die weltanschaulichen Grundprobleme der Patristik dargestellt. Immer wieder anknüpfend an die Ideen der griechischen Philosophie, der gegenüber das wissenschaftliche Denken der Christen seine Eigenart gewinnen mußte, wird Problemlage und Problementwicklung bei den Vätern gezeichnet. Mit dieser Problemgeschichte der patristischen Philosophie hat sich M. ein besonderes Verdienst erworben. Ein Bedenken: es erscheint sehr fragwürdig, ob die Zusammenstellung der christlichen, jüdischen und heidnischen Wertung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit (129 f.) gerade glücklich ist. Mag immerhin in die gedanklichen Begründungen der Virginität etwas von der leibentwertenden Haltung hellenistischer Philosopheme eingegangen sein; Idee und Praxis der Jungfräulichkeit stammt aus dem Christentum selbst, und man wird bei den Vätern schwerlich die Überzeugung

finden, daß sie in diesem Punkte von „Lehre und Vorbild" orientalischer Mysterienreligionen sich „zur Nachahmung eingeladen" wußten.

In ähnlicher Form wie die Patristik ist im III. Bande die Scholastik behandelt. Auch die Problemgeschichte der Frühscholastik macht eine Fülle von Gedankengut übersichtlich zugänglich. Der Titel: „Die philosophisch-theologischen Grundprobleme" ist allerdings etwas zu weit gegriffen, denn von eigentlich theologischen Problemen kommt nur das zur Sprache, was mit philosophischen Fragen nahe zusammenhängt, wie vor allem das Verhältnis von Wissen und Glauben. Dafür wird hier weitgehend das Kulturgeschichtliche berücksichtigt: die ständische Gliederung der mittelalterlichen Gesellschaft, die Ideale des Rittertums, die Entwicklung des Rechtslebens. Die Hochscholastik ist in ihren großen Systemen gezeichnet; daneben steht in ausführlicher Wiedergabe die Gestalt, die die Weltanschauung des hohen Mittelalters im dichterischen Werke Dantes gefunden hat. Der letzte Abschnitt über die geistige Wandlung in der Spätscholastik gibt eine Zusammenfassung des Ockhamismus und ein Kapitel über die deutsche Mystik (eigentümlicherweise schreibt M. entgegen dem eingebürgerten Gebrauche Eckhard, selbst unter Änderung von Büchertiteln). In diesem Bande vereinigt sich noch mehr als in den ersten historische Betrachtung mit systematischem Denken. Bei aller (mitunter sehr entschiedenen) Kritik im einzelnen ist M. bemüht, der Bedeutung des mittelalterlichen Philosophierens gerecht zu werden. In dem Gesamtbilde, das er mit unverkennbarer Anteilnahme zeichnet, treten die Universalität jenes philosophischen Fragens, die innere Größe seiner Welt- und Menschendeutung, der bleibende Gehalt seiner Problematik eindrucksvoll hervor.

Angesichts dieser drei Bände haben wir den lebhaften Wunsch, der Verf. möchte in demselben Geiste und mit derselben eindringenden Kraft das Werk bald vollenden. Inzwischen ist im Mai dieses Jahr vor dem 4. Teil Bd. 5: Die Weltanschauung der Gegenwart (X u. 571 S.) erschienen. Wir werden darüber berichten. — Leider fehlt den einzelnen Bänden jedes Register; das ist ein Mangel, der auch durch ein vielleicht vorgesehenes Gesamtregister am Ende nicht ganz behoben werden wird. A. Hartmann S. J.

Lüth, P., *Die japanische Philosophie.* 8⁰ (113 S.) Tübingen, Mohr.

Die Absicht des Verf. wird durch den Untertitel gekennzeichnet: Versuch einer Gesamtdarstellung unter Berücksichtigung der Anfänge in Mythus und Religion. Eine solche Gesamtdarstellung fehlte bisher nicht nur in der deutschen, sondern in der europäischen Literatur überhaupt. Um so dankenswerter ist die Pionierarbeit des Verf., die besonders mit dem Umstand zu ringen hatte, daß die Werke der meisten japanischen Denker, vor allem der Gegenwart, noch der Übersetzung in europäische Sprachen harren.

Gegenüber der weitverbreiteten Auffassung, daß die Japaner überhaupt nie eine eigene Philosophie besessen hätten, geht die Einleitung auf die Frage nach der Eigenart der östlichen Philosophie ein. Während es dem westlichen Menschen um das Begriffliche, um die Gestaltung der Natur durch Wissenschaft und Technik geht, pflegt der östliche Mensch zuerst die Innerlichkeit, die Gestaltung der Seele. Der Gegensatz zwischen Ost und West tritt in der Neuzeit besonders scharf hervor. Es ist auch gewiß kein Zufall, sondern in seiner Wesensart begründet, daß der westliche Geist den Durchbruch zur exakten Wissenschaft und Technik vollzogen hat. Dennoch sei darauf verwiesen, daß dieser Zug bloß eine Stufe einer dialektischen Entwicklung darstellt, daß der Quellgrund des westlichen Geistes unendlich reicher ist, als diese eine, von den Vertretern der östlichen Philosophie fast ausschließlich ins Auge gefaßte Phase vermuten läßt. Mit Recht spricht der Verf. deshalb von vielfachen Berührungspunkten und gleichen Ansätzen und sieht gerade in der Beschäftigung mit der östlichen Philosophie einen unersetzlichen Beitrag zu einer geistigen Kultur der Zukunft.

Das erste Kapitel zeigt die überragende Bedeutung des Shinto, des Mythos von der Gottentstammung des Kaisers und des japanischen Volkes überhaupt, für die gesamte Kultur Japans. Bereichert wurde das japanische Geistesleben

durch die Übernahme der chinesischen Schrift und Kultur (2. Kap.). Bedeutsam für die Entstehung der Philosophie war dabei der eindringende Konfuzianismus, der merkwürdigerweise erst im 17. Jahrhundert größere Ausbreitung fand, und der Buddhismus. Dieser fand seine für Japan wichtigste Form im Zen-Buddhismus. Aus den drei Wurzeln des Shinto (Staatsauffassung), Konfuzianismus (Ethik) und Zen-Buddhismus (Leben im Angesichte der Ewigkeit) ergibt sich die eigenartige Lebensauffassung des Samurai (des japanischen Ritters), die sich auch im Japaner von heute wirksam erweist (3. Kap.). Mit der Öffnung des Landes für die westliche Kultur verband sich auch der stürmisch zu nennende Einbruch der abendländischen Philosophie: zuerst war es der anglo-amerikanische Utilitarismus und Pragmatismus, der französische Positivismus und die praktisch gerichtete Philosophie, erst später Kant und der deutsche Idealismus (4. Kap.). Es folgt eine Periode wachsender Kritik am fremden Geistesgut und schließlich in Kitaro Nishida die Rückbesinnung auf das Wesenseigene unter Verarbeitung der gesamten östlichen und westlichen Tradition (5. Kap.). Nishida ist seiner Bedeutung gemäß eingehender behandelt (vgl. Schol 19 [1944] 119). Ein Abschnitt über die philosophischen Strömungen und die japanische Psychologie macht mit den bedeutenderen und selbständigeren Werken der letzten achtzig Jahre bekannt. Öfter wird der Wunsch nach Übersetzung der Hauptschriften der betreffenden Denker ausgesprochen, ein Wunsch, dem wir uns besonders im Hinblick auf Kitaro Nishida anschließen möchten. Vielleicht ist es dem Verf. selbst vergönnt, diese Wünsche einmal in die Wirklichkeit umzusetzen. — Vgl. dazu die Arbeit von R. Schinzinger (s. Schol. 24 [1949] 126 f.), in welcher der Wunsch schon teilweise verwirklicht ist.

W. Brugger S. J.

Hessen, J., *Religionsphilosophie. Bd. I: Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie. Bd. II: System der Religionsphilosophie.* gr. 8° (362 und 398 S.) Essen 1948, v. Chamier.

Der erste Teil behandelt eine Reihe deutscher Religionsphilosophien, die spekulative (Neuscholastik, Eucken, Brunstäd, Volkelt), die kritische (Marburger und Badische Schule, Troeltsch und Tillich), die historisch-psychologische (Dunkmann, Wobbermin, Scholz) und die phänomenologische (Scheler, R. Otto). Der zweite Teil bringt dann den eigenen systematischen Aufbau mit den Abschnitten: Die Selbständigkeit, das Wesen (A. Das religiöse Wertverhalten, B. Das religiöse Wertobjekt), die Wahrheit, die Wesensformen der Religion.

Die Darstellung der verschiedenen Systeme ist klar und ihre Kritik wohlwollend, bis auf eine Ausnahme, die Scholastik. Ihr gegenüber kann der Verf. offenbar die Ruhe und Objektivität nicht wahren, was natürlich neben richtigen Bemerkungen zu schiefen Darstellungen und ungerechter Kritik führen muß. So heißt es an mehreren Stellen (z. B. I 34, II 32 f.), die Scholastik identifiziere Religion und Metaphysik, wo doch selbst aus der Darstellung des Verf. nur folgt, sie mache aus der Religionsphilosophie den krönenden Abschluß der Metaphysik. Zuweilen hat man den Eindruck, als ob nach der Scholastik ein Mensch, um religiös zu sein, die Gottesbeweise in ihrer philosophischen Gestalt studiert haben müßte. Allerdings widerspricht erfreulicherweise der Verf. mehrmals selbst seiner Kritik. So erhebt er sich an verschiedenen Stellen gegen die Anwendung des Begriffs Kausalität, Ursache, auf das Verhältnis von Gott zur Welt, um aber an einer andern Stelle, wo er es nicht mit der Scholastik zu tun hat, sondern mit Cohen, zu bemerken, daß dieser sich für seinen Gottesbegriff zu unrecht auf die alttestamentlichen Propheten beruft. „Denn gerade bei ihnen erscheint Gott mit aller Deutlichkeit als transzendente Wirklichkeit, als metaphysische Realität und Kausalität. Nicht als bloße ‚Idee', sondern als lebendige Macht wird Gott aufgefaßt." Und auf der folgenden Seite heißt es abschließend: „Ihre Gottesidee besitzt durchaus metaphysischen Charakter" (I 149 f.).

Für H. ist die Religion ein eigenes Wertgebiet, und deswegen besteht nicht bloß zwischen ihr und der Metaphysik, was selbstverständlich ist, auch für die

Scholastiker, sondern auch zwischen Religionsphilosophie und Metaphysik ein wesentlicher Unterschied. Bis zu einem gewissen Grade ist dies auch richtig, besonders wenn Metaphysik in einem engen Sinn genommen wird. Richtig ist auch, daß die Scholastik eine Religionsphilosophie, die sich auf die phänomenologische Beschreibung der religiösen Tatsachen gründet, nicht ausgearbeitet hat. Der Grund für dieses Fehlen dürfte vielleicht in der Tatsache zu suchen sein, daß das Religiöse jenem Zeitalter noch zu nahe und zu selbstverständlich war, als daß es dazu den Abstand hätte gewinnen können, der dazu nötig gewesen wäre. H. geht aber in seiner Betonung des Gegensatzes zu weit, wenn er auch nicht so radikal ist wie Scheler: der religiöse und der metaphysische Gottesbegriff seien inhaltlich völlig verschieden und der letzte habe keinerlei religiösen Wert. Es ist dabei nicht einzusehen, wie man dann dazu gelangen kann, ihre tatsächliche Identität zu erkennen, an der auch H. festhält.

Statt auf Metaphysik muß sich also die Religion auf sich selbst gründen. Diese Grundlage ist das religiöse Erlebnis, das es phänomenologisch zu beschreiben und in seiner Wesensverschiedenheit von andern Gebieten darzustellen gilt. Es ist ausgezeichnet durch Passivität des Erlebenden, durch Sicherheit und Überzeugung von der Wirklichkeit des Göttlichen, das in ihm erfahren wird. Da H. ohne zu unterscheiden von Gott und Göttlichem spricht — letzteres wäre doch wohl zunächst mit dem Heiligen gleichzusetzen —, so folgt ohne weiteres, daß das religiöse Erlebnis unmittelbar von Gott in einer besondern Weise gewirkt ist, die andern Erlebnissen und Begebenheiten nicht zukommt, und daß er in ihm unmittelbar erfaßt wird. Aber dieses Erfassen ist kein Erkennen. Gott kann nicht erkannt werden — ganz folgerichtig ist dieser Standpunkt jedoch nicht durchgeführt —, weil er sonst in Abhängigkeit vom menschlichen Bewußtsein geriete (II 93, 210) und ein Objekt unter endlichen Objekten würde. Der erste Grund ist in einem idealistischen System ohne weiteres verständlich, da nach dem Idealismus das Erkannte vom Erkennenden konstituiert wird; schwer zu begreifen jedoch ist er in einer Philosophie, die sich als realistisch bezeichnet und nach der die Erkenntnis nicht den Gegenstand, sondern den Erkennenden ändert. Der zweite Grund gilt allerdings von einem unmittelbaren Erfassen des unendlichen Gottes mit natürlichen Kräften, also vor allem für die Interpretation des religiösen Erlebnisses durch den Verf., nicht jedoch für eine mittelbare und analoge Erkenntnis, die aber von ihm ausdrücklich in seiner Polemik gegen die Scholastik abgelehnt wird. Wenn H. bemerkt, daß Gott nicht zum Gegenstand werden kann, so vergißt er, daß wir in der Erkenntnis der anderen menschlichen Personen eine nicht-gegenständliche Erkenntnis haben, die die Personen von ihrer jeweiligen Welt ausgehend unvermittelt als Subjekt erfaßt (vgl. A. Brunner, La Personne Incarnée, Paris 1947), und daß die Erkenntnis Gottes eine Analogie zu dieser Erkenntnisart bildet. Aber nach H. ist der Inhalt des religiösen Erlebnisses irrational, wobei leider nicht genügend geklärt wird, in welcher der verschiedenen möglichen Bedeutungen das Wort jeweils gemeint ist. Nicht durch Erkennen, sondern im Glauben wird Gott erfaßt; dieser wird beschrieben als „eine Überzeugung, die nicht auf einem Wissen und Beweisen, sondern einem innern Erfahren und Erleben beruht" (II 184). Eine innere Erfahrung muß er auch deswegen sein, weil in ihr allein Gott als Subjekt erfaßt werden kann (II 99), wobei Verf. übersieht, daß die Erkenntnis menschlicher Subjekte als solcher durchaus kein inneres Erlebnis, die Behauptung also alles andere als unmittelbar einsichtig ist. Der Unterschied Inneres — Äußeres liegt ja überhaupt unterhalb der Ebene personhaften Seins. Wiederum ist jedoch hinzuzufügen, daß an anderer Stelle ein Moment intellektueller Überzeugung dem Glauben als wesentlich zugeschrieben wird. Die katholische Auffassung der Gnade wird als Verdinglichung, ihre Verleihung durch die Sakramente „als naturalistische, im Grunde magische Auffassung der Gnade" (II 249) abgelehnt und mit Luther unter ihr nur die wohlwollende und verzeihende Gesinnung Gottes verstanden; wiederum übersieht der Verf., daß das begnadete Subjekt, der Mensch, auch

Person und seine Heiligung darum etwas Personhaftes ist. Schließlich folgt aus der Interpretation des religiösen Erlebnisses, daß jedes den Charakter der Offenbarung hat; das, was die katholische Theologie als übernatürliche Offenbarung bezeichnet, sei davon nicht wesentlich, sondern nur soziologisch durch das damit verbundene Sendungsbewußtsein und inhaltlich durch den größeren Reichtum verschieden. Wunder im speziellen Sinn sind keine Durchbrechung der Naturkausalität, sondern „der Name für besondere, aus dem Rahmen des gewöhnlichen Geschehens heraustretende Begebenheiten. Und zwar sind es solche, an denen der Fromme der Allwirksamkeit Gottes in besonderer Weise inne wird" (II 236).

Auffallend ist, wie schmal für eine Theorie, die sich auf das religiöse Erlebnis beruft, die Tatsachengrundlage ist. Nur das Christentum, selten die indischen Hochreligionen, werden herangezogen; die übrige Religionsgeschichte wird mit Stillschweigen übergangen. Hätte der Verf. nur einen Augenblick an die bunte Fülle religiöser Gestalten und Beziehungen gedacht, die diese uns darbietet, dann hätte er die Frage nach der Wahrheit der Religion wohl anders behandelt. Er faßt tatsächlich zwei wesentlich verschiedene Fragen als dieselbe auf und meint, mit der Beantwortung der einen auch der andern genüge getan zu haben. Wahrheit der Religion meint einmal, und für den Verf. fast ausschließlich, daß die Religion ein eigenes, wesentlich von anderen Bereichen des menschlichen Lebens verschiedenes Gebiet ist, das zum Wesen des Menschen gehört und darum ein echtes Phänomen bedeutet. Diese Wahrheit ist selbstverständlich und wird heute nur von wenigen in Abrede gestellt. Zu diesem Punkte hat H. manches beigebracht. Aber etwas anderes ist die Wahrheit der Religion in dem Sinne, ob die vom religiösen Akt gemeinten Sachverhalte eine von der Intention des Aktes unabhängige Wirklichkeit besitzen, ob der erlebte Wirklichkeitscharakter nicht bloß eine besondere Eigenschaft des religiösen Akts, sondern in dem Dasein des Gemeinten begründet ist. Lebens- und Existenzialphilosophie behaupten vielfach das erstere. Wenn ein frommer Heide zu Schamasch oder zu Artemis betete, so war er von ihrer objektiven Wirklichkeit überzeugt; sonst wäre sein Beten ein sinnloses Tun auch für ihn gewesen. Folgt daraus, daß diese Götter an sich existieren? Es bleibt der Ausweg zu sagen, daß auch das religiöse Erlebnis dieser Heiden ein unmittelbares Erfaßtwerden durch den wahren Gott bedeutete, daß aber die besonderen Gestalten eine menschliche Auslegung von rein symbolischem Wert sind. Der Verf. sieht ja in der Tat in den religiösen Begriffen eine Rationalisierung des Erlebnisses, die notwendig und nützlich ist, aber nur symbolischen Charakter besitzt. Aber folgt daraus nicht, daß alle Religionen gleich wahr sind und sich nur dadurch unterscheiden, daß sie je besonderen Kulturen und Temperamenten besser angepaßt sind? Das Symbol hat im Gegensatz zur analogen Erkenntnis keine Ähnlichkeit mit dem Symbolisierten und setzt darum voraus, daß dieses schon anderweitig erkannt wurde. So die Fahne für die Ehre des Vaterlandes, das grüne Licht für die freie Strecke. Das Fahnentuch bliebe stumm für den, der nicht wüßte, was Ehre und Vaterland sind. Während die Erkenntnisbeziehung eindeutig ist, ist darum für ein und denselben Sachverhalt grundsätzlich eine unbegrenzte Anzahl Symbole möglich; ihre besondere Gestalt und Geltung bestimmen Kulturkreis und Geschichte. Nun ist aber nach der Theorie des Verf. eine Erkenntnis Gottes nur durch das Symbol möglich; m. a. W. Gott bleibt in sich völlig unbekannt und die größere oder geringere Verwendbarkeit eines Begriffs ist nicht an der Wirklichkeit, sondern nur an der Geeignetheit dafür zu messen, religiöse Erlebnisse anzuregen. Es wird nun nicht mehr überraschen, daß in bezug auf Dogmen wie Trinität, Inkarnation u. a. m. das Wort von Duhm zustimmend zitiert wird: „Aber diese Lehren sind genauer betrachtet eher Rätsel der Theologie als Geheimnisse der Religion. Zwar der Gegenstand und Inhalt dieser Lehren ist keineswegs von der Theologie erfunden, wohl aber gehört dieser die Form und der Geist an, womit sie uns entgegentreten, und zwar als unauflösliche Rätsel entgegentreten. Wir müssen, um zu dem religiösen Kern zu gelangen, erst die Form abtrennen" (II 218).

Die Philosophie des Verf. läßt drei Momente erkennen: Augustinische Motive, phänomenologischen Realismus und Reste neukantianischen Kritizismus, die nicht zu einem völligen Ausgleich gekommen sind. Zu letzteren gehören seine Auffassung von der Erkenntnis überhaupt und vom Verhältnis der Philosophie zur alltäglichen und unmittelbaren Erfahrung; er scheint in jener eine umgestaltende Bearbeitung dieser zu sehen, nicht ein Herausheben und Klären von Momenten, die in ihr bereits enthalten sind. Ferner gehört dazu die Auffassung vom Verhältnis von Sein und Wert, das ebensowenig wie bei Scheler hier eine genügende Aufhellung erfahren hat. Doch passiert es dem Verf., daß er rein metaphysischen Begriffen religiösen Wert zuschreibt, wie das bereits erwähnte Beispiel der Kausalität zeigt; oder wenn er aus dem hochmetaphysischen Begriff ens a se mit Recht ableitet, daß Gott nur Subjekt, nicht Objekt sein kann. Es wäre gut gewesen und hätte auch seine Stellung zu den Gottesbeweisen beeinflussen können (siehe Stimmen der Zeit 137 [1940] 210, 217: Religiöses Erlebnis und Gottesbeweis), wenn es ihm nicht entgangen wäre, daß die Kontingenz des welthaften Seins, in dem er mit Sawicki mit Recht den alleinigen Ausgangspunkt gültiger Gottesbeweise sieht, sowohl metaphysischen wie religiösen Charakter hat. Die Kontingenz erfährt der Mensch erschütternd in der Nichtigkeit und Ohnmacht seines Seins; sie ist der Grund des ‚Kreaturgefühls'; in ihr ist ihm Gott mitgegeben, nicht unmittelbar und in sich, so stark rein psychologisch der Charakter der Unmittelbarkeit sein mag. Man darf nicht das, was in den höchsten mystischen Erfahrungen statthatt — und dessen Interpretation umstritten bleibt —, jeder religiösen Erfahrung als wesentlich zuschreiben. Diese Kontingenz gibt auch Rechenschaft von der Passivität des religiösen Erlebnisses, die übrigens nicht vollständig ist; denn die Kontingenz ist die innerste Weise seines Seins, die der Mensch sich nicht selber gibt, sondern nur erfahren kann. Es wäre auch zu unterscheiden zwischen der Frage nach der letzten Begründung der Annahme des Daseins Gottes, der die Gottesbeweise dienen, und der Frage, wie im Konkreten der Einzelne zu ihr kommt, was in den seltensten Fällen durch Gottesbeweise in philosophischer Form geschehen dürfte. Der vermittelte und analoge Charakter der natürlichen Gotteserkenntnis läßt verstehen, daß das Göttliche im Lauf der Geschichte unter so verschiedenen Gestalten verehrt wurde, ohne daß man den außerchristlichen Religionen jeden Wahrheitsgehalt absprechen oder zum bloßen Symbolismus aller religiösen Erkenntnis greifen müßte. Sie bewahrt uns auch durch ihre unendliche Spannung davor, zu meinen, unsere Begriffe könnten das Sein Gottes erschöpfend ausdrücken — dies ist ein echtes Anliegen des Verfassers — und erinnert uns daran, daß beim Sprechen von Gott das „Nicht so!" ebensowenig fehlen darf wie das „So!" A. Brunner S. J.

De Ghellinck J., S. J., *Patristique et Moyen Âge. Études d'Histoire littéraire et doctrinale.* Tome I: *Les Recherches sur les Origines du Symbole des Apôtres.* (X und 278 S.) 1946. Belg. Fr. 190.—. Tome II: *Introduction et Compléments à l'Étude de la Patristique.* (XI und 416 S.) 1947. Belg. Fr. 300.—. Tome III: *Compléments à l'Étude de la Patristique.* (XIV und 521 S.) 1948. Belg. Fr. 375.—. Brüssel, Édition Universelle.

Christliches Altertum und Mittelalter waren und sind das Forschungsgebiet des hochverdienten Löwener Gelehrten von internationalem Ruf, P. J. de Ghellinck S. J. Die Sammlung Pastristique et Moyen Âge, von der bis jetzt 3 Bände vorliegen, während weitere in Vorbereitung sind, gibt sich wie das wissenschaftliche Testament des vom Lehrstuhl scheidenden Meisters, der viele Schüler in das weite Gebiet des theologischen Forschens eingeführt hat und nun seine große Erfahrung noch einmal zusammenfassen möchte. Es sei eine kurze Übersicht über die einzelnen Bände gegeben.

Band I bietet in Neubearbeitung früherer Publikationen (EphTheolLov 17 [1940] 161—217; RevHistEccl 38 [1942] 9—12; 361—410; NouvRevThéol 77 [1945] 178—210; RevHistEccl 41 [1946] 407—416) einen eingehenden Überblick über 500 Jahre Symbolforschung — ein Zeitabschnitt, der in drei

Forschungsperioden zerfällt. Die erste Periode (1439—1860), die mit der Feststellung des erbitterten Unionsgegners Markus von Ephesus auf dem Florentinum, die Ostkirche wisse nichts von einem Apostolischen Symbolum, beginnt, steht zunächst ganz im Zeichen der Polemik (18—36). Ihr wichtigster positiver Ertrag ist jedoch die von G. J. Voß (1642) und J. Usher (1647) gemachte Entdeckung, daß die heutige Textgestalt des Apostolikum, der sog. Textus receptus (T) einen kürzer gehaltenen früheren Text abgelöst hat, den sog. textus antiquior (vgl. Rufin, Commentarius in Symbolum 3, PL 21, 339 B). Ein Antrieb zur Symbolforschung war auch in der innerprotestantischen Kontroverse um den dogmatischen Wert der Tradition gegeben — eine Angelegenheit, die besonders zwischen Lessing und dem Hamburger Pastor Goeze ausgefochten wurde (30—32). Endlich zeitigte diese Periode eine Reihe von Symbolsammlungen, von denen die „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolischen Kirche" von A. Hahn (1842) die bedeutsamste wurde (32—36). In diesem Titel selbst ist zu beachten, daß der Begriff „Glaubensregel" (regula fidei) neben den des „Symbols" gestellt wird. Die Frage der Abgrenzung beider ist seit Lessing häufig diskutiert worden, bis man schließlich — um dies vorauszunehmen — so ziemlich allgemein beide unterscheidet und als verschiedene Größen betrachtet (204 f.).

Die zweite Periode (1860—1914/18) (37—110) hebt an mit dem epochemachenden Werk des dänischen, zum Protestantismus übergetretenen Juden J. P. Caspari: „Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbolums und der Glaubensregel" (3 Bde. 1866—1875; mit einem 4. Bd.: „Alte und Neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbolums und der Glaubensregel" 1879). Diese mit großer Gründlichkeit und tiefer Gläubigkeit geführte Forschung hat zum (vorläufigen) Ergebnis, daß das alte Taufsymbol seinem Inhalt und weithin auch der Form nach in die Zeit der Apostel zurückreicht (johanneische oder sogar paulinische Zeit). Das gehe hervor aus der Identität des in allen Kirchen zugrundeliegenden Typus des Glaubensbekenntnisses (42—44). Noch andere Namen sind für diese Zeit bedeutsam: F. Kattenbusch verfaßte ein Werk von ähnlicher Bedeutung wie das Casparis: Das apostolische Symbol, I. Die Grundgestalt des Taufsymbols, Leipzig 1894, II. Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols, 1900 (60—70). Sein Kollege in Gießen, A. von Harnack, griff ebenfalls in den Gang der Symbolforschung ein, wenn auch nur mit kleineren analytischen und synthetischen Arbeiten (48—60). Von Bedeutung wurden besonders seine beiden zusammenfassenden Aufsätze „Apostolisches Symbolum" zweier Auflagen der Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche von Herzog-Hauck, 1877[2] und 1896[3] und die analytischen Beiträge in Patrum Apostolicorum opera 1878[2], 115—135; 135—142; ferner ein „Anhang" in der 3. Auflage von Hahns Bibliothek der Symbole (1897), 364—390, wo die Artikel des Symbolum mit den Formeln der Regula fidei zusammengestellt werden. Bei all dem ist zu bemerken, daß sich von 1877 bis 1896 bei Harnack ein Wandel in der Beurteilung des Werdens des Symbols vollzogen hat. Der Ursprung des alten römischen Symbols ist nicht mehr um 100 angesetzt, sondern um 140/150, also die Zeit Marcions, wie denn auch Harnack das antimarcionitische Motiv der Symbolbildung von nun ab stark hervorhebt (mit ihm später Krüger und Mc Gifford). Ursprungsort ist nach Harnack Rom. Dabei sei kein orientalischer Einfluß anzunehmen, da im Orient vor 250 überhaupt kein Taufsymbol zu finden sei (vgl. Geschichte der altchr. Literatur 1897). Damit nimmt er Stellung gegen Kattenbusch und Caspari. Diesem Standpunkt blieb er „en balte tenace" immer treu (60). Die Episode des sog. Apostolikumstreites (2. Phase), in welchem sich Harnack entgegen radikaleren Forderungen der Berliner Studenten für eine Beibehaltung des Apostolicums aussprach, sich aber zugleich zu einer liberalen Deutung christologischer Glaubensartikel bekannte, sei nur kurz erwähnt (vgl. die Christliche Welt VI [1892] 759—768 u. a. m.). Gleich dem Artikel Harnacks von 1877 und 1896 wurde eine andere Arbeit solcher Art von Bedeutung. Sie stammt vom Anglikaner A. E. Burn, der seine Forschungen in der Encyclopaedia Britannica zusammenfaßt (Cambridge 1910[2], Bd. VII, 392—400, Art. Creeds), „le

meilleur article peut-être qui ait jamais paru dans une encyclopédie générale de haute tenue" (71). Das Verdienst Burns ist es, hingewiesen zu haben auf die Bedeutung Justins und Irenäus' in der Symbolgeschichte, sowie auf die Koexistenz einer trinitarischen und christologischen Formel in der apostolischen Zeit (72) — Ideen, welche in der nächsten Periode neuentdeckt oder neuaufgenommen werden. Schließlich sind noch die Forschungen von Fr. Loofs zu nennen (73—76). Für 1914 ergibt sich dann folgende Situation: Mit Ausnahme von Harnack (Krüger, Mc Gifford) datieren fast alle Forscher das alte römische Symbol (R) auf die Zeit um 100 (Zahn von 70—120). Ein großer Teil derselben betrachtet R als die Vorlage für alle anderen Glaubenssymbole im Westen wie im Osten. Ebenso war die Mehrzahl für Rom als Ursprungsort. Die forma recentior (= textus receptus, T) setzt man durchweg in das 5. Jahrhundert. Während Harnack die antihäretischen Motive der Symbolbildung betont, legen andere starken Akzent auf die katechetische oder liturgische Motivierung. R war griechisch abgefaßt: Caspari, Harnack, Kattenbusch u. a., nicht lateinisch, wie Jordan, Haußleiter wollten (104—110).

Mit dem Jahre 1918 hebt die dritte Periode an (111—220). Ihr Gepräge erhält sie durch die Entdeckung einer forma antiquissima, die in zwei ursprünglich voneinander unabhängige Glieder zerfällt, von denen das eine trinitarisch, das andere christologisch ist. Ihre Verschmelzung hatte dann das Symbolum Romanum in seiner älteren Form ergeben. A. E. Burn hatte, wie bemerkt, diesen Gedanken ausgesprochen, ohne daß er besondere Beachtung gefunden hätte. Dies geschah erst mit den Forschungen von W. M. Peitz S. J. (1918), des Protestanten Haußleiter (1920) und A. Nußbaumer O. M. Cap. (1921), die unabhängig voneinander und auf verschiedenen Wegen zu fast gleichen Ergebnissen kamen (125—140). Von jetzt ab ist die Vorgeschichte des alten Römischen Symbols das vorzügliche Forschungsobjekt, um dessen Aufhellung sich neben K. Holl (140—148), R. Seeberg (148—153) vor allem H. Lietzmann (153 bis 174), schließlich P. J. Lebreton (216—217 u. a.) und B. Capelle O. S. B. bemühen. Die These von den zwei Vorformen des Symbols setzt sich allgemein durch, obwohl noch keine Zeugnisse zu Tage gefördert worden sind, welche sie jeden Zweifels entheben würden. Man anerkennt auch die Verschiedenheit von östlichen („vielfältiger und reicher") und westlichen („bientôt rigides") Formeln. Die Frage des gemeinsamen Ursprungs bleibt dabei mehr außer Betracht. Die eigentliche Entstehung des Symbols, wie auch das Datum der Vereinigung der beiden Vorformen (vielleicht um 175—190 oder um 200) ist damit noch im Dunkel. Die Forschung um die Vorgeschichte des Symbols muß also noch weitergehen, bis auch die beiden Wurzeln des einen Stammes noch bloßgelegt sind (vergl. de Ghellinck, A propos d'un essai de préhistoire du Symbole: RevHistEccl 41 [1946] 407—416). Ref. darf hier wohl hinweisen auf seine in ZKathTh 71 (1949) Heft 1 erschienene Untersuchung: „Der Gottessohn im Totenreich", worin die ältere Theologiegeschichte des Glaubensartikels vom Descensus gegeben und hingewiesen wird auf die christologische Formel der neuentdeckten Melito-Homilie De Passione [Ausgabe C. Bonner, Studies and Documents XII, London-Philadelphia 1940, 165 167]. Wichtig ist bei allen noch anzubringenden Fragezeichen die Erkenntnis, daß das Glaubensbekenntnis vor dem Empfang der Taufe abgelegt werden mußte, was — wie überhaupt die Symbolgeschichte — ein starkes Licht auf den dogmatischen Charakter des Christentums wirft (221).

Mit imponierender Sachkenntnis hat der Verf. so die Geschichte dieser 500-jährigen Forschungsarbeit umrissen. (Zu beachten ist die chronologisch geordnete Literatur zur Symbolforschung seit 1842 am Ende des Bandes.) Nicht weniger aufschlußreich ist das, was er über die Auswertung dieser Geschichte anführt: Die Tatsache, daß in der dritten Periode katholische Forscher in viel stärkerem Maße als vorher an der Forschungsarbeit beteiligt sind, ist ihm ein Symptom für die spürbare Hinwendung der katholischen Wissenschaft zur Erforschung der Überlieferung, ein Begriff, der besonders durch diese Forschungen einen neuen Inhalt bekommen hat. Gerade die Katholiken müßten ein besonderes Interesse an dieser Arbeit haben, da doch auf keine Weise

besser als auf dem Wege der Symbolforschung Schluß gemacht werden kann mit dem liberalen Wahngebilde einer dogmenfreien Frühstufe des Christentums. Von Anfang an hat die Kirche in klaren Formulierungen ihren Glauben bekannt und ein gleiches Bekenntnis von allen verlangt, die sich ihr anschließen wollten. Noch heute steht diese Säule der Einheit, und in unveränderter Treue hält sich die Kirche an ihr.

Die übrigen Bände des Sammelwerkes sind hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, für Anfänger geschrieben und enthalten verschiedene wichtige Themen zur Einführung in die Patrologie und Beiträge zur Forschung. Es handelt sich um Fragen, die in Handbüchern (wie Altaner und Steidle) höchstens andeutungsweise behandelt werden können und doch zur Sprache kommen müssen. Systematische Geschlossenheit ist bei diesen Aufsätzen, die schon vorher in Zeitschriften veröffentlicht oder in Konferenzen vorgetragen wurden, ebensowenig beabsichtigt wie die Vollständigkeit der Bibliographie.

Band 2 enthält zwei umfangreiche Studien, deren erste dem Fortschritt und den Hauptbestrebungen patristischer Forschung seit 1500 Jahren gewidmet ist (3—180). Moderne und mittelalterliche Kenntnis der Väter wird gegenübergestellt und ein Aufriß von dem Fortschritt auf den verschiedenen Sachgebieten (Editionen, Sammlungen, Übersetzungen, Untersuchungen) gegeben. Die neuen Funde werden besprochen, wobei freilich der auch für die Literaturgeschichte sehr bedeutsame Fund von Tura bei Kairo nur noch erwähnt werden konnte. Inzwischen kommt schon ein neues Ereignis hinzu, welches für die Textgeschichte des AT und der Apokryphen von höchster Bedeutung ist (vgl. ThLitZtg 73 [1948] 690). Eine Diskussion über die Begriffe der „Patrologie" im Unterschied zur „christlichen, bzw. kirchlichen Literaturgeschichte" mit einem Bericht über die Polemik Harnack—Bardenhewer in dieser Sache und ihre theologischen Hintergründe schließt die erste Studie ab.

Die zweite behandelt die Verbreitung und Überlieferung der patristischen Schriften (181—377). Antikchristliches Buch- und Bibliothekswesen (183—245), das posthume Schicksal der patristischen Literatur und ihre Wertung in der Nachwelt durch Leseberater (Hieronymus, De viris illustribus, Kataloge, Florilegien, Katenen, Bibliotheken [246—298]) bilden den Inhalt der ersten beiden Kapitel. Sehr wertvoll ist Kapitel 3 (299—344). Es enthält einen Aufriß der Papyrologie, soweit diese für die christliche Literatur von Bedeutung ist. Diese Studie stammt von P. Derouau, einem Schüler des Verfassers und hat bei der Fachwelt große Anerkennung gefunden (IX). Freilich konnte bei der Redaktion für das Sammelwerk die neuere Bibliographie über Papyrologie von 1939—1944, veröffentlicht in The Journal of Juristic Papyrology I., 1946, New York, nicht mehr verwertet werden. Sicherlich wäre auch ein Hinweis auf einige besondere, neuere grammatikalische Hilfsmittel, welche dem Studenten und Forscher bisher schon zugänglich sind, um gerade die Schätze des Papyrus zu heben, wünschenswert gewesen, wie z. B. E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit Bd. I—II, Leipzig 1906 (1922—1938); H. Ljungvik, Studien zur Sprache der apokryphen Apostelgeschichten, Uppsala 1926; Ders., Beiträge zur Syntax der spätgriechischen Volkssprache, Uppsala 1932. Vgl. auch G. Björk, ΗΝ ΔΙΔΑΣΚΩΝ, Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen, Uppsala 1940. Denn der Mangel an sprachlichen Hilfsmitteln ist auf dem Gebiet der Patristik noch sehr fühlbar. Der Hinweis de Ghellincks auf das patristische Lexikon, das von Darwell Stone vorbereitet wird, geht hoffentlich bald in Erfüllung. Da der Autor dieses Kapitels auch von neueren Funden in der Apokryphen-Literatur spricht, könnte auch noch erwähnt werden, was in Bibl. 24 (1943) 194—195 über ein neu entdecktes Evangelium apocryphum Ioannis berichtet wird. Auch durch die neuesten Funde am Toten Meer wird diese Literatur bereichert. Diese durch Schwierigkeit der Information bedingten Mängel mindern aber nicht den Wert des ausgezeichneten Kapitels. Ein letzter Abschnitt nimmt endlich zu Fragen der Erhaltungs- und Echtheitskritik in der patristischen Literatur Stellung

und bespricht ausführlich die Entstehungsmotive der apokryphen und pseudoepigraphischen Literatur. Der Verf. erfüllt hier in etwa, was Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1924, 140 ff., als Wunsch hingestellt hatte, und greift z. T. weiter aus als F. Torm, der als erster diesen Wunsch zu erfüllen versucht hat (Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums, Studien der Lutherakademie, Heft 2, Gütersloh 1932). Schließlich wird auch noch die verlorene Väterliteratur besprochen, deren bisher übersichtlichster Katalog bei E. Goodspeed, Early christian Literature, Chicago 1942, 292—299 gegeben ist (356, Anm. 2).

In der ersten Studie des 3. Bandes (bestehend aus mehreren, schon früher veröffentlichten, nun aber ergänzten und mit einem Nachwort versehenen Aufsätzen) ersteht ein Bild der Forschergestalt A. v. Harnacks vor uns. Er wird als der große Organisator der patristischen Studien geschildert (3—102). Bei aller Reserve, die der Verf. als katholischer Theologe hat, macht er kein Hehl aus seiner Achtung und Bewunderung vor diesem großen Stern der Wissenschaft, dessen Licht so seltsam schnell am Verblassen ist. Die Entwicklung Harnacks ist für den Forscher de Ghellinck ein religionspsychologisches Problem, und er möchte anregen, dieses einmal zu verfolgen. Uns Deutschen müssen diese Skizzen besonders viel sagen, weil wir an ihnen sehen, was seit den Tagen Harnacks zusammengebrochen ist. Études IV und V (103—244) wenden sich besonders an junge Theologen. Sie bieten je ein Programm für dogmatische und geistliche Lesung der Väter und greifen damit ein ganz aktuelles Anliegen auf. Gerade die neuesten Bestrebungen in Belgien und Frankreich gehen darauf, die Impulse der ersten Gestaltung des christlichen Dogmas und Lebens in den Vätern für unsere Zeit noch fruchtbar zu machen. Neben der Sammlung Sources chrétiennes ist eine andere entstanden, welche gerade die Geschichte und Theologie der „Spiritualité" verfolgt (Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité, hrsg. von E. Gilson und A. Combes, bei J. Vrin, Paris). Wertvolle Arbeiten sind darin bis jetzt über die Väter veröffentlicht, z. B.: H. du Manoir de Juaye S. J., Dogme et Spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie, 1945. Aus der Reihe „Théologie" (bei Aubier Paris) wäre im selben Zusammenhang zu nennen: J. Daniélou, Platonisme et Théologie mystique, 1944, und Cl. Montdésert, Clément d'Alexandrie, 1944. Gerade auf dem Gebiet der Spiritualität der Väter ist noch weiter Raum für die Forschung. Auf deutscher Seite bedeuten die Arbeiten W. Völkers über die Alexandriner Philo, Origenes und Klemens (in Vorbereitung) einen verheißungsvollen Anfang. Die VII. Studie (245—338) handelt über einen besonderen Aspekt der Beziehungen zwischen Christentum und Hellenismus, nämlich die Haltung der christlichen Theologen gegenüber der (aristotelischen und stoischen) Dialektik während der trinitarischen Kämpfe im 4. Jahrh. Die Gestalt des hl. Basilius steht im Mittelpunkt der Betrachtung. Die VIII. und letzte Studie des Bandes (339—484) möchte dem Anfänger in der Patrologie eine Idee von der Wichtigkeit und der Schwierigkeit der Editionsarbeit geben. Als Musterbeispiel wird die Editionsgeschichte der Werke des hl. Augustinus, die schon mit seinen Retractationes begonnen hat, entwickelt. Daß vorbildlich gearbeitete Indices den Gebrauch dieser Bände sehr erleichtern, soll nur kurz erwähnt werden.

Viele Worte brauchen über den Wert dieser Studien nicht gemacht zu werden. Wenn die Geschichte im allgemeinen die magistra der späteren Generationen ist, so ist die Geschichte der Forschung auch die Magistra der Forscher. Da in Deutschland nach den vergangenen Ereignissen sich die neue Forschergeneration auch unter den Theologen erst wieder sammeln muß — mehr als einmal stellt der Verf. das Jahr 1933 als das Jahr des Rückgangs deutscher Theologie fest —, so können diese ausgedehnten Studien eines Altmeisters wertvolle Erfahrungen vermitteln und viele Umwege vermeiden helfen. Sammlung der Kräfte und Sachlichkeit, wie am Beispiel Harnacks gezeigt wird, wird der Weg zu neuem Aufstieg sein.

A. Grillmeier S. J.

Stakemeier, Ad. *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit.* gr. 8° (223 S.) Heidelberg 1947, Kerle. DM 7.50.

Das Buch des Verf. gemahnt in Thema, Methode und Behandlung an die verwandten Bücher seines Bruders Eduard (Glaube und Rechtfertigung; Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum; beide 1937), dessen Forschungen oft herangezogen werden und der auch die Einberufungsbulle zum Konzil am Ende der hier anzuzeigenden Jubiläumsschrift (zur Translation des Konzils 1547) übersetzt hat. Die Angelpunkte im Aufriß dieses Buches sind Luthers (mehr anthroprozentrische) Lehre von der Heilsgewißheit und Calvins (mehr theozentrische) Lehre über die Prädestinationsgewißheit einerseits (Kap. 2), andererseits die im Rechtfertigungsdekret des Konzils verkündete Lehre von der Gnadengewißheit (Kap. 8—10). Dazwischen liegt der an Hand der Akten chronologisch dargelegte Beratungsverlauf, angefangen von dem ersten amtlichen Entwurf vom Juli 1546 bis hin zum zweiten Entwurf im September des gleichen Jahres, an den sich dann die entscheidenden und langwierigen Verhandlungen vor der im Januar 1547 erst erzielten Einigung anschließen (Kap. 5—7).

Als Grundlage zum Verständnis über den auf dem Konzil letztlich nicht entschiedenen Schulstreit schickt das 1. Kapitel die Stellung der hauptsächlichsten Theologenschulen voraus, die auf dem Konzil auftreten sollten: Thomisten, Skotisten, Augustiner. Eine eigentliche Nominalistenschule war auf dem Konzil nicht vertreten. Die beiden päpstlichen Theologen aus der jungen Gesellschaft Jesu vertraten zwar gemeinsam den skotistischen Standpunkt in den Fragen über das Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung, die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und das Wesen der heiligmachenden Gnade. Sie gingen aber auseinander in der Frage der Gnadengewißheit. Während Lainez sich für die Möglichkeit einer Glaubensgewißheit (im skotistischen Sinne) aussprach, verneinte Salmeron schlechthin die Möglichkeit einer eigentlichen Gewißheit des Gnadenstandes und wollte in diesem Sinne die innerkirchliche Streitfrage mitentschieden wissen, wie aus seinem dahingehenden Vorstoß am 28. September 1546 hervorgeht (112). Zu dem von Ehses in der RömQschr 1913 veröffentlichten Votum Salmerons fand H. Lennerz einen älteren Text im Archiv der Gregorianischen Universität (126). Bei der den Theologen Mitte Oktober von den Legaten vorgelegten Frage: utrum aliquis possit esse certus de sua adepta gratia secundum praesentem iustitiam, et quo genere certitudinis, stand Lainez bei der Abstimmung auf seiten der Skotisten, während Salermon sich der Stimme enthielt (126, 130). Bezeichnend aber ist die scharfe Polemik Salermons gegen die Gnadengewißheit in seinem Traktat „Quid sit iustificari per fidem" vom Januar 1547.

Kardinal Pachecco, der Führer der kaiserlichen Partei, stand — unter dem besonderen Einfluß von Dom. Soto — ganz auf seiten der Thomisten, die — im Sinne Cajetans — eine eigentliche Gnadengewißheit schlechthin verneinen, während die päpstlichen Legaten deutlich der skotischen Bejahung einer strengen Gnadengewißheit, wie sie am schärfsten von Ambrosius Catharinus vertreten wurde, zuneigten. Die zwischenherein aus Rom eingeholten Gutachten von drei päpstlichen Hoftheologen waren geteilter Meinung. Spina, der magister sacri palatii, war scharf ablehnend im Sinne der Thomisten, während der Augustinereremit Barba, trotz mancher Anklänge an die Auffassung Seripandos, wesentlich für die skotistische Glaubensgewißheit des Gnadenstandes eintrit. Bischof Panthusa, der dritte der fernbefragten päpstlichen Hoftheologen, nimmt eine Art Zwitterstellung zwischen der skotistischen Ansicht und Seripando ein. Bemerkenswert ist die vermittelnde Stellung des Franziskanerobservanten Vega in der Fehde zwischen Ambrosius Catharinus und Dominikus Soto, obwohl er der thomistischen Ansicht entschieden viel näher steht. Noch war die erst Ende November einsetzende Milderung und Klärung des skotistischen Standpunktes — nicht fides catholica infusa, sondern fides particularis acquisita — nicht erfolgt (150 ff.). Die Augustiner, geführt von ihrem Ordensgeneral Seripando, stimmen mit den Thomisten in der Ablehnung einer Gnadengewißheit überein, unterscheiden

sich aber wesentlich von ihnen durch die Verknüpfung dieser Ablehnung mit ihrer Theorie von der Ergänzungsbedürftigkeit unserer unvollkommenen Gerechtigkeit durch die vollkommene Gerechtigkeit Christi. Mit dieser Annahme einer „doppelten Gerechtigketi" beschworen sie jene harten Debatten auf dem Konzil herauf, die auch ihrerseits wieder eine Einigung über die zu beantwortende Frage der Heilsgewißheit hinauszögerten.

Zu den verschiedenen Bestrebungen, dem Schustreit auf dem Konzil aus dem Wege zu gehen, zählt vor allem auch das Bemühen jener Gruppe „religiöser Humanisten", die (wie die drei Benediktineräbte unter Führung Chiaris) Platon näher standen als der aristotelischen Scholastik und namentlich einer rein schriftgemäßen Behandlung der Gnadengewißheit das Wort redeten (155 ff.). Dem Contarinikreis nahestehend, näherten sie sich mit ihrer Hinneigung zur skotistischen Ansicht doch auch wieder bedenklich der lutherischen Auffassung, zeugen aber „ebenso von einem liebevollen Verständnis für die Gesetze des christlichen Seelenlebens wie von einer philologisch und theologisch gründlichen Kenntnis der Heiligen Schrift und der Väter" (159). Ähnlich dachte auch Kardinal Pole, in dessen Votum die Legaten eine nicht unbedenkliche Annäherung an die Reformation sahen. Er stand in der Tat dem Kreis des sog. „italienischen Evangeliums" nahe, strebte nach Verständigung mit den Protestanten und bekundete schon durch sein Fernsein von Trient seinen Widerwillen gegen die schultheologische Arbeit auf dem Konzil. Er vertrat die Konkupiszenzlehre im Sinne Seripandos „mit einer deutlichen Tendenz zur ‚duplex iustitia' (160). Seine Antwort auf die Frage der Heilsgewißheit, die er im Oktobervotum einsandte, kann hier in seiner Eigenart nicht in Kürze wiedergegeben werden, sondern muß in den Akten (CT XII 673) oder beim Verf. S. 160 nachgelesen werden, der sie übrigens dahin beurteilt: sie lasse sich noch im katholischen Sinne auslegen. Endlich kam es am 17. Dezember 1546 zum Beschluß, keine der Schulmeinungen solle verurteilt werden. Aber nach der am 9. Januar 1547 durch die Legaten vorgelegten neuen Fassung des 9. Kapitels über die Gnadengewißheit, die sich nur noch rekonstruieren läßt, schien die skotistische Ansicht durchgedrungen zu sein, für die ja auch die Legaten, vorab del Monte, deutlich Sympathie an den Tag legten. Im Gegenstoß der Thomisten kam es — nicht ohne Beihilfe der Unterscheidung von „fides catholica infusa" und „fides particularis acquisita" — zu jener Einigung, die wir heute im 9. Kapitel des Rechtfertigungsdekretes lesen: nemo scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei consecutum esse. Durch die Wahl dieses Ausdrucks sollte jener skotistischen Annahme einer Heilsgewißheit durch „fides particularis acquisita" Raum gelassen werden, obwohl sie der heutige theologische Sprachgebrauch nicht mehr als Glaubensgewißheit bezeichnen wird. Der von den Augustinern so stark betonte Gedanke von der Unvollkommenheit aller menschlichen Gerechtigkeit und dem ständigen Angewiesensein auf Gottes Gnadenerbarmen hat schließlich auch seinen deutlichen Niederschlag im Schlußsatz des 9. Kapitels gefunden. So hat der leidige Schulstreit doch ein bedeutsames Resultat zeitigen helfen. Im übrigen trifft zu, was gelegentlich vom Verf. betont wird, es wurzele letzlich der Schulunterschied in einem verschiedenen Bild des christlichen Menschen: „Die Skotisten gehen aus von einer hohen Einschätzung schon des natürlichen menschlichen Wollens und seiner Leistung; die Thomisten denken optimistisch von der Kraft der begnadeten Menschennatur; die Augustiner dagegen vertreten das antipelagianische Menschenbild Augustins mit seiner pessimistischen Beurteilung der Eigenleistung selbst des begnadeten Menschen" (135).

Der von Protestanten (und auch von Rückert) erhobene Vorwurf mangelnder Kenntnis der eigentlichen Ansichten und Anliegen Luthers hat schon Ehses an Hand der Aktenbefunde zurückgewiesen. Ganz abgesehen von Kenntnissen, wie sie etwa Seripando schon mitbrachte, sind die Werke der Reformatoren während der Verhandlungen in Trient von eifrigen Konzilsteilnehmern studiert worden, wenn auch zuzugeben ist, daß nur wenige von ihnen sich des Vorteils bedienten, der ihnen in der reichhaltigen Sammlung refor-

matorischer Schriften dargeboten war, die der kaiserliche Gesandte Diego de Mendoza mitgebracht hatte (72). Salmeron und Lainez, Dominikus Soto und Ambrosius Catharinus, erst recht aber Seripando, verfügten über Kenntnisse reformatorischen Schrifttums, die gewiß nicht „kümmerlich" zu nennen sind. Im übrigen hat es wie Verf. mit Recht bemerkt (92), das Konzil nicht als seine Aufgabe betrachtet, Luthers Lehre quellenmäßig ins einzelne nachzugehen oder allen Begründungen und Sinnzusammenhängen nachzuspüren. Es durfte sich — namentlich unter dem Druck der Zeitverhältnisse — darauf beschränken, die katholische Lehre im Hinblick auf die umgehenden Zeitirrtümer darzulegen und die widersprechenden Lehren zu verurteilen. Der Verf. bedauert es, „daß auf dem Konzil kein Mann gewesen sei, der, Luther kongenial, seine widerspruchsvolle und im Grunde doch so religiöse Persönlichkeit annähernd verstanden hätte" (83), „daß die Konzilsteilnehmer den positiven religiösen Gehalt der lutherischen Ideen nicht genügend erkannt und ausgewertet haben" (91). Man wird daran doch wohl einige Abstriche vornehmen dürfen, und zwar schon allein auf Grund von manchen in dem Buch des Verf. selbst verstreuten Belegen und Ausführungen — ganz abgesehen davon, daß „die scharfe Verurteilung des Konzils mit Recht manche überspitzte Formulierungen Luthers trifft, die bei seinen Epigonen in der streitsüchtigen Auseinandersetzung mit der traditionellen Lehre tatsächlich zu einem selbstsicheren Pochen auf die erlangte Sündenvergebung wurden" (92 Anm.). — Bei dem reichen lehrgeschichtlichen Ertrag dieses Buches, den wir hier in seinen Hauptlinien herauszustellen suchten, treten gelegentliche Unebenheiten oder Mängel zurück. J. Ternus S. J.

Geiselmann, J. R., *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule.* gr. 8⁰ (603 S.) Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag.

Für die Möhlerforschung ist uns hier ein grundlegendes und für die Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts ein bedeutsames Buch in die Hand gegeben worden. Außerordentlich zu bedauern ist es, daß bei einem Fliegerangriff der größte Teil der Auflage verbrannt ist. Deshalb wird eine ausführlichere Inhaltsangabe von vielen begrüßt werden, besonders da die Neuauflage nach Mitteilung des Verf. noch nicht in nächster Zeit erwartet werden darf.

Bezeichnend für Möhler ist, daß er im Laufe seiner theologischen Entwicklung mehr und mehr zur überlieferten Theologie zurückkehrt. Freilich geschieht das nicht durch einfache Übernahme dessen, was frühere Zeiten gelehrt haben, sondern seine Annäherung an die Theologie der Vergangenheit erwächst aus der lebendigen Begegnung mit den Problemen seiner Zeit. Gerade dadurch, daß er gezwungen wird, die Irrtümer der zeitgenössischen Philosophie und Theologie zu widerlegen, nähert sich sein Glaubensbegriff und seine ganze Auffassung von Natur und Gnade der Theologie der Vorzeit; zunächst ohne daß es ihm recht zum Bewußtsein kommt, später aber auch im bewußten Anknüpfen.

Dadurch wird Möhler gedrängt, auf den Begriff der „Überlieferung" überhaupt näher einzugehen. Hinzu kommt, daß ihm durch die romantische Ideenwelt die Bedeutung des *Geschichtlichen* immer stärker aufgeht. Schon beim Ausgang der Aufklärung war der Sinn für die Geschichte neu geweckt worden. Vor allem aber hatte sich die idealistische Philosophie Schellings und Hegels unablässig gemüht, das Wesen des Geschichtlichen, das auch für den Begriff der „Überlieferung" grundlegend ist, näher zu bestimmen. Vom Überlieferungsbegriff her wird wiederum das Bild der Kirche beleuchtet. Deshalb ist die Aufhellung und wissenschaftliche Darstellung dieses zentralen Begriffes für Möhler zur vordringlichsten Aufgabe geworden. Und hier liegt auch seine große Bedeutung für die Theologie. Denn die Geschichtlichkeit des Offenbarungsglaubens war weder bei den Vätern noch in der Scholastik ein eigentliches Problem. Sie haben sie ohne weitere Reflexion hingenommen. Ihnen kam es vor allem auf die spekulative Durchdringung des Glaubensinhaltes an. Je stärker gerade in der Scholastik der Wissenschaftscharakter

der Theologie in den Vordergrund trat, um so mehr rückte das Geschichtliche in den Hintergrund. Denn der aristotelische Bann, der die Geschichte von der strengen Wissenschaft ausschloß, war noch nicht gebrochen. Es mag übertrieben sein, wenn man angesichts dieser Tatsache von der Gefahr einer metaphysischen Auflösung der Geschichtlichkeit der Offenbarung gesprochen hat. Richtig ist jedoch, daß sich in dieser Zeit mit Ausnahme jener Gruppen, die unter dem Einfluß Joachims von Fiores standen, und die eine Art Geschichtstheologie ausgebildet hatten, kaum Versuche finden, die Bedeutung des Geschichtlichen im allgemeinen, oder auch das Wesen der Überlieferung wissenschaftlich darzustellen. Wenn die Scholastik das Geschichtliche wenig beachtet hat, so ging die Aufklärung in dieser Beziehung noch weit darüber hinaus. Sie war im letzten durchaus ungeschichtlich. Ja sie suchte sogar die geschichtlichen Wahrheiten, weil ihnen der Charakter der „Zufälligkeit und Konkretheit" anhaftet, aus dem Glaubensinhalt auszuschalten, und wollte nur die streng notwendigen und allgemeinen Wahrheiten, die man auch ohne Offenbarung und Überlieferung erkennen kann, beibehalten. Dagegen bleibt es Möhlers großes Verdienst, der „Überlieferung" die Stelle gegeben zu haben, die ihr in der Offenbarungstheologie gebührt.

Der Darstellung von Möhlers Überlieferungsbegriff schickt der Verf. eine Untersuchung über den Überlieferungsbegriff bei Möhlers Lehrer Johann Sebastian Drey voraus. Diese Studie ist so eingehend, daß sie im Rahmen des Buches wie eine eigene Monographie anmutet. Drey stand viel stärker als Möhler unter dem Einfluß der idealistischen Philosophie. Er hat manche Probleme in die theologische Spekulation gebracht, ja sie teilweise auch schon der Lösung entgegengeführt, die dann sein Schüler in der Periode seines reifsten Schaffens bewältigen sollte. Nachdrücklich hat Drey die Frage nach dem Wesen der geschichtlichen Fortdauer der Offenbarung gestellt. In der „lebendigen Überlieferung", die die Grundlage unseres Glaubens bildet, sieht er nicht nur eine subjektive Vergegenwärtigung der Offenbarungstatsache, sondern die *objektive Gegenwart* des urchristlichen Faktums selber. Er bezeichnet diesen Vorgang „als Selbstüberlieferung", insofern das urchristliche Heilsereignis durch die eigene Fortbewegung zu beständiger Gegenwart erhoben wird. Deshalb betrachtet er die Offenbarung nicht nur ihrem Inhalt nach, sondern auch den Vorgang ihrer Überlieferung selber als etwas Göttliches. In dieser seiner Auffassung der Überlieferung als „fortschreitendes Bewußtsein" der Offenbarung spürt man deutlich die Anlehnung an Hegels Philosophie des „objektiven Geistes". Zu beachten ist, daß dieser wichtige Begriff der „Selbstüberlieferung" bei Drey von vornherein etwas *Fertiges* und *Abgeschlossenes* ist.

Ganz im Gegensatz hierzu ist man bei Möhler überrascht, wie vielfach sich bei ihm im Laufe seiner theologischen Entwicklung der Überlieferungsbegriff *gewandelt* hat. Sorgsam hat der Verf. die Quellen untersucht, um den ganzen Weg, den Möhler gegangen ist, in seiner Darstellung nachzugehen. Es erhellt aber auch, wie schwer es ist, „die" Theologie eines Mannes zu schreiben, der in einem so gewaltigen theologischen Ringen wie Möhler gestanden hat. Wenn man weniger sorgsam vorangeht, besteht allzu leicht die Gefahr, daß man eine bestimmte Stufe aus der ganzen Entwicklung herausnimmt und sie als „die" Theologie Möhlers bezeichnet.

Den Überlieferungsbegriff der Frühzeit nennt der Verf. den *autoritativen Überlieferungsbegriff* der kirchenrechtlichen Vorlesungen (1823—1825). Inhaltlich besagt er, daß unter Überlieferung die Gesamtheit des christlich-apostolischen Lehrvortrages zu verstehen ist im Gegensatz zur Tridentinischen Fassung, die unter der (mündlichen) Überlieferung nur das Offenbarungsgut außerhalb der Hl. Schrift begreift. Das formale Element besteht darin, daß die Überlieferung durch das „lebendige Wort" geschieht. Als notwendiges Korrelat wird das kirchliche Lehramt gefordert, wobei das autoritativ-rechtliche Element stark betont wird. — In den Schriften *vor* der „Einheit" (1823—25) wird dieser Begriff dann durch den *mystischen Überlieferungsbegriff* abgelöst. Seine beiden Grundpfeiler sind einmal der in der Kirche immer-

während waltende Geist und zweitens das aktiv an der Lehre der Kirche teilnehmende Volk. — Der dritte Überlieferungsbegriff ist die Vereinigung des autoritativen und mystischen im *organischen Überlieferungsbegriff* der „Einheit" (1825). Hier wird die Überlieferung als ein mystisch-organisches Geschehen aufgefaßt. Der Einfluß der Ideenwelt der Romantik wird dabei besonders spürbar. Das mystische, jenseits der Erfahrung liegende Element ist das geistgetragene Fortpflanzen des gottbegründeten „Lebens" in der Liebe. Möhler nennt diesen Vorgang die „innere" und primäre Überlieferung. An erster Stelle steht die Weitergabe des Lebens. Darauf gründet das Fortleben des Wortes. Das autoritative Element, das nun wieder aufgenommen wird, bezieht sich auf die äußere" Überlieferung. Das Wirken des Hl. Geistes und das Gesamtbewußtsein der Gläubigen, die im mystischen Überlieferungsbegriff noch unvermittelt nebeneinanderstehen, werden nun durch die romantische Idee des Organismus miteinander verbunden. — Der *vierte Überlieferungsbegriff* ist der des Schrifttums zwischen „Einheit" und „Symbolik" (1825—30). Er ist zunächst durch die Kritik des organischen Begriffes gekennzeichnet. Die Bedenken A. Günthers, daß durch die Anwendung des Organismusgedankens das Göttliche „naturalisiert" werde, haben Möhler zu einer schärferen Unterscheidung veranlaßt. Wenn er von der Entfaltung des Lebens des Hl. Geistes spricht, zeigt er eindeutig, daß alle Entwicklung auf die Seite des Menschen gehört. Außer dem ständigen Geistwirken betont er nun auch das dauernde Innesein von Christus in der Kirche. Die Kirche allein kann uns den historischen und objektiven Christus vermitteln, weil in ihr Christus und seine Lehre ein ununterbrochen fortwährendes Leben und eine feste, bleibende Gestalt gewonnen haben. Darauf gründet sich auch das autoritativ-rechtliche Element der Überlieferung. — Der fünfte Überlieferungsbegriff ist der *der dogmatischen Überlieferung* der „Symbolik" (1832/38). Darin vollzieht sich noch stärker die Wende vom „Göttlichen" zum „Menschlichen". Wesentlich ist dieser Begriff jedoch auch vom Gegensatz zum Protestantismus bestimmt. Früher hat Möhler auf die Frage nach der Erkenntnis der Offenbarung erwidert: „Durch die geistgeformte Gemeinschaft als Fortpflanzungsorgan des Hl. Geistes." Jetzt gibt er in Anlehnung an die überlieferte Theologie und im Gegensatz zur protestanischen Auffassung, die die Schrift als einzige Glaubensquelle betrachtet, die Antwort: Durch Schrift und Tradition. Wenn er vorher mit seinem Lehrer Drey unter Überlieferung das durch alle Zeiten hindurchgehende Gesamtverständnis der christlichen Offenbarung verstand, so gilt ihm jetzt die Tradition im tridentinischen Sinn als schriftergänzende und schrifterklärende Norm. Die oben erwähnte Hinwendung zum „Menschlichen" läßt ihn auch noch stärker das Sichtbare und Autoritative betonen. Trägerin der Überlieferung ist die „lebendige" Autorität. In der Darstellung des Wesens der Überlieferung ließ sich Möhler früher stark von dem Gedanken leiten, allen Individualismus zu überwinden. Deshalb betonte er mit Nachdruck die Gemeinschaft und das Objektive. Ja die Überlieferung war ihm schlechthin das Objektive. Jetzt unterscheidet er eine subjektive und objektive Überlieferung. Diese Unterscheidung darf keineswegs mit innerer und äußerer Überlieferung gleichgesetzt werden. Dabei rückt der Akzent auf die subjektive Überlieferung. Auf die persönliche Aneignung der Offenbarung im Aktvollzug des Menschen kommt es ihm entscheidend an. Als Abschluß der ganzen Entwicklung Möhlers darf man die Verbindung des romantischen und des Tridentinischen Traditionsbegriffes bezeichnen. Das mystische Prinzip des Hl. Geistes und das autoritative Prinzip des kirchlichen Amtes werden im Vorgang der Überlieferung organisch vereinigt.

Der Verf. bemüht sich, zu zeigen, daß die vielfachen Wandlungen des Überlieferungsbegriffes bei Möhler nicht aus einer Unruhe des Geistes, wie sie sich sonst bei den Denkern der Romantik nicht selten findet, entsprungen sind, sondern einen wahren dialektischen Fortschritt bedeuten. Jede vorangegangene Stufe ist in der folgenden „aufgehoben", d. h. in geläuterter Form aufbewahrt, und wird nicht schlechthin durch etwas ganz Neues abgelöst.

Möhler selber ist sich dieser Entwicklung als einer echten dialektischen Bewegung bewußt. Von daher wächst in ihm immer mehr das Verständnis dafür, daß das theologische Gedankengut der Vergangenheit nicht einfach ersetzt werden kann durch die Theologie seiner Zeit, sondern daß es, „aufgehoben", dennoch weiter wirkt. So ist es Möhler gelungen, durch seine Darstellung vom Wirken des Hl. Geistes und vom Fortleben Christi in der Kirche den Anschluß an den Kirchenbegriff der Patristik zu finden. Und das war eine Tat zu einer Zeit, wo man über das Innere der Kirche nicht viel zu sagen wußte, und das Äußere sehr darniederlag.

Schon früher hat es der Verf. abgelehnt, in Möhlers Kirchenbegriff einen weitgehenden Einfluß der Hegelschen Philosophie anzuerkennen. Er glaubt, daß das Entscheidende im Anknüpfen an Ideen der Väterzeit liege. Das soll zugegeben werden. Dennoch darf man den Einfluß Hegels auch für Möhler nicht unterschätzen. Vielleicht wird es der Forschung einmal gelingen, aufzuzeigen, daß das Herzstück der ganzen Hegelschen Geschichtsphilosophie der Gedanke an die Inkarnation des Logos und sein Hindurchgehen durch alle Zeiten, seine lebendige Gegenwart in jedem Augenblick ist. Ob die Form, die dieses Glaubensgeheimnis dort gefunden hat, theologisch haltbar ist oder nicht, steht hier nicht zur Frage. Aber man darf wohl sagen, daß Möhler bei seinem Begriffe der „lebendigen Überlieferung" sich schwerlich das Gedankengut der Patristik fruchtbar erschlossen hätte, wenn nicht eine gewisse Resonanz für diese Ideen in der Zeit gelegen hätte. Und diese Resonanz hat zu einem bedeutenden Teil die idealistische Geschichts-Philosophie geschaffen.

F. Buuck S. J.

Höck, Gösta, *Die Elliptische Theologie Albrecht Ritschls* (Uppsala Universitets Arsskraft 1942, 3). gr. 8° (XXXVI u. 365 S.) Uppsala/Leipzig, Harrassowitz.

Das Werk hat den großen Vorteil, daß es nicht nur das Gesamtwerk Ritschls einbefaßt, sondern auch die unedierten Mss., und dann das Denken Ritschls in den großen Zusammenhang der zeitgenössischen Philosophie und Theologie stellt. Es ist dadurch, über die Darstellung hinaus, ein wahres Quellenwerk für die Zeit selbst.

Elliptische Theologie heißt, daß Ritschl die zwei Sinnbestimmungen des Christlichen, (sittliche) Umwandlung und (religiöse) Seligkeit, zu einer „Ellipse" mit „zwei Brennpunkten" zu synthetisieren sucht. Christentum geht einmal auf das „Reich Gottes" und hierin auf „Umwandlung des Menschen" als „sittliche Bestimmung". Dann aber zielt es ebenso auf „Freiheit in Gott", und hierin auf den „Selbstzweck jedes einzelnen", „daß ein jeder selig werden soll", als „religiöse Bestimmung" (152). Aber im Grunde ist es doch nicht formale Synthese, sondern Ritschl betont in einer ersten Periode das Erste und in einer zweiten das Zweite mit jeweilig verschiedener Einkomponierung des jeweils andern. Und so sind beide Sinn-Bestimmungen des Christlichen vielmehr „ein Ganzes . . ., nur betrachtet unter verschiedenen Aspekten" (177). Hierin setzt sich fraglos in Ritschl eine genuine christliche Tradition durch, und um so mehr, als er, durch die zeitgenössischen Rationalismen hindurch, in unmittelbaren Kontakt mit den Reformatoren kommt. Es ist die uralte Frage zwischen Alexandrinismus und Antiochenismus (bis hinein in die zwischen Thomismus und Molinismus): Primat des Göttlichen oder des Menschlichen, des Himmels oder der Welt, der Verklärung oder des Kreuzes, der Liturgie oder des Ethos, der Gnade oder des Werks, der Mystik oder der Aszese. Aber Ritschl weiß davon kaum etwas. Denn für ihn ist die Ablehnung eines „Supranaturalismus" selbstverständliche Voraussetzung. Christentum und Judentum, Neuer und Alter Bund sind „Offenbarung" in gleicher Weise wie jede heidnische Religion und wie jede Religion überhaupt. Christentum ist nur die „vollkommenste" davon. Und „Offenbarung" heißt nicht ein unmittelbares, direktes Eingreifen Gottes, sondern nur, wie die Lebensbereiche (Pflanzen, Tiere und ihre Arten) jeweils in einem „Sprung" aufbrechen, indem in ihrem Aufbrechen nicht ein absoluter „Anfang" (initium) geschieht, aber „Urgrund" (principium) einer

neuen Art (12 36 passim). Eben darum ist dann auch die „Gemeinde" das zentral Wesentliche im Christentum (entsprechend dazu, wie die erste Pflanze das Aufbrechen der Pflanzen-Art sagt), — bis dazu, daß Christus ausschließlich nur durch die „Gemeinde" (als Art-Kollektivum) gesehen und empfangen werden kann (7 28 passim). Darum, folgerichtig, bedeutet Heidentum, Judentum, Christentum zuletzt „Personifizierungen" innermenschlicher Richtung auf Gott (26 37 f.): Heidentum die der „Macht", Judentum „Gottes Wille zu einer Gemeinschaft" mit einem einzelnen „Volk", Christentum endlich „Gott als konkret absoluten Zweck" (226 ff.): Personifizierung von „Natur, geselliges Leben und geistiges Leben" (236). Christentum wird damit zur „Offenbarung" davon, daß Gott der „universale Zweck" ist (39), der Mensch aber in der Unterwerfung und Verbindung mit Ihm zur „lustvollen Gewißheit" seiner „Selbstbehauptung ... gegen Natur und Welt" kommt (125 f.). Gott ist hierin „transzendent", insofern die Stufen der Offenbarung als „Sprung", nicht als immanente Kontinuität auftreten. Er ist aber „immanent", insofern diese Stufen eben doch das Menschliche sagen: seine Entfaltung von Naturdasein (im Heidentum) zu „geselligem Leben" (im Judentum) zu „geistigem Leben" (im Christentum). In diesen Grundlinien ist Ritschl vollendeter „Erbe einerseits von Schleiermacher und Baur, anderseits der idealistischen Philosophie und spekulativen Theologie" (176).

So spiegelt sich in Ritschl — durch das Medium dieser wahrhaft vorzüglichen Studie — gewiß das verzweifelte Bemühen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, durch die verhängnisvollen Rationalismen und Moralismen und Ästhetizismen hindurch das genuin Religiöse wiederzugewinnen. Aber es ist erstens hierin noch nicht einmal vom eigentlich Christlichen die Rede (Ritschl lehnt alle Lehre von Erbsünde und Unio hypostatica ab, vom Standpunkt eines allgemeinen „christlichen Weltbewußtseins", das das ausnahmslose Kriterium einer Theologie ist). Und zweitens ist auch noch dieses Religiöse selber zuletzt kosmologisch und anthropologisch: die Korrelation zwischen „universalem Zweck" des Lebens und menschlicher „Selbstbehauptung ... gegen Natur und Welt". Hierin erscheint wahrhaft die äußerste Katastrophe der Reformation. Im Nein zur Kirche ist es das Nein zu Christus geworden (da er bei Ritschl sich nicht arthaft von den „Religionsstiftern" unterscheidet) und zuletzt das Nein zu Gott selbst (da er bei Ritschl zuletzt nur mehr „Personifizierung" ist: 37 f.). Da Luther die Vernunft als „Hure Vernunft" aus der Kirche verwies, ist sie stärker in diese Kirche wiedergekehrt. Es ist die geheime Verphilosophierung der Reformation, gegen die Karl Barth seinen verzweifelten Kampf gekämpft hat — umsonst. Denn auch seine Theologie trägt die Philosophie unabschüttelbar in sich: den Marburger Kantianismus, nur (wie Schmidt-Japing nicht mit Unrecht gesagt hat) „mit umgekehrtem Vorzeichen". Kirche ist nun einmal das entscheidende Jetzt-Hier der Einen Menschwerdung Gottes. Fällt sie, dann auch Christus und Gott.

E. Przywara S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Sammel- und Quellenwerke. Ekklesiologie

Dominican Studies. A Quarterly Review of Theology and Philosophy. I. Jahrg. 1948, Oxford, Blackfriars Publications St. Giles. Jahresabonnement Dol. 5.—. — Diese vom „Studium generale" der englischen Dominikaner in Oxford herausgegebene neue Vierteljahrsschrift für Theologie und Philosophie hat sich zum Ziel gesetzt, Fragen aus der biblischen, geschichtlichen und systematischen Theologie sowie aus dem Kirchenrecht und verwandten Gebieten zu behandeln, ebenso auch aus der alten und neueren Philosophie und der Kultur- und Kirchengeschichte. Als Mitarbeiter kommen in erster Linie die englischen Dominikaner und ihre Mitbrüder aus anderen Ländern in Frage, aber auch andere Fachleute aus Akademikerkreisen sind zur Mitarbeit freundlichst eingeladen. Eine kurze Inhaltsangabe des ersten Heftes mag hier folgen. V. White O. P., St. Thomas' Conception of Revelation (3—34) gibt einen eingehenden Kommentar zu der Lehre des hl. Thomas von der göttlichen Offenbarung im Rahmen seiner Lehre von der Prophetie im Anschluß an De Veritate q. 12 und S. th. 2, 2, q. 171—174. In dem 2. Beitrag On the Categorical Syllogism (35—57) will I. M. Bochenski O. P. von der Universität in Freiburg (Schweiz) zeigen, daß die neuere mathematische Logik die traditionelle thomistische Logik nicht erschüttert habe, sondern im Gegenteil. Die Methoden der mathematischen Logik sollten darum auch von den Thomisten angewandt werden. Vgl. darüber unsere Besprechung in Heft 1, 128. Es folgt ein Beitrag von D. A. Callus O. P., An Unknown Commentary of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters. (58—73). Es handelt sich um einige Bruchstücke von einem Kommentar zu den Briefen des Ps.-Dionysius aus der Feder des bekannten Abtes von Vercelli und Kommentators der Werke des Ps.-Dionysius Thomas Gallus. Von diesem Kommentar war bisher nichts bekannt. Die Bruchstücke fanden sich im Magdalenen-Kolleg in Oxford in einem Sammelband von Handschriften-Fragmenten, die man aus alten Bucheinbänden gesammelt hatte. C. bringt außer einer eingehenden Beschreibung der Bruchstücke ihren vollständigen Text. Den Rest des 1. Heftes bilden Buchbesprechungen und Buchanzeigen (74—97). Brinkmann.

Vigiliae Christianae. A Review of early Christian Life and Language. Amsterdam, North-Holland Publishing Company. Subskriptionspreis Gulden 12.—. Die Vigiliae Christianae stellen eine neu gegründete Quartalszeitschrift dar, von der bisher 2 Jahrgänge mit je 4 Nummern erschienen sind (1947—1948). Hauptherausgeber sind: Christine Mohrmann, Utrecht/Amsterdam, W. C. v. Unnik, Utrecht, G. Quispel, Leyden (zugleich Sekretär), J. H. Waszink, Leyden. Die Mitherausgeber sind aus verschiedenen Ländern, u. a. W. Jaeger, Cambridge (Mass.), H. Ch. Puech, Paris. Als Aufgabe stellt sich die Zeitschrift die Erforschung der frühchristlichen Literatur (im weitesten Sinne des Wortes) und zwar unter historischer, kultureller, linguistischer oder philologischer Rücksicht, ferner der christlichen Epigraphik und Archäologie. Kirchen- und Dogmengeschichte sind nur berücksichtigt „as far as they bear directly on social history"; byzantinische und mittelalterliche Literatur nur, insofern sie mit der frühchristlichen Periode in einem besonderen Zusammenhang stehen. Die Beiträge sollen womöglich in Englisch, Französisch oder Latein abgefaßt sein. In den ersten 2 Jahrgängen finden sich schon eine Reihe beachtlicher Artikel. Chr. Mohrmann bringt sprachkundliche Bemerkungen zum Neuen lateinischen Psalterium: I (1947) 114 ff., 168 ff.; sowie andere Forschungen über das frühchristliche Latein: I (1947) 1 ff.; über das vulgäre Element des Lateins der Christen: II (1948) 89 ff., 163 ff. Wertvoll für die Erforschung der Gnosis sind die Ausführungen von G. Quispel: The original doctrine of Valentine: I (1947) 43 ff.; La Lettre de Ptolemée à Flora: II (1948) 17 ff.; Note sur „Basilide": II (1948) 115 ff. Zum selben Sachgebiet kommen die Beiträge von Togo

Mina, Le papyrus gnostique du Musée Copte: II (1948) 129 ff. und von J. Doresse, Trois livres gnostiques inédits: II (1948) 137 ff. A. Wifstrand (Lund) bringt profane Parallelen zur Rhethorik der neugefundenen Melito-Homilie über das Leiden und einige Textkonjekturen zu ihrer Erstausgabe durch Campbell Bonner (in: Studies and Documents, London-Philadelphia 1940, Bd. XII.): II (1948) 201. Dazu kommen andere literargeschichtliche Forschungen zur älteren Literatur, z. B. von Dom P. Andriessen über den Diognetbrief, der von ihm dem Apologeten Quadratus zugeschrieben wird, eingeschlossen die 2 berühmten letzten Kapitel dieses Briefes: I (1947) 129 ff. Diese Ausführungen stellen nur eine Zusammenfassung von Artikeln dar, die in den RechThAncMéd 1946/47 erschienen sind. Jede Nummer der Zeitschrift bringt auch Besprechungen wichtiger einschlägiger Literatur. Die Namen der Herausgeber und Mitarbeiter sowie die schon vorgelegten Arbeiten lassen auf wertvolle Förderung der frühchristlichen Forschung hoffen. — Aus Heft 1, 1949, besprechen wir weiter unten in diesem Kap. eine Arbeit von Chr. Mohrmann über Irenaeus, Advers. haeres. 3, 3, 1.

Grillmeier.

Neuner, J., S. J., und Roos, H., S. J., Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 2. verb. Aufl. hrsg. v. K. Rahner S. J. 8° (465 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag. DM 10.—. — Nach dem Vorbild von F. Cavallera, Thesaurus doctrinae catholicae, Paris, wurden im vorliegenden Werk die Dokumente der kirchlichen Glaubensverkündigung nicht in historischer (wie bei Denzinger), sondern in systematischer Ordnung gebracht. Dieses Vorgehen empfahl sich besonders in Rücksicht auf den gedachten Leserkreis, der nicht bloß unter Theologen, sondern vor allem unter Laien gesucht werden sollte. Der Herausgeber stellt freilich fest, daß es meist die Theologen sind, in deren Hand sich diese Dokumentensammlung findet. Die Neuausgabe bringt einzelne Verbesserungen in der Übersetzung und mehrere Ergänzungen aus den neueren Rundschreiben Papst Pius XII., so aus Mystici Corporis und Divino afflante Spiritu. Nutzen und Vorteile des Werkes sind in dieser Zeitschrift schon gebührend hervorgehoben worden (vgl. 14 [1939] 271). Einzelne Verbesserungen und Erweiterungen können jedoch immer noch angebracht werden. In dem Abschnitt über den „Erlöser" bedarf das Ephesinum noch einer dogmengeschichtlich entsprechenderen Darstellung. Es sollte aus den Akten des Konzils die damnatio Nestorii hereingenommen werden, ebenso die Verurteilung des nestorianischen Symbols (siehe Cavallera n. 674 a und b); der sog. 2. Brief Cyrills an Nestorius müßte an die erste Stelle vor den Anathematismen. Wichtiger als letztere wäre das sog. Symbolum unionis (inter Cyrillum et Orientales) von 433, worin das Konzil gewissermaßen erst zum gewünschten Abschluß kam. Damit käme das Dogma von Ephesus besser zur Geltung. Vielleicht könnte neben der Christologie auch die Erlösungslehre mehr herausgehoben werden, selbst um den Preis der Wiederholung von Dokumenten.

Grillmeier.

* * *

Lexicon Athanasianum, digessit et illustravit Guido Müller. 1. Lieferung (α — Ασια). 4° (160 Sp.) Berlin 1944, de Gruyter. — Die Kommission für spätantike Religionsgeschichte bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften kennzeichnet dies Lexikon, das auf rund 1280 Spalten berechnet ist, als ein „für die gesamte Patristik höchst willkommenes Hilfsmittel zur Erschließung eines Autors von zentraler geschichtlicher Bedeutung" (Vorbemerkung). Sie nahm es als fertige „Gabe eines jahrzehntelangen, in der Stille arbeitenden gelehrten Fleißes" mit Dank entgegen und verhalf ihm zum Druck. Das Lexikon liefert dem Erforscher der Vätertheologie nicht nur die Fundstellen theologisch wichtiger Wörter, es unterrichtet ihn auch über den Gebrauch und die Bedeutung dieser Wörter bei Athanasius und hilft ihm so, den Zusammenhang der Einzelstellen leichter zu verstehen. Es enthält mit

Ausschaltung der unwichtigen und belanglosen Wörter den ganzen Sprachschatz aus den Mignebänden 25 und 26. Da die seit einigen Jahren in Gang gekommene neue Ausgabe der Preußischen Akademie am Rand die Kolumnenzählung von Migne mit Unterteilung nach Buchstaben bringt, kann der Gebrauch des Lexicon Athanasianum dem Benutzer dieser neuen kritischen Ausgabe keine großen Schwierigkeiten bereiten. Welch wertvolle Dienste dies Lebenswerk von M., das er zum größten Teil in der Stella Matutina zu Feldkirch geschaffen hat, gerade dem Theologen leistet, erweisen schon ein paar Stichproben aus dieser ersten Lieferung. An Hand des Artikels ἄγγελος z. B. ließe sich leicht die Engellehre des Athanasius darstellen; wie alle wichtigeren Artikel gibt er zu Anfang eine kurze systematische Übersicht über das gesamte sprachliche Material: A. Die profane Bedeutung des Wortes. B. Die theologische Bedeutung: I. Die christliche Lehre über die Engel: 1. Sie sind geschaffen; 2. sind viele, nach Graden verschieden; 3. Himmelsbewohner; 4. Ein Teil der Engel hat gesündigt; 5. Die Beziehung zwischen Gott und den Engeln: a. Ihre erhabene, aber nicht göttliche Macht; b. Sie sehen Gottes Herrlichkeit; c. Sie sind Diener Gottes; 6. Das Verhältnis der Engel zu den Menschen: a. Sie sind den Menschen überlegen; b. Sie werden zu den Menschen gesandt; c. Sie sind Zeugen und Beschützer der Menschen. II. Die wahre Lehre wird 1. von den Irrlehrern bekämpft; 2. von den Rechtgläubigen verteidigt. Dann folgen für jede einzelne Nummer die Belegstellen, für die theologische Bedeutung fast zwei Spalten. — Der Unterteil B. des Artikels ἄνθρωπος (nahezu 5 Spalten!) könnte der Erforschung der Christologie des Athanasius eine gute Hilfe bieten: I. Die rechtgläubige Lehre gebraucht das Wort 1. in significando mysterio incarnationis: In Verbindung mit Verben wie: werden, erzeugen, machen ...; 2. in conclusionibus e doctrina deductis: a. In Christo sunt vere et humana et divina; b. Christus humana operatur vel patitur; c. aliis elocutionibus idem dicitur; d. tituli praecipui Christo ex humana natura inditi. II. Die Lehre der Gegner und ihre Bekämpfung. — So wird auch die theologische Wissenschaft dem Verf., der Kommission für spätantike Religionsgeschichte, dem Verlag danken und der Drucklegung des Werkes einen guten Fortgang wünschen. Erst wenn wir wenigstens zu den bedeutenderen Kirchenvätern ein derartiges Lexikon hätten, könnte eine wirklich neue Dogmengeschichte der Väterzeit geschrieben werden. Wir werden noch eingehender auf das Werk zu sprechen kommen, sobald weitere Lieferungen den theologischen Ertrag genauer verdeutlichen. Schoemann.

Jubany, N., San Agustín y la formación oratoria cristiana: AnalSacra Tarrac 15, 1—14. — An Hand neuerer kritischer Ausgaben von zwei Werken des heiligen Augustinus, nämlich „De catechizandis rudibus" (durch J. P. Christopher, Washington 1926) und des 4. Buches der Doctrina christiana (durch S. Th. Sullivan, Washington 1930) stellt der Verf. zusammenschauend die Lehre des heiligen Augustinus über die Ausbildung des christlichen Redners heraus. Die „Doctrina christiana" bringt besonders im 4. Buch zahlreiche Winke für den Prediger und bedeutet einen ersten Versuch einer christlichen Homiletik. Ist diese ihrer ganzen Anlage nach mehr theoretisch, so ist De catechizandis rudibus eine praktische Katechetik, entstanden auf Bitten eines der Diakone des heiligen Augustinus. Sie ist in ihrer Art ebenfalls der erste Versuch, sehr reich an konkreten, praktischen und psychologischen Hinweisen. Die katechetische Methode Augustins hat drei Hauptpunkte: Beschränkung im Gegenstand; Auswahl eines Zentralpunktes, auf den alles hinzielt; Anpassung an die Hörer. Die katechetische Ausbildung stellt nur einen Teilaspekt der homiletischen Erziehung dar. Unter diesem Gesichtspunkt verarbeitet J. gut die Hauptgedanken der beiden Werke in eins und untersucht, was Augustinus sagt über die Rede in sich, den Hörer und seine psychologischen Voraussetzungen; über Anpassung des Vortrags an die Hörer; über Ausbildung und Psychologie des christlichen Redners. Grillmeier.

* * *

Rahner, H., S. J., Antenna Crucis: ZKathTh 65 123—152; 66 89—118 196—227; 67 1—21. — Schon F. J. Dölger hatte in seinem Buche Sol salutis (²1925, 286 Anm. 3) eine Darstellung der „Symbolik des Schiffes in Antike und Christentum" gefordert und dazu auch schon einige Vorarbeit geleistet. Was nachher zu dieser Frage erschienen ist, kann nicht als Einlösung dieser Forderung betrachtet werden; das gilt auch von der fast gleichzeitig mit der Studie von R. erschienenen Arbeit von K. Goldammer, Navis Ecclesiae (ZNW 40 [1941] 76ff.), die man gelesen haben muß, um den gewaltigen Vorsprung der hier zur Besprechung kommenden Untersuchung zu begreifen. R. nennt seine Studie einen Beitrag zur patristischen Kirchentheologie; unter dem Leitgedanken der Antenna Crucis ist all das zusammengetragen, was in der frühchristlichen Symbolik von der Kirche als Schiff lebendig war. Bisher liegen drei große Unterthemen vor: „Odysseus am Mast", „Das Meer der Welt" und „Das Schiff aus Holz"; angekündigt sind drei weitere Artikel: „Das Segel des Geistes", „Der Steuermann des Heiles" und „Der Hafen der Ewigkeit". — Schon in früheren Aufsätzen hatte sich R. um die Erschließung der in der patristischen Kirchendogmatik verwandten Symbolik bemüht; vgl Mysterium Lunae: ZKathTh 63 (1939) und 64 (1940). In Fortsetzung dieser Gedanken macht die vorliegende Untersuchung deutlich, wie für die Väter das Kreuz Christi das tragende Geheimnis der Kirche, ihres Wesens, ihres Geschicks, ihres ewigen Zieles ist. Sie haben diesen Gedanken in die von Urzeiten her beliebte symbolische Gestalt gekleidet, nach der die Kirche das große Schiff ist, dem unser ewiges Heil anvertraut ist. „Kirche ist Seefahrt zum portus salutis. Kirche ist ‚gefährliche und zugleich herrliche' Fahrt: gefährdet, weil noch nicht endgültig gelandet, herrlich, weil einziger Ort geborgener Sicherheit inmitten des bösen Meeres. Dies Schiff der Kirche ist gebildet aus Holz — aus dem Holz des Kreuzes, und ihr Heimfahren ist gewährleistet von dem Mastbaum, mit dem die quergestellte Segelstange das Kreuz bildet: Antenna Crucis." So kennzeichnet R. selbst Zusammenhang und Grundidee der verschiedenen Artikel. „Die patristische Symbolik von der Kirche als Schiff ist ein treffsicherer Ausdruck für die Dogmatik von der im Kreuzholz gründenden Heilsgefährdung und Heilsgewißheit, die in der Kirche herrscht, solange sie noch auf hoher Fahrt durch das Meer der Welt sich befindet." Die Kirche ist das gefährliche Schiff, ohne das es doch keine Rettung gibt, auf dem man dieses böse Meer der Welt nur dann sicher durchquert, wenn man sich an den Mastbaum, d. i. das Kreuz des Herrn, anklammert. So lernte der Christ in der Gestalt des „Dulders Odysseus", der sich an den Mastbaum seines Schiffes fesseln ließ, um den Verlockungen der Sirenen zu entgehen, sein eigenes Schicksal begreifen (= I. Odysseus am Mastbaum). In dem Symbol des Meeres, das für die Alten immer so voller Grauen und voller Schauer, Sitz dämonischer Gewalten war, das ihnen darum das „bittere" und das „böse" Meer war, sah der Christ die widergöttlichen Mächte ausgeprägt, die die sichere Fahrt des Schiffes der Kirche gefährden (= II. Das Meer der Welt). Aber stärker als diese infernalen Mächte ist das Schiff der Kirche, denn es ist aus dem Holz des Kreuzes gebaut, aus dem geringfügigen Element also, das allein den Stürmen zu trotzen vermag (= III. Das Schiff aus Holz). Die überwältigende Fülle von Belegen aus Ost und West zeigt, daß es sich hierbei nicht nur um ein gelegentlich aufklingendes Motiv handelt, sondern um einen wirklich zentralen Gedanken im Gefüge der patristischen Kirchentheologie. Andererseits wird aber auch deutlich, daß die Quellen für diese Symbolsprache nicht nur in den biblischen Lehrstücken von der Kirche als „Arche Noe" und als „Schifflein Petri" liegen, sondern daß bei ihrer Entstehung und Entfaltung die nautische Symbolik der Antike eine wesentliche Rolle gespielt hat. Dabei versteht R. es vortrefflich, die Motivgestaltungen und -zusammenhänge herauszuarbeiten und in ihrem Werden und Reifen sichtbar zu machen. Insofern bietet er Dogmen-geschichte im besten Sinne. Er ist kritisch genug, um nicht aus jeder Analogie eine Genealogie zu machen, aber auch offen genug, um die Beeinflussung des christlichen Motivbestandes durch die vorchristliche Symbolik zuzugeben. — Die Themabehandlung zeigt eine wirklich meisterhafte Beherrschung von

Stoff und Methode: Der Stoff wird in solcher Fülle vorgelegt, daß man getrost sein kann, daß kaum etwas Bedeutsames vergessen ist; somit ist eine gewisse Endgültigkeit und Vollständigkeit erreicht, die nun auch einmal zum Ziel echter Wissenschaftlichkeit gehört. Andererseits ist das Material so verarbeitet und geordnet, daß man keinen Augenblick lang den Eindruck des Versinkens im Meer der Belege und Verweise hat, und daß man nie versucht ist zu meinen, R. bringe diese oder jene Stelle nur, um seinen Zettelkasten zu erleichtern oder um mit seiner Belesenheit zu prunken. Es hätte nahegelegen, das Vor- und Nachleben der Schiffssymbolik im religiösen Bereich hinzuzunehmen (vgl. etwa die Besprechung einer Darstellung des Schiffs der Kirche aus der Reformationszeit und ihrer Parallele in der Heilsfahrt zum Himmel auf dem Schiff der Buddhalehre bei H. Haas, Das ‚Scherflein der Witwe' und seine Entsprechung im Tripitaka, 1922, 81 ff.; oder die Barke in der religiösen Symbolik der Ägypter bei P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, 142). Aber R. hat gut daran getan, sein Thema nicht ins Uferlose auswachsen zu lassen. Zuerst muß der christliche und antike Befund geklärt sein, ehe man an ein Vergleichen und Verbinden nach Ost und West gehen darf. R. widmet seine Arbeit dem Andenken von F. J. Dölger, dessen vorbildliche Stoffbeherrschung und methodische Strenge hier wieder aufleuchten. Aber R. ist auch über seinen Meister hinausgewachsen, und das nicht nur in der einen oder anderen hermeneutischen Frage; sondern was Dölger zumeist als offene Möglichkeit liegen gelassen hatte, und was man oftmals in seinen Arbeiten vermißt hatte, hat er weitgehend verwirklicht: nämlich über die philologisch-archäologische Kleinarbeit in die dogmatischen Zusammenhänge vorzudringen, die allen Teilforschungen über „Antike und Christentum" erst ihre volle theologische Berechtigung und Fruchtbarkeit geben.

Bacht.

Rahner, K., S. J., Die Kirche der Sünder. 8° (31 S.) Freiburg 1948, Herder. DM —.80. — R. möchte „eine der qualvollsten Fragen der Kirchentheologie" (3) vom Dogmatischen aus sehen. Was sagt die Kirche dazu? Es werden zwei Gedankengruppen vorgelegt. 1. Die Sünder gehören zur Kirche. Das ist kirchliche Lehre, gezeigt vom Montanismus bis zur Synode von Pistoia, bezeugt durch Mt 13, 43 ff., 18, 17, 24, 45 ff., 25, 1 ff. und Offb 3, 1 ff. Schwierig ist die Frage erst, wenn man die Kirche nicht bloß als äußere Gemeinschaft, sondern als mystischen Leib Christi nimmt. R. löst sie durch den Hinweis auf die Kirche als Ursakrament, so daß man zwischen einer bloß „gültigen" und einer „fruchtbaren" Zugehörigkeit zur Kirche wie beim Sakrament unterscheiden darf. Somit folgt als 2. Gedankenreihe: Die Kirche ist also sündig. Denn sie ist etwas Wirkliches, nicht nur Gedankliches. Auch diese Wahrheit ist Glaubenswahrheit, nicht nur „eine primitive Erfahrungstatsache" (15). Die Kirche kann darum auch im Handeln sündig sein (17), etwa in der sündhaften Enge, der Herrschsucht der Kirchenmänner. Und dennoch bleibt sie die Braut des Herrn, weil sie in lebensvoller Verbindung mit ihm steht; weil ihre ganze Geschichte hindrängt in der Kraft des Heiligen Geistes auf den Tag, wo dieser unverhüllt in der Welt erscheinen wird; weil sie in ihrer Glaubensverkündigung unfehlbar ist und ihre Sakramente makellos sind, unabhängig vom menschlichen Spender. So ist sie „die ewig fruchtbare Mutter heiliger Menschen" (16), deren jetzige Erscheinung dem Glaubenden verheißt, daß sie als Braut ohne Makel und Runzel zur Hochzeit des Lammes eingehen kann, „wenn einmal im Lichte des ewigen Lebens offenbar werden wird, was sie unter der Gestalt der Sünderin jetzt schon wirklich ist" (ebd.): unverlierbar und unzerstörbar Gegenwart Gottes und seine Gnade in der Welt. Denn die Sünde gehört zwar zu ihr, als sie wesentliche Erscheinungsform der Kirche ist; ihr Herz aber liegt tiefer und dorthin kann die Sünde nicht dringen, weil Sünde eine Wirklichkeit ist, die ihrem Wesen widerspricht, während Heiligkeit Offenbarung ihres Wesens ist. — Man sieht, wie die Frage der Kennzeichen der Kirche, vor allem ihrer Heiligkeit, in tiefer Sicht neu angefaßt wird in Anregungen, die zur Diskussion vieles beitragen werden. Hier dazu nur eine kleine Bemerkung. Es bleibt uns ein echtes Geheimnis, wie der Sünder zum

mystischen Leib gehören kann. Ist es doch schwer, mit R. zu sagen, daß in jenen kirchlichen Äußerungen, die den Sünder zur Kirche rechnen, Kirche „eben doch im Sinne der äußeren Gesellschaft genommen" ist (12). Man wird wohl auch an die Lebensverbindung, wie sie im Charakter und evtl. der eingegossenen Tugend des Glaubens bleibt, mitdenken müssen. Der von R. gebrachte Vergleich mit dem fruchtbaren oder nur gültigen Sakrament, ist ja auch nur dann möglich. Denn auch das nur gültige Sakrament bleibt wirksames Zeichen und ist es etwa bei der Taufe für die Charaktererteilung und als Grundlage des späteren Auflebens in der Vollfülle seiner Gnade. So kann man wohl nicht sagen, daß des Sünders „sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche aufgehört hat, das wirksame Zeichen für seine unsichtbare Zugehörigkeit zur Kirche als geistbelebter, heiliger Gemeinschaft zu sein" (13). Man muß darüber hinaus doch annehmen, daß der Gnadenkreislauf auch den Sünder in der Kirche tiefer umfaßt. Weisweiler.

Wehrung, G., Kirche nach evangelischem Verständnis. gr. 8° (363 S.) Gütersloh (1947) Bertelsmann. Von dem einleitenden Kap. über den „Ort der Kirche im Volksleben" abgesehen, lassen sich die übrigen 5 Hauptkapitel des umfangreichen Werkes nach einer zwar nicht ausgesprochenen, aber deutlich spürbaren Zweiteilung gruppieren: evangelische Kirchentheologie und innerevangelisches Konfessionenproblem. Dem mehr angewandten 2. Teil ist das (über 100 Seiten sich erstreckende) fünfte und letzte Hauptkapitel — unter dem Titel: „Kirche und Kirchen" — gewidmet. Ausgehend von der Einheit im NT kommt dort Verf. über die verschiedenen Spaltungs-, Einungs- und Reformbestrebungen der früheren Jahrhunderte auf den Spaltungsprozeß innerhalb der Reformation zu sprechen, um an den Sonderkirchen evangelischer Prägung herauszuheben, was sich an ihnen als Kirche im Sinne der einen, allgemeinen, heiligen darstelle, was hingegen als Kirchentum im Sinne von Konfessionalismus. Unter dem Gesichtspunkt unserer Zeitschrift bedeutsamer sind die vorausgehenden drei kirchentheologischen Hauptkapitel des Buches. Grundlegend ist das 2. Kap. mit seinen Darlegungen über das Wesen der Kirche (nach evangelischem Verständnis) unter der Titelfrage: „Heilsgemeinde oder Heilsanstalt?" (29—97). Kap. 3 („Kirche und Lehre") sowie Kap. 4 („Kirche und Recht") ordnen sich als entscheidende Teilgesichtspunkte jenem vorgängig herausgestellten Wesensbild nach der Seite des Kerygma einerseits, der Kirchenordnung andererseits ein und unter (98—255). Durchgehends atmet das Werk den Geist von R. Sohm, dessen radikale These (vom Widerspruch jeder rechtlichen Organisation mit dem charismatischen Wesen der Urkirche) in etwa abgemildert wird. Der charismatische Organismus der Kirche treibe aus seinem pneumatischen Wesen heraus ein Recht der Ordnungen und Ämter hervor, nicht als Recht einer Heilsanstalt göttlicher Institution, noch als menschliches Satzungsrecht einer genossenschaftlichen Körperschaft oder eines Herrschaftsverbandes, sondern einzig als Recht aus Wort und Geist des Evangeliums. Dies könne niemals Heilsbedingung sein und dürfe nie der pneumatisch-charismatischen Aktivität der Gemeinde entzogen werden. Damit ist der Grundgedanke herausgestellt, der sich durch alle Darlegungen des Verf. mit ihrer erstaunlichen Fülle der Gesichtspunkte — wie sie eben der Kirchentraktat an sich hat — einem Leitmotiv gleich hindurchzieht. — Verf. sieht die Wurzel von allen „Nöten der protestantischen Kirchlichkeit der letzten vier Jahrhunderte" in der durch das „Anstaltsdenken" Melanchthons in die ältere Orthodoxie eingeführten und bis heute nicht überwundenen Verfälschung des echt biblisch-reformatorischen Verständnisses von Kirche. Luther selbst habe zwar vom Sakramentsstreit an gelegentlich eine dingliche (vom personalen Heilsglauben abgelöste) Auffassung von Wort und Sakrament als Gnadenmitteln hart gestreift, ohne sich aber darin zu versteifen. Grundsätzlich habe er die echt evangelische Grundpolarität von Wort Gottes und Gemeinde (Volk Gottes) als *die* Wesensstruktur der Kirche festgehalten. In dem bis heute so verhängnisvoll nachwirkenden Kirchenbild Melanchthons aber habe ein statisches Denken des Humanismus das metajuristische Geist-Wesensbild der Kirche verfälscht. Es sei im Grunde ein analoger Vorgang zu dem, was Sohm

für die altkirchliche Entwicklung aufgezeigt habe. Zutiefst sei es dort wie hier die eine und gleiche menschliche Versuchung, den Geist ans Fleisch, die Kirche an die Welt zu verraten, den Ämterdienst zu klerikalisieren, das Verhältnis von Kirche und Bekenntnis rational zu fixieren und rechtlich zu sanktionieren. (Für den damit herausgehobenen durchgehenden Tenor des Werkes Seitenbelege anzuführen, erübrigt sich.) Schon Th. Harnack um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, dem ein eigener Exkurs gewidmet wird, wie auch bedeutende Wortführer des Luthertums der letzten Jahrzehnte, wie W. Stählin, E. Sommerlath, P. Althaus, hätten der Klerikalisierungstendenz mit einer organischen Ganzheitsauffassung begegnen wollen. Die Gnadenmittel Wort und Sakrament seien der Kirche als Ganzheit anvertraut, die ihrerseits erst die Scheidung in allgemeinpriesterlichen Christenberuf und kirchenamtlichen Sonderberuf als Ordnung menschlichen Rechtes aus sich entläßt (88 f.; 93 f.). Verf. lehnt solche Vermittlungstheorie ab und zieht mit K. Heim vor, sich streng an den von Luther grundsätzlich festgehaltenen Primat der selbsttätigen Gemeinde zu halten. Nur so werde der reine Dienst am Wort und die Rechtfertigung aus dem Glauben allein (ohne Zwischenschaltung einer Ämterordnung als Heilsbedingung) gewahrt, die Heilsmacht des Evangeliums vor Entstellung und Verhärtung in einem doktrinär-institutionellen Heilsgesetz bewahrt. — Während die Absetzung gegen die „katholische Kirchlichkeit" nur als sekundär für die Kirchentheologie dieses Buches angekündigt war (7), tritt sie doch im 4. Kapitel (Kirche und Recht) stark in den Vordergrund (140 ff.; 176 ff.; 182 ff.). Wenn aber ein so groß angelegtes ekklesiologisches Werk sich in breiten Ausführungen ausdrücklich mit der katholischen Auffassung auseinandersetzt, dann befremdet es, daß nun gerade und vor allem Fr. Heiler als „Anwalt der katholischen These" angesprochen wird.

Neben K. Adams „Wesen des Katholizismus" sucht man vergebens ein Standardwerk wie Dieckmann, De Ecclesia als Gesprächspartner. Gegen den katholischen Schriftbeweis für eine hierarchisch-rechtliche Kirche nach dem Stiftungswillen Jesu wird wiederholt der Vorwurf erhoben, er stütze sich auf einen „veralteten, ungeschichtlich-gesetzlichen Schriftgebrauch" (148), nehme einzelne judenchristlich-gesetzliche Worte Jesu kritiklos hin und aus ihrem Zusammenhang heraus und synthetisiere mit solcher isolierenden, willkürlichen und einseitigen Schrifthandhabung ein gänzlich verzeichnetes Bild (142 ff.). Einem solchen Verfahren und seinem aus Vorurteil entsprungenen Ergebnis, das sich — wie Verf. meint — „gleich einer Sammlung mannigfachster Bruchstücke ausnimmt, die man geschickt zu einem Mosaik als Gegenbild des eigenen Wesens zusammensetzt" (147), wird die protestantische Auslegung gegenübergestellt als ehrliches Bestreben, den treibenden Zug im Grundwillen und Auftrag Jesu herauszufinden, die Höhenlage der unterschiedlichen, nicht immer einhelligen Texte abzustufen, frei und unbeschwert vom „längst totgesagten" (wenn auch praktisch noch nicht ganz abgestreiften) Inspirationsdogma dem judenchristlichen Einfluß der Urgemeinde gewisse Schlacken gesetzhaften Denkens zuzuschreiben. Selbst bei Matthäus trete der echt evangelische Grundzug gleich eingangs in den Seligpreisungen machtvoll hervor, möge es auch bei ihm in der Folge „einige harte Knötlein geben, die wir nicht so schnell auflösen können" (145). Alles in allem ein Werk, das zwar einen vielseitigen Durchblick durch die heutige protestantische Kirchentheologie gibt, als solches auch dem katholischen Theologen wertvoll ist, aber kaum wesentlich neue Gesichtspunkte zur Verständigung bietet. Es schmerzt als Ausklang des Werkes zu vernehmen: „Unsere Aufgabe ist demnach, das gesetzliche Wesen . . ., das katholische Erbe, den katholischen Sauerteig aus unserer Mitte auszufegen" (355). Hätte man nicht ein anderes Echo auf das Kirchenbild des päpstlichen Rundschreibens „Mystici Coropris Christi" erwarten dürfen?

Ternus.

Mohrmann, Christine, A propos de Irenaeus Advers. Haeres. 3, 3, 1: VigChrist 3 (1949) 57—61. — Die bekannte Irenäusstelle Advers. Haeres. 3, 3, 1 stellt von jeher eine crux interpretum dar. In dem so wichtigen Satz: „ad hanc enim ecclesiam propter potenticrem (besser potiorem) principalitatem necesse

est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio" wurde bisher das „ab his qui sunt undique" wohl durchwegs als Ablativ mit ab zu dem passiven „conservata est" bezogen. Das bedeutete eine große Unklarheit in der gesamten Erklärung. M. R. Jacquin gibt nun in: L'Année Théologique 1948, 95 ff. eine neue Deutung. Diese besteht kurz darin, daß die Präposition „ab" im obigen Satz einen Komparativ umschreibe und somit etwa dem hebräischen min gleichkomme. Wenn diese Erklärung richtig ist, dann ergibt sich folgender Sinn für die dunkle Stelle: „dans l'Eglise de Rome la tradition apostolique a été conservée toujours, (und zwar) mieux que dans les autres Eglises, constituées par les fidèles, qui sont de partout" (VigChrist 58). Wegen der potior principalitas, oder wie Chr. Mohrmann mit M. Knox und anderen annehmen möchte, wegen der ὑπερέχουσα ἡγεμονία der römischen Kirche, ist in ihr besser als in den anderen Bischofskirchen die apostolische Überlieferung bewahrt. — M. gibt nun aus großer Kenntnis des Vulgärlateins die Begründung zu dieser Deutung, was bei Jacquin noch fehlt. Dabei kam es darauf an zu zeigen, daß nicht bloß adjektivische Komparativkonstruktionen mit ab umschrieben wurden, wie z. B. Ovid, epist. 15, 98: nec Priamost a te dignior ulla nurus; oder nach einem Positiv wie etwa im bekannten Beispiele des Ps 93, 3 4 (Vulg.): „a . . . vocibus aquarum multarum mirabiles elationes maris". Es mußte auch belegt werden, daß Verbalkonstruktionen mit komparativischen ab sich fanden. Dabei durfte wie im Satz des Irenäus das Verbum selber keinen komparativischen Sinn haben. Tatsächlich begegnet nun dieses komparativische „ab" in Verbindung mit Verben solcher Art. So z. B. Didascalia Apostolorum 30, 30: nolite ipsi vos neglegere . . . nec praeponere a verbo necessitates temporariae vitae vestrae. Vgl. auch Eccli 24, 39 (Vulg.): a mari enim abundavit cogitatio eius et consilium illius ab abysso magna (die LXX hat in beiden Fällen apo mit Gen.). Ferner kannte das Latein den Gebrauch eines komparativen „prae" in Verbindung mit Verben; so Plautus, Stich. 362: res omnis relictas habeo prae quod tu velis; Ter. Hec. 483: te postputasse omnis res prae parente; Plautus, Curc. 99: omnium unguentum odor prae tuo nautea est. Die vulgäre Sprache führte nun durch Abschleifung zur Gleichbedeutung von prae und ab als komparativer Praepositionen. Vgl. Luc 18, 14: dico vobis, descendit hic iustificatus in domum suam ab illo, wofür Codex Vercellensis hat: descendit hic iustificatus in domo sua prae illum (=παρ' ἐκεῖνον) pharisaeum. Ein anderes treffendes Beispiel haben wir in den Vitae Patrum 3, 37: „sicut . . . nimis pretiosis vestimentis prae omnibus utebatur, ita postmodum . . . studebat ut ab omnibus monachis viliora et despectiora vestimenta haberet". Gerade die Gleichbedeutung von prae und ab konnte den Gebrauch des komparativen „ab" ermöglichen und dies gerade auch in Verbindung mit Verben. — Die Deutung, welche von Jacquin für die Irenäusstelle geboten wird, läßt sich also lateinisch-linguistisch, wie M. nachweist, belegen und begegnet keinen Schwierigkeiten. Der Gebrauch des „ab" in diesem Sinn liegt vielmehr im Zuge der Entwicklung, und war im christlichen Vulgärlatein ziemlich häufig. Diesem „ab" wird im Griechischen des Irenäus wohl die Praeposition παρά entsprochen haben (wobei hingewiesen wird auf: Sven Lundström, Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung, Lund 1943). Freilich erhebt sich damit die Frage, inwieweit der griechische Text die Voraussetzungen für eine solche Übersetzung bot. Die beschriebene Hypothese müßte somit auch noch auf dem Hintergrunde der griechischen Linguistik überprüft werden. Grillmeier.

Lanz, A., L'autorità e l'infallibilità del Papa nella dottrina Lovanese del secolo XVI: Greg 23, 348—374. — Im Verlauf einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Laurentius Westerhoven hatte Baius die Meinung vertreten, daß er zwar die päpstliche Unfehlbarkeit nicht in Abrede stellen wolle, daß er aber der Meinung sei, daß 1. Luk 22, 23 als Beweistext nicht angeführt werden könne, und daß 2. der Papst diese Unfehlbarkeit nur genieße zusammen mit dem Konzil oder wenigstens mit dem Rate vieler. Das sei ja auch die Lehre der Löwener Fakultät, von der Pariser Universität ganz zu schweigen.

Es liege also kein Grund vor, sich über seinen Standpunkt zu erregen, da andere Professoren ähnliche oder noch weitergehende Lehren vertreten hätten. Diese Behauptung des Baius greift der Verf. auf und untersucht an Hand eines reichen Materials, welchen Standpunkt die Löwener Universität als solche, vor allem in den 50 Thesen vom Jahre 1544, und die bedeutenderen Vorgänger und Zeitgenossen des Baius in der Frage nach der päpstlichen Unfehlbarkeit eingenommen haben. Das Ergebnis ist folgendes: Zum Unterschied von der Sorbonne hat die Löwener Universität von Anfang an sich immer zum Papsttum und seinen Privilegien des Jurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeit bekannt. Alle bedeutenderen Professoren, wie J. Driedo, J. Latomus, R. Tapper und J. Hessels, der Freund des Baius, bekennen sich zur gleichen Lehre. Schwierigkeit macht höchstens eine Stelle bei dem nachmaligen Papst Adrian VI.; aber auch sie kann in einem durchaus annehmbaren Sinn gedeutet werden. Es ist daher nicht wahr, daß Baius sich von der traditionellen Lehre Löwens nicht entfernt habe. Wenn man also nach den Hintergründen der geistigen Entwicklung des Baius in diesem Punkt fragt, kann man nicht auf innerlöwener Tendenzen zurückgreifen. Vielmehr wird man umgekehrt die gallikanisierenden Bestrebungen der Löwener Universität im Jansenistenstreit auf den Einfluß des Baius und seiner Anhänger zurückführen müssen. — Es bleibt jedoch noch zu klären, wie dann Baius sich auf die Löwener Fakultät berufen konnte.

Bacht.

Cerfaux, L., La Communauté Apostolique. 8° (100 S.) Paris. Les Editions du Cerf. — Dieses für weitere Kreise bestimmte Büchlein, das in schlichtem Gewande ohne jeglichen wissenschaftlichen Ballast und Apparat daherkommt, will die einzigartige Zeit der Kirche der ersten Jahre schildern, jene Zeit, die mit ihren Wundern und Charismen, ihrem Idealismus und Optimismus, mit ihrer gesegneten Fruchtbarkeit und Expansionskraft das „goldene Zeitalter" der Kirche darstellt. Der zur Verfügung stehende Raum ist freilich im Verhältnis zu den schier unzähligen Fragen, die das Problem „Urkirche" stellt, knapp. So kann das meiste nur angedeutet werden und manches, was man erwartete, fehlt sogar fast ganz (so z. B. die Bedeutung der Parusieerwartung für die urkirchliche Organisation und Spiritualität). C. bietet weniger Reflexionen über die Urkirche, als daß er uns ihr Leben in seinen verschiedenen Phasen miterleben läßt: die Bedeutung der Pfingstereignisse, die Rolle der Apostel, das hochgespannte Ideal einer vita communis, die Anfänge der Liturgie. Ausführlicher ist die Stellung des Petrus herausgestellt, sehr anregend ist, was über die Bedeutung Antiochiens für die Gesamtentwicklung des urkirchlichen Sendungs- und Selbstbewußtseins gesagt wird. Die seelsorgliche Abzweckung macht es verständlich, daß C. das Problematische und Beunruhigende, dessen es in der Geschichte der Urkirche doch auch genug gab, fast gänzlich zurücktreten läßt. Aber der Fachmann liest doch zwischen den Zeilen, daß darin gewollte Selbstbeschränkung, nicht Unkenntnis der Problemlage, sich kundtut.

Bacht.

2. Dogmatik und Dogmengeschichte

Hengstenberg, H. E., Von der göttlichen Vorsehung. 3. Aufl. 8° (166 S.) Münster 1947, Regensberg. — H. will den Vorsehungsglauben für das christliche Leben fruchtbar machen. Dabei kommt es ihm vor allem darauf an, die Geborgenheit, die dieser Glaube inmitten aller menschlichen Gefährdung gibt, gegen die falsche Sicherheit abzugrenzen, die der Mensch auf vielerlei offene und verborgene Weisen sich selbst zu verschaffen sucht. Ferner betont der Verf. mit Recht, daß der Vorsehungsglaube dem Menschen keineswegs die freie Selbstentscheidung und die kraftvolle Eigentätigkeit abnehme. Im Zusammenhang damit bringt er einen eigenartigen Versuch, Thomismus und Molinismus miteinander zu versöhnen. Er unterscheidet die (natürliche) Fähigkeit des Menschen, sich für oder gegen Gott zu entscheiden, und die übernatürliche Seinsqualität, die Gott dem, der sich gut entschieden hat, durch seine Gnade zukommen läßt (109). Für die erstere soll der Molinismus gelten, für die letztere der Thomismus (114). Die gleiche Hilfe, die Gott für die „Vorentscheidung" gibt, kann der eine annehmen, der andere ablehnen; wenn aber zwei dieselbe Gnadengabe (als seinsmäßige Erfüllung) von Gott erhalten, so kann nicht der eine infolge seines persönlichen Zutuns besser werden als der andere (117). — Diese Auffassung H.s hatte zu Bedenken Anlaß gegeben, weil dadurch einerseits die Übernatürlichkeit der freien „Vorentscheidung" — als eine solche nennt H. z. B. die Bekehrung des hl. Paulus (110) —, anderseits die Freiheit des Willens gegenüber der übernatürlichen Gnade geleugnet zu werden schien (vgl. ZKathTh 64 [1940] 155 f.; 66 [1942] 61). Wenn wir H. recht verstehen, meint er freilich mit der unwiderstehlichen Wirksamkeit der Gnade nicht das, was mit dem theologischen Fachausdruck gratia efficax heißt, sondern die unbestreitbare Tatsache, daß die von Gott geschenkte seinshafte Erhöhung der Natur und der (freien) Akte des Menschen nicht unwirksam sein kann; diese Unfehlbarkeit der Gnade liegt aber auf einer ganz andern Ebene als der bekannte Streit der Schulen. In diesem handelt es sich gerade um die von H. „dynamisch" genannte Entscheidung, die ja nicht bloß dem noch nicht Gerechtfertigten aufgegeben ist, sondern vor die sich auch der begnadete Mensch immer wieder gestellt sieht, wie auch H. anerkennt (115). Auch für diese Entscheidung wird dem Menschen göttliche Hilfe zuteil, die H. nun — im Gegensatz zur 1. Auflage — ausdrücklich als „innere Einsprache" bezeichnet und „irgendwie" zum übernatürlichen Bereich rechnet (112). Gerade diese innere Einsprache und Anregung zum Guten, die der Entscheidung des Menschen vorausgeht, meint nun aber der Ausdruck „helfende Gnade", und diese Gnade wahrt nicht nur nach dem Molinismus, sondern ebenso nach dem Thomismus dem Menschen die Freiheit. Auch darin sind sich Thomisten und Molinisten einig, daß diese Gnade, wenn sie sich als wirksam (efficax) erweist, eine göttliche Bevorzugung bedeutet. Der Satz, den H. als thomistisch auf die seinsmäßige Heiligkeit beschränken will, daß nämlich kein Mensch besser wäre als der andere, wenn er nicht von Gott mehr geliebt würde, ist, sogar in seiner Ausdehnung auf die durch die eigene freie Entscheidung erworbene sittliche Gutheit, ebensowohl molinistisch wie thomistisch (vgl. z. B. H. Lange, De gratia 425 u. 436 f., wo die entsprechenden Molina-Texte angeführt sind). Die Meinungsverschiedenheit beginnt erst bei der Frage, wodurch die unfehlbare Wirksamkeit der als gratia efficax auftretenden helfenden Gnade zu erklären sei, eine Frage, auf die H. nicht eingeht. Im ganzen ist eben doch das Ineinander von Gnade und Freiheit ein viel innigeres, als es nach der Darstellung H.s den Anschein haben könnte. — Die mehr psychologische Frage, ob die freie Entscheidung des Menschen stets in dem von H. als „Vorentscheidung" bezeichneten Bereich fällt, so daß die Einzelentscheidung für dieses oder jenes konkrete „Werk" sich daraus notwendig ergibt, würde auch eine Untersuchung verdienen. Wenn man, wie es auch H. andeutet, annimmt, daß die Vorentscheidung in den folgenden konkreten Entscheidungen immer noch rückgängig gemacht werden kann,

so daß in diesen die Verantwortung nicht aufgehoben ist, dann dürfte diese Auffassung viel für sich haben und bedeutsame Folgerungen für die rechte Beurteilung und die pädagogische und seelsorgliche Leitung des sittlichen Tuns mit sich bringen (vgl. über die „Vorentscheidung" die Ausführungen H.s in ThGl 32 [1940] 13—24). — Auch Hs. Buch „Das Band zwischen Gott und Schöpfung" ist inzwischen in neuer Auflage erschienen (Regensburg 1948, Habbel. DM 7.—). Da die Neuauflage kaum verändert ist, verweisen wir auf die Besprechung von C. Nink S. J. in Schol 16 (1941) 404—406. de Vries.

Ruffini, E., La Teoria della Evoluzione secondo la scienza e la fede. 8° (XI u. 242 S.). Rom 1948, Orbis Catholicus. — Wer zu diesem Werke greift, kann es unter dreifachem Gesichtspunkt tun: einen Beitrag zu finden zu dem heute so viel verhandelten Thema ‚Kirche und Abstammungslehre' — denn dazu verdient gewiß die Stimme des vormaligen Sekretärs der Studienkongregation und heutigen Kurienkardinals gehört zu werden; oder um die Ansicht eines Theologen zu hören, der schon vor mehr als 20 Jahren durch Werke aus der biblischen Einleitungswissenschaft hervorgetreten ist und der allgemeinen Entwicklungs- und menschlichen Abstammungslehre seit vielen Jahren ein besonderes Studium zugewandt hat — gehen doch die Anfänge des hier anzuzeigenden Buches bis ins Jahr 1937 zurück; oder endlich, um zu erkennen, wie sich die Stellungnahme zur Abstammungsfrage im romanischen Raum während der Jahre entwickelt hat, in denen uns ausländische Literatur kaum zugänglich war. Das Buch gliedert sich in die zwei Hauptteile: 1. Ursprung der Lebewesen (allgemeine Entwicklungslehre); 2. Ursprung des Menschen (Abstammungslehre im engeren Sinn). Aus dem 1. Teil heben wir als bemerkenswert hervor, daß der „integrale Evolutionismus" gewisser katholischer Autoren in Frankreich (Teilhard de Chardin, de Solages, Dubarle) scharfe Zurückweisung erfährt (76, 79; vgl. auch 124). Ebenso bemerkenswert ist im 2. Teil die Ablehnung der heute in vielen Ländern von manchen katholischen Autoren vertretenen Anschauung von einer leiblichen Abstammung des Menschen aus dem Tierreich. Besonderes Gewicht wird dabei namentlich auf philosophische Erwägungen gelegt (143 ff.; 175 ff.). Die von jenen Autoren gelegentlich angerufene abgestufte Beseelungstheorie der alten aristotelischen Philosophie wird auf ihre Haltbarkeit und Tragweite untersucht und negativ beurteilt (178 ff.). Nebenbei erfährt man, daß Pius XI. öfters in Privataudienzen dem Verf. gegenüber äußerte, wie er noch zu jener Ablehnung der leiblichen Abstammung des Menschen aus untermenschlichen Vorfahren stehe, die er als Mons. Ratti in einer eigenen Abhandlung gebracht hatte (174). In einem längeren Anhang (201—237) wird das Recht der Berufung von seiten mancher Evolutionisten auf gewisse Grundgedanken bei Augustinus und Gregor von Nyssa untersucht und negativ entschieden. Neben den vorwiegend theologisch-positiven und philosophisch-spekulativen Gedankengängen, auf die Verf. offensichtlich den Hauptwert gelegt hat, kommen auch die naturwissenschaftlichen Tatsachen gelegentlich recht ausführlich zur Sprache. Hier wird wohl am ehesten von seiten der Kritik angesetzt werden. So hat inzwischen V. Marcozzi S. J. in einem — jetzt im Greg 29 (1948) 343—393 veröffentlichten — Beitrag, der eine erweiterte Fassung seines Vortrags auf der im Sept. 1948 in Rom abgehaltenen Theologischen Woche darstellt, mehrfach vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkt kritisch zu dem hier angezeigten Werk Stellung genommen (namentlich 368 ff.; 388). M. sieht in seiner Abhandlung völlig und bewußt von allen philosophischen und theologischen Erwägungen ab, während diese bei R. im Vordergrund stehen. M. hält die genetische Entwicklung des Menschenleibes aus untermenschlichen Vorfahren für eine durchaus wahrscheinliche, weil solid begründete Hypothese auf Grund des positiven naturwissenschaftlichen Materials. Aber gerade auch das bestreitet R. bei seiner Prüfung der aus Paläontologie, Embryologie, vergleichenden Anatomie und Physiologie, Biogeographie, Erblehre u. dgl. beigebrachten Gruppen von Tatsachen (23 ff.; 127 ff.). Man ersieht jedenfalls aus diesem anschaulichen Beleg, wie frei man in Rom seit der päpstlichen Allokution vom 30. Nov. 1941 die Frage diskutiert, ob der Leib des Menschen

durch ein genetisches Band mit der untermenschlichen Tierwelt verknüpft ist oder nicht. Daß sie heute als theologisch frei diskutable Sentenz angesehen werden muß, hat A. Bea S. J., der Rektor des Bibelinstituts in seinem bedeutsamen Artikel „Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte" (Bibl 25 [1944] 77) ausdrücklich zugegeben. Den gleichen Standpunkt vertrat M. Flick S. J. in seinem Vortrag auf der „Theologen-Woche" im Sept., der inzwischen ebenfalls im Greg 29 (1948) 392—416 erschienen ist (vgl. dort bes. 403 ff.). Ebenso hat auf der gleichen Zusammenkunft von Theologen H. Lennerz S. J. ausdrücklich die Frage als dogmatisch frei erklärt, wie aus dem Abdruck im Greg zu ersehen ist: „in scientiis naturalibus sunt quaestiones, quae natura sua indifferentes sunt relate ad doctrinas dogmaticas, ita ut ‚fides' intacta maneat, sive quis ita vel ita ad eas respondeat, e. g.... num corpus primi hominis immediate a Deo formatum, an ex bruto evolutum sit" (418). Der Schwerpunkt der Streitfrage liegt offenbar — Kenntnis der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse vorausgesetzt — zunächst bei der Philosophie. Für die Geistseele des Menschen kommt nach längst gewonnener sicherer Erkenntnis der christlichen Philosophie nur der streng individuelle Kreatianismus in Frage, was übrigens auch theologisch gewiß ist. Aber auch für den menschlichen Leib kommt ein auf rein natürlichem Weg der Zeugung in irgend einem Zeitpunkt und auf irgend einer Stufe der organischen Höherentwicklung erreichter Ursprung aus untermenschlichen Lebewesen nicht in Frage. Das „quo" der Zeugung wäre untermenschliche Natur, das „quo" des Gezeugten aber eine Menschennatur, die den Rang von Menschenleib bestimmt. Nimmt man aber einen „interventus Dei praeternaturalis" mit herein, so daß die organische Zeugungsursache nur noch Dienstfunktion einer streng außernatürlichen Macht darstellt — einerlei, wo man des näheren diese ursächliche Erhöhung eingreifen läßt —, so wäre in dieser Hinsicht das philosophische Bedenken behoben. Marcozzi drückt sich über eine solche Annahme zurückhaltend aus: „non appare in se stessa assurda" (400). Und abschließend fügt er mit Recht bei: alle Konvergenzen von dahingehenden Indizien werden aber nie die Frage entscheiden, ob denn nun tatsächlich der Schöpfer sich dieser Möglichkeit bedient hat (ebd.; vgl. Ch. Boyer S. J., Le corps du premier homme et l'évolution: Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 10 [1943] 230 ff.).

Ternus.

Kaup, J., O. F. M., Zum Begriff der justitia originalis in der älteren Franziskanerschule: FranzStud 29, 44—55. — Der Verf. untersucht die Lehre der Hauptvertreter der älteren Franziskanerschule, Alexander von Hales, Bonaventura und Richard von Mediavilla, über die Urgerechtigkeit, die darin abhängig sind von Anselm, vor allem von Augustin und von Hugo von St. Viktor. Bei Alexander v. H. mußte kurz über die Echtheit jener zwei Traktate seiner Summe gehandelt werden, in denen die betreffenden Lehrstücke zu finden sind: „De corpore humano" und „De conjuncto humano", da diese von B. Geyer und Fr. Pelster bestritten wird. Die Frage als Ganzes wird hier nicht entschieden. — Die Untersuchung hat drei Gesichtspunkte: 1. Begriff und Inhalt der justitia originalis. 2. Das Verhältnis der justitia originalis zur heiligmachenden Gnade. 3. Die Übernatürlichkeit der justitia originalis. Zu 1: Eine eigentliche Definition der justitia originalis findet sich zwar nicht, wohl aber Beschreibungen, die einer Definition gleichkommen. Die behandelten Scholastiker kennen noch nicht den Ausdruck „Donum integritatis". Sie sprechen sachlich aber doch von der Integrität unter dem Begriff der rectitudo, die von der justitia originalis im Menschen bewirkt wird. Dagegen wird die Leidensunfähigkeit und besonders die Unsterblichkeit am meisten behandelt, Gaben, die bestimmt werden als ein posse non pati und posse non mori (ganz im Einklang mit der übrigen Scholastik). Zur Ausstattung des ersten Menschen gehört auch die Vollkommenheit des Wissens, obwohl sonst die justitia originalis vornehmlich als Gabe des Willens betrachtet wird. In diesem Wissen liegt eine angeborene Erkenntnis bezüglich des Naturgeschehens, die durch eine spätere Erfahrungserkenntnis erweitert werden konnte. Der eigentliche Fortschritt der

Erkenntnis liegt auf dem Gebiet der göttlichen Geheimnisse. Nichtwissen war möglich, nicht aber Täuschung und Irrtum (so Bonaventura übereinstimmend mit Alexander). Die Urgerechtigkeit der Stammeltern sollte auch zur Erbgerechtigkeit der Menschheit werden, was damals nicht allgemein angenommen wurde. Erbgut war eine geistige dispositio. — Zu 2: Erschaffung in der Natur, Erhebung zur Gnade, Teilnahme an der Seligkeit — so denkt sich Alexander den Aufstieg des Menschen. Die drei Scholastiker nehmen an, daß die ersten Menschen zunächst ohne die heiligmachende Gnade erschaffen und erst auf ihre sittlichen Bemühungen hin noch vor dem Sündenfall damit ausgestattet worden seien (per meritum de congruo). Der freie Wille war durchaus unvermögend, die ewige Seligkeit zu verdienen. Die heiligmachende Gnade war darum auch im Urstand nötig, um vor Gott ein Verdienst erwerben zu können. (Bonaventura stimmt hier weithin wörtlich mit Alexander überein. Die distinctio 29 im 2. Bd. des Sentenzenkommentars findet sich fast wörtlich in der Summa Alexanders — nach dem Verf. dorthin durch Wilhelm von Melitona übernommen, der damit die Lücken in der Summa Alexanders ausfüllen wollte.) — Zu 3: Die Übernatürlichkeit der justitia originalis wird klar gelehrt (gegen Mitzka: ZKathTh 50 [1926] 45). Der Unterschied gegenüber der heiligmachenden Gnade ist betont in dem Sinne, daß die Urgerechtigkeit in ihren Gaben eine Vervollkommnung der Kräfte und Fähigkeiten des Menschen innerhalb des geschöpflichen Bereiches bedeutete. — Die Untersuchung zeigt, daß die ältere Franziskanerschule die traditionellen Lehren vorträgt. Wenn der Verf. die Lehre Bonaventuras über die Freiheit von der Begierlichkeit belegt mit II, d. 19, a. 3, q. 1 (so 46 und 45), so ist zu sagen, daß dort zunächst von der Gabe der Unsterblichkeit die Rede ist. Bonaventura redet von der Macht der Seele, die physischen Elemente des Körpers so zusammenzuhalten, daß eine Auflösung unmöglich wäre. Eine Anwendung auf die Gabe der Integrität ergibt sich erst in zweiter Linie. Merkwürdig ist ferner, daß Bonaventura diese Gabe der Unversehrtheit mehr in die Initiative des Geistes verlegt als in ein passives „Freisein von Begierlichkeit" ratione corporis. Si stetisset, anima potuisset illam carnem servare et a corruptione mortis et a corruptione libidinis (II, d. 33, a. 1, q. 2 ad 1). Bonaventuras Lehre enthält vielleicht noch mehr Elemente im Sinn eines Aufsatzes von K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz (ZKathTh 65 [1941] 61—80). Grillmeier.

Kaup, J., O. F. M., Die Lehre von der Erbsünde in der Summa theologica des Alexander von Hales: FranzStud 29, 111—119. — Die Untersuchung ist eine Weiterführung der Studie desselben Verf. über die justitia originalis in der älteren Franziskanerschule (s. die vorhergehende Besprechung). Er schließt sich damit an eine Reihe früherer Forschungen an, besonders die von Martin (über Gilbert de la Porée, Anselm, Robert von Melun), Lottin (über die Erbsünde-Lehre des 12. Jahrh. und der ersten Pariser Magistri der Dominikaner) und von Fries (über Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre). Aus einem kurzen geschichtlichen Überblick ergibt sich die besondere Bedeutung Alexanders von Hales. Am Anfang der Entwicklung steht Augustinus, dessen Erbsündelehre zu sehr an den Begriff der Konkupiszenz gebunden ist. Mit Anselm beginnt sich diese Bindung zu lösen. Aber die Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, Petrus Lombardus, Präpositin von Cremona, Wilhelm von Auxerre u. a. bleiben noch ganz bei der augustinischen Fassung stehen. Abaelard schlägt einen selbständigen Weg ein. Er gibt den Schuldcharakter der Erbsünde preis und beschränkt deren Wesen ganz auf das Moment der Strafe. Ihm folgt später die Schule Gilberts von Porée. Erst mit der Summe Alexanders von Hales (II, II, inq. 2, tr. 3, q. 2) kommt Anselms Auffassung wieder zur Geltung. Alexander gibt sich zuerst Rechenschaft über die Tatsache der Erbsünde, nicht so sehr aus der Schrift und den anderen positiven Quellen, sondern durch Aufstellung einer Reihe von Gegenargumenten und deren Lösung. Wohl führt er auch einige traditionelle Gründe an, die er aber wörtlich aus der Summa de vitiis des Johannes von Rupella übernimmt (113 f.). In der Darstellung des Wesens der Erbsünde scheidet er zwischen Schuld- und

Strafmoment. Die Schuld besteht in dem Fehlen der geschuldeten Gerechtigkeit. Unwissenheit, die er mit Augustinus und Hugo von St. Viktor sehr betont, und Begierlichkeit sind Folge, Strafe der Erbschuld. Doch gehört die Konkupiszenz als materiales Element zur Erbsünde, deren formaler Teil bestimmt wird als macula sive deformitas ex origine primorum parentum contracta. In diesem Zusammenhang bespricht Alexander noch einige Definitionen der Erbsünde (115). Aus dem Schuldcharakter ergibt sich die Frage nach der Freiwilligkeit. Diese ist begründet in dem freien Willen des Stammvaters. In den Nachkommen Adams entspringt sie nicht aus dem freien Willen des Einzelmenschen, sondern aus dem Willen der menschlichen Gesamtnatur (voluntas humanae naturae). Die Schwierigkeit, wie die Gesamtnatur Trägerin dieses Willens sein könne, hat Alexander selbst gefühlt. Jedenfalls liegt darin der berechtigte Gedanke einer Stellvertretung für die Gesamtmenschheit. Kurz kommt Alexander auch auf den origenistischen Gedanken zu sprechen, daß die Sünde dadurch zustande komme, daß die Seele als solche Verlangen habe, mit einem Leibe vereinigt zu werden (116). Die Verursachung der Erbsünde liegt allein in der Sünde der Stammeltern, nicht auch in der Sünde der späteren Vorfahren. Näherhin ist es der Ungehorsam Adams (nicht die übrigen Sünden, die mit seiner Übertretung verbunden waren, wie Stolz, Gaumenlust . . .). „Es scheint aber, daß es allein in Adams Hand gelegt war, nicht nur die persönliche, sondern auch die Ur- und Erbgerechtigkeit zu verlieren" (II, II, inq. 2, tr. 3, q. 2, m. 3, c. 2 ad 3) (116—117). Die Fortpflanzung der Erbsünde muß darin gegeben sein, daß das göttliche Gebot Adam gegeben war, insofern er die ganze menschliche Natur in sich trug. Das Gebot hatte sich darum auch auf die ganze Menschheit erstreckt. Auf welchem Wege aber wird die Erbsünde übertragen? Alexander antwortet mit Augustinus: non propagatio, sed libido transmittit originale peccatum. Das Fleisch wirkt zwar nicht auf die Seele, aber die Verbindung der Seele mit dem verderbten Fleisch befleckt die Seele. Das Fleisch aber wird zum Organ der Überleitung der Erbsünde, weil es in Begierde gezeugt ist (118). Die Tilgung der Erbsünde war für Augustinus das große Problem insofern, als ja auch nach der Taufe die Begierde blieb. Daher seine Lösung: transit reatu, manet actu. Alexander tut sich hier leichter insofern, als er die Bindung des Begriffes der Erbsünde an die Begierlichkeit mit Anselm gelockert hatte. Die Schuld wird ganz getilgt. Sie hat mit der Begierlichkeit nichts mehr zu tun. Die Begierlichkeit (als Strafe) bleibt zwar, aber sie ist ihres Herrschaftscharakters entkleidet; sie wird aus einer concupiscentia dominans zu einer non dominans. Sie bleibt mit andern Strafen, auch dem Tod, zur Übung im Guten zurück. Als wesentliche Strafe wird aber der Ausschluß von der Gottesschau aufgehoben (118—119). — Über Anselm hinaus hat also Alexander von Hales wenig Eigenes. Am meisten Schwierigkeiten macht ihm die Erklärung der Freiwilligkeit und auch die Stellung der Begierlichkeit, wo er von den augustinischen Vorstellungen doch noch nicht völlig frei wird. Seine Bedeutung besteht aber darin, daß er in der Erbsündelehre die Lösung Anselms von Canterbury wieder aufgreift und sie in der Auseinandersetzung mit anderen Theologen weiterführt. Grillmeier.

Lengeling, E., Das Heilswerk des Logos-Christos beim Hl. Hippolyt von Rom. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theol. Pont. Univ. Gregorianae (Teildruck). gr. 8° (XII u. 51 S.) Rom 1947. — Nach Ausweis des Inhaltsverzeichnisses ist die Anlage des ganzen Werkes weitausgreifend, wenn auch nicht eine Gesamtdarstellung der Theologie Hippolyts, sondern nur eine Bearbeitung seiner Heilslehre geboten werden soll. Die Einleitung behandelt Leben, Bedeutung und Einfluß, das schriftstellerische Werk und dessen Quellen (Schrift, Tradition, Abhängigkeit), schließlich die Grundanschauungen der Trinitätslehre und Christologie Hippolyts. In fünf Kapiteln erfolgt dann die Entfaltung der heilstheologischen Ideen, wobei behandelt wird: 1. Das Wirken des Logos von der Schöpfung bis zur Inkarnation; 2. Das Heilswerk Christi in seinem Inhalt und 3. in seiner Wirkursache (Menschwerdung, Leben, Lehre, Beispiel, Leiden und Tod des Erlösers, die Wirkweise der Erlösung durch das

Kreuz usw.); 4. Die Zuwendung des Heils; 5. Die Vollendung der Erlösung. Der veröffentlichte Teildruck ist dem 3. Kap. entnommen und bringt daraus wiederum nur die Gedanken Hippolyts über Leid und Tod des Erlösers, sowie über die Wirkweise der Erlösung durch das Kreuz. Vorwort und zusammenfassendes Schlußwort sowie ein Anhang über liturgische Ergebnisse runden das Dargebotene ab. — Eine Bearbeitung der Heilstheologie Hippolyts war sehr erwünscht, da deren Gesamtdarstellung immer noch fehlte und die bisherigen Deutungen der Forscher z. T. erheblich voneinander abweichen. Ein größerer Teil der Autoren findet die moralische, ein anderer die physisch-mystische Betrachtungsweise der Erlösung bei Hippolyt gegeben. Zudem scheint es durchgehende Ansicht zu sein, daß der Tod Christi bei Hippolyt heilstheologisch überhaupt zweitrangig sei. Der Verf. stellt sich darum die Frage, ob das Urteil Rivières wirklich berechtigt sei, daß Hippolyt Argumente für alle Hypothesen liefere und seine Synthese konfus genannt werden könne. Er möchte nachweisen, daß die „christusbegeisterte Theologie" Hippolyts eine stärkere Beachtung verdiene als ihr bisher geschenkt wurde (5). Soweit der Teildruck ein Urteil zuläßt, darf man wohl sagen, daß die Heilslehre Hippolyts nun Gestalt gewinnt. Es ist dem Verf. wohl gelungen, den Nachweis zu führen, daß bei aller Betonung der physisch-mystischen Linien in der Theologie Hippolyts doch Leiden und Tod Jesu Christi das Entscheidende im Erlösungswerk sind (vgl. 7 u. 22). Die Ausführungen über das „Ausbreiten der Hände" und die „Eröffnung der Seite Christi" geben einen eindrucksvollen Einblick in den Reichtum von Hippolyts Erlösungssymbolik, die freilich auch sonst schon weitgehend frühchristliches Eigentum ist. (Die in diesem Zusammenhang angegebenen Parallelen aus der frühchristlichen Literatur hätten noch durch ältere ergänzt werden können.) Mit Recht kann der Verf. auch sagen: „Der Mittelpunkt von Hippolyts Theologie ist der Logoschristos". Die Logostradition des 2. Jahrhunderts, wie sie sich besonders in Melito von Sardes, dessen Schriften Hippolyt offensichtlich benützt hat, in Irenäus, in den Apologeten und auch in manchen populären Schriften der Epoche zeigt, läßt auch nichts anderes erwarten. Hier könnte freilich eine Idee noch mehr zur Geltung kommen, welche der Heilstheologie Hippolyts eine besondere Tiefe und Größe gibt, nämlich das kosmische Verständnis der Erlösung und des Erlösertodes Christi. In einer Homilie über das Pascha, welche bisher unter dem Namen des hl. Chrysostomus ging (PG 59, 735 ff.) und durch P. Ch. Martin, Löwen, in Verbindung mit A. Erhard Hippolyt zugewiesen werden konnte, spricht Hippolyt von dem κοσμικὸς ἀγών, der sich im Leiden und Sterben Jesu vollzieht. Das Ganze wäre dann auch durch die Abstiegstheologie abzurunden, die bei Hippolyt gut ausgebildet ist. Grillmeier.

Ortiz de Urbina, J., S. J., L'„homousios" preniceno: OrChrPer 8, 194—209. — Der aufschlußreiche Aufsatz untersucht Verbreitung und Sinn des Wortes homousios vor dem Konzil von Nizäa. In den kirchlichen Wortschatz wurde es aus der gnostischen Literartur übernommen. Wie wir aus Epiphanius, Adv. haer. 33, 7 wissen, gebrauchte den Ausdruck der alexandrinische Gnostiker Tolomeus a Flora in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Irenäus spricht von ihm an nicht weniger als fünf Stellen in seinem Werk Adv. Haer., ebenso oft Hippolyt von Rom. Beide benutzen ihn aber nur in Auseinandersetzung mit der Gnosis. Dasselbe tut Clemens von Alexandrien in zwei Texten der Stromata und drei der Excerpta e Theodoto. Der Übergang in den Wortschatz der Neuplatoniker ist verständlich. Man findet ihn zweimal in Plotins Enneaden und einmal bei seinem Schüler Porphyrius. Origenes zitiert ihn dreimal im Johanneskommentar. Das Gegenstück lautet bei ihm heterusios. Auch bei Origenes ist der Ausdruck nur in der Auseinandersetzung mit dem Gnostiker Herakleon angewandt. Der Übergang in die eigentliche theologische Literatur muß aber bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts stark in Alexandrien vollzogen sein, wie der Streit zwischen Bischof Dionysius und seinem Klerus wegen des Nichtgebrauchs deutlich zeigt. Der Sinn des Wortes ist in allen diesen Stellen eindeutig feststellbar: Homousioi sind Dinge, welche die gleiche Substanz oder Wesenheit haben. So etwa die Äonen, der Demiurg und

die noch ungeformte Materie, der Teufel und der Sünder, die geistigen Potenzen des Menschen. Eine numerische Einheit ist damit nicht ausgesagt. Theologisch ist also die Wesensgleichheit von Vater und Sohn betont: Secondo questo, l'homousios preniceno applicato al Figlio significherebbe dirittamente non l'unità numerica, ma soltanto che il Figlio ha una natura così divina come quella del Padre (208 f.). So gebraucht Methodius von Olymp das Wort im selben Sinn wie die Gnostiker und Alexandriner (De resurrectione II, 30) und kurz vor Nizäa auch die Acta Archelai. Am interessantesten für diese Bedeutung aber dürfte wohl das „Glaubensbekenntnis" des Dialogus Adamantii, eines Syropalästiners, aus den ersten Dezennien des 4. Jahrhunderts, also ebenfalls unmittelbar vor Nizäa sein, der das Wort wie das Konzil bereits unmittelbar als Attribut des Sohnes im Glaubensbekenntnis anführt: καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ θεὸν λόγον ὁμοούσιον — Dunkel bleibt immer noch der Sinn der Verurteilung des Ausdrucks auf der Synode von Antiochien 268 gegen Paul von Samosata. O. weist darauf hin, daß die Tatsache historisch nicht feststeht, da der erste Bericht erst aus dem Jahre 358 stammt, also 90 Jahre später ist. In der Erklärung selbst gehen Athanasius und Basilius auf der einen und Hilarius auf der anderen Seite recht weit auseinander. Vielleicht aber trifft doch Hilarius, wie auch O. meint, das Richtige, wenn er sagt, daß Paul von Samosata mit dem Ausdruck die völlige auch hypostatische Einheit gelehrt habe. Das wäre bei der Unsicherheit im Gebrauch von οὐσία und ὑπόστασις ja nicht zu verwundern. Immerhin ist damit doch wohl auch eine Entwicklung zum Gebrauch des Wortes von der numerischen Einheit wenigstens der Substanz angebahnt, die sich später weiter entwickeln konnte. Die Untersuchung der Fortentwicklung wird also hier ansetzen müssen.

Weisweiler.

Richard, M., Proclus de Constantinople et le Théopaschisme: RevHistEccl 38, 303—331. — Ist es wirklich so sicher, wie Handbücher und Nachschlagewerke behaupten, daß Proklus von Konstantinopel die im 6. Jahrhundert so stark umstrittene Formel geprägt hat: Unus de Trinitate secundum carnem crucifixus est? Das Wort stammt angeblich aus dem nur in einem kleinen Bruchstück erhaltenen Brief, den Proklus 438 zusammen mit seinem „Tomus" an Johannes von Antiochien geschickt hat. Obschon gute Zeugen des Altertums diesen Brief, Severus sogar mit dem Incipit, dem Proklus zuschreiben, spricht R. ihm die Urheberschaft ab, aus inneren Gründen. Um diese in eine hellere zeitgeschichtliche Beleuchtung zu stellen, versucht er zunächst den Verlauf der „tragik-komischen" Ereignisse des Jahres 438, die wie ein Vorspiel zu dem späteren Drei-Kapitel-Streit aussehen, zu rekonstruieren. (Hierbei werden an dem großen Cyrill von Alexandrien kleine Schwächen und an dem verketzerten Theodor von Mopsuestia lichtere Seiten sichtbar.) Die inneren Gründe nun sind folgende: Zwar ist das Briefbruchstück nach Fragestellung und Wortgebung verwandt mit dem „Tomus" des Proklus, in dem der Satz vorkommt: εἷς τῆς τριάδος (ein im 5. Jahrhundert noch sehr seltener Ausdruck) ἐσαρκώθη, woraus (so meint E. Schwartz) dann „sofort folgt: εἷς τῆς τριάδος ἐσταυρώθη, da dies die Zweckursache von jenem sei". Aber so kann nur ein Theologe des 20. Jahrhunderts sprechen. In Antiochien war man sehr hellhörig für theopaschitische Formeln. Wenn nun der „Tomus" dort ohne jede Widerrede angenommen wurde, weil Proklus in weiser Mäßigung jedes für antiochenische Ohren hart klingende Wort vermieden hatte, warum sollte er in dem Begleitbrief unvorsichtiger gewesen sein? Ferner bekämpft Theodoret von Cyrus, der gern gehörte Ratgeber des Johannes von Antiochien, in seiner Schrift „Eranistes" alle theopaschitischen Formeln als Apollinarismus. Warum aber kennt er wohl die eine Formel: Deus Verbum passus oder crucifixus est carne, nicht jedoch die andere: Unus de Trinitate crucifixus est carne, wenn diese in einem Brief des Proklus an Johannes von Antiochien vorkam, der Theodoret nicht unbekannt geblieben sein kann? Endlich begegnet man in keiner der Schriften des Proklus einer wirklich theopaschitischen Formel, so daß man mit gutem Grund vermuten darf; er habe darüber gedacht wie Theodoret. Diese inneren Gründe haben gewiß ihr Gewicht, offen

aber bleibt die Frage: Wie ist die so starke gegenteilige äußere Bezeugung zustandegekommen? Darauf gibt, soweit ich sehe, R. keine befriedigende Antwort. Schoemann.

Rocca, G. — Roschini, G., O. S. M., De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae. gr. 8° (172 S.) Rom 1944, Off. Libri Catholici. — Roschini, G., Intorno alla questione sul cosidetto motivo dell' incarnazione: Misc Franc 48 (1948) 296—305. — Die Verf. legen einen Vermittlungsversuch in der bekannten Streitfrage über das Motiv der Menschwerdung vor. Sie ist gegenüber der thomistischen Auffassung nicht abhängig von der Sünde, noch voll unabhängig von ihr (Skotisten). Gott hat die gegenwärtige Ordnung gewählt, in der Christus und die Sünde, von der er uns erlöste, eingeschlossen ist in einfacher Verbindung: Alla ‚dipendenza' (Tomisti) e alla ‚independenza' (Scotisti) dell' incarnazione dal peccato, noi opponiamo la semplice ‚connessione'. So heißt es S. 299 in dem gut die Ergebnisse des Buches zusammenfassenden Artikel. Der erste Grund (ragione primaria) ist daher die freie Wahl gerade der gegenwärtigen Ordnung durch Gott. So möchten die Verf. sowohl die Grundidee der thomistischen Ansicht von der Menschwerdung als Erlösung wie die der skotistischen des absoluten Primates Christi verbinden. — Sehr gut ist in der Arbeit hervorgehoben, daß es sich in dieser ganzen Frage um den Plan Gottes in unserer gegenwärtigen Heilsordnung handelt und nicht darum, was in einer anderen geschehen wäre, wenn ... Denn da es sich um eine freie Tat Gottes handelt, wissen wir nur das, was Gott uns darüber offenbart hat, und das tat er allein über Pläne in unserer Ordnung. Freilich bleibt dabei noch die Frage bestehen, welche Rolle die Erlösung, der Erlöser und die Sünde bei der Erwählung dieser Ordnung hatte. Ein bloßes Nebeneinander von Menschwerdung und Sünde ist doch wohl nicht gut mit Gottes Weisheit zu verbinden. Bereits Molina hat zur Lösung die verschiedenen signa der Erkenntnis Gottes, wie die Verf. es auch tun, herangezogen und bis zu dieser letzten Frage weitergeführt. P. Galtier weist darauf gut in seinem christologischen Werk hin.

Weisweiler.

Jüssen, Kl., Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens. 8° (40 S.) Karlsruhe 1948, Badenia. DM —.70. — In der zahlreichen um die Frage der Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens entstandenen Literatur sind zwei Extreme möglich: In zu schneller Bereitwilligkeit eine historische Tradition zu finden, wo doch nur theologisch-dogmatische Argumentation möglich ist, oder aber durch den „leeren Raum der ersten 6 Jahrhunderte" die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens in Frage gestellt zu sehen. Beide Einseitigkeiten sind in dem vorliegenden Referat des Freiburger Dogmatikers vermieden. Auf rein geschichtliche Weise sei gar nichts Sicheres über Mariens Lebensende und Himmelfahrt auszumachen (6). Dem apokryphen „Transitus"-Bericht wird die ihm gebührende, für geschichtliche Argumentation unzureichende Stelle angewiesen, die insofern als positiv bedeutsam gewertet wird, als „sie uns doch anzeigt, daß nunmehr, vom 4. Jahrhundert ab, in der Christenheit das klare Bewußtsein erwacht, Mariens Lebensende müsse ein einzigartig ausgezeichnetes, ganz glorreiches gewesen sein" (11). Ins 6. Jahrhundert wird der Beginn einer eindeutigen Tradition datiert, die in ihrem weiteren Verlauf durch die wichtigsten Zeugnisse belegt wird. Bemerkenswert, daß die Hochscholastik hier von einer Glaubenssache spricht, wobei das Beiwort der „pia fides" keine Einschränkung bedeutet. Der fehlenden frühen historischen Tradition gegenüber wird die Lehre von der Himmelfahrt Mariens eine dogmatische Entfaltung ausdrücklich offenbarter marianischer Geheimnisse genannt, wobei die Kritik nicht immer das weniger befriedigende Gefühl mangelnder Stringenz überwinden kann. Die Arbeit schließt, ohne über Opportunität oder Nichtopportunität der Dogmatisierung diskutieren zu wollen (36), mit dem Wunsch, daß „dieses hehre Geheimnis bald im Glanze eines Dogmas erstrahlen" möge.

Semmelroth.

Ternus, J., S. J., Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage (Die Diskussion 5.) 8⁰ (61 S.) Regensburg 1948, Habbel. DM 1.80. — Es war angesichts der vielen Arbeiten der letzten Jahrzehnte über die doppelte Assumptafrage, ihre Definibilität und die Opportunität ihrer Definition, ein dankenswertes Unternehmen, diesen Aufriß des Fragestandes zu geben. Es werden zunächst einige Vorfragen, die den Sinn einer Definition klarstellen, erledigt. Dann wird der Gewißheitsgrad der leiblichen Himmelfahrt mit der Lehre von Mariens Unbefleckter Empfängnis im Jahrzehnt vor ihrer Dogmatisierung in Parallele gestellt. Nachdem der Gegenstand der Assumptafrage sauber gegen mit ihr zusammenhängende Fragen abgegrenzt ist, werden im Hauptteil die Fakta aufgewiesen, auf die sich die Annahme der leiblichen Himmelfahrt stützt. Eine Auseinandersetzung mit dem Schweigen der ersten Jahrhunderte, wobei sich T. die Arbeit von O. Faller S. J. einigermaßen zu eigen macht, eine Wertung der vorliegenden Zeugnisse, die Erwägung der dogmatischen Prinzipien, aus denen die leibliche Himmelfahrt Mariens abgeleitet wird, all das führt zu der Feststellung, daß die leibliche Himmelfahrt Mariens wohl formell einschlußweise mitgeoffenbart sei. Als Abschluß werden sechs gewichtige Gründe für die Opportunität der Dogmatisation aufgeführt. Die Arbeit bietet in ihrer Knappheit und klaren Präzision einen ausgezeichneten Überblick über den gegenwärtigen Stand der Assumptafrage. Semmelroth.

Laurentin, R., Marie et la messe. Essai sur un problème de spiritualité sacerdotale: NouvRevTh 81 (1949) 39—55. — Mit der neu erwachenden marianischen Bewegung in der Frömmigkeit ist im theologischen Bereich, der hier interessiert, eine Bewegung sachlich-kritischer Untersuchungen entstanden. Sie braucht lebendiger marianischer Frömmigkeit nicht zu widersprechen, kann im Gegenteil beste Stütze für sie sein. Der vorliegende Artikel bringt dafür ein Beispiel aus einem speziellen Bereich marianischer Frömmigkeit. Die Frage, ob und wie weit die eigentlich priesterliche Frömmigkeit marianisch sein könne, mag ihre besonderen Schwierigkeiten haben, wird dadurch aber auch in ihrer Beantwortung für die ganze theologische Marienverehrung bedeutsam. Die Problematik, die in der marianisch-priesterlichen Haltung liegt, zeigt der Artikel in zwei Teilen auf: Der erste bietet die verschiedenen Vorstellungen, in die bei den Autoren die marianische Haltung bei dem wesentlichen Werk des Priesters, der Messe, eingefangen ist. Im zweiten Teil wird eine besonders schwierige Frage behandelt, ob und wie Maria Vorbild des Priesters sei. Die Beziehung des Priesters zu Maria untersucht der erste Teil zunächst mehr von außen durch die bei den Autoren gewählten Titel, etwa Unsere Liebe Frau vom Priestertum, ULF vom hlgst. Sakrament oder auch des eigentlich nur ein halbes Jahrhundert überdauernden Titels Jungfrau-Priesterin, den das Hl. Officium 1913/1916 der weiteren Verbreitung entzogen hat. Die mehr nach innen gehende Untersuchung der zugrundeliegenden Seelenhaltung scheidet zwischen mehr „realistisch" ausgeprägten Haltungen, die das historische Geschehen des Christus- und Marienlebens mit der Messe in Beziehung setzen und von da her die Andacht nähren, und der „mystischen" Haltung, in der „die Seele sich mit dem ewigen Jetzt synchronisiert", Maria sei als wahre Priesterin bei der Messe mitopfernd gegenwärtig. Ohne auf die hier waltende Problematik einzugehen, greift der zweite Teil den „dornigen" Punkt heraus, der die ganze Problematik einbegreift: „Ist Maria Vorbild des Priestertums?" Obwohl der Gedanke vielfach mit Selbstverständlichkeit angenommen wird, hat er seine nicht unerheblichen Schwierigkeiten: Historisch ist er ziemlich neu, von Bonaventura wohl vorgeprägt, aber erst im 17. Jahrh. klar formuliert. Schwierigkeiten bieten Vorstellungen, die entweder dem Priestertum Christi oder aber dem sakramentalen Priestertum in der Kirche zu nahe treten. Die „klassische" Antwort durch die Unterscheidung zwischen „priesterlichem Geist" — der subjektiven Haltung priesterlicher Art, die man Maria zuspricht — und „priesterlichem Charakter" — dem sakramentalen Charakter des Priestertums, den Maria nicht hat — läßt den Verf. mit Recht unbefriedigt. Wolle diese Unterscheidung dem „priesterlichen Geist" Mariens jedes ontologische Fundament

ableugnen, so sei das irrig. Dieses Fundament sieht er in der Mutterschaft Mariens. Als Problem bleibt die Frage, wie weit man Mutterschaft und Priestertum, mütterlichen Geist und priesterlichen Geist in Vergleich stellen kann. Die Antwort auf die Frage, ob Maria Vorbild des Priestertums sei, hat nach dem Verf. ein Zweifaches in Spannungseinheit zu bringen: 1. daß Maria Vorbild des Priestertums ist, hat zu große Vertreter unter den geistlichen Lehrern, als daß man es leugnen könnte; 2. anderseits ist Christus so wesentliches Vorbild des Priesters, daß für Maria kein Raum mehr zu sein scheint. Die Antwort findet er, indem er die Frage so formuliert: Gibt es in der Messe etwas, worin Christus nicht Vorbild des Priesters sein kann? In zwei Dingen sieht der Verf. das verwirklicht: Darin, daß der Priester nicht wie Christus im Abendmahlssaal sich selbst in Händen trägt und als Opfergabe darbringt, sondern „einen anderen", zu dem der Priester in „relations très speciales d'alterité" steht. Zweitens bringt Christus sein Opfer in der Evidenz der visio beatifica dar, der Priester aber im Dunkel des Glaubens. In beiden Punkten sei also nicht Christus, sondern Maria das Vorbild des Priestertums der Kirche — ein Gedanke, der sich durch den Hinweis auf Maria als Urbild der Kirche vertiefen läßt. Semmelroth.

Brassarola, Br., M. I., La natura della grazia sacramentale nella dottrina di S. Tommaso. gr. 8° (252 S.) Grottaferrata, Scuola tipografica italo-orientale S. Nilo. — Diese Dissertation der Univ. Gregoriana zu Rom bietet in einem einführenden Teil zunächst die Texte des hl. Thomas zur behandelten Frage des Unterschiedes von heiligmachender Gnade, gratia donorum et virtutum und besonderer Sakramentsgnade. Im 2. Teil wird ein dogmengeschichtlicher Überblick der Lösungsversuche von Albert dem Großen bis auf unsere Zeit gegeben. Die eigene Lösung ist im 3. Teil vorgelegt. Der Wert des Buches liegt im 2. Teil, da eine so eingehende Übersicht uns bisher fehlte. Freilich ist sie über die engere Thomistenschule noch hinauszuführen, die B. entsprechend seinem Thema fast allein berücksichtigt. Aber auch so sind die Ergebnisse interessant genug. Denn man gewinnt weniger durch die Interpretation als durch die zahlreich mitgeteilten Texte einen guten objektiven Einblick in die innere Entwicklung. Bis Paludanus (1342) ist die allgemeine Auffassung — sententia communis, wie man damals selbst schrieb —, daß die Sakramentsgnade und die heiligmachende Gnade nur gedanklich verschieden seien je nach dem Zweck, für die sie gegeben werden. Der stark negativ gedeutete Zweck der Sakramente als Remedia hat hier seine spekulative Auswirkung gefunden. Daneben steht als Sonderansicht — opinio singularis nach der damaligen Terminologie — die Meinung einer realen Verschiedenheit. B. zählt zu ihr neben Thomas — so interpretierten ihn bereits Paludanus und der hl. Antoninus von Florenz 1459 — vor allem Albert den Großen und seine Schule. Von den frühen Thomisten habe sich nur Hervaeus für die allgemein vertretene Ansicht der Gleichheit beider Gnadenarten ausgesprochen, bei den übrigen sei sie nicht deutlich zu belegen. Hier müßte wohl noch umfassenderes Material beigebracht werden, da es doch auffällig ist, daß Paludanus und Antoninus nur Thomas als Vertreter dieser Meinung nennen; die sententia communis muß dann doch wohl auch unter den Thomisten vertreten gewesen sein. Von den durch B. untersuchten frühen Thomisten gehört gewiß noch Sterngassen zu den Vertretern dieser allgemeinen Auffassung. Als erster hat dann Capreolus 1444 die Theorie der Sakramentsgnade als besondern neuen Habitus aufgestellt. Ein Jahrhundert später brachte der Kommentar Cajetans 1534 die stärkere Betonung der Summa des Aquinaten gegenüber dem bisher mehr beachteten Sentenzenkommentar. Damit war eine neue Lösung gegeben. Thomas spricht 3 q. 62 a. 3 von dem besonderen divinum auxilium, das Cajetan als aktuelle Hilfe im Anschluß an 1, 2, q. 109 a. 1 ff. deutete. In kürzester Zeit wurde dies nun die allgemeine Auffassung, wenn auch in verschiedener Form weitergeführt und enger mit der habituellen Gnade etwa durch das ius ad gratias actuales usw. verbunden. Gerade dies letztere Anliegen brachte dann auch den 3. Lösungsversuch: Die Sakramentsgnade ist ein innerlicher, realer Modus zur allgemeinen Gnade (so

Nuno 1614, Joh. a S. Thoma usw.), wiederum mit einzelnen kleineren Abänderungen. — Es ist nun sehr schade, daß der Verf. diese innere dogmengeschichtliche Linie, die doch im Entstehen und Verändern der Lösungen das tieferliegende echte theologisch-sachliche Anliegen deutlich macht, nicht im 3. Teil zu seiner Lösung benutzte. Er hat hier vielmehr nun wieder nach mehr syllogistischer Methode die bekannten Thomastexte interpretiert und sie nach unserer heutigen Terminologie gedeutet. Es mußte ihn doch schon vorsichtig stimmen, aus allgemeinen Grundsätzen so weitgehende Folgerungen zu ziehen, wenn er sah, daß Thomas selbst den ihm sonst recht bekannten Ausdruck habitus nicht anwendet, sondern nur von einem auxilium divinum spricht. Kannten denn die wirklich großen Theologen der Jahrhunderte die allgemeinen Grundprinzipien so schlecht, daß sie diese nicht auch in einen Syllogismus hätten bringen können? Auf diese Weise wird in einem Terminus so viel Großes verdeckt, besonders wenn man darüber noch sagen muß, daß man über den besonderen Habitus nicht viel wisse, weil man über die Wirkungen der Sakramente so wenig sagen könne. — Sehen wir von diesen Beweisgängen ab, so zeigt die Entwicklung des Dogmas deutlich die Neigung, auf der einen Seite aus einer allzu starken Gleichsetzung der Gnadenarten als bloß von der Wirkung aus gedanklich verschiedener Gnaden wegzukommen. Auf der anderen Seite aber belehrt uns die so schnelle Ablehnung der besonderen Habitustheorie, daß hier die Trennung von der heiligmachenden Gnade zu stark theologisch empfunden wurde. Endlich macht das Streben, die ursprüngliche Auffassung Cajetans einer bloß aktuellen Hilfe durch die Theorie des ius ad gratias zu ergänzen und so mit der heiligmachenden Gnade enger zu verbinden, traditionstheologisch deutlich, daß doch auch dauernde innere Formgestaltungen der heiligmachenden Gnade die Sakramentsgnade über eine bloß aktuelle Hilfe hinaus gestalten müssen. Das ist das theologische Problem, wie es heute gestellt ist. Damit ist ein fester traditionsgeführter Ausgangspunkt gegeben, den jeder Lösungsversuch mit zu berücksichtigen hat, der in der Theologie Wirken des Heiligen Geistes sieht. Zur konkreten Lösung der Frage ist dann wohl, wie in der Sakramententheologie überhaupt, nicht von allgemeinen Prinzipien, sondern bei der positiven Einsetzungsart von den einzelnen Sakramenten auszugehen. Vor allem liegen für zwei Sakramente wesenhafte Beiträge in dieser Frage vor. Was bedeutet die Wirkung der Firmung, das Herabkommen des Heiligen Geistes, das doch so ist, daß es nie durch ein bloßes Vermehren, und sei es auch ein sakramentales, der heiligmachenden Gnade erreicht werden kann? Die habituelle, über ein bloßes ius hinausgehende innere Verbindung und somit Umgestaltung des inneren Gefüges der Heiligung ist damit also gefordert: eine besondere habituelle, ontologisch gegründete Beziehung zum Heiligen Geist. Für das Ehesakrament ist bereits im 15. und 16. Jahrhundert (bes. durch Bellarmin) darauf hingewiesen worden, wie es nun auch die Eheenzyklika Casti connubii tut, daß die besonderen Gnaden, die den Ehegatten geschenkt werden, wirklich dauernde, innere Gnadengaben darstellen — natürlich nicht neben der heiligmachenden Gnade und der mit ihr eingegossenen Tugenden, aber doch in ihr. Also auch hier äußert sich der gleiche Grundgedanke: innere Umgestaltung des organischen Gefüges durch besondere Stärkung der Tugenden, die dem Sinn dieses Sakramentes entsprechen. So erhält der Ausdruck des hl. Thomas des divinum auxilium, den B. mit Recht als ganz allgemeinen Ausdruck deutet und nicht im Sinn Cajetans als auxilium actuale, seinen tiefen theologischen Gedankeninhalt und seine durch die Entwicklung gegebene Fülle. Gnadenleben und vor allem sakramentales Leben ist somit nicht bloßes gleichmäßiges Ansteigen der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Tugenden, sondern wirklich differenziertes, im Wechselspiel der einzelnen Tugenden sich vollziehendes Gottesleben.

Weisweiler.

Gianelli, C., Un documento sconosciuto della polemica tra Greci e Latini intorno alla formula battesimale: OrChrPer 10, 150—167. — In Cod. Vat. gr. 1541 (saec. 13/14 und Palat gr. 361 (saec. 15) der Vaticana findet sich ein kleiner Traktat: Περὶ θείου τοῦ βαπτίσματος. In ihm wird die lateinische Taufformel ver-

worfen und die byzantinische (Baptizatur in nomine ...) verteidigt. Das Ego der lateinischen Formel ist dem Verfasser untragbar, weil es sich nicht auf das sichtbare Element, sondern die Heiligung bezieht. Wie bei der Geburt des Menschen zwei Teile zusammenwirken, in denen der Körper nur von den Eltern, die Seele aber von Gott unmittelbar gegeben wird, so ist es auch beim sakramentalen Geschehen. Das sichtbare Element, also das Wasser, kann vom Menschen gespendet werden, während die innere Heiligung vom Heiligen Geist allein ausgeht. Daher hat Johannes der Täufer mit Recht gesagt: Hic est qui baptizat. — G. macht es wahrscheinlich, daß die Schrift in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts in Kalabrien entstanden ist. Auffallend ist, daß in beiden Handschriften ein Brief Gregors IX. zur gleichen Frage folgt. Wir wissen aus dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen, daß er sich u. a. gerade wegen der schwankenden Haltung des Papstes auch selber über die Gültigkeit der griechischen Formel vorsichtiger ausdrückt. Das gab G. Veranlassung, mit dem hier überlieferten Brief auch die ähnlichen Gregors zu einem Gesamtbild zu vereinen und mit den Ideen der Schrift zu vergleichen, die ja aus den gleichen Jahren stammt. Die vergleichende Untersuchung ergibt, daß Gregor tatsächlich im Anfang eine gewisse Unsicherheit über die Gültigkeit der byzantinischen Formel gezeigt hat und daher den Erzbischof von Bari anwies, diese Formel nicht zu dulden. Am 12. November 1231 hatte Gregor geschrieben: Greci, qui sub hac forma verborum: Baptizetur ... baptizati ab aliquo exstiterunt, non sunt ... baptizati. Der Erzbischof von Bari hatte damals angefragt, ob man so Getaufte zu den Weihen zulassen könne. Die Antwort lautet: Nos quod tutius est sequentes, eos primo secundum formam superius traditam [i. e. latinam] baptizatos per singulos ordines praecipimus ordinari. Kurz darauf aber ordnete er am 13. Juni 1232 an, daß die ausgesprochenen Exkommunikationen zurückzuziehen seien und Wiederholungstaufen nicht notwendig seien; jedoch solle in Zukunft nur die römische Formel angewandt werden, die nullis dubitationibus obscura et nullis quaestionibus lacessita sei. So wird wohl die Wiederholung der Taufe an die drei Dominikaner, von der Albert berichtet, in die Zeit vor dem 2. Brief vom Juni 1232 fallen. — In das Gesamtmilieu führt uns also die kleine Schrift, die G. am Schluß textkritisch veröffentlicht, gut ein. Weisweiler.

Koster, M. D., O. P., Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche. kl. 8° (215 S.) Münster 1948, Regensberg. DM 5.25. — Ein doppeltes Anliegen des Verf. wird hier vertreten. Die Firmung soll in das christliche Gemeinschafts- und Persönlichkeitsleben hineingestellt werden durch Darlegung dessen, was sie ist und wirkt. Zugleich wird die Bedeutung des Glaubenssinnes für das christliche Leben herausgestellt. Nicht zufällig finden sich beide Themen hier vereinigt. Es ist so, als wenn die Firmung irgendein Gegenstand wäre, an dem die Bedeutung des Glaubenssinnes nach der Auffassung K.'s exemplifiziert werden sollte. Der Glaubenssinn, den K. bestimmt als „die erleuchteten Augen des Herzens", „wird nicht aktiviert durch Menschenmeinungen über den Glauben und seinen reichen Inhalt, sondern durch die Zeugnisse des Glaubens, durch das, was vorgelegt wird von der Kirche in den Zeugnissen des Glaubens" (76). „Der Stand der Gefirmten aber ist jener Stand in der Kirche, der mit Hilfe der ‚erleuchteten Augen des Herzens' ... die ‚volle Verwirklichung des christlichen Menschen' anzustreben hat" (77). So zeigt K., was der Glaubenssinn in den Zeugnissen über die Firmung findet: Die Firmung wird zunächst in einer harmonieartigen Darbietung der liturgischen Texte und Bestimmungen der Kirche gezeigt. Die dann behandelte Heilswirkung der Firmung liegt im Firmsiegel, das zum dreifachen Zeugnisdienst durch Verkündigung, Bekenntnis und Martyrium bestimmt, und in der Fülle Heiligen Geistes, der nicht ohne Einseitigkeit in der Stärkung im Sinne „helfender Gnade" gesehen wird. Die spezifische Prägung der Christusbildlichkeit durch die Firmung möchte man mehr herausgearbeitet sehen. Als dritter Teil erscheint der Heilswert der Firmung sowohl für das Volk Gottes wie für den einzelnen. Hier wird die innere Verbundenheit beider nicht sehr deutlich, zumal da das Firmsakrament „die stärkste Betonung der Heilspersönlichkeit des Einzelnen enthält, *obwohl*

es ... seinen Empfänger noch mehr vergemeinschaftet, als es das Taufsiegel allein vermag" (75). Als weitere Teile werden die sich aus dem Wesen der Firmung ergebenden Heilsforderungen aufgezeigt und dann der Sinn der Firmliturgie und der Firmpatenschaft in schönen Ausführungen dargelegt. Der letzte Teil spricht über die Wandlung der Firmbehandlung, die K. auch in seinem Artikel „Symbol und Firmung" (Neue Ordnung 2 [1948], 297—321) eingehend behandelt hat, sowohl in der Firmspendung wie in den Spendungsworten. Über diese recht zu urteilen, wird dem Glaubenssinn vor der Theologie die Kompetenz zuerkannt. Ob die starke Trennung von Glaubenssinn und theologischer Arbeit berechtigt ist? Als Anhang folgt das Dekret und der Ritus der neu eingeführten Krankenfirmung. Semmelroth.

Jamoulle, E., Le sacrifice eucharistique au Concile de Trente: NouvRev Th 77, 513—531. — Zunächst untersucht der Artikel die protestantische Lehre, soweit sie aus den Konzilsakten sich ergibt. Es zeigt sich auch hier, wie alle neueren Untersuchungen belegten, daß sowohl die Väter des Konzils wie auch die beratenden Theologen gut unterrichtet waren (siehe darüber auch die Besprechung des Buches von Ad. Stakemeier in diesem Heft). So konnte J. feststellen, daß seine Untersuchung zu den gleichen Ergebnissen kommt, wie die Arbeit von P. Alonso S. J. sie aus den protestantischen Quellen selbst belegt hatte (Il Sacrificio eucaristico de la ultima cena del Senor segun el Concilio tridentino, Madrid 1929; vgl. Schol 6 [1931] 308f.): Die neue Lehre hält fest am Kreuzesopfer. Sie glaubt es aber in seiner Vollkraft nicht mit einem Opfer der Messe und folglich auch dem Opfer beim letzten Abendmahl vereinen zu können. Beides bringe dem Kreuzopfer Abbruch. Die Untersuchung der katholischen Gegenlehre des Konzils führt J. zunächst zur Feststellung, daß eine eigentliche Definition des Opfers nicht vorliegt. Er weist jedoch darauf hin, daß der Vergleich zwischen natürlichem Opfer und dem übernatürlichen der Messe häufig in den Disputationen gezogen wird, und sieht darin eine gewisse Ablehnung der neueren Theorien von Casel und Vonier: Celles-ci tendent à nier l'utilité d'une analyse philosophique des tendances religieuses de la nature concernant le sacrifice, des attitudes et des actes qui en résultent, pour approfondir le sens de l'oblation eucharistique (521). Für die Lehre des Opfercharakters der Messe weist J. vor allem auf den vom Konzil vorgelegten Schriftbeweis hin. Aus dem Alten Testament wird am meisten auf Ps 109 hingewiesen: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Ohne ausdrücklich den bloßen Schriftwert festzustellen, macht die Kirchenversammlung jedenfalls seine Traditionserklärung zu der ihrigen. Aus der Beweisführung des NT ist am bemerkenswertesten die Diskussion über die Worte: Hoc facite in meam commemorationem. Vier Erklärungen waren unter den Konzilsvätern darüber vertreten. Die Großzahl sah in dem Hoc facite den Befehl des Herrn, zu wiederholen, was er tat. Sollte also ein Beweis für die Wahrheit des Meßopfers geführt werden, so mußte der Opfercharakter des Abendmahls feststehen. Daher legte dieser Kreis auf dessen Feststellung wenigstens in der Darlegung der „Lehre" (einige forderten auch eine formelle Definition in einem Kanon) besonderen Wert. Andere sprechen nicht von dieser Abhängigkeit, sondern begnügen sich zu erklären, daß durch die Worte des Herrn Meßopfer bzw. Priestertum eingesetzt sind. Gegenüber diesen Gruppen, die zusammen eine große Majorität bilden, steht eine schwache Minorität, die sich in zwei Klassen scheidet: die eine leugnet die Verbindung von Abendmahl und Messe, die andere den Einsetzungswert der Worte für das Priestertum. Das Konzil entschied jedoch die letzte Frage definitiv im bejahenden Sinn durch den 2. Kanon, während in der endgültigen Fassung der „Lehre" sich nichts Ausdrückliches über das Abhängigkeitsverhältnis von Abendmahl und Meßopfer findet. Der Opfercharakter des Abendmahles dagegen wurde in der „Lehre", wenn auch nicht in den Kanones, festgelegt. Es fehlt jedoch das Herausheben des Sühnecharakters, wie es eine Minorität gewünscht hatte. Im allgemeinen läßt sich für das Abendmahl feststellen, daß seine Behandlung im Konzil zweitrangig war und nur in Bezug auf das Meßopfer von Bedeutung wurde.

Was endlich die Einheit von Kreuz, Messe und Abendmahl angeht, stellt der Artikel fest, daß außer der wesentlichen Einheit von Opferndem und Opfergabe alles der freien Diskussion überlassen blieb, besonders auch die Frage nach der spezifischen und numerischen Identität. Sehr klug heißt es darüber unter Hinweis darauf, daß die Ausdrücke immolare, sacrificare und offerre noch nicht unsere heutige typische Bedeutung erhalten hatten: On pourrait interroger à ce sujet, non toutefois sans grande précaution, certains Pères de l'Assemblée, mais on ne peut s'appuyer sur l'avis du Concile (527). — Der Verf. verspricht uns ein größeres Werk: Le sacrifice eucharistique à la XXIIe session du Concile de Trente und einen eigenen Artikel zur letzten Frage in RevHistEccl 1946: Rapports entre la Cène, la Croix et l'autel suivant les avis des théologiens et des Pères à la XXIIe session du Concile de Trente. Wir kommen auf ihn noch zurück. Weisweiler.

Halmer, N. M., O. P., Der literarische Kampf Luthers und Melanchthons gegen das Opfer der heiligen Messe: DivThom (Fr) 21, 63—78. — In zwei Kapiteln („Das Schrifttum Luthers gegen die Messe" — „Das Schrifttum Melanchthons gegen die Messe") wird rein zeitlich die Lehrentwicklung dargetan. Die innere Linie zu ziehen, bleibt dem Leser überlassen, der sie wenigstens am Schluß vom Verf. gern selbst dargestellt sehen möchte. Das hätte das erstrebte — und erreichte — objektive Bild nicht gestört, sondern vollendet. Sie würde für Luther als Grundidee des Kampfes ergeben: Messe ist nicht Tat für Gott, sondern für uns als Testament (Geschenk) Christi, als Zusage der Sündenvergebung. Diese Auffassung ist bereits 1519 im Sermo vom Hochwürdigen Sacrament deutlich; nur der Gedanke der Messe als Testament und letztes Geschenk Christi tritt 1520 noch besser hervor, um sie als unser gutes Werk mehr zurückweisen zu können. Begründet wird das näher in De captivitate Babylonica durch den Hinweis auf Gottes Wort und das Beispiel des Herrn. Der bereits seit Beginn erhobene Kampf gegen die Privatmesse findet seinen Höhepunkt 1521 in De abroganda missa privata. Hier ist aber auch der Ruf gegen die Messe allgemein weitergeführt durch die von Melanchthon herstammende Berufung auf die Einmaligkeit des Opfers nach dem Hebräerbrief. Die 1523 veröffentlichte Formula Missae et Communionis schafft daher folgerichtig den Kanon ab, läßt aber die anderen Teile unverändert. Als Grund gibt Luther dafür an: selbst die Elevation kann bleiben „propter infirmos, qui hac repentina huius insignioris ritus (mutatione) forte offenderentur" (69). — Melanchthons Gedanke kreist von Anfang an um das Mißverständnis des Verdienens (mereri) des Sündennachlasses, für das die Messe nach katholischer Lehre eingesetzt sein soll. Durch eine wohl mißdeutete Ps.-Thomasstelle wird er dazu geführt, die katholische Auffassung dahin auszulegen, daß das Kreuzopfer nur den Nachlaß der Erbsünde herbeiführt, der Priester dagegen in der Messe in ganz gleicher Weise wie Christus die tägliche Schuld tilge: Horribilis oratio est, tantundem tribuere operi sacerdotis quantum morti Christi (Apol. altera, H. 77). Schon N. Paulus hat im Kath 1896 1897 1900 1902 in einer Reihe von Artikeln gezeigt, wie im MA weder in Predigten noch bei den Theologen die sündentilgende Kraft des Kreuzes auf die Erbschuld beschränkt worden sei. So ist es eine wirkliche Tragik, daß ein Mißverständnis so weitreichende Folgen haben konnte. Weisweiler.

3. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Aszetik und Mystik, Kirchenrecht.

Arnold, Fr. X., Dienst am Glauben, Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge I). gr. 8° (91 S.) Freiburg 1948, Herder. — Mit diesem Band eröffnet der Tübinger Pastoraltheologe eine Serie pastoralgeschichtlicher Forschungen, die der seelsorglichen Neuorientierung zugute kommen soll. A. ist der Überzeugung, daß die Verkündigung der großen Glaubenswahrheiten das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge darstellt. Glaube ist Grundlage und bringt Heil, Sakrament ist „vestimentum fidei" (Tertullian). Darum liegt nach A. in der apostolischen und patristischen Seelsorge der Akzent auf dem Glauben; — allerdings wird man die Bedeutung der Taufe bei Paulus nicht unterschätzen dürfen. Das Mittelalter als Zeit des „selbstverständlichen Glaubens" betont einseitig das opus operatum. Die Reaktion dagegen ersteht in der Reformation. Auf diese antwortet der Katholizismus teilweise einschwenkend (nach A. auch der Catechismus Romanus: Glaube — Sakrament — Gebot — Gebet), mehr aber anti-reformatorisch (am einflußreichsten Bellarmin: nicht Glaube, sondern Bekenntnis). — Den Anstoß zu einer von dieser Gegenhaltung befreienden kerygmatischen Erneuerung sieht A. in der Aufklärung. Vielleicht wäre stärker zu beachten, daß die neuartige Betonung von „Lehre", „Schrift", „Reich-Gottes-Idee" katholischerseits unmittelbar der damaligen protestantischen Theologie entnommen wurde (vgl. meine Schrift: Magisterium, ministerium, regimen, Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie, 1941). Auf solchen Bemühungen aufbauend fordert J. M. Sailer als Gegner der Schultheologie eine biblisch-kerygmatische Verkündigung mit dem „Zentralblick in das Wesen des Christentums" (37). Viel stärker wirkt in dieser Richtung J. B. Hirscher. A. macht sich zu seinem Anwalt und stellt sich scharf gegen die Neuscholastiker (Kleutgen), die Hirscher wegen seiner Angriffe auf die Scholastik und ihren Einfluß auf die Verkündigung verdächtigen und unmöglich machen. Der Deharbesche Katechismus mit seinem bis zum Einheitskatechismus wirkenden Einfluß steht ganz im Banne der Schultheologie. Dem entspricht die rein methodische Fragestellung in den kerygmatischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte. Erst mit Jungmann beginnt wieder die Besinnung auf die Selbständigkeit des Kerygmas gegenüber der Theologie. — A. hält „die konzentrierte Verwendung der systematischen und der historischen (= heilsgeschichtlichen) Methode" für das Richtige (75), wie sie heute in den neuen Katechismen Frankreichs und Deutschlands versucht wird. In dieser Formulierung vermeidet er glücklich die Einseitigkeit einer vollen Verselbständigung des Kerygmas gegenüber der systematischen Theologie. So wird dann nicht Anthropologie, sondern Heilsgeschichte verkündet, wird das Fundament nicht der menschlichen, sondern der christlichen Existenz gelegt (75), erfolgt der Durchbruch zur Unterscheidung des Christlichen" (77) und die „bewußte Wiedererweckung des eigentlich Christlichen, des Übernatürlichen am Christentum" (78). Die letzten Worte zeigen, daß A. nicht in einseitigem Supernaturalismus geneigt ist, Christentum und Übernatur formalidentisch zu setzen; das entspräche nicht dem optimistisch-katholischen Verständnis des Christentums, in dem Schöpfung und Offenbarung, Natur und Gnade sich zusammenfinden; einseitiger Supernaturalismus der Verkündigung würde zudem vielen heutigen Menschen den Weg zu Christus verschließen. — In „Dienst am Glauben" hat A. einen fruchtbaren Anfang der „Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge" gemacht; mögen die weiteren Forschungen bald folgen. Fuchs.

Arnold, Fr. X., Der Glaube als Heilsweg und als machtvollste übernatürliche Wirklichkeit: Katechetische Blätter 45, 75—86. — Um ein seelsorgliches Anliegen von hervorragender Aktualität geht es A. in seinem Aufsatz: um die rechte Bewertung des Dienstes am Glauben, d. i. der Diakonie am Wort gegenüber einer überbetonten Pflege des Sakramentalsystems und der liturgischen

Erneuerung. — Zwei Wege bieten sich nach A. dem Christen zur Teilnahme an dem in Christus uns geschenkten Gotte: Glaube und Sakramente, denen beiden „instrumentale Kraft der Heilsvermittlung und Heilsergreifung eignet". Beide Wege gehen nicht parallel und unabhängig voneinander, sondern im Wechselverhältnis innigster Verbindung jedoch so, daß dem Glauben der Primat im Sinne der Fundamentalität zuzusprechen ist. Immerhin sind mit der Bezeichnung des Glaubens als fundamentalen Aktes des Christentums auch seine Grenzen gegeben: Er „ist nicht der einzige und nicht der ganze Weg christlicher Heilsvermittlung und Heilsergreifung". Dieser liegt im Gebrauch der Sakramente, deren Fundament der Glaube ist. Ihre Wirksamkeit ex opere operato darf die Notwendigkeit ihres Stehens im Glauben an die Passion Christi nicht verkürzen, wenn sie nicht zu Zauberzeichen magischer Kulte herabgewürdigt werden sollen. „Als Denkzeichen der Passion und als Kennzeichen des Rechtfertigungsglaubens" tritt das Sakrament „zum nackten Glauben hinzu und vollendet das Heilswerk als signum gratiae efficax gratiae sanctificantis." Sakramente sind in der neutestamentlichen Ordnung nach dem Willen Christi nicht mehr auszuschalten, ja ihr votum muß selbst im rechtfertigenden Glaubensakt dessen enthalten sein, der um die Existenz und Verpflichtung von Sakramenten nicht weiß. Gerade hier im votum sacramenti zeigt sich die überragende Fundamentalität des Glaubensaktes, der in jedem Falle unerläßlich ist selbst da, wo es zu einer äußeren Vollziehung des Heilszeichens nicht kommen kann. — So klar indes in der theologischen Lehre das Verhältnis von Glaube und Sakramentalitätssystem ausgearbeitet und geklärt sein mag, in der christlichen Verkündigung wird es sich als notwendig erweisen, aus den jeweiligen seelsorglichen Bedürfnissen heraus eines vor dem anderen zu betonen. In kurzem, geschichtlichem Aufriß gibt A. den Beweis für seine Behauptung. Urchristlicher Frömmigkeit und Praxis ist es natürlich, die frohe Botschaft unseres Herrn in Gestalt des zu kündenden Wortes an die Menschen zu tragen. Erst dem Mittelalter als der Zeit selbstverständlichen Glaubensbesitzes war die Muße gegeben, die Tiefe der sakramentalen Welt theoretisch zu klären und in der Praxis zur vollen Entfaltung zu bringen. Mangel an gläubiger Durchgeistigung war eine dabei nicht immer vermiedene Gefahr damaliger Frömmigkeitshaltung. Nur so versteht sich die ausschließliche Herausstellung des Dienstes am Wort und der sola fides durch die Reformatoren. Raum für gnadenwirkende Zeichen war damit nicht mehr gegeben, und das Beibehalten des einen oder anderen Sakramentes mußte mit Recht von späteren Generationen als innerer Widerspruch im Protestantismus angesehen werden. — Die Reaktion der alten Kirche gegen die reformatorische Überbetonung des Glaubens zeigte sich in positiver Hinsicht in der scholastisch-prägnanten Herausarbeitung des in der Zeit gesicherten Glaubensbesitzes stillschweigend vorausgesetzten Wissens um die Fundamentalität des Glaubensaktes. Daß auch die seelsorgliche Verkündigung jener Zeit hierin ihr wesentliches Anliegen sah, beweisen die katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts. Kontroverstheologisch gesehen mußte aber die Reaktion auf reformatorische Einseitigkeiten auch zum Gegenpol ausschwingen, zumal Georg Wicelius in seinem Katechismus von 1560 im Hinblick auf das Verhältnis von Glaube und Werk meint: „Vom Glauben bedarffs jetzt keins beweises, weil dieser gesang zu unsern zeiten allenthalben, ohn unterlaß, von jedermann, auch bis zu verdrieß, gehöret wirt." So konnte es geschehen, daß Wissenschaft und Verkündigung einen immer mehr antireformatorischen Akzent erhielten. Nicht mehr um den Glauben selbst, sondern um sein Bekenntnis ging es. — Mit Recht sieht A., und er stellt es als einen gefährlichen Mangel hin, daß spätere Zeiten und auch unsere sich von der zeitbedingten Akzentuierung in der Verkündigung gegenreformatorischer Zeit noch nicht entscheidend freimachen konnten, obwohl die dogmatische Besinnung längst die berechtigte Verengung der Kontrovertisten gesprengt hat. Der Akt des Glaubens in der persönlichen Entscheidung tritt fast immer noch völlig zurück hinter dem Glaubensinhalt. „Das religiös Entscheidende, die persönliche Gehorsamstat des von Gottes Wort getroffenen Menschen, der Glaube als Heilsweg und Voraussetzung auch sakramentalen Lebens wird bestenfalls vorausgesetzt, nicht aber

eigens zur Darstellung gebracht." Im Bewußtsein des Laien und „selbst im Bereich der kirchlichen Seelsorge wird dadurch die Gefahr beschworen, daß über dem Dienst am Altar, über dem liturgisch-sakramentalen Wirken, die von Anfang an und für alle, zumal für glaubensschwache Zeiten grundlegendste Tätigkeit, nämlich die des Dienstes am Wort, der Glaubensverkündigung, unterschätzt und verkürzt wird" bis dahin, daß man die ganze Pastoral allein von der Liturgie und vom Sakrament her zu entwerfen versuchte. In einer Zeit, die alles andere als eine Zeit des selbstverständlichen Glaubensbesitzes ist, die Zeit der Glaubenskrisis schlechthin genannt werden darf, muß das Begreifen des Heilsweges einzig vom Sakramentalen her als verhängnisvoller Irrweg bezeichnet werden. „Wie am Anfang, so ist heute das Zentralanliegen der Seelsorge, unter selbstverständlicher und begeisterter Anerkennung und Pflege des Sakramentalsystems und der liturgischen Erneuerung: der Dienst am Glauben, d. i. die in der Apostelgeschichte so genannte Diakonie am Wort!" — Die ruhige, unvoreingenommene und sachlich tief fundierte Art A.s weist mit diesem Satz unkluge Eiferer auf den Weg der Besinnung und Besonnene zu neuen Zielen theologischer Verkündigung. Sein Anliegen wird das Anliegen kommender Generationen werden müssen. Erlinghagen.

Pascher, J., Theologie des Kreuzes. Ein Versuch. gr. 8° (302 S.) Münster 1948, Aschendorff. DM 8.—; geb. DM 10.—. — Fulget crucis mysterium: Das Kreuzesopfer ist in diesem Buche des Professors der Pastoraltheologie an der Universität München das zentrale Geheimnis, von dem in der Theologie alles ausstrahlt. Im 1. Teil wird die Opferhingabe des Hohenpriesters an den Vater geschildert, wobei die Theologie der Dreieinigkeit entfaltet wird. Der 2. Teil bringt die belohnende Verherrlichung des Hohenpriesters und die Mitverherrlichung seines mystischen Leibes, der Kirche. Diese Mitverherrlichung wird durch die heiligen Sakramente und Sakramentalien in ihrer Auswirkung im moralischen Leben und in der himmlischen Übergabe des Reiches durch Christus an den Vater vollzogen. Das Kreuz führt zur Auferstehung, zum Leben. Man wird nicht nur diesen großen, einheitlichen Plan im Buche durchgeführt finden, sondern auch den Reichtum der einbezogenen theologischen Fragen begrüßen. Dies war möglich durch Weglassung des wissenschaftlichen Apparates. Somit kann das reichhaltige Buch weitesten Kreisen empfohlen werden, besonders Arbeitsgemeinschaften zwecks Durchbesprechung. — Die Darstellung des hl. Meßopfers und der hl. Sakramente nimmt naturgemäß eine hervorragende Stelle ein. Man beachte die tiefgründige Herausarbeitung der Symbolkraft bei der Taufe und Ehe. Die Bedeutung der Gläubigenkommunion bei der hl. Messe — so sehr man sie empfehlen muß — erscheint theoretisch überbetont. Der hoheitliche und richterliche Charakter der sakramentalen Bußgewalt liegt in der Vollmacht und Pflicht, zu ermessen, ob innere Umkehr vorliegt. Diese subjektive Gewalt ist nur eine richterliche, die ein zweifaches Objekt, Lossprechung oder Behaltung (remissionis aut retentionis peccatorum sententiam, Denz. 899), haben kann. Die bußgeschichtlichen Hinweise dürften manche Linienänderung erfahren, wenn z. B. die Veröffentlichungen P. Galtiers — die u. a. B. Poschmann und K. Adam weitgehend anerkannt haben — allgemeiner zugänglich geworden sind. Wenn für die Beichtreue ein Liebesakt gefordert wird kraft des Gebotes, Gott aus allen Kräften zu lieben, so verpflichtet dieses Gebot gewiß „semper", aber nicht „ad semper", so daß mit dem Reueakt keineswegs ein Akt der vollkommenen Liebe Gottes verbunden sein muß. Diese Bemerkungen sind mehr eine Folge des Strebens des Verf., in gedrängter Kürze möglichst viel zusammenzuballen. Sie wollen dem Gesamtwert des verdienstvollen Buches keinen Eintrag tun. Gemmel.

Garrigou-Lagrange, R., O. P., Die drei Bekehrungen und die drei Wege. Übertragen von M. Birgitta zu Münster, O. S. B. 8° (117 S.) Freiburg 1948, Herder. — Der bekannte und geschätzte Verfasser des großen Werkes über die Mystik behandelt hier einen kleinen Ausschnitt des großen Gebietes, der von der in ihm stattfindenden Entwicklung handelt. Er geht dabei von der alten, auf die Neuplatoniker zurückgehenden Einteilung der drei Wege aus und beschreibt den Übergang zu ihnen als ebensoviele ‚Bekehrungen'. Letz-

teres Wort besagt sowohl die Wendung vom Bösen zum Guten, wie vom Guten zum Bessern. Die Gleichheit der Bekehrungen besteht in einer innern Krise, die immer feiner und zugleich heftiger wird, beim Übergang von der religiösen Kindheit zum Jugendalter und vom Jugendalter zur Reife und Vollkommenheit. Das erste Vorbild dafür findet Verf. in den Bekehrungen der Apostel: bei der Berufung, nach dem Tod Christi, bei der Sendung des hl. Geistes. Sehr anregend beschreibt er die Krisen im Anschluß an den hl. Thomas und besonders an den hl. Johannes vom Kreuz. Umstritten wird immer die Frage bleiben, ob man ebenso, wie von einer allgemeinen Berufung zur Vollkommenheit, so auch zur Mystik sprechen kann. Theoretisch sind die Meinungen sehr geteilt, selbst unter den großen Autoren des Karmel. Nicht nur eigentliche Charismen, wie Stigmatisation u. ä., sondern auch die eingegossene Beschauung wird von vielen als nicht wesentlich zur christlichen Vollkommenheit bezeichnet, die in der Liebe und nicht im Erkennen besteht. Vor allem aber dürfte diese Frage, über die die Hl. Schrift nichts Eindeutiges bietet, mehr von seiten der Kirchengeschichte und Psychologie beantwortet werden müssen. So sehr auch theoretisch höchste Mystik normal auf dem Weg zur seligen Gottesschau liegt, ist ihre tatsächliche Verleihung an alle wirklich heiligen Menschen weder durch die Heiligsprechungsprozesse noch durch die Erfahrung der Seelenführung bewiesen. Aus beiden Quellen läßt sich wohl die ‚erworbene' Beschauung, d. h. ein inniges Gebetsleben beweisen, aber nicht die eingegossene, wenn auch der Hl. Geist zu beiden mit seinen Gaben hilft. Verf. scheint diese Unterscheidung nicht anzunehmen. Raitz v. Frentz.

Simon, P., Schule und Bildung. Gesammelte Aufsätze zur Bildungsfrage. gr. 8⁰ (144 S.) Düsseldorf 1948, Bastion-Verlag. DM 3.80. — Der ehemalige Rektor der Universität Tübingen und auch sonst allen geistigen Strömungen gegenüber äußerst aufgeschlossene priesterliche Gelehrte hat in diesen Reden und Aufsätzen aus der Zeit nach dem ersten Weltkriege bis 1946 vieles beigesteuert auch zur Lösung heutiger Bildungs- und Schulfragen. Die Beiträge zeugen von tiefer Sachkenntnis und von außerordentlichem religiösem Ernste. Zudem weiß jeder Kenner der Schriften S.s, daß alles in einem vollkommen flüssigen Stil geboten wird. Besonders zeitgemäß dürften die Beiträge „Über die Bildungskrisis" und über die Kath. Akademikerbewegung sein. Der Geist, der alles durchweht, ist wohl am treffendsten aus dem Satze zu ersehen: „Gerade im Katholizismus sind die Ideen Wirklichkeit, die als letztes Sehnen in den modernen Bildungstendenzen stecken" (51). A. Hufnagel gebührt für die Herausgabe der Beiträge der Dank aller, denen die Zukunft der deutschen Bildung und der Kirche am Herzen liegt. Bei einer Neuauflage würde man die Angabe von Jahr und Quelle bei allen Beiträgen begrüßen sowie ein Inhaltsverzeichnis, das erst den Reichtum der Ausführungen erschließen würde. Gemmel.

Eberle, A., Das „probabile" bei Thyrsus Gonzalez in seiner Kampfschrift gegen den Probabilismus als Grundlage seines Moralsystems: ThQschr 127 (1947) 295—331. — Durch seine Forschungen über den Professor an der ehemaligen Dillinger Universität Christoph Rassler S. J., den entschiedenen wissenschaftlichen Gegner seines Ordensgenerals Thyrsus Gonzalez in der Probabilismusfrage (ThQschr 126 [1946] 194 ff.), war E. auf das beste vorbereitet zur Erfassung des Kernpunktes des Systems des Thyrsus Gonzalez, nämlich von dessen Definition des probabile. Das wahre probabile als approbabile ist nach Thyrsus nur die sententia probabilior, die aber von ihm derartig über die entgegenstehenden Meinungen erhöht wird, daß er sie als identisch mit der sententia moraliter certa erklärt und so nach dem hl. Alfons dem Tutiorismus verfällt. Auf solche Weise glaubt Thyrsus dem für die Gewißheit der letzten Gewissensentscheidung im Zweifel erforderlichen Rückgriff auf ein reflexes Prinzip entgehen zu können. Ein solcher moralisch sicherer assensus — nur einen solchen nennt er opinio — schaltet nach Thyrsus jedes entgegenstehende probabile, auch wenn es ein aeque probabile gegen das Gesetz wäre, aus. Man könnte ihn also in keiner Weise als Patron des Äquiprobabilismus

anrufen. Thyrsus führte seinen Kampf für den Probabiliorismus mit einer echt spanischen Leidenschaftlichkeit, in wohlgemeintem Eifer, der aber nicht immer mit der nötigen Sachkenntnis und Klugheit gepaart war. Gemmel.

Clifford, J. J., S. J., Reoperation after double vasectomy: Th Stud 7 (1946) 453—463. — Auf Grund einer weitgreifenden Enquête bei hervorragenden medizinischen Autoritäten in den Vereinigten Staaten und auch in Deutschland weist Cl. nach, man besitze bisher ein wissenschaftlich ernstzunehmendes Zeugnis dafür nicht, daß eine doppelte Vasektomie beim Manne, die in Form der Durchschneidung der Samenleiter (Resektion) vorgenommen worden ist, zu jeder späteren Zeit reparierbar sei. Diese gründliche Enquête und ihr Ergebnis verdienen weiteste Aufmerksamkeit angesichts der besonders durch die nationalsozialistische Propaganda ausgestreuten gegenteiligen Behauptung. — In einer anderen Frage dürfte Cl. weniger überzeugen. Er ist der Meinung, daß auch im Falle sicherer Irreparabilität einer derartigen Vasektomie kein Impotenzhindernis vorliege. Sein Hauptgrund ist wohl das dubium iuris infolge der Meinungsverschiedenheit der Autoren. Hier ist hinzuweisen auf den wichtigen Artikel in den PerMorCanLit 36 (1947) 5 ff., in dem Ph. Aguirre S. J. nachweist, daß die Rota eindeutig im Falle jener Irreparabilität Impotenz annimmt und daß neueste päpstliche Entscheidungen diese Stellungnahme bekräftigen. Der Grund ist, daß in einem solchen Falle bei einem geschlechtlichen Verkehr (der wegen nichtsamenhaltiger Hormonentätigkeit möglich bleiben kann) kein semen verum, d. i. testiculare, mehr übertragen werden kann. Das ist aber zur potestas coeundi naturalis erfordert. Der Bescheid des S. Officium an den Bischof von Aachen vom 16. 2. 1935, nach dem die damaligen deutschen Zwangssterilisierten zur Ehe zugelassen werden konnten und dessen Wortlaut Aguirre mitteilt, ist nach der Rota durch Annahme eines dubium facti (ob jene Operationen unwiederherstellbar blieben) zu erklären. — Demnach dürfte ein dubium iuris darüber, ob im Falle sicherer Irreparabilität Impotenz vorliege, sich nicht mehr aufrecht halten lassen. Gemmel.

Jahn, Fr., Die große Thoraxchirurgie bei Tuberkulose und Schwangerschaft. gr. 8⁰ (72 S.) Bielefeld 1948, Rennebohm und Hausknecht. — Die Bedeutung der Schrift erhellt aus ihrem Untertitel: Ein Beitrag zur Revision der „Richtlinien für Schwangerschaftsunterbrechung und Unfruchtbarmachung aus gesundheitlichen Gründen". An Hand von fast hundert Fällen wird der Erweis dieser Revisionsbedürftigkeit mit medizinischen Gründen in Richtung auf die Forderungen der christlichen Moral gebracht: Keine medizinische Indikation der Unterbrechung bei Tuberkulose, wohl aber Forderung der Heilstättenbehandlung! Die Arbeit ist ein sachlicher Beitrag zur Klärung der Diskussion um die medizinische Indikation und den § 218 StGB. Hirschmann.

Ellul, J., Die theologische Begründung des Rechtes. Übersetzt von O. Weber (Beiträge zur Ev. Theol., Theol. Abhandlungen, 10). gr. 8⁰ (104 S.) München 1948, Kaiser. DM 4.—. — In der deutschen Rechtswissenschaft mehren sich die Anzeichen eines immer stärkeren Niederganges des Rechtspositivismus, dafür eines neuen Aufstieges des Naturrechtsgedankens, in welchen Formen er sich auch äußern mag. Mehr als die innere — allerdings genügende — Logik der Theorie wird dazu die brutale Sprache des politischen Geschehens beigetragen haben. Auch E., ein französischer reformierter (12) Theologe, findet harte Worte gegen den Gesetzespositivismus, den er — mit dem für einen Franzosen wohl schärfsten Tadel — Faschismus nennt. Der Rechtspositivismus sei vollkommen wirkungslos, gerade weil er alles auf die Wirkung — den Zwang — ablege (26). Diese Gegnerschaft gegen den Rechtspositivismus führt unseren Theologen nun keineswegs zum Naturrecht. Er stärkt vielmehr die Reihen der Rechtspositivisten, insofern sie gegen das Naturrecht angehen. Selbst Kalvin findet für seine Naturrechtslehre keine Gnade (16, 45). Der Grund für diese Feindschaft gegen das Naturrecht ist die reformierte Lehre über den Sündenfall, die E. bis zu ihren äußersten Konsequenzen forttreibt. Durch den Fall wurde das ursprüngliche Menschen-

bild zur vollkommenen Sündhaftigkeit verderbt. Aus dieser Natur leuchtet nicht mehr ein Ebenbild Gottes hervor, darum ebensowenig ein ewiges, göttliches Gesetz. Nach einer wohl niemand überzeugenden Exegese von Röm 2, 14 ff., die diese Säule des natürlichen Sittengesetzes und damit des Naturrechts umzustoßen versucht, wird dargelegt, der gefallene Mensch könne, was wahr, gut, recht sei, nur mehr durch die Offenbarung erkennen (10). Alle andere Erkenntnis — er unterscheidet dabei nicht zwischen der Leugnung der Offenbarung und der wissenschaftlich methodischen Abstraktion von ihr — wird als „Gnosis" zurückgewiesen. Ihr rechnet E. alle natürliche Theologie, alle natürliche Moral und die Lehre von absoluten Vernunftwahrheiten zu. Um so mehr muß es uns überraschen, wenn E. plötzlich dieses aus der Offenbarung geschöpfte Recht, das er ausdrücklich „übernatürlich" nennt (43), nicht als „christliches" bezeichnet wissen will (161); es vollzieht sich bei ihm sogar — ähnlich wie bei dem Sturze Luthers aus dem Supranaturalismus in die reine „Weltlichkeit" bei der Ehe und dem Staate — eine fast restlose Entwertung, Entseelung des Rechtslebens: Das Recht sei nichts Religiöses, nichts Moralisches, sondern rein weltlich, eine bloß technische Nützlichkeitsordnung. Zugunsten dieses „rein weltlichen" „Offenbarungsrechts" — man verzeihe die Widersprüche — kämpft E. mit derselben Leidenschaft wie gegen den Rechtspositivismus gegen das Naturrecht. Man kann dabei die Feststellung nicht umgehen, daß er die Naturrechtler als unterschiedslose Masse angreift, obwohl er in anderem Zusammenhange gezeigt hat, daß er den Unterschied zwischen dem scholastischen Naturrecht der objektiven, in Gott gegründeten Wesenheiten und dem autonomen, subjektivistischen Aufklärungsnaturrecht kennt. Nun aber ist „das" Naturrecht ohne Unterschied autark, autonom, unabhängig von Gott (51), statisch und jeder Anpassung an neue Verhältnisse bar. Verzeichnet ist auch das Verhältnis zwischen dem Naturrecht — wenn man es im scholastischen Sinne nimmt — und dem Staate. Nach E. überläßt es dem Staate nichts. Nun steht aber gerade bei E. der Satz: „Das Recht empfängt vom Staate nichts" (91). Demgegenüber muß nach der scholastischen Naturrechtslehre der Staat die verschiedenen Möglichkeiten des Naturrechts determinieren und das Recht sanktionieren. Deshalb würde die Scholastik nicht einfachhin mit E. sagen, das Recht sei dem Staate übergeordnet: Das Naturrecht ist dem Staate übergeordnet, während das positive Recht vom Staate abhängt. Wenn E. auf die „subtilen" Unterscheidungen des Suarez in dieser Frage hinweist (91), haben diese viel in der überaus schwierigen Frage zur Klärung beigetragen. Wann wird die Zeit kommen, da wenigstens die christlichen Theologen eine einheitliche Front bilden zur Aufrichtung des wahren Naturrechts, das als Vorbedingung auch für die Erkenntnis der Offenbarung der einzige Hort ist gegen den alles bedrohenden Staatstotalitarismus?

Gemmel.

Hollós, F. T., Die gegenwärtige Rechtsstellung der katholischen Kirche in Deutschland. kl. 8⁰ (30 S.) Würzburg 1948. Schöningh. DM. 1.50. — Sachlich und klar wird, was sicher und was problematisch im heutigen Recht zwischen der katholischen Kirche und dem deutschen Staat ist, auseinandergesetzt — eine unentbehrliche Vorarbeit für die Neuregelung dieses Zustandes, vor die Bund und Länder demnächst gestellt werden. — Inzwischen sind die Entwicklungen weitergegangen und für die Beurteilung der staatskirchlichen Rechtslage Besatzungsstatut, Grundgesetz und einige noch nicht zur Zeit der Abhandlung vorliegende Länderverfassungen zu berücksichtigen. Hirschmann.

Wuyts, A. S. J., Thèses „orthodoxes" sur les relations entre l'Eglise et l'Etat: OrChrPer 8, 241—288. — Wenn auch nicht so schnell wie beim Protestantismus, mußte doch auch im Schisma das Verlassen des Mittelpunktes der Kirche zur Flucht in die Arme des Staates werden. Die übernatürliche Braut Christi, die Kirche, wurde verraten an den Staat, der eines Tages atheistisch und ihr Verfolger werden sollte. 1917 wurde gegenüber letzterer Gefahr ein Konzil der russischen orthodoxen Kirche nach Moskau einberufen. Die im Titel des angezeigten Artikels erwähnten Thesen sind dem „Statut" entnommen, worin das Konzil der Staatsregierung für die zu erwartende neue

Staatsverfassung seine Wünsche aussprechen wollte. Dieses Statut wurde am 2. (unserer Zeitrechnung) Dezember 1917 vom Konzil promulgiert, ohne daß die Staatsregierung dazu Stellung genommen hätte. Vielmehr wurde schon zwei Tage nach der Promulgierung, am 4. Dezember, jeder religiöse Unterricht an den Schulen durch die Sowjet-Regierung untersagt. Es handelt sich also um ein einseitig kirchliches Statut, das demnach trotz entgegenstehender Äußerungen orthodoxer Theologen in keiner Weise als „Konkordat" im herkömmlichen Sinne angesprochen werden kann. Wegen der erwähnten Entrechtung der orthodoxen Kirche durch die Sowjet-Regierung hat das Statut natürlich nur geschichtliche Bedeutung. Es bleibt aber lehrreich als Ausdruck der Selbstauffassung der russischen orthodoxen Kirche. Diese Kirche wird in einer These als „ein Teil der einzigen ökumenischen Kirche Christi" bezeichnet. Auf diese Weise soll die russische Kirche als Vertreterin einer dem Staate gegenüber selbständigen, weltumspannenden Größe erscheinen. Mit Recht bemerkt W., die ökumenische Kirche, von der die russische ein Teil sein soll, sei eine Fiktion, so daß logisch nur entweder Trennung von Kirche und Staat oder aber die vollständige Einverleibung der Kirche in den Staat übrig bleibe. Die Einverleibung in den Staat wurde bereits unter Peter dem Großen Wirklichkeit. Der Artikel bietet eine eingehende Besprechung der Thesen über die orthodoxe Kirche als Staatsreligion, über ihre Immunitäten, über die Ehe, deren Sakramentalität betont wird, über die Schule und über die Staatsspenden an die Kirche. Es sei noch hingewiesen auf die nicht eindeutige Stellungnahme Bulgakows, der die Präambel zu dem Statut verfaßt hat. Der Artikel ist von allgemeiner Bedeutung für die Konkordatsfrage. Gemmel.

Ein Standardwerk in neuer Auflage:

JOSEF LORTZ

Die Reformation in Deutschland

Dritte Auflage

Band I:
Voraussetzungen, Aufbruch, Erste Entscheidung, 452 Seiten

Band II:
Ausbau der Fronten, Unionsversuche, Ergebnis, 356 Seiten

In Ganzleinen gebunden, beide Bände zusammen 45.— DM

Niemals seit 1517 gab es eine so tief gegründete Möglichkeit eines echten Gesprächs über den riesigen Aufspaltungsprozeß der Reformation wie heute. Und dies, weil heute weithin erkannt ist, daß nur die Wahrheit uns frei machen kann — die Wahrheit, ergriffen ohne alle triebhafte oder veräußerlichende Polemik und Widerlegungskunst, in einer ehrfürchtigen Vertiefung der Probleme, im verpflichtenden Bewußtsein des gemeinsamen nationalen und kirchlichen Schicksals.

Professor Lortz hat die reformationsgeschichtliche Forschung in neue Bahnen gelenkt: In seinem Werk verbindet sich ungebrochen und betont katholische Haltung mit wahrem Verständnis für das religiöse Anliegen des Protestantismus. In glänzender, sehr anschaulicher Darstellung wird das vielfältige Geschehen der Reformation in seiner Gesamtheit geschildert. Durch die historische Klärung der Phänomene schafft dieses Buch wesentliche Grundlagen für eine wirkliche Begegnung zwischen den Konfessionen.

Das große katholische Geschichtswerk wurde wegen seiner umfassenden und tiefgreifenden Problemstellung von der Kritik als die beste moderne Reformationsgeschichte bezeichnet.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG HERDER FREIBURG

Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus

Von Josef de Vries S. J.

Spanien hat im vergangenen Jahr mit den höchsten Ehrenbezeigungen den 400. Geburtstag seines großen Sohnes Francisco Suarez begangen. Vom 14. bis 31. Oktober entfalteten sich in Granada, Madrid, Segovia, Valladolid, Salamanca und Coimbra die Gedächtnisfeierlichkeiten, zu denen ein aus den höchsten staatlichen und kirchlichen Stellen des Landes gebildeter Patronato de Honor einlud. Von den wissenschaftlichen Veröffentlichungen aus Anlaß der Jahrhundertfeier verdienen besonders die drei stattlichen Bände Erwähnung, die von den drei Jesuiten-Zeitschriften Razón y Fe, Estudios Eclesiásticos und Pensamiento herausgegeben wurden[1]. In zahlreichen Abhandlungen und kleineren Beiträgen wird in diesen Bänden die Lehre des Suarez nach den verschiedensten Seiten in ihrem geschichtlichen Ursprung und Weiterwirken und in ihrer sachlichen Bedeutung gewürdigt. Dabei wird Suarez immer wieder namentlich als der große Metaphysiker gefeiert.

So verstehen wir, wenn die Vorwürfe, die von seiten eines allzu engen Thomismus zuweilen gegen Suarez erhoben werden, als habe er durch seine „eklektische" Philosophie zum Niedergang der scholastischen Metaphysik beigetragen, als ungerecht empfunden werden. Namentlich den Vorwurf, sein Denken zeige nominalistische Neigungen, hält man für durchaus unbegründet. Es scheint, daß diese Anklage gegen die Metaphysik des Suarez vor allem auf das Werk von *Léon Mahieu* „François Suarez" (Paris 1921) zurückgeht. Mahieu bezeichnet Suarez zwar nicht geradezu als Nominalisten; eine solche Einordnung würde ja auch von gänzlicher Unkenntnis seiner Eigenart zeugen. Aber er meint doch in seiner Schlußwürdigung der Philosophie des Suarez: „Der Suarezianismus war ein Versuch, die Lehren Ockhams abzumildern, indem man sie in gewissem Maß mit denen des hl. Thomas und seines größten Auslegers Cajetan versöhnte"[2]. „Allzu oft hat er (Suarez) der ockhamistischen Richtung nachgegeben"[3]. Dieser

[1] 1. Francisco Suarez, El hombre, la obra, el influjo. gr.^{0} (500 S.) Madrid 1948, Editorial Razón y Fe. 2. Francisco Suarez en el IV Centenario de su nacimiento. gr. 8^{0} (694 S.) Madrid 1948, Ediciones FAX. 3. Suarez en el cuarto Centenario de su nacimiento. gr. 8^{0} (646 S.) Madrid 1948, Ediciones FAX. — Ferner hat die Päpstliche Universität von Comillas den 9. Band ihrer Miscellanea Comillas (510 S.) als Festschrift herausgegeben.

[2] L. Mahieu, François Suarez. Sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec sa Théologie, Paris 1921, 522.

[3] Ebd. 523.

Vorwurf ist nicht selten wiederholt und noch verallgemeinert worden. Noch vor wenigen Jahren hat *Carlo Giacón S. J.* in seinem großen Werk über Ockham ähnliche Gedanken geäußert[4].

Wären diese Vorwürfe berechtigt, so könnte Suarez gewiß nicht als der große Metaphysiker gelten, als den ihn seine spanischen Landsleute feiern. Darum hat ein spanischer Ordensbruder des Suarez, *José M. Alejandro,* in einer umfassenden, sorgfältigen Untersuchung diese Vorwürfe auf ihre Berechtigung geprüft, um die angegriffene Ehre des „Doctor Eximius" zu verteidigen[5]. Sein Werk vor allem legen wir den folgenden Ausführungen zugrunde und schließen unsere eigenen Erwägungen daran an.

Es sind vor allem *drei Gründe,* mit denen man den angeblichen Nominalismus bzw. die nominalistische Denkrichtung des Suarez zu beweisen sucht. Zunächst weist man darauf hin, die ganze *Umwelt,* in der Suarez seine Ausbildung empfangen habe, sei vom Nominalismus angesteckt gewesen. Sodann soll seine *Lehre von den Prinzipien* empiristisch-nominalistisch sein; die metaphysischen Prinzipien, meint man, lasse Suarez, ähnlich wie etwa später John Stuart Mill, durch Induktion gewonnen werden, also nicht durch eine Wesenseinsicht, sondern durch Verallgemeinerung von Einzelerfahrungen; sie würden dann natürlich aufhören, wirklich „metaphysisch" zu sein. Als Hauptgrund für den angeblichen Nominalismus des Suarez aber gilt seinen Gegnern die Lehre von der direkten Erkenntnis des materiellen Einzelnen durch den menschlichen Verstand. Durch diese Lehre, meint man, werde der Wesensunterschied zwischen Sinn und Verstand aufgehoben, das Allgemeine entwertet, die Metaphysik unmöglich gemacht. Suarez stelle sich damit auf den Boden des Ockhamschen Nominalismus bzw. Konzeptualismus. Vor allem diesem dritten Einwand werden wir nachgehen müssen.

Zuvor sollen aber kurz auch die beiden ersten Gründe für den angeblichen Nominalismus des Suarez besprochen werden. Suarez soll in der Zeit seiner Studien unter einem starken nominalistischen Einfluß gestanden haben. Tatsächlich hat Suarez seine höheren Studien in Salamanca gemacht, dem Mittelpunkt der scholastischen Erneuerungsbewegung im damaligen Spanien. Als er 1561—64 dort Kanonisches Recht studierte, war er noch fast ein Knabe, und man wird sich nicht darüber wundern, daß er noch wenig Verständnis für den allzu abstrakten Stoff aufbrachte. Nach dem Eintritt in den Orden kam Suarez nach nur dreimonatigem Aufenthalt im Noviziats-

[4] C. Giacón S. J., Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica. 2 Bände. Mailand 1941, 679—689.

[5] J. M. Alejandro S. J., La gnoseología del Doctor Eximio y la accusación nominalista. Comillas 1948. Vgl. Schol. 24 (1949) 91 f.

haus von Medina del Campo nach Salamanca zurück und studierte dort im Kolleg der Gesellschaft Jesu von 1564—66 Philosophie, anfangs, wie berichtet wird, mit wenig Erfolg; mit seinen 16 Jahren war er wohl für philosophisches Denken noch nicht reif genug. Gegen Ende des philosophischen Lehrganges freilich hatte er alle seine Mitschüler überflügelt. In diesen zwei Jahren scheint Suarez noch keine öffentlichen Vorlesungen an der Universität besucht zu haben; er wurde mit seinen Mitschülern im Kolleg von P. Andrés Martinez unterrichtet[6]. Dieser P. Martinez scheint sonst nicht näher bekannt zu sein; jedenfalls wäre es willkürlich, ihn für einen nominalistisch gerichteten Denker zu halten.

Die Annahme einer nominalistischen Beeinflussung des jungen Suarez stützt sich denn auch nur auf die Tatsache, daß er während seiner theologischen Studien die Vorlesungen an der Universität Salamanca besuchte, wo der Nominalismus, wie es scheint, noch eine gewisse rechtliche Stellung hatte. Jedenfalls gab es, wie aus einem Gutachten der Universität Salamanca[7] hervorgeht, dort noch im Jahre 1552 außer den beiden theologischen Hauptlehrstühlen (Cátedra de Prima und Cátedra de Visperas) drei weitere Lehrstühle (catedrillas), die Cátedra de Santo Tomás, die Cátedra de Escoto und die Cátedra de Gregorio de Rímini, diese letztere, wie es in dem Gutachten heißt, damit auch die via de nominales zu ihrem Recht komme. Damals wollte man aus Sparsamkeitsrücksichten diese catedrillas abschaffen. Das Claustro, d. h. der Senat, der Universität sprach sich entschieden dagegen aus: die Ehre der Universität und der Fortschritt der Studien fordere, daß alle verschiedenen Richtungen vertreten seien; man wollte also, wie es scheint, auf die gegenseitige Befruchtung im Ringen der Meinungen nicht verzichten. Das war zur Zeit, als *Dominicus Soto* Prior von San Esteban und (seit 1552) Inhaber der Cátedra de Prima war. Man ersieht daraus, daß man zur Zeit der scholastischen Reform in Salamanca keineswegs engherzig war. In dem Gutachten wird sogar bedauert, daß auf dem Lehrstuhl des Gregor von Rimini tatsächlich die Lehre des Durandus vorgetragen werde, die abgesehen von einigen Sondermeinungen im wesentlichen mit der des hl. Thomas übereinstimme. Es wird der Vorschlag gemacht, der Inhaber dieses Lehrstuhls solle den Vorlesungen Gabriel Biel oder Marsilius von Inghen oder einen andern wirklich nominalistischen Autor zugrunde legen.

Es scheint aber, daß dieser Vorschlag nicht durchgedrungen ist. Als Suarez 14 Jahre später seine theologischen Studien begann, war der Lehrstuhl der Prima mit dem Dominikaner *Juan Mancio de Corpore*

[6] Vgl. R. de Scoraille S. J., François Suarez, Bd. 1, 53—64.

[7] Das Gutachten ist abgedruckt bei Fr. Kard. Ehrle, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. 2. Aufl., Freiburg 1933, 89—91.

Christi besetzt, der nach der Summa des hl. Thomas seine Vorlesungen hielt, den Lehrstuhl der Vespern hatte der Augustiner *Juan de Guevara* inne, der Durandus folgte. Die Theologen der Gesellschaft Jesu hörten diese beiden Professoren, wie aus einem noch erhaltenen Brief des Rektors des Kollegs an den Ordensgeneral hervorgeht[8]; außerdem hatten sie Ergänzungsvorlesungen im Kolleg. Den bedeutenderen Einfluß auf Suarez scheint Mancio ausgeübt zu haben, der auch seinerseits den jungen Ordensmann überaus hoch schätzte. Jedoch kann auch Guevara keineswegs als Nominalist gelten; in seinen in der Vatikanischen Bibliothek handschriftlich erhaltenen Vorlesungen hält er sich vor allem an den Lombarden, an Thomas und Durandus[9]. Letzterer wird zwar oft zu den Vorläufern des Nominalismus gerechnet, kann aber doch nicht einfachhin als Nominalist bezeichnet werden; der Grundzug seines ganzen Denkens ist eher platonisch-augustinisch[10].

Es ist jedoch anzunehmen, daß Suarez schon während seiner Studienjahre auch die nominalistische Denkrichtung quellenmäßig kennen gelernt hat. Schon damals wird er jene umfassende Kenntnis aller scholastischen Schulen grundgelegt haben, die ihn später befähigte, auch die Anhänger der „via moderna", wie Ockham, Gregor von Rimini, Buridan, Marsilius von Inghen und Gabriel Biel, zu Wort kommen zu lassen und sich mit ihren Lehrmeinungen auseinanderzusetzen. Daß Suarez aber in seiner Ausbildungszeit vorwiegend unter nominalistischem Einfluß stand, widerspricht den Tatsachen. Der thomistische Einfluß war vielmehr durchaus überwiegend. So ist denn auch in seinen Werken die Zahl der Zitate aus nominalistischen Autoren im Vergleich zu andern, namentlich zu den Thomaszitaten, verhältnismäßig gering. So werden z. B. in dem umfangreichen Werk De anima nur an fünf Stellen nominalistische Lehrmeinungen erwähnt. In den Disputationes metaphysicae zählt *J. Iturrioz S. J.* 68 Zitate aus Ockham; ihnen stehen nicht weniger als 447 Stellen allein aus dem 1. Teil der Summa theologica des Aquinaten gegenüber[11]; die Gesamtzahl aller Thomaszitate beträgt 1008. Entscheidend ist aber selbstverständlich, wie sich Suarez zu den Auffassungen der Nominalisten stellt. Iturrioz[12] gibt eine Liste der Stellen aus den Disputationes metaphysicae, wo Suarez zusammenfassend Lehrmeinungen der „Nominales" anführt und sich mit ihnen auseinandersetzt. Es sind im ganzen 19 Stellen. Dabei wird in 12 Fällen die nominalistische Auffassung

---

[8] R. de Scoraille, a. a. O. 85.
[9] R. de Scoraille, 87.
[10] Ueberweg-Geyer, Die patristische u. scholastische Philosophie, 11. Aufl., 524.
[11] Estudios sobre la Metafisica de Francisco Suarez, Madrid 1949, 152 f. 96 bis 107 65.
[12] Ebd. 148 f.

schlechthin abgelehnt; in andern Fällen wird sie teilweise abgelehnt oder nur mit gewissen Einschränkungen angenommen. Nur in einem Fall stimmt Suarez der nominalistischen Auffassung schlechthin zu, nämlich in der Lehre von der nicht-realen Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein, also in einer Lehre, die keineswegs dem Nominalismus allein eigen ist. Vor allem in den erkenntnistheoretischen Fragen, an die wir bei dem Wort „Nominalismus" zuerst denken, lehnt Suarez die nominalistischen Auffassungen entschieden ab.

Damit kommen wir zu den sachlichen Einwänden gegen die Erkenntnislehre des Suarez. Ihre Tragweite abzuwägen, ist natürlich wichtiger als eine bloß abzählende Statistik der Fälle von Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung. Wie wir bereits erwähnten, ist es zunächst die Lehre des Suarez von den Prinzipien, in der man eine nominalistische Haltung zu finden meint[13]. Der *Vorwurf einer nominalistischen Umdeutung* der metaphysischen Ursätze stützt sich auf zwei Stellen, die nicht die Erfassung dieser Ursätze im allgemeinen, sondern eine schwierige Sonderfrage bezüglich des „principium identitatis comparatae" (Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se) betreffen. Aus diesem Satz ergibt sich bekanntlich eine begriffliche Schwierigkeit in der Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes: Da die göttlichen Personen mit dem einen göttlichen Wesen identisch sind, müßten sie, scheint es, auch unter sich identisch sein, was ihre Dreiheit aufheben würde. Zur Lösung dieses Einwandes bemerkt Suarez u. a.: „Wenn dieser Satz (Quaecumque sunt eadem . . .) in der ganzen Allgemeinheit des analogen Begriffs des Seienden, ohne Berücksichtigung des Unterschiedes von geschaffenem und ungeschaffenem bzw. von endlichem und unendlichem Seienden verstanden wird, dann ist er falsch; er kann (in dieser Allgemeinheit) nicht direkt bewiesen oder begründet werden, sondern höchstens durch Induktion im Bereich des Geschöpflichen von uns als wahr erwiesen werden. Daraus folgt aber nicht seine Geltung in der ganzen Allgemeinheit (des Seienden überhaupt)"[14]. Ähnlich äußert sich Suarez auch in den Disputationes metaphysicae, wo er im Zusammenhang des Abschnitts über Identität und Verschiedenheit kurz auf den Grundsatz der komparativen Identität zu sprechen kommt: „Dieser Satz gilt in den Geschöpfen, den endlichen Dingen, schlechthin; im Unendlichen aber, d. h. im göttlichen Wesen, bewahrheitet sich dieser Grundsatz nicht ohne Ein-

[13] Vgl. Mahieu, a. a. O. 140 f., 524.

[14] Respondeo: Principium illud *Quaecumque* etc., si in tota abstractione et analogia entis sumatur, abstrahendo ab ente creato et increato, seu finito et infinito, esse falsum, neque directe demonstrari aut probari posse, sed ad summum inductione posse a nobis ostendi in creaturis. Negamus autem inde recte concludi in tota illa universitate: De Sanctissimo trinitatis mysterio lib. 4 c. 3 n. 7 (ed. Vivès I 623 s.).

schränkung, denn wegen seiner Unendlichkeit kann es identisch sein mit den einander entgegengesetzten Beziehungen, die wegen ihres Gegensatzes nicht untereinander, sondern nur im (göttlichen) Wesen identisch sein können“ [15].

Aus diesen Texten, namentlich dem erstgenannten, schließt man, Suarez halte die metaphysischen Ursätze, zu denen doch der genannte Satz offenbar zu rechnen sei, für bloß induktive Verallgemeinerungen von Erfahrungstatsachen. Damit wäre allerdings eine nominalistische Denkrichtung bewiesen. Denn es wäre die Möglichkeit von Wesenseinsichten geleugnet, und das könnte wohl seinen Grund nur in der Leugnung echter Wesensbegriffe haben, also in der nominalistischen Gleichsetzung des Allgemeinbegriffs mit undeutlichen sinnlichen Allgemeinvorstellungen.

Indes ist leicht einzusehen, daß der Schluß auf eine nominalistische Theorie der Prinzipien auf Grund der angeführten Texte keineswegs zwingend ist. Die entscheidende Frage ist: Läßt Suarez den Satz der komparativen Identität deshalb induktiv begründet sein, weil er allgemeine Sätze überhaupt nur als induktive Verallgemeinerungen der Erfahrung kennt, oder sind es besondere Gründe, die ihn gerade in diesem Einzelfall eine Wesenseinsicht, wie er sie im allgemeinen für die echt metaphysischen Prinzipien annimmt, ablehnen lassen? Im ersteren Fall wäre der Schluß auf eine nominalistische Erkenntnislehre allerdings gerechtfertigt, im letzteren Fall dagegen nicht; es läge höchstens ein Irrtum über die Eigenart dieses einen Satzes vor, der angesichts der theologischen Schwierigkeit einigermaßen begreiflich wäre.

Jedenfalls dürfen wir die Antwort auf die Frage, wie sich Suarez die Prinzipienerkenntnis denke, nicht aus einer doch recht abgelegenen und dunklen Einzeluntersuchung ableiten wollen, wenn Suarez anderswo mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit das ganze *Problem der Prinzipienerkenntnis als solches* eigens behandelt. Diese Behandlung des Problems „ex professo“ finden wir aber in der 6. Sectio der 1. Dis-

[15] Hoc principium in creaturis et in rebus finitis simpliciter tenet; in re autem infinita, qualis est divina essentia, non verificatur illa maxima, absolute loquendo, quia propter suam infinitatem potest esse idem relationibus oppositis, quae propter oppositionem inter se idem esse non possunt, nisi tantum in essentia; de quo alias: Disp. met. d. 7 s. 3 n. 8 (Vivès XXV 274). Der Zeit der Veröffentlichung nach geht dieser Text dem vorigen voraus, da die Disputationes metaphysicae 1597, die Bücher de Trinitate 1606 gedruckt wurden. Aber vielleicht waren diese doch im wesentlichen schon früher, als Suarez 1576—80 über den ersten Teil der Summa Vorlesungen hielt, fertig, und Suarez mag sich beim Niederschreiben der angeführten Stelle der Disp. met. an die früher schon durchdachte Schwierigkeit der Trinitätslehre erinnert haben. Die hinzugefügte Bemerkung „de quo alias“ weist darauf hin, daß er damals schon im Sinn hatte, die Vorlesungen De Deo trino zu veröffentlichen. Jedenfalls sieht man, daß er diese Gedanken mehrmals durchdacht hat. Wenn er in De trinitate das Prinzip der komparativen Identität auf Induktion beruhen läßt, handelt es sich also nicht um eine gelegentliche, unüberlegte Bemerkung.

putation der Disputationes metaphysicae. Suarez stellt dort (n. 24) die Frage, was die Erfahrung zur Metaphysik beitragen könne. Die Antwort berücksichtigt vor allem die metaphysischen Ursätze. Die Erfahrung ist für sie notwendig, um die Begriffe des Subjekts und des Prädikates zu gewinnen (n. 26). Es kann auch eine psychologische Hilfe sein, wenn wir den Sachverhalt, der in dem allgemeinen Satz als notwendig behauptet wird, in der Erfahrung an dem einen oder andern Beispiel tatsächlich verwirklicht sehen (n. 27—29). Aber eine unbedingte Notwendigkeit dieser Erfahrung läßt sich nicht beweisen, nicht einmal für den Fall der ersten Auffindung der Wahrheit (n. 27, 29). Die Erfahrung ist eben nicht der eigentliche Grund der Zustimmung (formalis ratio assentiendi: n. 28). Dies ist vielmehr eine unmittelbare Einsicht des Verstandes, der, wenn er einmal die Begriffe (termini) von Subjekt und Prädikat klar erfaßt hat, „in seinem natürlichen Licht klar ihre unmittelbare Zusammengehörigkeit sieht; und das, fügt Suarez hinzu, ist der erste und einzige Grund der Zustimmung“ [16]. Bemerkenswert ist, daß er hier unter den Sätzen, die auf diese Weise erkannt werden, ausdrücklich auch den Satz der komparativen Identität „Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se“ nennt (n. 28). Freilich rechnet er ihn nicht zu den allerersten Sätzen, sondern ähnlich wie etwa den Satz „Das Ganze ist größer als sein Teil“ bereits zu einer zweiten Gruppe von Ursätzen, bei der wenigstens für die erste Auffindung eine entsprechende Erfahrung zwar nicht unbedingt, aber doch im allgemeinen als psychologische Hilfe notwendig ist.

Von einer induktiven Erkenntnis der Prinzipien kann also bei Suarez keine Rede sein, jedenfalls wenn man das Wort „Induktion“ im modernen Sinn versteht. Suarez erkennt der Erfahrung sogar eine wesentlich geringere Rolle zu als z. B. *Cajetan*. Nach dessen Auffassung ist zur Erfassung der Ursätze die erfahrungsmäßige Erkenntnis der „complexio“, d. h. des tatsächlichen Zusammenseins von Subjekt und Prädikat, unbedingt erforderlich. Diese Erfahrung nennt er sogar „den eigentlichen Beweg- oder Bestimmungsgrund des Verstandes“ [17]. Gerade das leugnet aber Suarez: „Die Erfahrung ist nicht als eigentlicher

---

[16] Quibus (terminis) intellectis ipse (intellectus) naturali suo lumine videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis (principiis): Disp. met. d. 1 s. 6 n. 26 (Vivès XXV 61).

[17] Fatendum est igitur quod ad generationem habitus principiorum praeexigitur experimentum (ratione complexae cognitionis), quoniam est proprium motivum seu determinativum intellectus ad hoc, et quoniam est medium essentialiter ordinatum ad hoc: Super Praedicabilia Porphyrii etc. Venetiis 1554. In Analyt. post. II cap. 13, fol. 92, col. 4 (zitiert bei P. Hoenen S. J., De origine primorum principiorum scientiae: Greg 14 [1933] 153—184; 158).

Grund der Zustimmung erforderlich."[18] Freilich würde man auch Cajetan Unrecht tun, wenn man ihm deshalb eine empiristische Theorie der Prinzipienerkenntnis zuschreiben wollte, obwohl er das Wort „inductio" gebraucht. Denn die Verallgemeinerung erfolgt auch nach ihm nicht allein auf Grund der wiederholten Erfahrung ohne innere Einsicht der Notwendigkeit, sondern durch Hinzutritt des „intellectus agens", in dessen Licht der Verstand den Sachverhalt, den die Erfahrung nur als einzelne Tatsache erfaßt, als wesensnotwendig und allgemein begreift. Wenn auch der so verstandene Übergang vom Einzelnen zum Allgemeinen „inductio" genannt wird, ist das noch ein Nachwirken der aristotelischen Theorie der ἐπαγωγή, in der die empirische Induktion und die apriorische Einsicht der Wesensverhalte in Abhängigkeit von wahrgenommenen Einzelfällen noch ungeschieden miteinander verbunden erscheinen[19]. Auch Cajetan scheint noch ungeschieden die gleiche Theorie für apriorische Sätze (wie: Wenn Gleiches von Gleichem weggenommen wird, ist der Rest gleich) und für rein induktiv gewonnene Erfahrungssätze (wie: Dieses Kraut ist ein Heilmittel für diese Krankheit) aufzustellen[20]. Dabei wird einerseits für die apriorischen Wesenseinsichten die Abhängigkeit von der Erfahrung, und zwar einer wiederholten Erfahrung[21], überbetont, anderseits den empirisch-induktiven Sätzen anscheinend der gleiche Notwendigkeitscharakter zugeschrieben wie den apriorischen Prinzipien.

Suarez kennt diese Auffassung, die er „einigen" (quidam) zuschreibt, ebenfalls, lehnt sie aber ab[22]. Wenn hier mit diesen „quidam" u. a. *Fonseca* gemeint ist, wie der Herausgeber annimmt, so ist es viel-

---

[18] Haec, quae requiruntur ad huiusmodi assensum evidentem, sive sit experientia, sive quaecumque alia terminorum declaratio, non requiruntur ut formalis ratio assentiendi, ... sed ut sufficiens applicatio obiecti: Disp. met. d. 1 s. 6 n. 28 (Vivès XXV 62).

[19] Vgl. Analytica post. 2, 19. Mit Recht weist C. Nink S. J. (Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 84 f. Anm.) darauf hin, wie wenig entwickelt hier noch die Theorie der Erkenntnis allgemeiner Sätze ist.

[20] Man vergleiche etwa die Cajetan-Texte, die Zigliara in der Anmerkung zu In 2 Anal.Post. lectio 20 der Editio Leonina der Werke des hl. Thomas (Band I 403) anführt, und den von Hoenen (a. a. O. 157 f.) abgedruckten Text.

[21] „Experimentum", „experientia" bedeutet in der damaligen scholastischen Sprache, wie das ἐμπειρία des Aristoteles, nicht eine einzelne Wahrnehmung, sondern die Zusammenfassung vieler Wahrnehmungen und Erinnerungen gleichartiger Fälle. Experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis (S. Thomas, In 2 Anal.Post. lect. 20 n. 11). Ähnlich heißt es auch bei Suarez: Experientia rigorose sumpta „includit multorum singularium intuitionem et collationem" (Disp. met. d. 1 s. 6 n. 28).

[22] Disp. met. d. 1 s. 6 n. 27. Der Herausgeber macht zu dem „quidam" die Anmerkung: Fonseca, lib. 1 c. 1 q. 4. Gemeint ist der 1577—89 erstmalig gedruckte Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles. Auch Hoenen (a. a. O. 164) nennt Fonseca unter den Autoren, die im wesentlichen der Auffassung Cajetans folgen.

leicht dem Einfluß des Suarez, der 1597 nach Coimbra übersiedelte, zuzuschreiben, daß in dem erstmalig 1606 gedruckten Kommentar der *Conimbricenses* zu den logischen Schriften des Aristoteles sich deutlich eine Unterscheidung der zwei Arten allgemeiner Sätze ankündigt und die Bedeutung der Erfahrung für die eigentlichen Prinzipien eingeschränkt wird[23]. Auch Suarez unterscheidet (a. a. O. n. 30) von den Ursätzen, den principia per se nota, die besondern Grundsätze der einzelnen Wissenschaften, bei denen wir über die Induktion und das Erfahrungswissen (notitia a posteriori) nicht hinauskommen. Das Wort „Induktion" verwendet er im Gegensatz zu Cajetan nicht mehr für die Wesenseinsicht, die uns die eigentlichen Prinzipien gibt, sondern nur für die empirische Induktion[24]. Er sieht eben klar, daß die Theorie Cajetans gerade bei den allgemeinsten und ersten Prinzipien, wie beim Satz vom Widerspruch, versagen muß. „Vom Einzelding können wir durch Erfahrung nur wissen, daß es tatsächlich da ist; daß es zu gleicher Zeit des Daseins nicht entbehrt, können wir nicht durch eine von der Wahrnehmung des Seins verschiedene positive Erfahrung wissen, sondern das erfaßt nur die Einsicht des Verstandes, wenn einmal die Begriffe geklärt sind."[25] Mit andern Worten: Der im Widerspruchs-

---

[23] Zuerst wird die Möglichkeit folgender Unterscheidung erwogen: In aliis (conclusionibus universalibus) inductio est praecipua causa conclusionis; in principio autem minus praecipua. Daß in den Prinzipien die Induktion nicht Hauptursache ist, wird näher dahin erläutert, daß sie „non formaliter concurrit ut ratio motiva". Dementsprechend bedeute die Induktion eine eigentliche Folgerung, wenn sie Erkenntnisgrund (ratio motiva) für den allgemeinen Satz sei, wie es bei den meisten von Aristoteles angeführten Beispielen der Fall sei. Die „Induktion" bedeute dagegen keine Schlußfolgerung, wenn sie, wie bei den Prinzipien, nur Bedingung sei. Noch wahrscheinlicher aber sei jene Auffassung, nach der die „Induktion" für die Prinzipienerfassung überhaupt nicht notwendig sei, da der Verstand durch sein eigenes Licht und die Erfassung des Wesens der Termini (penetratio terminorum) genügend determiniert sei: Commentarii Collegii Conimbricensis in universam Dialecticam Aristotelis, Coloniae 1611, II 439 s. (In 1 Anal.Post. q. 3 a. 3). Als Gewährsmann für diese Auffassung wird der Skotist Antonius Andreas genannt (ebd. 437).

[24] Bei Suarez bahnt sich also der moderne Sprachgebrauch schon an. Dagegen finden wir zuweilen auch heute noch bei thomistischen Autoren die ältere Redeweise, nach der auch die Prinzipien durch „Induktion" erkannt werden, so z. B. bei Fr. Morandini S. J., Logica maior, Romae 1946, bei dem sich (s. 201) die These findet: Ex experientia sensibili principia analytica acquiruntur late dicta quadam inductione; principia autem synthetica inductione stricte dicta, quae a syllogismo specifice differt. Man kann wohl bezweifeln, ob diese Terminologie glücklich ist, die mit dem „analytica" unbewußt auf den Leibniz-Wolffschen Rationalismus zurückgreift und mit dem „inductio" im ersten Glied an die — mit ihrer Überbetonung der Erfahrung nun doch wohl überlebte — aristotelische Theorie anknüpfen will.

[25] Quodlibet est vel non est. Impossibile est idem simul esse et non esse.... Vix possunt illa principia ad positivam experientiam reduci; nam licet de quocumque singulari possimus experiri quod sit, tamen quod tunc non careat existentia, non possumus positive experiri distincto experimento ab eo quo videtur illud esse, sed sola intelligentia id percipitur explicatis terminis: Disp. met. d. 1 s. 6 n. 27 (Vivès XXV 61 s.).

prinzip als notwendig erfaßte Sachverhalt kann gar nicht als bloße Einzeltatsache wahrgenommen werden.

Von einer nominalistisch-empiristischen Deutung der Prinzipien kann also bei Suarez keine Rede sein. Eher wird man im Gegenteil sagen müssen: Er hat wesentlich dazu beigetragen, einer klaren Unterscheidung von apriorischer Wesenseinsicht und aposteriorischer Induktion die Wege zu ebnen. Ja, wer auch heute noch die Auffassung Cajetans für richtig hält[26], müßte gegen Suarez, statt ihm eine empiristische Theorie der Prinzipien vorzuwerfen, gerade im Gegenteil den Einwand erheben, er löse die Prinzipienerkenntnis zu sehr von der Erfahrung los.

Gerade aber wenn Suarez das Wort „Induktion" nicht mehr in dem weiten Sinn der Alten auffaßt, scheint es unverständlich, wie er die *Geltung des Prinzips der komparativen Identität* auf bloße Induktion zurückführen kann. Man könnte versucht sein, zur Entschuldigung des „Irrtums" auf die große Schwierigkeit des Problems hinzuweisen, wie dieses Prinzip mit der Dreifaltigkeitslehre in Einklang zu bringen sei. *B. M. Xiberta O. Carm.* hat einmal[27] die Lösung dieser Schwierigkeit zusammengestellt, die 31 verschiedene Theologen von Wilhelm von Auxerre bis Billot gegeben haben, und er findet bei diesen 31 Theologen nicht weniger als elf verschiedene Lösungsversuche. Selbst wenn diese Lösungen zum Teil miteinander vereinbar sind, finden sich unter ihnen gewiß auch einander widersprechende Auffassungen, die nicht alle richtig sein können. Man könnte also sagen, ein Irrtum in dieser Frage sei nicht allzu schwerwiegend.

Um so überraschender mag auf den ersten Blick die Auffassung *E. Guerreros S. J.*[28] sein: Bei Suarez liegt gar kein Irrtum vor, seine Lehre über das Prinzip der komparativen Identität, richtig verstanden, ist sogar unbestreitbar. Wer aber Guerreros Ausführungen unvoreingenommen auf sich wirken läßt und mit ihnen die Darlegungen des Suarez selbst im Zusammenhang vergleicht, wird ihm recht geben. Suarez leugnet durchaus nicht, daß der Satz der komparativen Identität einen wahren Sinn hat, der unabhängig von aller empirischen Induktion absolut notwendige und transzendentale Geltung hat. Diesen Sinn des Satzes meint er, wo er den Satz den unbedingt geltenden Prinzipien beizählt (Disp. met. d. 1 s. 6 n. 28). In dem Sinn aber,

[26] P. Hoenen (a. a. O. 165—179) sucht mit sehr beachtlichen Gründen zu zeigen, daß auch der hl. Thomas diese Ansicht teilt.

[27] Enquesta històrica sobre el principio d'itentitad comparada: Estudis Franciscans (Barcelona) 27 (1933) 291—336.

[28] E. Guerrero, Afirma alguna vez el P. Suárez que los primeros principios son inductivos?: EstudEcl 12 (1933) 5—32. Vgl. auch E. Guerrero in dem in Anm. 1 genannten Suarez-Band von Razón y Fe, 329—335.

in dem der Satz als Einwand gegen die christliche Dreifaltigkeitslehre auftritt, hat er in der Tat keine unbedingte Gültigkeit. Denn in diesem Sinn, sagt Suarez, behauptet er: Wenn zwei einem dritten so identisch sind, daß sie von ihm nicht wirklich verschieden sind, dann sind sie auch untereinander so identisch, daß sie voneinander nicht wirklich verschieden sind[29]. Von diesem Satz und nur von ihm behauptet Suarez, daß er keine unbedingte Geltung für das ganze Reich des Seins habe, und das muß jeder zugeben, der die wirkliche Verschiedenheit der drei göttlichen Personen, die doch mit der einen göttlichen Wesenheit identisch sind, nicht leugnen will.

Daß der Satz der komparativen Identität in der Tat nicht so klar und eindeutig ist, wie er vielleicht auf den ersten Blick erscheint, mag folgende Überlegung zeigen: Der Satz: „Petrus ist ein Mensch", drückt ohne Zweifel eine wirkliche Identität aus, und ebenso der Satz: „Paulus ist ein Mensch". Warum kann ich nun trotzdem nicht auf Grund des Satzes der komparativen Identität schließen: Also sind Petrus und Paulus identisch? Einfach deshalb nicht, weil das dritte, dem beide identisch sind, nämlich „ein Mensch", kein Einzelnes, sondern ein Allgemeines ist. Der Grund aber, warum der Satz für das Allgemeine keine Geltung hat, ist, daß das Allgemeine mehreren mitteilbar (communicabile) ist. Was nun, wenn es ein Einzelwesen gibt, das als Einzelnes noch mehreren Subjekten (supposita) mitteilbar ist? A priori können wir gewiß nicht sagen, daß dieser Fall möglich ist; aber auch nicht, daß er unmöglich ist. Der Glaube aber lehrt uns, daß er in Gott wirklich ist. Ist er aber wirklich, so läßt sich auch auf ihn der Satz der komparativen Identität nicht anwenden. Darum, sagt Suarez, können wir nicht schließen: Diese Gottheit ist der Vater und diese Gottheit ist der Sohn, also ist der Sohn der Vater[30]. Soll das Prinzip der komparativen Identität also in einem wirklich allumfassenden (transzendentalen) Sinn zum Ausdruck gebracht werden, so müßten wir etwa sagen: Wenn zwei einem und demselben nicht mitteilbaren (incommunicabili Dritten identisch sind, sind sie auch untereinander identisch[31]. Das wäre also der Satz der komparativen Identität in einem transzendental gültigen Sinn.

---

[29] Quae ita sunt eadem uni tertio ut ab eo realiter non distinguantur, ita etiam sunt inter se idem, ut inter se realiter non distinguantur: Suarez, De trinitate lib. 4 c. 3 n. 2.

[30] Ibid. n. 8.

[31] Lateinisch würden wir sagen: Quae sunt eadem uni tertio incommunicabili, sunt eadem inter se. Tatsächlich findet sich die Formel so nicht ausdrücklich bei Suarez, entspricht aber ganz seinen Ausführungen a. a. O. n. 8. Vielleicht könnte man auch dadurch zu einer transzendental gültigen Fassung des Satzes gelangen, daß man anstatt zum Begriff des „dritten" zu dem der „zwei" eine einschränkende Bestimmung hinzufügt, indem man sagt: Zwei Absolute (= nicht Relative), die einem dritten identisch sind, sind unter sich

Die erstgenannte Formel, die ohne jede Einschränkung die reale Identität zweier, die einem und demselben dritten Einzelwesen real identisch sind, behauptet, kann höchstens im kategorialen Bereich Geltung haben. Suarez deutet an, daß sie wirklich im Bereich des Kategorialen, Geschöpflichen, unbedingt gelte. Er hält es für durchaus annehmbar, daß die Unmöglichkeit einer Mitteilbarkeit desselben Einzelwesens an mehrere Träger mit der Endlichkeit wesensnotwendig gegeben ist[32]. Aber ein strenger Beweis dafür dürfte schwerlich möglich sein. Wir *wissen* höchstens, daß so etwas im Bereich unserer Erfahrungswelt nicht vorkommt. Und das eben meint Suarez, wenn er sagt, der Satz von der komparativen Identität in seiner uneingeschränkten Fassung könne von uns höchstens induktiv im Bereich des Geschöpflichen erwiesen werden[33]. Aus diesem auf den ersten Blick so anstößig erscheinenden Satz folgt also in keiner Weise eine nominalistische Denkungsart des Suarez.

Aber gilt dasselbe auch von seiner Lehre über die direkte Erkenntnis des stofflichen Einzelnen durch den menschlichen Verstand? Weil diese These geschichtlich auf *Ockham* zurückgeht und sachlich das Allgemeine seiner Vorrangstellung in der geistigen Erkenntnis beraubt, sieht man in ihr eine bedenkliche Annäherung an den Nominalismus[34].

Wenn wir in dieser Frage zur Klarheit kommen wollen, müssen wir zunächst bestimmen, was hier mit „direkter" Erkenntnis gemeint ist. Wenn Thomas die direkte Erkenntnis des Einzelnen leugnet[35], Suarez sie behauptet[36], so bedeutet das Wort „direkte" Erkenntnis bei beiden nicht etwa dasselbe wie unmittelbare Erkenntnis im modernen erkenntnistheoretischen Sinn, sondern Erkenntnis mit Hilfe einer eigenen Species intelligibilis, einer eigenen Erkenntnisform. In der Auffassung beider kommt die erste Verstandeserkenntnis dadurch zustande, daß der wirkende Verstand (intellectus agens) in Abhängigkeit vom Sinnen-

---

identisch; lateinisch: Absoluta, quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Jedoch findet sich diese Formel bei Suarez nicht. Dagegen erwähnt er noch eine dritte Möglichkeit, zu einer uneingeschränkt gültigen Fassung des Satzes zu gelangen, nämlich die Formel: Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se *in illo tertio* (a. a. O. n. 4). Doch bemerkt er mit Recht, daß diese Formel im Grunde tautologisch ist.

[32] A. a. O. n. 7: in creaturis potest illud oriri ex limitatione earum. Ebenso Disp. met. d. 7 s. 3 n. 7: in rebus finitis (hoc principium) simpliciter tenet. Entsprechend sieht Suarez die Möglichkeit der Mitteilbarkeit der göttlichen Wesenheit in deren Unendlichkeit begründet.

[33] De trinitate lib. 4 c. 3 n. 7.

[34] Vgl. z. B. J. Maréchal S. J., Le point de départ de la Métaphysique I² 185; C. Giacón, a. a. O. (Anm. 4) 680 f., 689.

[35] S. th. 1 q. 86 a. 1.

[36] De anima lib. 4 c. 3.

bild (phantasma) im aufnehmenden oder eigentlich erkennenden Verstand (intellectus possibilis) eine Spezies, d. h. eine Erkenntnisform, die den Gegenstand darstellt, hervorbringt. Nach der Auffassung des *hl. Thomas* bietet diese Species sogleich das allgemeine Wesen dessen, was im Sinnenbild sich als Einzelgegenstand darstellt; gibt etwa das Sinnenbild die konkrete Gestalt dieses Dreiecks, so ist der Inhalt der „abstrahierten" geistigen Species das allgemeine Wesen des Dreiecks. *Suarez* dagegen nimmt an, daß die Species denselben Inhalt hat wie das Sinnenbild, also das konkrete Einzelne; nur seinshaft ist sie nicht mehr, wie das Sinnenbild, „materiell", d. h. von einem körperlichen Organ innerlich abhängig, sondern immateriell, geistig, d. h. ohne innere Abhängigkeit von körperlichen Organen. *Ockham* lehnt auf Grund seines Sparsamkeitsprinzips („Entia non sunt multiplicanda sine ratione") alle vermittelnden Erkenntnisbilder (Species) für die intuitive Erkenntnis ab[37]; zu ihr rechnet er aber auch die verstandesmäßige Erfassung des materiellen Einzelnen. Den Ausdruck „directa cognitio" scheint er nicht zu kennen. Seine Lehre ist also keineswegs mit der des Suarez identisch. Nur in der These, daß das Einzelne *erster* Gegenstand auch des Verstandes ist[38], trifft sich Suarez mit ihm.

Entscheidend ist nun die *Frage*, ob ein *notwendiger Zusammenhang zwischen dieser Lehre der Ersterkenntnis des Einzelnen und dem Nominalismus* Ockhams besteht. Das scheint nicht der Fall zu sein, sondern der Nominalismus ergibt sich aus dieser Lehre nur unter Voraussetzung auch der Ockhamschen *Ontologie* des Einzelnen. Das Einzelne ist nach Ockham so sehr das einzig Wirkliche, daß in ihm alles unter jeder Rücksicht durchaus dieses Einzelne ist. Die Frage nach einem Individuations*prinzip*, das sich irgendwie von andern metaphysischen Aufbauprinzipien des Seienden abhebt, ist ihm einfachhin sinnlos. Darum kann auch im Einzelnen keine Natur gefunden werden, die nicht aus sich schon dieses Einzelne wäre[39]. Die Abstraktion kann also auch nicht aus dem Einzelnen etwas ihm mit andern Einzelwesen Gemeinsames, Wesenhaftes, herausheben. Vielmehr entsteht bei Gelegenheit der Erkenntnis des Einzelnen durch ein verborgenes Wirken der Natur, nicht durch ein bewußtes Wirken des Verstandes, der Allgemeinbegriff. Von diesem sagt Ockham: „Durch den Satz ‚Sokrates ist ein Mensch' wird nicht bezeichnet, daß Sokrates die menschliche Natur

[37] Ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam speciem: In 2 Sent. q 15, O (zitiert bei Alejandro [vgl. Anm. 5] 99 f. Anm.).

[38] Ideo dico ... quod singulare intelligitur; secundo quod prima notitia singularis est intuitiva; tertio quod singulare primo intelligitur: In 1 Sent. 3, 5, Q (Alejandro 107).

[39] Quaelibet res singularis seipsa est singularis. .... Nec quaerenda est aliqua causa individuationis: In 1 Sent. 2, 6 (Alejandro 106 Anm.).

hat, oder daß diese in Sokrates verwirklicht ist, oder daß ein Mensch in Sokrates ist, oder daß ‚Mensch' zum Sein oder Wesen des Sokrates gehört, oder zu seinem Wesensbegriff, sondern es wird nur bezeichnet, daß Sokrates wahrhaft Mensch ist, ... das heißt, daß er etwas ist, wofür dieses Prädikat ‚Mensch' steht oder gebraucht wird." [40] Mit peinlicherer Genauigkeit kann wohl die These des Nominalismus (Konzeptualismus) kaum umschrieben werden. Mit aller nur wünschenswerten Klarheit ist hier gesagt: Das Allgemeine ist nur Begriff, der zur Einteilung der Einzeldinge in Klassen dient; sein Inhalt aber ist nicht in den Einzelwesen enthalten. „Kein Allgemeines", sagt Ockham, „existiert in irgendeinem Sinn außerhalb des Bewußtseins." [41] Diese Folgerung ergibt sich für Ockham aber nicht aus der Lehre von der Ersterkenntnis des Einzelnen, sondern aus der Auffassung, daß das Einzelne durch und durch und unter jeder Rücksicht wesentlich dieses Einzelne ist.

Wie stellt sich nun *Suarez* zu dieser Auffassung des Einzelnen? Auch er lehnt freilich in einem bestimmten Sinn ein Individuations*prinzip* ab, nämlich ein principium individuationis, das von andern aus sich allgemeinen Wesensbestandteilen des Einzelnen *real* verschieden wäre. In diesem Sinne sagt er: Das Einzelne bedarf keines andern Individuationsprinzips außer seinem eigenen Seinsbestand oder den innern Aufbauprinzipien, aus denen es besteht [42]. Dadurch soll vor allem die thomistische Lehre von der Materie als Individuationsprinzip der aus sich allgemeinen Form abgelehnt werden. Trotzdem hält aber Suarez dafür, daß sich im Einzelwesen das, worin es mit andern Einzelnen übereinstimmt, von dem, wodurch es sich von ihnen unterscheidet, für uns erkennbar abhebt; Sokrates ist z. B. nicht, weil er Mensch ist, dieser einzelne Mensch. Es gibt also in ihm einen Seinsinhalt, der, wenn er auch natürlich in seiner konkreten Realität ein Einzelnes ist, doch nicht *aus sich*, d. h. nicht, weil er ein solcher ist, dieses Einzelne ist; das ist die diesem Einzelwesen mit andern gemeinsame Natur [43].

---

[40] Per tales propositiones ‚Socrates est homo', ‚Socrates est animal', non denotatur quod Socrates habeat humanitatem ..., nec denotatur quod humanitas ... sit in Socrate, vel quod homo ... sit in Socrate, nec quod homo ... sit de esse vel quidditate Socratis, vel de intellectu quidditativo Socratis. Sed denotatur quod Socrates vere sit homo ... quod est aliqua res, pro qua stat vel supponit hoc praedicatum ‚homo': Logica lib. 2 c. 2 (Alejandro 111).

[41] Nullum universale ... est aliquid existens quocumque modo extra animam: In 1 Sent. d. 2 q 8 Q (Alejandro 113).

[42] Ex hactenus dictis contra superiores sententias videtur ... relinqui omnem substantiam singularem neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem vel praeter principia intrinseca, quibus eius entitas constat: Disp. met. d. 5 s. 6 n. 1 (Vivès XXV 180).

[43] Vgl. Disp. met. d. 6 s. 1 n. 9 (Vivès XXV 203): Unitas individualis non convenit essentiae communi per seipsam, sed oportet intelligere aliquid additum, saltem ratione distinctum, quo illa essentia communis individua fiat. — Ipsa singularia habere inter se aliquid in quo conveniant, vel similia sint, et ali-

Sie ist es, die im Allgemeinbegriff ohne das Diessein gedacht wird. Darum lehnt Suarez den Nominalismus mit Recht ab: Die Gründe der Nominalisten, sagt er, schließen keineswegs aus, daß die Naturen, die allgemein genannt werden, wahrhaft in den Einzelwesen enthalten sind[44]. Damit ist der Nominalismus bzw. Konzeptualismus in aller Form zurückgewiesen. Diese Ablehnung ergibt sich auch ganz folgerichtig aus den Voraussetzungen des Suarez. Er betrachtet eben das Einzelding nicht, wie Ockham, als einen unanalysierbaren Block, der jeder gedanklichen Durchdringung seines inneren Gefüges widersteht, sondern als ein Ganzes, in dem sich für den durchdringenden Blick des Geistes die verschiedenen Seinsstufen (gradus metaphysici) deutlich voneinander abheben. Ja, das scheint ihm so selbstverständlich zu sein, daß er die entgegengesetzte Auffassung, aus der sich die nominalistische Leugnung des wirklichen Seins der allgemeinen Denkinhalte ergibt, für geradezu widersinnig hält; er zweifelt, ob sie je einmal im Ernst verteidigt worden sei[45]. Diese ganz selbstverständlich realistische Haltung und nicht etwa Nachgiebigkeit gegenüber dem Nominalismus ist es auch, die ihn gelegentlich eine benigna interpretatio der nominalistischen Theorie versuchen läßt[46]. Er kann sich kaum denken, daß jemand im Ernst die Realgeltung des Allgemeinen leugnen könnte.

---

quid in quo differant, seu distinguantur: Ibid. s. 2 n. 1 (Vivès 206). — Ibid. n. 8 (208) wird zustimmend das Wort des hl. Thomas zitiert: Naturam secundum se neque universalem neque singularem esse (De ente et ess. c. 4). — Ähnlich heißt es ibid. s. 9 n. 15 von dem durch den Gattungsbegriff bezeichneten Seinsgehalt: Ratio generica praecise sumpta est indifferens, et quasi in potentia essentiali, ut per differentiam specificam determinetur (Vivès 240).

[44] (Argumenta Nominalium) nihil omnino obstant quominus verum sit naturas, quae denominantur universales, in singularibus esse: Disp. met. d. 6 s. 2 n. 1 (Vivès XXV 206).

[45] Tertia sententia extreme contraria esse potest, haec (genus et differentiam) neque re neque etiam ratione distingui, sed esse omnino idem, etsi diversis vocibus significentur. Quae opinio attribui potest Nominalibus, quatenus omnino negant haec universalia in rebus reperiri; vix autem credibile est opinionem hanc in mentem alicuius philosophi venisse . . .: Disp. met. d. 6 s. 9 n. 7 (Vivès 238).

[46] (Nominales) merito reprehendendi sunt quoad aliquos loquendi modos, nam in re fortasse non dissident a vera sententia; nam eorum rationes huc solum tendunt, ut probent universalitatem non esse in rebus, sed convenire illis prout sunt obiective in intellectu, . . . quod verum est: Disp. met. d. 6 s. 2 n. 1 (Vivès XXV 206). Zur Deutung dieser Stelle vgl. J. Itturioz, Estudios sobre la Metafisica de Fr. Suarez, Madrid 1949, 150 f. — Inwieweit die Bemerkung des Suarez geschichtlich das Richtige trifft, ist schwer zu sagen, da die Texte der Nominalisten nicht leicht zugänglich sind. Wenn wir aber z. B. die Beweisgründe jenes Anonymus prüfen, dessen Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham M. Grabmann in den Opuscula et textus (fasc. 10) herausgegeben hat, so scheint sich die Beobachtung des Suarez zu bestätigen. Die Beweisführung berücksichtigt fast nur den Begriffsrealismus, dagegen kaum je die Möglichkeit eines mittleren Standpunktes zwischen Konzeptualismus und zu weit gehendem Begriffsrealismus. So kann der Anschein entstehen, als sollte nur das wirkliche Sein des Allgemeinen als solchen aus-

Trotzdem besteht *gegenüber dem Thomismus ein wesentlicher Lehrunterschied.* Nach Thomas wird der Allgemeinbegriff unmittelbar vom Sinnenbild (phantasma) abstrahiert; nach Suarez dagegen knüpft die abstrahierende Tätigkeit des Geistes an die bereits verstandesmäßige Erfassung des Einzelnen an. Damit wird sie zugleich als Akt des erkennenden Verstandes (intellectus possibilis) eindeutig als bewußtes Wirken gekennzeichnet, während bei Thomas die Abstraktion des Allgemeinen als Leistung des „wirkenden Verstandes" (intellectus agens) als etwas Unbewußtes aufgefaßt wurde. Ferner bedeutet die Abstraktion der species intelligibilis bei Thomas nicht nur den Übergang vom *seinshaft* materiellen Sinnenbild zum seinshaft immateriellen geistigen Erkenntnisbild, sondern zugleich auch inhaltlich, dem dargestellten *Gegenstand* nach, eine Art Befreiung von der Materie[47], da ja die durch die Quantität „bezeichnete" Materie als Individuationsprinzip gilt. Bei Suarez dagegen ist der Übergang vom Sinnenbild zum geistigen Erkenntnisbild nur seinshaft eine Erhebung auf die immaterielle Stufe[48], und auch die Abstraktion des Allgemeinen vom Einzelbegriff bedeutet nicht wesentlich eine Entmaterialisierung des gegenständlichen Inhalts.

Aus diesem Grund erscheint manchen Thomisten die Auffassung des Suarez doch noch des Nominalismus verdächtig. Aber darf man in die Lehre eines andern Folgerungen hineindeuten, die sich vielleicht von den eigenen systematischen Voraussetzungen her ergeben, aber keineswegs von den Voraussetzungen des andern her?

Wenn wir nun fragen, warum Suarez sich bei der thomistischen Lösung nicht beruhigen konnte, so ergibt sich die zunächst erstaunliche Antwort: Nicht zuletzt *um der Realgeltung des Allgemeinen willen* lehrt er *die direkte Erkenntnis des Einzelnen.* Es genügt eben nicht, daß sich das Allgemeine scharf vom Einzelnen abhebt. Damit ist zunächst nur der reine Nominalismus, der das Allgemeine sogar als eigenen Bewußtseinsinhalt leugnet, überwunden. Die entscheidende Frage gegenüber dem ockhamistischen Nominalismus, d. h. Konzeptualismus, ist aber, ob das Allgemeine in einem wahren Sinn im realen Seienden verwirklicht ist. Das reale Seiende ist aber das Einzelne. Die

---

geschlossen werden. In Wirklichkeit wird freilich geschlossen: Weil das Allgemeine kein konkretes Seiendes ist, ist es „nur Begriff".

[47] Nicht eine völlige Befreiung von der Materie, weil ja auch die allgemeine Natur noch die „materia communis" einschließt. Vgl. S. th. 1 q. 85 a. 1 ad 2.

[48] So ausdrücklich Disp. met. d. 6 s. 6 n. 3 (Vivès XXV 224): Quo fit ut ... intellectus agens non abstrahat universale a singularibus, solumque dicatur abstrahere speciem intelligibilem a phantasmate, quia separat eam a condicionibus materiae, quantum ad *esse reale* illius, non vero quantum ad *obiectum* quod repraesentat; producit enim speciem spiritualem et immaterialem in *entitate* sua, repraesentantem eandem numero rem individuam, quam repraesentat phantasma.

Frage spitzt sich also auf die Aussagbarkeit des Allgemeinen vom Einzelnen zu, d. h. auf die Möglichkeit, das Einzelurteil, z. B. „Petrus ist ein Mensch", zu bilden und im realistischen Sinn zu rechtfertigen. Das Urteil ist aber Verstandesakt. Darum müssen auch alle seine Elemente im Verstand gegeben sein, also auch das Einzelne, das Subjekt des Urteils ist. Aus diesem Grund fordert Suarez eigene Einzelbegriffe[49].

Einzelbegriffe nimmt nun in einem gewissen Sinn freilich auch Thomas an. Aber das Einzelne wird nach seiner Lehre nur indirekt erkannt, durch eine Art Reflexion auf das Sinnenbild, wie es immer wieder heißt[50]. Hier vor allem setzt nun die Kritik des Suarez an. Diese Reflexion, sagt er, ist unbegreiflich, wie man die Sache auch wenden mag[51]. Und es scheint uns, daß Suarez hier, wenigstens gegenüber dem Thomismus seiner Zeit, namentlich gegenüber *Cajetan*, recht hat. Die Lehre des hl. Thomas wurde damals so verstanden, als ob das Sinnenbild mit dem im Verstand bewußt werdenden Allgemeinen nur durch den unbewußten Abstraktionsprozeß und die ebenfalls unbewußte Species intelligibilis verbunden sei. In dieser Auffassung würde das Sinnenbild nur die konkrete sinnliche Erscheinung ohne jede Wesenserkenntnis bieten, der Verstandesbegriff dagegen nur die reine Wesenheit ohne jedes das Einzelne anzeigende sinnliche Merkmal, vor allem ohne das „Hier und Jetzt". So gäbe es im Sinnenbild und im Verstandesbegriff nichts inhaltlich Gemeinsames. Wie ist es dann aber möglich, das allgemeine Wesen gerade auf dieses Einzelne zu beziehen und es von ihm auszusagen? Die „continuatio intellectus ad sensum", von der Thomas spricht[52], d. h. der ununterbrochene Zusammenhang des Verstandesbegriffs mit dem Sinnenbild und dadurch mit dem realen Einzelding selbst ist zerrissen; es hat sich eine Kluft zwischen Verstand und Sinn aufgetan, von der man nicht sieht, wie sie überbrückt werden könnte. Gewiß bleibt der Zusammenhang durch den unbewußten Abstraktionsprozeß; aber eben als unbewußter kann er nicht Erkenntnisgrund sein. Die Einheit des Bewußtseins hilft auch nichts, da die beiden Erkenntnisakte inhaltlich völlig verschieden sind.

Cajetan scheint in seinem Kommentar zur 86. Quaestio des ersten Teils der Summa (a. 1 n. 7) die Schwierigkeit wohl gespürt zu haben. Aber gerade sein Lösungsversuch zeigt die Unhaltbarkeit der vorausgesetzten Abstraktionstheorie am besten. Er erklärt die „Reflexion", durch die das Einzelne erkannt werden soll, als eine Reflexion auf den Erkenntnisakt und seinen Inhalt. Der Verstand bemerkt die Allgemeinheit dieses Inhalts und sieht ein, daß die Natur z. B. des Men-

[49] De anima lib. 4 c. 3 n. 3 (Vivès III 722).
[50] S. th. 1 q. 86 a. 1 u. Parall.
[51] De anima lib. 4 c. 3 n. 7—8 (Vivès III 724 s.).
[52] De veritate q. 2 a. 6; q. 10 a. 5.

schen als allgemeine nicht für sich bestehen kann; und so schließt er, daß die Natur in einem Einzelwesen verwirklicht sein muß. Aber abgesehen davon, daß uns das Bewußtsein von einem solchen Schluß („cognitio arguitiva") nichts sagt, würde so nur *unbestimmt* „irgendein" Einzelnes erkannt, nicht aber dieses *bestimmte* Einzelwesen, z. B. Petrus[53].

Suarez ist hier in viel günstigerer Lage. Da das Allgemeine bewußt aus dem Einzelbegriff abstrahiert wird, wird es auch in diesem miterfaßt und kann so mit Recht von ihm ausgesagt werden. Wegen der Einheit des Bewußtseins ist weiter die Inhaltgleichheit des Einzelbegriffs mit dem Sinnenbild[54] erfaßbar, und dadurch ist gewährleistet, daß das abstrahierte Allgemeine sich in dem realen Einzelding findet, das durch das Sinnenbild dargestellt wird. So ist der ununterbrochene Zusammenhang (die „continuatio") vom Verstand zum Sinn und durch dessen Vermittlung zum Realen der Außenwelt gewahrt.

Und doch müssen sich auch gegenüber der Lösung des Suarez Bedenken regen. Von ihnen ausgehend, wollen wir versuchen, die Lehre des hl. Thomas über den Zusammenhang zwischen Allgemeinbegriff und Einzelvorstellung herauszuarbeiten, wie wir glauben, daß sie — im Gegensatz zu der Theorie des Catejan und vieler anderer Thomisten — ihrem ursprünglichen Sinn nach zu verstehen ist, und wie sie nach unserer Überzeugung das vorliegende Problem zu einer glücklicheren Lösung führt, als es die Lösung des Suarez ist. Die *Bedenken gegen die suarezianische Lösung* richten sich vor allem gegen dessen Auffassung des Einzelbegriffs. Dieser soll mit dem Sinnenbild inhaltgleich sein. Das würde aber bedeuten, daß er eine geistige Anschauung des Einzelnen wäre. *Alejandro* spricht

[53] Es ist daher berechtigt, wenn Alejandro (a. a. O. 345) in der Auffassung Cajetans geradezu die Gefahr eines gewissen erkenntnistheoretischen Idealismus sieht. Folgerichtig zu seinen Voraussetzungen läßt sich die Aussage des Allgemeinen vom konkreten Einzelnen in der Tat nicht rechtfertigen; sie erscheint vielmehr als eine durch keinerlei Evidenz begründete, nur durch einen verborgenen „Mechanismus" der Vernunft bewerkstelligte Synthese, ähnlich wie in der Erkenntnislehre Kants die Synthese von Kategorie und räumlich-zeitlicher Erscheinung. Natürlich ist Cajetan diese Folgerung nicht bewußt geworden, noch viel weniger hat er sie gewollt. Die Fragestellung, die diese Zusammenhänge hätte aufdecken können, lag der damaligen Zeit zu fern.

[54] Der Inhalt von Sinnenbild (phantasma) und erstem Verstandesbegriff (Einzelbegriff) ist nach Suarez der gleiche, wie er immer wieder betont. Freilich besteht insofern ein Unterschied, als im Sinnenbild die nur gedanklich unterscheidbaren Inhalte (wie Gattung, Unterschied, Individuation) sich nicht voneinander abheben, wohl aber im Einzelbegriff. Im übrigen ergibt sich aus dieser Auffassung des Suarez, daß der erste Begriff nicht schon die Substanz als solche erfaßt. Vgl. De anima lib. 4 c. 4 (Vivès III 731—733). Dies ist auch zu bedenken, wenn als Beispiel für einen unmittelbar abstrahierten Begriff immer wieder der Begriff ‚Mensch' erscheint. Vgl. J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 76 f., 217 f., 221—223.

denn auch ohne Bedenken von einer intuición intelectual des Einzelnen bei Suarez (a. a. O. 345). Aber abgesehen von der spekulativen Schwierigkeit, wie eine geistige Anschauung mit einer sinnlichen völlig inhaltgleich sein könne, ist der Einwand unvermeidlich, daß das Bewußtsein von einer doppelten Anschauung nichts weiß. Offenbar haben wir nur eine einzige Anschauung des Einzelnen. Suarez selbst dürfte die Schwierigkeit nicht bemerkt haben. Er meint, der in Abhängigkeit vom Sinnenbild zuerst gebildete Begriff sei eben *der* Einzelbegriff, der ohne Zweifel im Bewußtsein anzunehmen ist. Aber dieser Einzelbegriff ist in Wirklichkeit inhaltlich vom Sinnenbild durchaus verschieden. Er besagt etwa: ‚*dieser* Mensch', oder auch nur: ‚dies da'. Damit wird keineswegs die konkrete Fülle der sinnlichen Anschauung auf geistiger Stufe wiederholt. Vielmehr ist der eigentlich begriffliche Gehalt nur: ‚Mensch', bzw. bei dem ‚dies da', dem τόδε τι des Aristoteles, nur das τί, das ‚Etwas'. Das ‚dies' dagegen ist nicht ein dem allgemeinen Inhalt gleichartiger Begriffsinhalt; es hat für sich allein überhaupt keinen Sinn; wenn ich z. B. jetzt sage: ‚dieser Elefant', hat das keinen Sinn, weil tatsächlich kein Elefant hier gegenwärtig oder sonstwie durch die Umstände in seiner konkreten Einmaligkeit bezeichnet ist. Das ‚dies' weist also nur auf das an einer bestimmten Raumstelle zu einem bestimmten Zeitpunkt (‚hier' und ‚jetzt') in der sinnlichen Anschauung bzw. Vorstellung gegebene Einzelne hin. Wir können auch sagen: Es ist ein Rückverweis vom Begriff auf die sinnliche Anschauung bzw. Vorstellung.

Und sollte nicht *Thomas* mit seiner „*reflexio ad phantasma*" dasselbe meinen? Das ‚phantasma' ist ja, wie heute immer mehr anerkannt wird[55], nicht die bloße Vorstellung im Gegensatz zur Wahrnehmung, sondern das durch Zusammenwirken der äußern und innern Sinne voll ausgeformte Sinnenbild. Auf dieses Sinnenbild richtet sich der Verstand zurück, wenn er das Einzelne erfassen will. So bekommt das Wort von der „quasi quaedam reflexio" einen guten Sinn. Und das dürfte uns wohl das Recht geben, es so zu verstehen. Denn schließlich hat doch Thomas mit seinen Andeutungen Vorgänge beschreiben wollen, die wir immer wieder in uns selbst erleben. Es findet sich mehr echte Phänomenologie bei ihm als manche seiner zu sehr nur am Buchstaben haftenden Schüler vermuten. Psychologische Texte wie die von der Reflexion auf das Phantasma müßten wohl stets in ständigem Hinblick auf die etwa gemeinten Phänomene gedeutet werden, nicht *nur* durch philologische Analyse der Texte. So würden Mißdeutungen wie die Catejans von vornherein vermieden.

[55] Vgl. G. Zamboni, La gnoseologia di San Tommaso d'Aquino, Verona 1934, 142—148. — K. Rahner, Geist in der Welt, Innsbruck 1939, 223. — J. B. Lotz, Einzelding und Allgemeinbegriff: Schol 14 (1939) 321—345, bes. 326—333. C. Fabro, Percezione e pensiero, Mailand 1941, 166 f. 178.

Noch eine andere Erwägung empfiehlt unsere Deutung. Der eigentliche Begriff, dem eine eigene Species intelligibilis entspricht, scheint bei Thomas der Wesensbegriff zu sein, in dem der Gegenstand nicht bloß seiner sinnlichen Erscheinung, auch nicht nur seiner typischen sinnlichen Erscheinung, sondern seinem innern Wesensbestand nach erfaßt wird (intelligitur im Sinn von intus-legitur, wie Thomas oft erklärt). Für die bloße Wiederholung des sinnlich Erscheinenden auf seinshaft höherer Stufe bedürfte es wohl nicht der Einführung der geistigen Spontaneität des wirkenden Verstandes. Nun ist es aber unleugbar, daß wir tatsächlich das Einzelne als solches nicht wesenhaft erfassen. Niemals erfassen wir, wie Cajetan diesmal ganz richtig bemerkt, die „Socrateitas", d. h. eben das, was den Socrates innerlich gerade zu diesem Einzelwesen macht[56]. Vielmehr bestimmen wir das Einzelne durch seine Akzidentien, letzlich durch das Hier und Jetzt. Darum ist der Einzelbegriff nicht in demselben Sinn Begriff wie der Allgemeinbegriff, sondern er ist nur ein Allgemeinbegriff, der durch das ‚dies' auf ein anschaulich gegebenes Einzelnes bezogen wird. Der Begriff ist also wirklich zuerst, wenigstens natura prius, Allgemeinbegriff.

Dann kann aber der Allgemeinbegriff nicht vom Einzelbegriff abstrahiert werden, wie Suarez will; also, scheint es, muß er doch vom Sinnenbild abstrahiert werden. Dagegen erhebt sich aber wieder die Schwierigkeit, daß das Wesen im Sinnenbild nicht enthalten ist, da ja der Sinn nichts Wesenhaftes erfassen kann. Die Abstraktion würde also doch wieder bedeuten, daß durch einen unbewußten Prozeß bei Gelegenheit einer sinnlichen Wahrnehmung oder Vorstellung ein Wesensbegriff im Verstand entsteht, und das so einfache Urteil ‚Dies ist ein Mensch' oder ‚Dies ist rechteckig' würde unbegreiflich[57]. In Wirklichkeit aber wird die Wahrheit solcher Einzelurteile durch den Blick auf die konkreten Wahrnehmungsgegebenheit leicht erkannt. Das setzt aber voraus, daß das allgemeine, wesenhafte Prädikat im Sinnenbild mitgegeben ist[58]. Etwas Wesenhaftes muß also nicht nur im abstrakten Begriff für sich gesondert erfaßt werden, sondern auch in der vorbegrifflichen konkreten Wahrnehmung bereits gegeben sein.

---

[56] Comm. in S. th. 1 q. 86 a. 1. n. 7.

[57] In der Auffassung des Suarez müßten solche Urteile folgerichtig als streng analytische Urteile aufgefaßt werden; denn wenn der Allgemeinbegriff in bewußter Abstraktion aus dem Einzelbedriff gewonnen würde, müßte sein ganzer Inhalt im Einzelbegriff enthalten sein. Die Tatsache, daß auch diese Folgerung dem Zeugnis des Bewustseins widerspricht, zeigt wieder die Unhaltbarkeit der suarezianischen Abstraktionslehre (insoweit sie das Allgemeine aus dem Einzelbegriff abstrahiert werden läßt).

[58] ‚Wesen' bedeutet hier nicht dasselbe wie ‚substantielles Wesen'. Aber auch wenn das substantielle Wesen aus den gegebenen Akzidentien erschlossen werden soll, ist dafür vorausgesetzt, daß wenigstens gewisse Akzidentien wesenhaft erfaßt werden. Sonst würde für den Schluß auf die Substanz jeder Ansatzpunkt fehlen. Vgl. J. de Vries, Denken und Sein 76 f., 222 f.

Freilich kann es in ihr nicht sinnlich gegeben sein. Es ergibt sich also, daß *der Verstand im Sinnenbild seinen Gegenstand, das Wesenhafte des Einzelnen* (quidditas rei sensibilis, intelligibile in sensibili), *erfaßt.*

Diese Auffassung, die sich, wenn auch nicht ganz eindeutig, bei *Th. M. Zigliara*[59] findet, hat *Fr. Sladeczek* in einem vielbeachteten Aufsatz der Scholastik[60] ausführlich begründet. Auch *C. Fabro* setzt sich für sie ein und beruft sich für sie auf *Johannes a. S. Thoma*[61]. Dabei scheint uns aber noch ein weiterer Punkt zu beachten zu sein, auf den uns *K. Rahner*[62] aufmerksam gemacht hat: Das im Sinnenbild erfaßte Wesenhafte und nichts anderes scheint Thomas mit dem Ausdruck *species intelligibilis* zu meinen. Immer wieder finden sich bei ihm Sätze wie: Intellectus noster species intelligibiles in phantasmatibus videt: Unser Verstand sieht die geistigen Erkenntnisformen in den Sinnenbildern[63]. Nimmt man diese Texte schlicht, wie sie dastehen, so besagen sie ohne Zweifel zweierlei, was der in den thomistischen Lehrbüchern gebräuchlichen Deutung widerspricht: 1. Die Species ist etwas *Bewußtes,* und 2. sie ist *nicht vom Sinnenbild getrennt,* sondern in konkreter Einheit mit ihm verbunden, „in ihm" enthalten. Dieses Aufscheinen des Wesenhaften im Sinnenbild schreibt Thomas der Tätigkeit des wirkenden Verstandes (intellectus agens) zu; dieser „erleuchtet" das Sinnenbild: illuminat phantasma, wie es immer wieder heißt. Auch dieser Ausdruck bedeutet, wenn er schlicht und ohne Deuteln verstanden wird, daß im Sinnenbild etwas sichtbar gemacht wird, was von ihm allein aus nicht sichtbar ist.

Nun gilt es aber vielen Autoren, auch Thomisten, als ausgemacht, daß diese Texte nicht wörtlich verstanden werden können. Suarez meint, es wäre kindlich (puerile), anzunehmen, die immaterielle Species sei im Sinnenbild eingeschlossen[64]. Die Erleuchtung des Sinnen-

---

[59] Summa philosophica, ed. 11, vol. 2, Paris 1898, 309—311.

[60] Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: Schol 1 (1926) 184—215. In den Jugendschriften, namentlich De veritate, meint Sladeczek freilich, finde sich diese Auffassung noch nicht.

[61] Percezione e pensiero 329, 341.

[62] Geist in der Welt 97 f., 192.

[63] S. th. 2, 2 q. 180 a. 5 ad 2. — Vgl. S. th. 1 q. 86 a. 1: (Intellectus in phantasmatibus) species intelligibiles intelligit, ut dicitur in tertio de Anima. — 1, 2 q. 113 a. 7 ad 5: in (phantasmatibus mens humana) species intelligibiles considerat. — 3 q. 11 a. 2 ad 1: Finis potentiae intellectivae non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatibus et in phantasmatibus secundum statum praesentis vitae. — S. c. gent. 2, 73 (Ed. Leonina XIII 462): Intellectus possibilis ... postquam (iam) recepit speciem intelligibilem ... (adhuc) indiget (phantasmate) quasi instrumento sive fundamento suae speciei; ... secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendeat species intelligibilis sicut exemplar in exemplato.

[64] De anima lib. 4 c. 2 n. 18 (Vivès III 721).

bildes ist ihm darum identisch mit der Abstraktion der Species, d. h. mit ihrer Hervorbringung im Verstand (intellectus possibilis), getrennt vom Sinnenbild. Man fragt sich nur, warum dieser Gedanke, wenn er wirklich so gemeint ist, mit so seltsamen Wendungen zum Ausdruck gebracht wird; wenn das „historisch bedingt" ist, wird wohl auch der Sinn historisch zuerst ein anderer gewesen sein. Auch daß die Species intelligibilis eine bewußte Erkenntnisform sein könnte, wird von den meisten Autoren nicht einmal ernsthaft in Erwängung gezogen. Sie gilt nur als unbewußte Determination des Verstandes, die diesen zur Erzeugung des Begriffes (species expressa oder verbum mentis) als der einzigen bewußten geistigen Erkenntnisform bestimmt. Daß dadurch der Zusammenhang zwischen der geistigen Erkenntnis mit der konkreten Welt der Dinge unterbrochen wird, übersieht man.

Aber warum muß denn zwischen das bewußte Sinnenbild und die bewußte geistige Erkenntnis noch einmal eine unbewußte Species eingeschoben werden? Daß diese keineswegs selbstverständliche These von vielen so fraglos übernommen wird, das, kann man vermuten, muß wohl wirklich historisch bedingt sein. *Wie ist es zu dieser Verdoppelung der Species in bewußte „species impressa" und bewußte „species expressa" gekommen?* Auf diese Frage gibt *B. Pérez S. J.* in einer für die Geschichte der scholastischen Erkenntnislehre außerordentlich aufschlußreichen Abhandlung eine Antwort[65]. Bei den ersten Aristotelikern in der Zeit nach Thomas ist die Species intelligibilis, ähnlich wie die Species sensibilis (impressa), noch bewußte Erkenntnisform. Die Unbewußtkeit der ersten Species setzt sich dann unter dem Einfluß des Augustinismus auch bei sonst aristotelisch gerichteten Denkern, wie schon bei Aegidius Romanus, durch. Grund für diese Annahme ist der Satz: Agens nobilius est passo. Darum muß die eigentliche Erkenntnisform (die bewußte Species) von der Erkenntnisfähigkeit von innen her gewirkt werden; die von außen empfangene Species kann nur vorbereitenden Charakter haben. Im Sinn des hl. Thomas ließe sich freilich auf die Begründung antworten: Der wirkende Verstand, der die Species intelligibilis hervorbringt, steht auf gleicher Seinsstufe wie der erkennende Verstand (intellectus possibilis), kann also recht wohl eine bewußt werdende Erkenntnisform hervorbringen, ohne daß darum die Wirkung vollkommener wäre als die Ursache[66]. Auf jeden Fall aber bringt das Abdrängen der Species intelligibilis ins Unbewußte das Mißliche mit sich, daß das abstrakte

[65] La actividad cognoscitiva en los escolásticos del primer periodo postomista: Pens 4 (1948) 167—202 287—309; vgl. Schol 24 (1949) 129 f.

[66] Der Einwand, es bleibe auf jeden Fall der Übergang vom Unbewußten zum Bewußten, würde in gleicher Weise auch die Hervorbringung der bewußten Species durch den intellectus possibilis treffen.

Denken die einzige Form unserer Verstandeserkenntnis wird; dadurch aber wird, wie wir zeigten, die Verbindung mit den Sinnen abgebrochen (wenn man nicht die suarezianische Lösung annehmen will). Bedeutet dagegen die Species intelligibilis das Aufleuchten des geistigen Gehaltes im Sinnenbild, dann ist der Zusammenhang des begrifflichen Denkens mit der konkreten Wirklichkeit gewahrt, und zwar in einer Weise, die den Tatsachen der innern Erfahrung gerecht wird (was man, wie wir sahen, von der suarezianischen Lösung nicht sagen kann).

Man wird vielleicht einwenden, es sei unmöglich, daß die immaterielle Species intelligibilis mit dem „materiellen" Sinnenbild in der angegebenen Weise eine konkrete Einheit bilde. Dieses Bedenken dürfte der Hauptgrund sein, warum man die betreffenden Thomastexte abschwächend umdeutet. So fragt auch Suarez: Wie kann das Geistige mit dem Materiellen vermischt sein?[67] Thomas freilich gebraucht gerade denselben Ausdruck im bejahenden Sinn: Der Geist mischt sich in das Einzelne ein, insofern er in stetem Zusammenhang mit den sinnlichen Kräften steht[68].

Und es will uns scheinen, daß diese „Schwierigkeit" unsere Deutung eher empfiehlt als widerlegt. Daß sich *Geistiges und Sinnliches aufs innigste in unserm Bewußtsein durchdringen*, kann nicht mehr Schwierigkeit bieten, als daß sich überhaupt *Geist und Leib in der menschlichen Natur zu lebendiger Einheit verbinden.* Wenn der Mensch eine wirkliche Natureinheit ist, muß man sogar von vornherein erwarten, daß es in ihm Erkenntnisinhalte gibt, in denen sich Geistiges und Sinnliches aufs innigste durchdringen. So ist tatsächlich das Schauen des Wesenhaften im konkreten, sinnlich gegebenen Einzelnen die Form der Erkenntnis, die als die am meisten ganz-menschliche erscheinen muß. Die „fobia del concreto", wie *Fabro*[69] treffend formuliert, d. h. die beinahe krankhafte Scheu vor dem Konkreten, die den „reinen" Verstand vor aller Berührung mit dem konkreten Einzelnen bewahren möchte, scheint uns in Wirklichkeit immer noch von einem heimlichen Platonismus eingegeben. Freilich vermag sie den Menschengeist nicht wirklich auf die Stufe eines reinen Geistes zu erheben, sondern führt eher zu einem lebensfremden Überwuchern der abstrakten Begrifflichkeit. Gegen eine derartig einseitige Pflege abstrakter Begrifflichkeit richtete sich der leidenschaftliche Widerspruch der geistfeindlichen Lebensphilosophie. Aber auch wo deren gewiß nicht weniger einseitige

---

[67] Quo enim modo spirituale mixtum esset materiali?: De anima lib. 4 c. 2 n. 18 (Vivès III 721).

[68] Mens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis: De veritate q. 10 a. 5.

[69] Percezione e pensiero 343 Anm.

Denkweise abgelehnt wird, kann eine Philosophie, die der konkreten Fülle der Wirklichkeit nicht gerecht wird, heute schwerlich Anklang finden.

Solche Erwägungen zeigen uns die Gegenwartsbedeutung dieser Untersuchungen. Suarez stand in seiner Zeit vor der ähnlichen Aufgabe, die scholastische Philosophie vor einem Aufgehen in bloßer Begriffsspekulation und einem fortschrittsfeindlichen Sichverschließen gegenüber der neuzeitlichen Erforschung der konkreten Natur zu bewahren. In diesem Zusammenhang müssen wir wohl auch seine Lehre von der direkten Erkenntnis des Einzelnen sehen. Diese ist, wie wir sahen, so wenig nominalistisch, daß sie gerade im Gegenteil den Kontakt des Allgemeinen mit der Wirklichkeit sichern soll. Die Gefahr einer Entwertung des Allgemeinen wird eben nicht nur durch einseitige Überbetonung der Erfahrung, sondern ebenso durch übergeistige Trennung des Gedanklich-Allgemeinen vom erfahrungsmäßig gegebenen realen Einzelnen heraufbeschworen. Suarez hat sich in dieser schwierigen Frage nach Kräften um einen Ausgleich bemüht. Auch wenn er ihm nicht ganz gelungen ist, verdient er doch gewiß nicht den Vorwurf des Nominalismus.

Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens

Die Theorie der „Allzeitlichkeit" bei L. P. Karsawin

Von Gustav A. Wetter S. J.

In letzter Zeit wandte sich das Augenmerk des Abendlandes in stets steigendem Maße den philosophisch-theologischen Spekulationen des Ostens und besonders der russischen Denker zu. Wladimir Solowjow, Nikolaj Berdjaew, Sergius Bulgakow und manch anderer russischer Denker sind schon in weiten Kreisen bekannte Gestalten. Die vorliegende Abhandlung soll zu einem modernen russischen Denker hinführen, der zwar bislang weniger bekannt ist — der Grund dafür liegt wohl darin, daß seine wichtigsten philosophischen Schriften noch in keine abendländische Sprache übertragen sind —, der aber wegen der tiefdringenden Kraft seines Denkens sicher nicht weniger Beachtung verdient, Leo Platonowitsch Karsawin[1].

[1] Leo Platonowitsch Karsawin ist 1882 in Petersburg geboren. 1906 beendete er seine Studien an der geschichtlich-philologischen Fakultät der Petersburger Universität. 1910—1912 arbeitete er in verschiedenen Bibliotheken und Archiven Frankreichs und Italiens und wurde 1912 Professor am historisch-philologischen Institut in Petersburg, 1916 Professor für Geschichte und Religionsgeschichte an der Petersburger Universität. Im Herbst 1922 begab er sich zunächst nach Berlin, wo er bis 1926 blieb. Dann lebte er in Paris, bis er 1928 eine Berufung an die Universität Kaunas als Professor für Geschichte erhielt. Die literarische Tätigkeit Karsawins ist bis zur russischen Revolution der Geschichte gewidmet. Jedoch ist auch seine geschichtliche Arbeit von Anfang an stark auf geschichts-philosophische Probleme ausgerichtet. Seit der Revolution stellt sich Karsawin in seiner schriftstellerischen Tätigkeit auf religiöse und philosophische Probleme um. 1922 erscheint ein erster Gesamtabriß seiner Metaphysik unter dem Titel „Noctes Petropolitanae"; das noch wenig ausgereifte Werk hat Karsawins Ruf eher geschadet und ist vielleicht schuld daran, daß man vielfach auch seinen späteren, viel reiferen und abgeklärteren philosophischen Schriften wenig Beachtung schenkte. Im gleichen Jahre veröffentlichte Karsawin in der Zeitschrift Mysl (Der Gedanke) zwei bedeutendere Artikel: „Über die Freiheit" und „Über das Gute und Böse", von denen der erste für den Gegenstand der vorliegenden Arbeit von großer Bedeutung ist. Nach der Übersiedlung nach Berlin erschienen in rascher Folge eine Reihe philosophischer Schriften, die zum Teil schon in Rußland druckfertig waren: 1923 die „Philosophie der Geschichte", dann eine Monographie über „Giordano Bruno" und ein kleineres, „Dialoge" betiteltes Werk. 1925 legte Karsawin der Öffentlichkeit eine neue, in bewußter Anlehnung an Origenes „Über die Prinzipien" betitelte Darstellung seiner Metaphysik vor. 1928 gab er — schon in Kaunas — eine kurze Zusammenfassung seiner metaphysischen Hauptgedanken unter dem Titel „Περὶ ἀρχῶν (Ideen zur christlichen Metaphysik)" heraus, die einzige in deutscher Sprache erschienene Gesamtdarstellung seiner Metaphysik, die aber zu kurz ist, als daß sie ein auch nur einigermaßen vollständiges Bild seiner Gedankenwelt vermitteln könnte. 1929 erschien die letzte Gesamtdarstellung von Karsawins Metaphysik: „Über die Persönlichkeit", sein reifstes und tiefstes Werk, wie sämtliche oben angeführten Schriften ebenfalls in russischer Sprache. Die literarische Tätigkeit der späteren Jahre war

I. Grundzüge des modernen russischen religiösen Denkens

1. Im Mittelpunkt des Denkens Karsawins steht, wie bei Solowjow und den meisten neueren russischen Denkern, die Idee der All-einheit. Es geht hier um das uralte Problem des Verhältnisses von Einzeldingen und Allgemeinem. Der Standpunkt dieser Philosophen läßt sich vielleicht am leichtesten vom Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles her erläutern.

Für Platon war das den vielen Einzeldingen Gemeinsame, die Idee, eine eigene, vom Einzelding verschiedene Realität. Hinsichtlich der Einzeldinge besagt die Idee ein Zweifaches: zunächst deren Wesenheit, dann aber auch etwas ihnen allen Gemeinsames, etwas „All-gemeines". An ihr nehmen die vielen konkreten Einzeldinge teil (Methexis); dadurch ist in ihr das Viele zur Einheit zusammengefaßt, und zwar zu einer *realen*, nicht erst durch das Denken vollzogenen Einheit[2].

Aristoteles verlegte nun die Ideen in die Einzeldinge hinein; die Ideen bilden keinen eigenen, von der empirischen Welt getrennten κόσμος νοητός mehr, sondern sind real nur in den Einzeldingen als deren Wesenheit. Ist die Idee dann im Einzelding auch als *Allgemeines* real, d. h. als etwas die Vielheit der Einzeldinge *real* Einigendes? Mit anderen Worten: Wenn in einem Dinge eine Wesenheit real geworden ist, sind dann in diesem Dinge — steigt man in seine Tiefe hinab — nicht auch alle anderen, an der gleichen Wesenheit teilhabenden Dinge zu finden?

Eine solche Strukturiertheit wies der νοῦς bei Plotin auf. In der 5. Enneade beschreibt Plotin die Schönheit der intelligiblen Welt in den Sätzen: „Jedes Wesen hat die ganze Welt in sich und schaut sie in jedem anderen Wesen, so daß alles überall ist; alles ist alles, und ein jegliches Wesen ist alles, und die Herrlichkeit ist ohne Schranken. ... Die Sonne ist dort jegliches Gestirn, und jeder Stern ist die Sonne und jegliches andere Gestirn. ... Dort geht ewig jedes Ding aus dem Ganzen hervor und ist zugleich das Ganze. Es scheint ein Teil zu sein; der scharfe Blick jedoch, wie jener des Lynkeus, der, wie man berichtet, bis ins Innere der Erde vorzudringen vermochte, erspäht im Teil das Ganze."[3] Nikolaus von Kues[4] überträgt diese Struktur auf unsere empirische Welt.

Plotins νοῦς, das ἓν καὶ πᾶν, wurde zum Vorbild der All-einheit für das moderne russische Denken. Wl. Solowjow legt den Begriff des ἓν καὶ πᾶν seiner Magisterdissertation „Philosophische Prinzipien für ein ganzheitliches Wesen" zugrunde. Der Kusaner erfreut sich daher bei diesen Denkern eines Ansehens wie kaum ein anderer Philosoph des Abendlandes.

---

wieder vorherrschend der Geschichte gewidmet. — Die vorliegende Abhandlung greift aus dem Ganzen der Metaphysik Karsawins eine Sonderfrage heraus.

[2] Vgl. Philebus 16.

[3] Enneaden V, 8, 4.

[4] Vgl. De docta ignorantia 2, 5.

2. Jedoch verschließen sie sich durchaus nicht der Tatsache, daß diese all-eine Struktur in unserer empirischen Welt zum mindesten nicht vollkommen verwirklicht ist: wir müssen in ihr ein unüberwindliches, raum-zeitliches Auseinander feststellen. Deswegen sehen sie die kreatürliche Welt in zwei Schichten: eine ideale Grundlage der Welt, in der allein die in der empirischen Welt entdeckten Kategorien vollkommen verwirklicht sind und die volle Alleinheit herrscht, und die empirische Welt mit ihrer Unzulänglichkeit. Gerade die Auffassung von der Zweischichtigkeit der Welt ist es, worin sich Platons Erbe bei den russischen Philosophen am stärksten bemerkbar macht: nicht in dem Sinne, daß das Element der Vielheit einfach der empirischen Welt und das Element der Einheit der intelligiblen Welt zugeordnet wird, sondern in dem Sinne, daß hinter dieser empirischen Welt der Unvollkommenheit ein anderer Kosmos aufstrahlt, in dem die Vollkommenheit der in der Empirie angelegten, aber nicht verwirklichten Kategorien erreicht wird.

Ein Zweifaches ist dabei wesentlich: zunächst, daß dieses ideale Reich ein ganzheitlicher Kosmos ist, eine all-eine Welt; dann aber auch, daß unsere Erfahrungswelt im Lichte dieser idealen Welt zu sehen und zu begreifen ist. Wie die empirische Welt erst dadurch *real* ist, daß sie an jener teilhat und von ihr getragen ist, so ist sie auch erst *verständlich* in den Kategorien jener anderen Welt. So wird dem russischen religiösen Denken eine gewisse Sub-specie-aeternitatis-Schau eigentümlich; und zwar wird das Leben nicht nur seiner sittlichen Seite nach so gesehen; dasselbe gilt vielmehr auch für das ontologische Verständnis der Welt.

Jedoch ist hier zu bemerken, daß diese ideale Grundlage der Welt ebenfalls als etwas Kreatürliches gedacht ist, so daß sich das gesamte Sein in drei Schichten aufbaut: Gott, empirische Welt und zwischen beiden die ideale Grundlage der Welt, wie immer sie bezeichnet werden mag: als „Sophia" (Solowjow, Florenskij, Bulgakow), „Geist" (Berdjaew), „Reich des Geistes" (Losskij) oder „Vollkommenheit" (Karsawin). Allerdings sind bei manchen diese drei Bereiche nicht deutlich genug unterschieden; der Sophiologie von S. Bulgakow wird z. B. vorgeworfen, sie setze eine „vierte Hypothese" in Gott[5].

3. Aus dem bisher Gesagten erklärt sich noch ein weiterer charakteristischer Zug im modernen russischen religiösen Denken: Philosophie und Theologie, oder besser gesagt, Vernunft- und Offenbarungswahrheiten werden nicht getrennt. Aus dem platonischen κόσμος νοητός hatten sich ja die antiken Logosspekulationen entwickelt,

[5] So z. B. der orthodoxe Erzbischof Serafim (Sobolew) in seinem Buche: Eine neue Lehre über die Sophia, die Göttliche Weisheit, Sofia 1935. Vgl. B. Schultze S. J., Zur Sophiafrage: OrChrPer 3 (1937) 656.

die, seitdem Johannes in seinem Evangelium diese Bezeichnung auf die zweite innergöttliche Hypostase anwandte, auch in der Philosophie der Väter eine wesentliche Rolle spielten und insbesondere von der patristischen Kosmologie nicht zu trennen sind. So wandeln die Russen durchaus in den Spuren der Väter, wenn die Lehre vom Gottmenschentum in ihren Systemen eine beherrschende Stelle einnimmt. Neben diesem ist es die Lehre von der Erbsünde, die ihrem Philosophieren grundlegend ist. Ihr lebhaftes Gefühl für die Unvollkommenheit der Welt verleitet sie dazu, zu deren Erklärung die christliche Lehre von der Erbsünde heranzuziehen; dabei unterscheiden sie oft zu wenig die Unvollkommenheit, welche aus dem Sündenfall (Erbsünde) herrührt, von der Unvollkommenheit, welche der Welt als solcher grundgelegt ist. So gestaltet sich der kosmogonische Prozeß bei den modernen Russen nach dem antiken neuplatonischen, aber auch patristischen Schema der via descensionis et ascensionis. Besonders Origenes, Gregor von Nyssa, die Areopagitica, Maximus der Bekenner, aber auch der mehr in den Spuren von Aristoteles sich bewegende Damaszener wirken hier nach. Dabei mag bei der Übermittlung patristischen Gedankengutes neben Florilegien und Übersetzungen — besonders die Areopagitica gehörten in Rußland zu den meistgelesenen Erbauungsbüchern — vor allem auch der Liturgie der Ostkirche große Bedeutung zukommen.

4. Mit dieser Linie überschneidet sich aber in den letzten hundert Jahren eine andere, aus dem Westen kommende Einflußlinie, welche eigentlich das russische philosophische Denken erst erweckte: der Einfluß des deutschen Idealismus. Vor allem Hegel[6] hatte hier einen beherrschenden Einfluß, der sich nur durch eine gewisse innere Wahlverwandtschaft erklären läßt. Mit seiner Lehre vom „konkret Allgemeinen", vom objektiven Geist, mit seiner Dialektik mag Hegel das Wort ausgesprochen haben, das dem Russen schon lange auf der Zunge lag.

Damit soll nicht gesagt sein, daß das russische Denken bei Hegel stehen geblieben sei. Es vollzog sich nämlich in Rußland eine ähnliche Gegenbewegung gegen Hegels Philosophie wie im Westen in der aufkommenden Lebens- und Existenzphilosophie, die entgegen dem Hegelschen Vorrang des „Logos" einen Vorrang des „Bios" aufstellte (wobei jedoch trotz der scharfen Opposition gegen Hegel auf weite Strekken Hegelsche Motive — wenngleich „biologisiert" — nachwirken). Ähnlich begann man in Rußland schon bald Hegels Philosophie — ob mit Recht, bleibe dahingestellt — wegen ihres abstrakten Charakters

[6] Über Hegels Einfluß in Rußland vgl. Čyževs'kyj, Hegel bei den Slawen, Reichenberg 1934.

zu rügen, ohne sich jedoch ihrem Banne entwinden zu können; so wandte man sich dem Konkreten, dem Leben zu.

Diese Wendung ist schon bei dem Hauptvertreter des Slawophilentums, A. S. Chomjakow, deutlich zu bemerken. Er sieht in Hegels Philosophie ein System von Möglichkeiten, das jedoch die Notwendigkeit des Seins nicht dartun könne. Auf logischem Wege sei das Konkrete, die Wahrheit, nicht erreichbar; diese verkörpere sich nur im Leben. So wendet sich also auch das russische Denken um des Konkreten, des Lebens willen gegen Hegel, spaltet sich aber in zwei Richtungen: die eine Richtung der von Hegel herkommenden Denker sucht das volle Leben auf dem Gebiete eines politisch-sozialen Radikalismus: Bielinskij, Bakunin, Herzen, Lenin sind hier die wichtigsten Marksteine einer im Bolschewismus endigenden geistigen Strömung. Die andere Richtung schlägt den „religiösen Weg" ein und findet die konkrete Wahrheit im Leben der Kirche: so die Slawophilen, Wl. Solowjow, Paul Florenskij, Leo Karsawin und andere.

5. Es ist daher leicht zu verstehen, daß wir bei den genannten russischen Denkern auch manche Berührungspunkte mit der abendländischen Lebens- und Existenzphilosophie finden. Das tritt besonders bei Behandlung des Zeitproblems hervor. Namentlich Bergson hat hier großen Einfluß gehabt. Großen Anklang fand an seinem Zeitbegriff vor allem das Moment der Kontinuität, die in einem gegenseitigen Sich-Durchdringen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht. Von Bedeutung wurde ferner das Moment des Schöpferischen, des ständigen Hervorbringens von Neuem, unwiederholbar Eigenartigem, worin nach Bergson der eigene Wert der Zeitlichkeit liegt. Bergson stößt sich dabei sehr wenig daran, daß im zeitlichen Prozeß trotz eines gewissen Fortlebens des Vergangenen im Gegenwärtigen doch auch ein ständiges Zurücksinken des Dagewesenen ins Nichts statthat. Das russische Denken dagegen konnte sich hiermit nicht abfinden. Es suchte und sucht angestrengt nach einer Überwindung der Vergänglichkeit. Die Lösung und Erfüllung dieser Sehnsucht nach Unvergänglichkeit findet das russische Denken im Aufstieg in jene andere Welt, die Welt der Vollkommenheit, die hinter unserer empirischen Welt geschaut wird. Die empirische Welt ist durch räumliches Nebeneinander und zeitliches Nacheinander gekennzeichnet, wodurch ein ständiges Versinken von Seiendem ins Nichts statthat. Dagegen eignet jener idealen Welt Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit (nicht Raum- und Zeit*losigkeit*), in der die Vergänglichkeit „aufgehoben" ist. Wie N. Losskij feststellt, bildet die Anerkennung eines solchen überräumlichen und überzeitlichen Seins einen Wesenspunkt der uns beschäftigenden Richtung im russischen Denken[7]. Da diese

[7] N. Losskij, Die russische Philosophie im 20. Jahrhundert: Akten des Russischen Wissenschaftlichen Instituts zu Belgrad 3 (1931) 83.

Überzeitlichkeit nicht zeitlose Ewigkeit sein soll, erhält das sonst gerade durch die Setzung eines „idealen Seins" dem Idealismus sich nähernde russische Denken einen durchaus konkreten Charakter. Deswegen bezeichnen manche russische Denker ihr System als „konkreten Idealismus" (Berdjaew) oder „konkreten Ideal-Realismus" (Losskij).

So haben wir in groben Umrissen die Geisteswelt der modernen russischen religiösen Denker skizziert und können nun des näheren auf eine der interessantesten Behandlungen des Zeitproblems eingehen, auf die Lehre von der Zeit und „Allzeitlichkeit" bei L. P. Karsawin.

II. Karsawins Theorie der „Allzeitlichkeit"

Wie wir sahen, eignet dem modernen russischen Denken ein Zug zur „All-einheit"; es will die raum-zeitliche Zerklüftung der Welt überwinden. Daher stammt der weitere, platonische Wesenszug dieser Geistesrichtung, die Schau einer idealen Welt, die hinter dieser empirischen Welt steht und von der diese als getragen erscheint.

Welche Stellung innerhalb dieser Problematik kommt nun dem Zeitproblem zu? Einerseits ist auf die Zeitlichkeit — wie auch auf die Räumlichkeit — die Zerklüftung des empirischen Seins, also seine ontologische Unvollkommenheit, zurückzuführen. Anderseits kommt der Zeitlichkeit aber auch eine durchaus positive Bedeutung zu: in ihr sind Freiheit und Schöpfertum grundgelegt. So ergibt sich das Problem: Wie ist im Bereiche der ontologischen Vollkommenheit, in der vollkommenen All-einheit, das Negative der Zeitlichkeit überwunden und das in ihr angelegte Positive erhalten und erfüllt? Zur Lösung dieses Problems greift Karsawin zu seiner Theorie der Allzeitlichkeit.

1. Bei der Ableitung des Begriffs der Allzeitlichkeit geht er zunächst mit Bergson ein gutes Stück gemeinsamen Weges. In der Erforschung des Seelenlebens unterstreichen beide — entgegen materialistischen und positivistischen Auffassungen — die dem seelischen Leben eignende *Kontinuität*, die nicht in eine Summe von einzelnen Bewußtseinsakten aufgelöst werden darf. „Bergson hat ausgezeichnet dargetan, daß wir auf das Seelenleben nicht die uns geläufigen quantitativ-räumlichen Vorstellungen anwenden dürfen, wenn wir zu seinem Verständnis gelangen wollen. . . . In der ihrer selbst bewußten Seele gibt es . . . keine Elemente oder Atome; keinerlei getrennte und gesonderte Akte des Strebens oder Motive, es gibt hier überhaupt keine Diskontinuität. Diese Eigenart wird gewöhnlich hervorgehoben durch Metaphern, in denen das Seelenleben mit einem Strom . . . verglichen wird." [8]

Die Seele stellt also für Karsawin ein Ganzes, eine Einheit dar.

[8] Über die Freiheit: Mysl 1 (1922) 67.

Einheit aber ist ihm niemals etwas Leeres, sondern immer etwas Inhalterfülltes; keine „abstrakte", „indifferente" Einheit, sondern konkrete Einheit in Vielfalt. Die Seele ist „keine indifferente Einheit, sondern eine Einheit in Vielfalt; dadurch ist sie als ganze jedes einzelne ihrer ‚Momente'[9] und die Gesamtheit aller Momente, und jedes ihrer Momente ist wieder die ganze Seele"[10]. Kraft dieser Eigenart ist die Seele für Karsawin eine „relative All-einheit".

Aus diesem Charakter der Seele als relativer All-einheit leitet Karsawin weiter ihren *allzeitlichen* Charakter ab: „Wenn die Seele eine relative All-einheit darstellt, so ist nicht nur jedes ihrer actu existierenden . . . Momente sie selbst, sondern auch jedes von zwei aufeinander folgenden Momenten ihres Seins. Mit anderen Worten, wenn die Seele all-ein ist, ist sie auch allzeitlich, d. h. relativ allzeitlich, in den Grenzen aller ihrer Zeit."[11] Und er fügt hinzu: „Bloß auf dem Wege einer solchen Annahme gelangt man zu einer Erklärung einer Reihe von *Tatsachen* des Seelenlebens.

Diese Tatsachen des Seelenlebens, welche K. durch die Annahme der Allzeitlichkeit der Seele erklären will, sind die Phänomene des Bewußtseins und Selbstbewußtseins sowie die Tatsache, daß das menschliche Ich seine eigene Dauer transzendiert, d. h. daß es irgendwie über dem Wechsel der Bewußtseinsinhalte steht. Bloß durch die Allzeitlichkeit der Seele ist es nach K. zu erklären, wie die Seele aus einem Bewußtseinszustand in einen andern übergehen kann und dabei doch das Bewußtsein hat, daß *sie* es ist, die sich ändert. „Nehmen wir drei aufeinander folgende Momente im zeitlichen Flusse unseres psychischen Lebens. . . . Die Seele geht *gewissermaßen* aus dem Vergangenen auf dem Wege über das Gegenwärtige ins Zukünftige über: aus m über n in o. In Wirklichkeit handelt es sich natürlich nicht um ein ‚Übergehen', denn sowohl m als n als auch o sind sie selbst. . . . Die Seele hört auf, m zu sein, und wird zu n, hört auf, n zu sein, und wird zu o. . . . Aber wie kann sie, wollen wir nicht die Kontinuität des Übergehens preisgeben, aus m zu n werden, wenn sie nicht, wenigstens einen Augenblick, sowohl m als auch n ist? Sie ist sich ihrer Bewegung von m zu n und von n zu o bewußt. Aber wie kann sie sich deren bewußt sein, wenn sie in der Bewegung nicht zugleich unbeweglich bleibt, wenn sie nicht zur gleichen Zeit alle drei Momente ihrer Bewegung umfängt und enthält? Folglich ist die Seele allzeitlich, wenigstens in der begrenzten Sphäre dreier Momente m-n-o. Wenn sie aber über ‚Allzeitlichkeit' dreier Momente verfügt, so ist sie zufolge der Kontinuität der Reihe sowohl ins Vergangene zurück, als auch

[9] Das russische Wort „Moment" kann im Deutschen sowohl „das Moment" wie „der Moment" bedeuten. An dieser Stelle hat es wohl die Bedeutung von „das Moment", „Aspekt". Jedoch ist im weiteren vielfach von solchen Momenten-Aspekten die Rede, die in zeitlicher Abfolge einander ablösen, so daß die Bedeutung Moment-Aspekt übergeht in Moment-Augenblick; darum geben wir das russische „Moment" zuweilen mit „der Moment" wieder.

[10] Über die Freiheit 67.

[11] Ebd. 68.

ins Zukünftige voran [(... k-l)-m-n-o-(-p-q- ...)], allzeitlich überhaupt. ... Bei Beobachtung des Hinabsinkens der Seele ins Vergangene oder ihres Vorwärtsschreitens ins Zukünftige gewahren wir nirgends einen Bruch. Das Gegenwärtige ... wird unmerklich blasser, blutleer, büßt Macht und Freiheit ein, verliert seine Veränderlichkeit, erstarrt, stirbt. Das Zukünftige dagegen erfüllt sich ebenso unmerklich mit Blut, Angespanntheit, Freiheit, Leben, gleichsam aus dem Nichts erstehend." [12]

Bis hierher sagt Karsawin eigentlich nichts, was nicht auch Bergson schon festgestellt hätte. Was Karsawin hier Allzeitlichkeit nennt, das Umspannen von Gegenwärtigem, Vergangenem und Zukünftigem, ist im Grunde nur Bergsons „durée".

Karsawin will jedoch bewußt über Bergson hinausgehen. Dieser scheint ihm auf halbem Wege stehen zu bleiben, da er seine Intuition der „durée réelle" nicht vertiefte[13]. Diese metaphysische Weiterführung leistet Karsawin durch den Gedanken der Zweischichtigkeit der Welt, von dem schon oben die Rede war. Er will nicht bei der dem empirischen Sein eignenden unvollkommenen Allzeitlichkeit stehen bleiben, sondern sieht in ihr einen defizienten Seinsmodus einer „vollkommenen Allzeitlichkeit", die ihn zum Reiche der „Vollkommenheit" emporführt.

2. Wie ist diese vollkommene Allzeitlichkeit zu denken? Zunächst eine terminologische Vorbemerkung: Die vollkommene Allzeitlichkeit nennt Karsawin oft auch „Allzeitlichkeit" schlechthin oder — besonders im gehobenen Stile der „Noctes Petropolitanae" — „Ewigkeit". Der vollkommenen Allzeitlichkeit wird dann die unvollkommene oft als „Zeitlichkeit" gegenübergestellt, der „Ewigkeit" die „Zeit". Wenn also im folgenden von „Ewigkeit" die Rede ist, so ist nicht die Ewigkeit Gottes selbst gemeint.

Wie sich Karsawin die vollkommene Allzeitlichkeit denkt, entwirft er in der Abhandlung „Über die Freiheit". Es lassen sich drei Weisen denken, wie sich der Ablauf des seelischen Prozesses vollziehen könnte: die erste Möglichkeit wäre, daß die Seele in jedem Augenblick bloß in ein Moment ihres Prozesses eingeht, ohne gleichzeitig in anderen Momenten zu sein. Der Ablauf des seelischen Prozesses wäre dann schematisch darzustellen: a b c d ..., es gäbe keine auch nur abgeschwächte Allzeitlichkeit; die Folge wäre, daß die Seele ihren Übergang aus a in b nicht wahrnehmen könnte. Das widerspricht aber der Erfahrung. Zweitens können wir uns den seelischen Prozeß so denken, daß das vorhergehende Moment im folgenden weiterlebt, aber in progressiver Verblassung: $a + a_1\ b + a_2\ b_1\ c + b_2\ c_1\ d + \ldots\ l_2\ m_1\ n + \ldots\ x_2\ y_1\ z$, wobei a_1, a_2 ... das immer schwächer wer-

[12] Philosophie der Geschichte, Berlin 1923, 36 f.
[13] Über die Freiheit 69.

dende und schließlich entschwindende Fortleben von a in den folgenden Momenten bezeichnen soll. Eine dritte Möglichkeit, sich den seelischen Prozeß vorzustellen, wäre die, daß in ihm kein Moment vergeht, sondern stets neue hinzukommen: a + ab + abc + . . . + abc . . . mn . . xyz. In diesem Falle erhalten wir ein stetiges Anwachsen des seelischen Inhalts. Es ist ein Zeittypus, wie er in der russischen philosophischen Literatur schon früher von Alexejew entworfen worden war[14]. In ihm gibt es nach Karsawin bloß Gegenwart und Zukunft, aber keine Vergangenheit, also eine „zweidimensionale" Zeit. Sie ist der vollkommenen Allzeitlichkeit näher als unsere „dreidimensionale" Zeit. Zur Formel der vollkommenen Allzeitlichkeit gelangen wir, wenn wir aus der zuletzt angeführten Formel das letzte Glied herausgreifen: abc . . . mn . . . xyz[15].

Mit dieser letzten Formel will Karsawin veranschaulichen, daß es in der vollkommenen Allzeitlichkeit kein Entschwinden des Vergangenen gibt, daß vielmehr alle drei Zeiten gleiche Realität haben. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß dort ihre Unterschiedlichkeit als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschwinde und die einzelnen Momente miteinander gleichzeitig gesetzt und nur durch ihre Eigenart (Denken, Zürnen, Freude . . .) unterschieden würden. Dies schließt Karsawin in seiner späteren Schrift „Über die Persönlichkeit"[16] ausdrücklich aus; dasselbe betont er aber auch anderweitig immer wieder.

Karsawins Begriff der vollkommenen Allzeitlichkeit wird uns noch deutlicher, wenn wir ihn gegen andersartige, nach seiner Überzeugung falsche Auffassungen von Allzeitlichkeit oder Ewigkeit abgrenzen.

a. Zunächst darf Allzeitlichkeit nicht als Zeitlosigkeit aufgefaßt werden. „Unter Allzeitlichkeit verstehen wir unwillkürlich Zeitlosigkeit, etwas der Zeitlichkeit Entgegengesetztes und sie Verneinendes, etwas Starres, Unveränderliches, ‚Ewigkeit' im vulgären Sinn."[17] Gegen diese Auffassung der Allzeitlichkeit wendet sich aber K. aufs entschiedenste. In der Allzeitlichkeit soll das Positive der Zeitlichkeit durchaus nicht ertötet werden, das, was ihre eigenartige Schönheit und ihren Reiz ausmacht: der bunte Wechsel in der Aufeinanderfolge ihrer Momente, vor allem nicht das schöpferische Hervorbringen von stets Neuem. Im Gegenteil, die Ordnung der Momente in der Zeit ist bloß ein Widerschein jener Ordnung, die in der Allzeitlichkeit besteht.

Den Unterschied zwischen Allzeitlichkeit und Zeit veranschaulicht K. auf

[14] Gedanke und Wirklichkeit, 1914.
[15] Vgl. Über die Freiheit 69.
[16] Über die Persönlichkeit, (Commentationes ordinis philologorum Universitatis Lituanae lib. V 3) Kaunas 1929, 72.
[17] Über die Freiheit 70 f.

folgende Weise: das schöpferische Hervorbringen von neuen Momenten in der Zeitlichkeit könnte durch die Formel $l_2m_1n - o$ dargestellt werden. Der Sinn dieser Formel ist: während der gegenwärtige Moment n den folgenden Moment o hervorbringt, leben in ihm noch die vorhergehenden Momente l und m weiter, jedoch in progressiver Verblassung. Noch besser könnte man diesen Prozeß in der Zeitlichkeit (wenn man auch die in der Zukunft liegende causa finalis berücksicht) durch die Formel ausdrücken: $l_2m_1np^2z^1 - o$. Bei Hervorbringen des Momentes o wirkt auf n nicht nur die Vergangenheit, sondern — in ebensolcher progressiver Abschwächung — auch Zukünftiges.[18] In der Allzeitlichkeit hingegen bestände dieselbe gegenseitige Abhängigkeit der Momente n und o; nur wäre diese Abhängigkeit durch die Formel auszudrücken: abc ... n ... yz - o. Das will besagen: während der Moment n den Moment o hervorbringt, finden sich in ihm und wirken auf ihn ein alle vorhergehenden und alle ihm folgenden Momente in voller Aktualität, ohne Abschwächung. Dabei bleibt in der Abfolge der Momente in der Allzeitlichkeit genau die gleiche Reihenfolge wie in der Zeitlichkeit[19]. Die Allzeitlichkeit schließt also weder die Reihenfolge der Momente noch auch deren *Fließen* selbst in seiner ganzen Wirklichkeit aus. Nur das Vergehen der Gegenwart, wie auch das Nochnichtgegebensein der Zukunft ist ausgeschlossen[20].

b. Eine zweite falsche Auffassung der Allzeitlichkeit bestände darin, sie als Zeit ohne Ende nach dieser Zeit zu denken, als „endlosen Fluß der Zeit, der *nach* deren Ende beginnt und ihr allenfalls auch noch voranging"[21]. Dazu könnte die vulgäre Auffassung der Ewigkeit verleiten, die aber in die Irre führt. Nicht ein anderes zeitliches Leben ohne Ende steht meinem empirischen „Ich" bevor, sondern eben dieses jetzige Erdenleben, in welchem ich mich nun befinde, wird nicht verschwinden und nicht vergehen, genau dieses ist „unsterblich"[22].

Gerade die letzte Richtigstellung gestattet einen tiefen Einblick in K.s Auffassung von Zeit und Ewigkeit. Die Ewigkeit ist demnach nichts anderes als eine höhere Seinsweise, eine Überformung dessen, was in der Zeit existiert, in die vollkommene All-einheit. Sie ist der gesamte Inhalt der Zeit, aber in erhöhter Aktualität, ohne zeitliche Zerklüftung. Darin liegt nach K. auch das Wesen der „Auferstehung", nicht in einem zeitlichen Fortdauern „nach" dem Tode.

Diese Auffassung der Ewigkeit des Irdischen mag auf den ersten Blick sehr befremden. Soll also alle in diesem Leben ungestillte Sehnsucht, sollen alle unerfüllten Möglichkeiten und alle ungenützten Anlagen „in alle Ewigkeit" so bleiben, wie sie waren, d. h. unerfüllt bleiben?

K. stellt sich dieses Problem nur im Vorübergehen und gibt — von seinem System aus gesehen — eine sehr zutreffende Antwort: meine unaktualisierten Potenzen bleiben zwar *in mir* unaktualisiert; aber infolge der vollkommenen

[18] Bei der letzten Formel würde man erwarten: $l_2 m_1 n p^1 q^2 - o$. Es handelt sich anscheinend um ein Versehen Karsawins.
[19] Vgl. Über die Freiheit 71.
[20] Ebd. 75.
[21] Ebd. 73.
[22] Noctes Petropolitanae, Petersburg 1922, 150.

Verbundenheit aller Wesen als Momente der vollkommenen All-einheit wird die Aktualisiertheit der in mir unaktualisiert gebliebenen Potenzen in anderen Wesen auch vollkommen zur meinen. Ein Wort des hl. Augustinus erhält hier auch im Bereich des Ontologischen Geltung: „Si amas unitatem, etiam tibi habet, quisquis in illa habet aliquid“ [23]. So läßt K. in den „Noctes Petropolitanae“ die hypostatische Liebe zum Liebenden sprechen: „In der Ewigkeit findest du all das, was du hier schwermütig bloß begehrst. In ihr wirst du das hier Unvollendete beenden; deine Träume werden in ihr Wirklichkeit, wenn auch nicht eine solche, wie hier.... Die Ewigkeit wird dein Sein ausweiten, und es wird sich all das als nicht verloren erweisen, was du für alle Ewigkeit verloren gabst ...“ [24] Möglich erscheint das auf Grund der gegenseitigen Durchdringung aller einzelnen Momente in der All-einheit: „So wird dir in der Ewigkeit deine Geliebte immer neu und anders erscheinen, ganz die deine und doch wieder nicht ganz. In der Ewigkeit wirst du sie bis zum letzten begreifen und erfassen und doch wieder nicht ganz, denn die Tiefe deiner Geliebten ist bodenlos, wie auch meine ganze in ihr umschlossene Welt unendlich ist.“ [25] Man fühlt sich hier an die eingangs angeführte Schilderung der intelligiblen Welt bei Plotin erinnert, wo gleichfalls in jedem Ding alles andere beschlossen liegt, so daß ein Lynkeusauge in ihm das gesamte Universum zu erspähen vermag.

3. Die vollkommene Allzeitlichkeit ist also dadurch ausgezeichnet, daß in ihr jeder vergangene Moment im gegenwärtigen seiner vollen Aktualität und Seinsfülle nach weiterlebt.

In der empirischen Welt ist aber dieses Ideal nicht erreicht. Es eignet ihr zwar auch noch eine gewisse Allzeitlichkeit, jedoch ist diese in ihr „verringert“, d. h. zunächst: abgeschwächt zur „Allzeitlichkeit dreier Momente“, wie schon oben dargelegt wurde. Diese Verringerung äußert sich aber auch noch auf eine andere Weise, wie es Karsawin in seiner Theorie des Gedächtnisses darlegt. Auf die Verringerung der Allzeitlichkeit in der Empirie ist es zurückzuführen, daß uns das Vergangene als „Bild“ erscheint, das Zukünftige als „Vorgefühl“, Ahnung, oder — in seltenen Fällen und bei besonders begabten Personen — als „Bild“. In diesem letzten Falle hat Karsawin wohl Erscheinungen wie Prophetie oder Hellsehen vor Augen. Weil das Vergangene und das Zukünftige in dieser verringerten Weise als „Bild“ vor mir erscheinen, unterliegen sie nicht in gleicher Weise meiner Gewalt wie mein Gegenwärtiges, sondern beschränken mich in gewissem Sinne, machen mich unfrei. Das in der Erinnerung erscheinende Vergangene ist für Karsawin das erlebte Vergangene selbst, keine „Reproduktion“, kein „Bild“ im eigentlichen Sinne. Trotzdem erscheint es dem jetzigen Bewußtsein nicht völlig als sein „Eigenes“. Denn im gegenwärtigen Moment kann ich so oder anders handeln,

[23] Tract. in Joh. 32, n. 8 (PL 35, 1646).
[24] Noctes Petropolitanae 95 f.
[25] Ebd. 99.

ihm kann ich die eine oder andere Richtung geben, und deswegen fühle ich mich in ihm frei und aktiv; nicht so aber dem Vergangenen gegenüber. Das Vergangene, auch mein eigenes, kann ich nicht ändern, es ist für mich Notwendigkeit, bindet mich, bestimmt mich, engt mich ein[26].

Der in meinem Gedächtnis wieder auftauchende vergangene Moment meines seelischen Prozesses ist also nichts anderes als das Vergangene selbst, das „nirgendshin hinausgefallen, nicht abgerissen ist. Es ist auch jetzt, da es mir wieder einfiel, in mir und ich selbst — ich, der Vergangene, in mir, dem Gegenwärtigen“[27].

Ähnlich wie das Vergangene ist auch das Zukünftige in gewissem Sinne in mir, dem Gegenwärtigen, schon vorhanden. Denn das, was von meinem zeitlichen Jetzt aus gesehen in der Zukunft liegt, hat in meiner allzeitlichen Seele die gleiche Aktualität wie dieses Jetzt. Folglich muß auch in der defizient allzeitlichen Seele das Zukünftige irgendwie vorhanden sein, wenn auch noch blasser als das Vergangene[28]. „In der Empirie erlebt die Seele in voller Aktualität . . . bloß das Gegenwärtige. . . . Wie sie aber bis zu einem gewissen Grade (in Form von verblaßten Bildern) . . . das aus der Gegenwart Entglittene (sich, die Entglittene) festhält, so kann sie auch, ebenfalls bis zu einem gewissen Grade, durch Versenkung in sich selbst und Selbsterweiterung blaß das Zukünftige wahrnehmen. Analog den Bildern des Vergangenen kann es in ihr geben und gibt es tatsächlich Bilder des Zukünftigen, welche, ähnlich wie die ersteren, in ihrer realen . . . Reihenfolge wahrgenommen werden. Die Formel des empirischen Bewußtseins ist . . . $l_2 m_1 n o^1 p^2$ . . .[29] Alle Widerrede schließen die anders nicht zu erklärenden Tatsachen des Hellsehens aus, welche eine glänzende Bestätigung unserer Schlußfolgerungen darstellen.“[30]

Hier ist auch der Platz, auf eine Schwierigkeit einzugehen, die sich ganz von selbst aufdrängt. Ist mit Allzeitlichkeit die Freiheit vereinbar? Wenn in der vollkommenen Allzeitlichkeit mein Zukünftiges schon real ist, bleibt mir dann in diesem Leben noch etwas anderes übrig, als einfach das zu vollziehen, was im Reiche der Ewigkeit schon bestimmt ist? Ist dann meine Freiheit nicht eine Illusion, die nur dadurch möglich wird, daß über meiner Ewigkeit für mein empirisches Auge ein undurchdringlicher Schleier gebreitet ist?

Diesen Einwänden liegt eine Verwechslung von Allzeitlichkeit und zeitlicher Gegenwart zugrunde. Dadurch, daß etwas, was von meinem zeit-

[26] Über die Prinzipien, Berlin 1925, 112.
[27] Über die Freiheit 70.
[28] Ebd. 72.
[29] Im gegenwärtigen Momente n leben noch die vergangenen l und m in progressiver Abschwächung fort und künden sich schon real die zukünftigen o und p an.
[30] Über die Freiheit 75.

lichen „Jetzt" aus gesehen noch der Zukunft angehört, in der (vollkommenen) Allzeitlichkeit die gleiche Aktualität hat wie alle anderen Momente, wird es nicht zur zeitlichen Gegenwart. So kann man auch nicht sagen, es sei „schon". „Das Zukünftige ist nicht im Gegenwärtigen, es ist nicht ‚schon verwirklicht': es liegt vielmehr in der allzeitlichen Ewigkeit." [31]

Wie mein Zukünftiges dadurch, daß es in der Allzeitlichkeit ebenso real ist, wie mein zeitlich gegenwärtiger Moment, nicht zeitlich gegenwärtig wird, so wird auch die Freiheit meines Ich im zeitlich zukünftigen Moment dadurch nicht im mindesten beeinträchtigt, daß „mein höheres Bewußtsein im gegenwärtigen Moment die *ganze* Aktualität *all* meines Zukünftigen enthält. Denn es verwirklicht meine Zukunft durch mich, den Begrenzten, und bloß in meinem Zukünftigen. Für mein begrenztes Ich existiert meine Zukunft ‚noch' nicht. Ich bin aber auch gar nicht berechtigt zu sagen, daß sie in meinem vollkommenen Ich ‚schon' existiere, da die Begriffe ‚noch' und ‚schon' bloß in der Begrenztheit meines Seins Sinn haben.... Die Allzeitlichkeit setzt meiner Freiheit nicht nur keine Schranken, — sie allein macht diese Freiheit vielmehr erst möglich" [32]. „Die Ewigkeit ist nicht Vergangenes und nicht Zukünftiges. Nicht lebtest du in ihr, noch wirst du leben, sondern lebst, nicht vollbrachtest du, sondern vollbringst, doch so, daß dein Vollbringen in der Fülle aller Zeiten liegt. Daher bist du auch frei, da du auf einmal, ‚ewig', alles vollbringst, da in jedem Augenblick dein ganzer Wille ist." [33]

Damit scheint die Freiheit für die empirische Zeitlichkeit gerettet. Das Problem kehrt aber für die vollkommene Allzeitlichkeit wieder. Ist Freiheit dort möglich, wenn das Zukünftige gleiche Aktualität wie das Gegenwärtige hat, wenn bei Hervorbringung des Momentes n nicht nur die Momente der Vergangenheit a b c ..., sondern auch die der Zukunft angehörenden ... z in ungeschwächter Realität einwirken?

K. hilft sich hier dadurch, daß er für die Selbstverwirklichung der vollkommenen Allzeitlichkeit die unvollkommene als notwendiges Durchgangsstadium heranzieht. In dem eben angeführten Text hieß es: Denn mein höheres Bewußtsein „verwirklicht meine Zukunft durch mich den Begrenzten und bloß in meinem Zukünftigen". Hier nähern wir uns einer bedenklichen Unklarheit in K.s System, nämlich der Frage nach dem Verhältnis der „Vollkommenheit", und damit nach dem Verhältnis der vollkommenen Allzeitlichkeit zur unvollkommenen.

4. Wie verhält sich nach Karsawin die unvollkommene Allzeitlichkeit zur vollkommenen, die „Zeit" zur „Ewigkeit"? Man darf sich nach Karsawin Zeit und Allzeitlichkeit nicht als zwei getrennte Realitäten vorstellen, die nebeneinander existieren. Die Zeitlichkeit der Seele dürfen wir nicht auffassen „als etwas ihrer Allzeitlichkeit Gegenüberstehendes, sondern als mangelhafte Fülle der Allzeitlichkeit, als ein in seiner Weise abgeschlossenes Moment derselben" [34]. Die ganze

[31] Noctes Petropolitanae 96.
[32] Über die Prinzipien 113.
[33] Noctes Petropolitanae 97.
[34] Über die Freiheit 72 f.

Zeitlichkeit existiert in ihrer Defizienz nur dadurch, daß sie von der Allzeitlichkeit, ihrer vollen Realität, getragen ist. Das ist auch der Grund, warum die Ewigkeit der Zeit nicht „folgen" kann. „Die Ewigkeit umfängt und enthält in sich die Zeit, existiert immer und steht über aller Veränderung. Die Zeit ist eingeschlossen von ihr als ihr notwendiges und nicht zu beseitigendes Moment. . . . Die Ewigkeit ist das Primäre und Grundlegende, die Zeit das Sekundäre und Abgeleitete. Das Eine ist primärer als das Viele, die Einheit primärer als der Zerfall" [35]. So verhält sich die gesamte empirische Welt zu ihrer vollkommenen All-einheit wie die Potenz zu ihrem Akt: „Die Potenz (und jedes nicht abgeschlossene Seiende ist ja potentiell) existiert nicht ohne ihren Akt, und der all-eine Akt kann nicht zeitlich nach seiner Potenz folgen" [36].

Während also hier die Zeitlichkeit als ein *notwendiges Moment im Verwirklichungsprozeß der Allzeitlichkeit* erscheint, überwiegt in den „Noctes" ein anderer Gedanke: die Zeitlichkeit ist zu erklären aus einem *„Fall" des Geschöpfes*, seinem „Abfall" von Gott. Dadurch wurde seine Allzeitlichkeit zur Zeitlichkeit vermindert. Durch diese vor der Zeit liegende Sünde schafft der Mensch „für sich (und bloß für sich und nicht für Gott) eine eigene Realität der Welt, genauer gesagt — die Enteintheit als mangelhafte Fülle der Einheit. Darin entsteht Raum und Zeit, Leben und Tod . . ." [37], „der bunte Schleier der Maja" [38].

Diese beiden grundverschiedenen Auffassungen über die Herkunft der Unvollkommenheit durchkreuzen sich in Karsawins Denken beständig. Karsawin kann sich nicht restlos für die eine oder die andere entscheiden. Dies hängt mit jenem Punkt in seinem System zusammen, der uns als der unannehmbarste erscheint: Karsawin unterscheidet nicht deutlich genug zwischen Natur und Übernatur, zwischen Schöpfung und Vergöttlichung. Letztere wird derart überbetont, daß sie als die eigentlich normale Existenzweise der Kreatur erscheint. Die Kreatur ist für Karsawin wesentlich ein ἐξ οὐκ ὄντων θεός, sie besitzt durch Partizipation („Methexis") den gleichen Seinsinhalt wie Gott selbst. Nur so glaubt Karsawin den manichäischen Dualismus vermeiden zu können. Dadurch ist er aber gezwungen, die tatsächliche Unvollkommenheit der Kreatur nicht aus ihrer Kreatürlichkeit, sondern aus ihrem „Fall" herzuleiten. Freilich kommt Karsawin mit dieser Auffassung allein in manchen Fragen nicht durch; so sahen wir oben beim Problem der Freiheit, daß er dort dem Stadium der Unvollkommenheit eine

[35] Ebd. 74.
[36] Ebd.
[37] Noctes Petropolitanae 145.
[38] Ebd. 148.

wesentlichere Rolle zuschrieb. Auch hält Karsawin mit aller Entschiedenheit an der christlichen Lehre von der Schöpfung aus Nichts fest. Im Anschluß daran stellt sich ihm der Werdegang der Kreatur als eine aufsteigende Linie dar: aus dem Nichtsein der reinen Potenzialität über den Werdeprozeß, das Stadium der Unvollkommenheit zum Stadium der Vollkommenheit, der Vollvergöttlichung. Ausführlicher können wir hier nicht auf Karsawins Lehre vom Gott-Welt-Verhältnis eingehen.

5. Allzeitlichkeit besagt also gleiche Aktualität von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem, ohne daß deren Unterschiedlichkeit aufgehoben werden soll. Hier drängt sich aber die Frage auf: Werden Vergangenes und Gegenwärtiges so nicht einfach zur Gegenwart und wird damit die Allzeitlichkeit nicht doch wieder zur Zeitlosigkeit? Zur Lösung dieser Schwierigkeit führt Karsawin im Anschluß an Hegel die Dialektik Sein-Nichtsein ein.

Wenn wir von gleicher Aktualität der Momente sprechen, so meint das nicht „Gleichzeitigkeit". „Gleichzeitig" bedeutet, daß die als gleichzeitig erklärten Erscheinungen im selben Moment des zeitlich sich entfaltenden Prozesses liegen, also zusammen Gegenwart sind. Wenn aber der Vergangenheit und Zukunft gleiche Aktualität mit der Gegenwart zugesprochen wird, so behalten sie trotzdem ihre Verschiedenheit von der Gegenwart.

K. verdeutlicht seine Auffassung wieder mit Hilfe eines Schemas (das wir hier ein wenig vereinfachen). „Nehmen wir an, ein Subjekt a, selbst wieder nur Moment einer höheren All-einheit A, entfalte sich in einer Reihe von Bewußtseinszuständen und bringe so in zeitlichem Prozeß seine untergeordneten Momente a^1, a^2, a^3 ... a^n hervor. a ist also stets nur als a^1 oder a^2 usw. real. Wenn wir etwa a^3 herausgreifen, so ist dies nichts anderes als das ganze a, aber in seiner Qualität als a^3. Die einzelnen Momente a^1, a^2 usw. sind in ihrer Besonderheit verschieden voneinander; deswegen müssen a^1 und a^2 aufhören zu sein, wenn a^3 erscheinen soll. Nachdem sie aufgehört haben zu sein, müssen sie aber doch auch wieder sein; sonst könnte es überhaupt kein a geben, da dies ja nie ohne *alle* seine Individualisationen existiert. So zeigt sich also: Jedes einzelne Moment von a ist a und ist nicht a und ist doch wieder a. Darin liegt die Allzeitlichkeit von a, das Leben seiner All-einheit, welches Leben, Tod und Wiedererstehen seiner Individualisationen überragt"[39]. Kraft dieser Dialektik herrscht auch in der Allzeitlichkeit eine „nicht umkehrbare Ordnung im Werden der Vielheit"[40].

[39] Philosophie der Geschichte 261. — Das „Wieder" in dieser Formel ist wohl nicht zeitlich, sondern ontologisch zu verstehen: a^2 muß, nachdem es aufgehört hat zu sein, um den andern Momenten von a Platz zu geben, „wieder" sein, nicht in der Ordnung, in der es real war und in der nun andere Individualisationen von a real sind, sondern in einer andern ontologischen Ordnung.

[40] Über die Prinzipien 114.

Die vollkommene Allzeitlichkeit ist also dadurch gegeben, daß in ihr sowohl die Einheit als auch die Vielheit zur Vollendung gelangen in der vollkommenen Dialektik von Sein-Nichtsein. Dieser Satz ist nicht gleich aufs erste verständlich, erhellt aber aus dem Ganzen von Karsawins System. Insbesondere liegt hier ein Gedanke zugrunde, den Karsawin als platonisch bezeichnet[41], daß nämlich die absolute Vielfalt als absolute Auflösung der Einheit gleichbedeutend mit „Nichtsein" sei. Zeichnet also die vollkommene Allzeitlichkeit vollkommene Dialektik von Sein-Nichtsein aus, so ist umgekehrt die defiziente Allzeitlichkeit dadurch bedingt, daß in ihr weder Sein noch Nichtsein die Vollendung erreichen und daher auch Einheit und Vielheit in ihr mangelhaft bleiben. In ihr gibt es ein *Werden*, das stets mit einem Vergehen verbunden ist. Während das vollkommene Werden sich einfach als Struktur und Reihenfolge der Momente in ihrem Auseinanderhervorgehen darstellt, fallen diese im unvollkommenen Werden auseinander, so daß einer den andern verdrängt. In seiner nicht umkehrbaren Abfolge der Momente spiegelt das empirische Werden die Reihenfolge der Momente in der vollkommenen All-einheit wieder. „Die allzeitliche, ‚lebendige' Hierarchie der Momente der All-einheit *verringert sich* in deren zeitliche, ‚historische' Folge"[42]. Klar kommt dies an einer anderen Stelle zum Ausdruck: „Durch die Zeitlichkeit ist es bedingt, daß n m verdrängt . . . Aber die Tatsache, daß n auf m folgt und nicht auf k, r oder t, ist aus der Tatsache der Zeitlichkeit nicht ableitbar"[43]. Diese Reihenfolge ist vielmehr durch die Reihenfolge der Momente in der Allzeitlichkeit gegeben.

III. Würdigung der Allzeitlichkeitslehre Karsawins

Damit haben wir in der Hauptsache Karsawins Theorie der Allzeitlichkeit wiedergegeben. Wir hielten uns meistens an frühere philosophische Schriften Karsawins, wo dieses Problem vor allem entwickelt ist. Wir haben eine Behandlung des Zeitproblems kennengelernt, der wir Originalität und Tiefe nicht absprechen können.

1. Anerkennung verdient vor allem, daß Karsawin bei Behandlung des Problems der Zeit sich nicht auf die abstrakte Zeit beschränkt, sondern deren objektive Verwirklichung, die konkrete Dauer der Dinge ins Auge faßt. Als Zeit darf nach ihm weder ein Abstraktum, das leere Beziehungssystem der naturwissenschaftlichen Zeit, hingestellt werden, noch darf die Zeit von den dauernden Dingen „abgezogen" und als bloße Anschauungsform in das erkennende Subjekt verlegt werden.

[41] Vgl. den Artikel Karsawins „Osnovy politiki" (Grundlagen der Politik): Jewrasijskij Wremennik, 5. Buch, 192.
[42] Philosophie der Geschichte 206.
[43] Ebd. 37.

Weder auf die eine noch auf die andere Art darf man die Zeit von den Dingen loslösen und verselbständigen. Sie ist vielmehr die konkrete Seinsart der Dinge, ihre Dauer.

Ferner hat Karsawin gut gesehen, daß bei der Dauer, dem Übergehen aus dem einen Moment in den andern, das „Ich" auch irgendwie über den Momenten stehen muß. Gerade auf diesem Gedanken baut er seine Theorie der Allzeitlichkeit auf. Da im kontinuierlichen Prozesse weder nach vorne, noch nach rückwärts irgendwo ein Bruch zu finden ist, kann die Vergangenheit als die Gesamtheit der im gegenwärtigen Sein irgendwie noch aufbewahrten vergangenen Momente angesehen werden[44]. Demnach sind sowohl Zeitlichkeit als auch Ewigkeit, die nur eine andere Art der Dauer ist, etwas wesentlich anderes als die Zeitlosigkeit etwa abstrakter Begriffe. Deswegen nimmt Karsawin mit Recht dagegen Stellung, daß Ewigkeit als Zeitlosigkeit aufgefaßt werde.

Gerade in der Behandlung des Ewigkeitsproblems scheint uns ein Hauptvorzug der Karsawinschen Lehre von der Zeit zu liegen, wenngleich — wie wir oben schon sehen konnten und worauf noch ausführlicher eingegangen werden soll — in der Fassung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit eine Unausgeglichenheit bleibt. Nichtsdestoweniger hat Karsawin gut herausgestellt, daß die Ewigkeit nicht als endlos fließende Zeit nach dem Leben in dieser empirischen Welt zu denken ist[45]. Unsere Existenz ist in dieser Welt mit ihrer spezifischen inhaltlichen Geprägtheit als das, wozu wir sie in diesem Leben machen, immer schon von der „Ewigkeit" umfangen und geht in sie ein.

Die Auffassung von der den zeitlichen Prozeß krönenden und in sich schließenden Ewigkeit ist vorgebildet in Hegels Fassung des Verhältnisses von Prozeß und Resultat. Das Resultat darf den Prozeß seiner Verwirklichung nicht außer sich haben, sondern der Prozeß selbst muß ins Resultat eingehen und in ihm erhalten bleiben, damit das Resultat nicht seines Besten,

---

[44] A. Brunner, Die Grundfragen der Philosophie, 152.

[45] Auch nach der Auffassung der klassischen abendländischen Scholastik ist die Seinsweise im „aevum", die in etwa der vollkommenen Allzeitlichkeit Karsawins entspricht, nicht als ein endloses Weiterfließen der diesem irdischen Leben eigenen zeitlichen Daseinsweise zu betrachten, da sie sich qualitativ wesentlich von der zeitlichen Seinsweise unterscheidet. Ferner ist die „aeviterne" Seinsweise die dem geschaffenen Geist, also auch der menschlichen Geistseele wesenseigene Daseinsform, kommt der Seele also in ihrer Wesenstiefe nicht erst nach diesem Leben, sondern von Anfang an zu, wenn sie sich auch in diesem Leben — infolge der äußeren Abhängigkeit der geistigen Lebensbetätigung von zeitgebundenen materiellen Vorgängen — in der Erscheinungswelt nur gebrochen, als spezifisch menschliche Zeit darstellen kann. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, die Allzeitlichkeitslehre Karsawins mit der Aevum-Lehre etwa des hl. Thomas zu vergleichen; doch würde uns dies hier zu weit führen.

nämlich der Lebendigkeit, bar ist. K. drückt hier eigentlich nur diese metaphysische Konzeption in konkret-religiöser Sprache aus. Mein zeitliches Leben, als Verwirklichungs- und Entfaltungsprozeß meiner Persönlichkeit, darf nicht verloren gehen, um einem neuen, anderen, diesmal nur als endlos fließend gedachten Prozeß Platz zu machen. Das Leben in der Welt ist für K. nicht nur „Mittel" zur „Erlangung" eines „anderen" Lebens, ein Mittel, das als solches verschwindet, sobald das Ziel erreicht ist.

Dieser Gedanke ist zwar kühn, aber vielleicht doch nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, von vorneherein abzulehnen. Eine Reihe christlicher Lehren fände in dieser Ewigkeitstheorie eine passende philosophische Unterbauung. Vor allem werden die ungeheure Verantwortung, welche das Leben in der Zeit auferlegt, die ganze Tragik der Sünde und die Unwiderruflichkeit der Entscheidung, die der Tod darstellt, sichtbar.

Eine ernste Schwierigkeit gegen diese Auffassung der Ewigkeit scheint sich aber aus dem Fortleben der Seele nach dem Tode auch im Zustande der Trennung vom Leibe zu ergeben, das wir vom christlichen Standpunkt aus annehmen müssen. Auch aus dem Problem des Bösen können sich Einwände gegen K.s Ewigkeitslehre ergeben: Gingen nicht auch alle bösen Handlungen in die Allzeitlichkeit ein? Allerdings scheint uns diese letzte Schwierigkeit in gleicher Weise wie die entsprechende Schwierigkeit gegen den concursus divinus durch die Unterscheidung von materiale actionis und eigentlicher malitia in der bösen Handlung gelöst werden zu können. Wir wollen jedoch diese Fragen hier offen lassen und uns damit begnügen, einige Gründe für und wider angeführt zu haben.

2. Wichtiger in unserem Zusammenhange scheint auch vom Standpunkt einer inneren Kritik an Karsawins System ein anderer Punkt zu sein, nämlich das eigentlich metaphysische Problem der Allzeitlichkeit: Ist in Karsawins Allzeitlichkeit auch wirklich das noch erhalten und gesichert, was eigentlich *Zeitlichkeit* ausmacht, ist sie noch wahrhafte Dauer, oder wird sie letzten Endes doch zu abstrakter *Zeitlosigkeit?*

a. Zwei Elemente sind bei wahrer Zeitlichkeit im Sinne von konkreter Dauer wesentlich: Zeitlichkeit ist zunächst eine Existenzweise, in der, während das eine aktuell ist, anderes es nicht „mehr" ist, wieder anderes es „noch" nicht ist. Dabei muß ferner die menschliche Existenz — wir können hier absehen von der Dauer niedrigerer Seinsstufen, da Karsawin, wenn er von Allzeitlichkeit spricht, immer eine „Persönlichkeit" vor Augen hat — diese Dauer irgendwie transzendieren, d. h. mehrere Momente zugleich umfangen, worin sich der Selbstbesitz, das Bewußtsein, offenbart. Dieses „den Fluß der Dauer transzendieren" nennt Karsawin „Allzeitlichkeit". In der Empirie erstreckt sich diese Allzeitlichkeit mit Deutlichkeit bloß auf drei unmittelbar aufeinanderfolgende Momente. In der vollkommenen Allzeitlichkeit dagegen umfaßt das Bewußtsein mit gleicher Deutlich-

keit die ganze Reihe; alle Momente des Prozesses haben gleiche Aktualität.

So entsteht aber die Frage: Wie kann man da überhaupt noch von Zeitlichkeit sprechen? Der Zeitlichkeit ist ja wesentlich der Fluß aus dem Nichtsein ins Sein und wieder ins Nichtsein. Karsawin hilft sich hier, wie wir sahen, durch Berufung auf die Dialektik Sein-Nichtsein.

Es bleibt aber die Frage, ob dadurch wirklich schon alles geklärt ist. Denn Nichtsein schlechthin konstituiert noch nicht den Unterschied *dreier* Zeiten. Das Nichtsein mag wohl *verschiedene Momente* bestimmen; aber Nichtsein allein begründet noch keinen *Unterschied zwischen Zukunft und Vergangenheit*. Vom Standpunkt der Gegenwart aus gesehen gehören beide, wenn man keine weiteren Begriffe zur Verfügung hat, dem Nichtsein an, sind also nicht unterscheidbar und daher auch nicht unvertauschbar. Hingegen fordert das Phänomen der Zeit unbedingt die Unvertauschbarkeit der Momente Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Und wenn wir genauer zusehen, besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Nichtsein der Vergangenheit und dem Nichtsein der Zukunft: Vergangenheit ist nicht „mehr" und Zukunft ist „noch" nicht. Im Nichtsein der Zukunft sind die Momente, welche tatsächlich zur Verwirklichung gelangen, noch in nichts verschieden von jenen, welche nie verwirklicht werden (von den reinen Possibilia); im Nichtsein der Vergangenheit hingegen besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen beiden: erstere sind verwirklicht, nur vom Standpunkt der Gegenwart aus gesehen sind sie nicht; letztere hingegen sind überhaupt nicht.

Die Dialektik Sein—Nichtsein allein also genügt noch nicht, um die Allzeitlichkeit grundzulegen; solange wir bei ihr allein bleiben, sind wir noch im Bereich zeitloser Wesenheiten, nicht im Bereich der konkreten Dauer.

b. Neben dem bisher an Karsawins Theorie Besprochenen ist noch ein weiteres Erfordernis der Allzeitlichkeit zu erörtern. Auch wenn wir die drei Dimensionen: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft nicht bloß durch die Dialektik Sein-Nichtsein, sondern außerdem durch eine Differenzierung des Nichtseins in „noch nicht" und „nicht mehr" auseinanderhalten, ist uns noch nicht Allzeitlichkeit sichergestellt. Wir sind immer noch in Gefahr, den Prozeß zu einem *zeitlosen* werden zu lassen. Um dies zu verhindern, müssen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in verschiedene ontologische Ordnungen verlegt werden. Denn wenn das in n übergehende Ich — in derselben Ordnung, in der es n ist — noch seine Aktualität von m behielte und ebenso bereits die Aktualität von o hätte, so hätten wir wieder keine Allzeitlichkeit, sondern Zeitlosigkeit. Der Unterschied von m, n und o wäre rein wesenhaft, d. h. die Momente würden

sich nur durch ihren spezifischen Inhalt unterscheiden, nicht aber durch einen *zeitlichen* Unterschied; der Übergang aus dem einen Moment in das andere wäre zeitlose Bewegung, ähnlich wie in einem Schluß die Prämissen logisch „vor" der Folgerung sind. Die Momente m, n, o, soweit sie zueinander im Verhältnis Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft stehen, müssen also drei verschiedenen ontologischen Ebenen angehören: o dem Bereich der reinen Möglichkeit (Zukunft), n dem Bereich des Flusses, des Werdens, dem seienden Nichtsein, worin das Wesen des Werdens liegt (Gegenwart), m dem Bereich des Vollendetseins (Vergangenheit, „Perfectum").

Die zeitlich werdende Persönlichkeit ist somit ein drei ontologischen Bereichen angehörendes Wesen. Und da ihr Werdeprozeß sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft hinein *kontinuierlich* ist, müssen alle drei Bereiche als etwas Reales (was nicht bedeuten will: Aktuelles) angenommen werden: die Potenzialität, das Werden und die Vollendung. Das ist es gerade, was in dem Kusanischen Ausdruck „Poss-e-st" enthalten ist[46]: die Vereinigung und das Vorhandensein in einem und demselben Wesen von reiner Möglichkeit („Posse-"), Werden, in welchem sich sowohl Sein als auch Nichtsein (Möglichkeit) treffen („-e-", in welchem posse und est verschmelzen), und Aktualität, Gewordensein, Vollendung („-est"). In früheren Schriften und in anderem Zusammenhang kommt K. des öfteren auf das Kusanische Possest zu sprechen und sieht mit dem Kusaner die Kreatur als eine Dreieinheit von Möglichkeit, Werden und Wirklichkeit[47]. Für die Analyse der Zeit jedoch hat K. diesen Gedanken nicht ausgewertet.

Aber auch so ist noch nicht alle Gefahr, die Allzeitlichkeit zur Zeitlosigkeit zu machen, beseitigt. Es hängt noch sehr viel davon ab, wie das Verhältnis von „-est", der Vollendung, zu den beiden anderen Momenten, dem Werden („-e-") und der Möglichkeit („Posse-") gefaßt wird.

Betrachten wir einmal die Kreatur im Stadium „-est", der Gewordenheit. Hier finden sich sämtliche Momente der Kreatur wieder, die auch durch „-e-", den zeitlichen Prozeß, hindurchgegangen sind. Sie finden sich in derselben Reihenfolge und Anordnung und in der gleichen realen Abhängigkeit voneinander wieder, in ihrem realen Auseinanderhervorgehen: o folgt, wie beim Durchgang durch den ontologischen Bereich des Werdens „-e-", wieder auf n, dieses auf m usw.; o hat also n gegenüber wieder den Charakter einer gewissen Zukünftigkeit. Dieses „einer gewissen" ist aber zu unterstreichen. Denn es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Verhältnis o : n im Bereich der Gewordenheit und dem Verhältnis o : n in jenem Stadium der Verwirklichung, da o dem Bereiche der Möglichkeit an-

[46] Es kann hier dahingestellt bleiben, ob der Kusaner selbst mit seinem „Possest" eine Formel göttlicher oder kreatürlicher Existenz geben wollte. Im Traktat „Possest" versteht er darunter Gott; in der früheren Schrift „De docta ignorantia" (vgl. z. B. II, 10) sieht er aber die Welt als die Dreieinheit Möglichkeit — Werden — Wirklichkeit.

[47] Genaueres findet sich im Artikel des Verfassers: L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinigkeit: OrChrPer 9 (1943) 366—405.

gehört und n dem Bereiche des Werdens. Denn im letzteren Falle *konnte* o auf n folgen, mußte aber nicht; im ersten Falle hingegen ist diese Aufeinanderfolge endgültig festgelegt, d. h. *zur wahren Zeitlichkeit genügt sich der Bereich der Gewordenheit allein nicht;* wenn er losgelöst von den andern genommen wird, sind wir wieder im Zauberbanne der *Zeitlosigkeit.* Um wahre konkrete All-„zeitlichkeit" zu erhalten, in welcher das Spezifische der Zeitlichkeit, wenn auch unter Ausschluß der Unvollkommenheit bewahrt wird, bedarf es also auch des Bereiches des Werdens und daher auch des Bereiches der Möglichkeit; alle drei Bereiche zusammen müssen sich zur Konstituierung der allzeitlich existierenden Persönlichkeit ergänzen. Insofern also Allzeitlichkeit gleiche Aktualität von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem besagt, kann sie nur jener Bereich der Vollendung (des „-est") sein; sofern sie aber das Spezifische der Zeitlichkeit behalten soll, darf sie nicht als losgelöst von den Bereichen der reinen Möglichkeit und des Flusses (dem „Posse-" und „-e-") gedacht werden.

Die Zeitlichkeit (= defiziente Allzeitlichkeit mit ihrem „nicht mehr" und „noch nicht" von Vergangenheit und Zukunft) ist also *notwendige Voraussetzung und Bestandteil* der (vollkommenen) Allzeitlichkeit, damit diese nicht zu abstrakter Zeitlosigkeit werde, sondern den Charakter konkreter Dauer behalte. Von dieser Abhängigkeit der Allzeitlichkeit von der Zeit gibt sich Karsawin nicht klar genug Rechenschaft. Gewiß betont er zuweilen selbst diesen Gedanken; dann aber überkreuzt sich dieser Gedanke wieder mit jener andern Auffassung, derzufolge der Zeitlichkeit keine positive Bedeutung zukommt, sie vielmehr nur als Folge eines „Falles" (einer Sünde) gewertet wird. In dieser Auffassung wäre freilich die Allzeitlichkeit auch ohne die Zeitlichkeit möglich, sie genügte sich selbst; gerade dies aber hat sich soeben als unrichtig herausgestellt.

Karsawin kennt also wohl beide Auffassungen. Aber er sieht nicht, daß es zwei verschiedene, miteinander unvereinbare Deutungen sind und versucht, besonders im letzten Werk „Über die Persönlichkeit", sie zu vereinigen. Aus der Annahme eines „Falles" heraus unterscheidet Karsawin vollkommenes und unvollkommenes Werden, erklärt er die Welt des Raumes und der Zeit für den Schleier der Maja, für eine Illusion, welche bloß für uns und nicht für Gott besteht. Aus der andern Auffassung heraus, nach der die begrenzte Allzeitlichkeit für die vollkommene die Bedeutung eines notwendigen Momentes besitzt, löst Karsawin die Schwierigkeit, die seiner Theorie der Allzeitlichkeit im Problem der Freiheit ersteht, wenn er sagt, mein höheres Ich verwirkliche meine Zukunft durch „mich, den Begrenzten". Aus derselben Auffassung heraus erklärt er unser zeitliches Sein als bloß „relativ aktuell", da es noch potentiell ist dem vollkommen all-einen Sein gegenüber[48].

[48] Über die Freiheit 73.

Wenn sich Karsawin nicht eindeutig für diese letzte Auffassung entscheidet, sondern die „unvollkommene Allzeitlichkeit" unseres empirischen Daseins lieber aus einem „Fall" herleitet, so hängt dies, wie schon erwähnt, mit dem schwächsten Punkt in seinem ganzen System zusammen. Er höhlt die Eigenständigkeit der kreatürlichen Existenz zu sehr aus: die Kreatur ist ihm wesentlich ein ἐξ οὐκ ὄντων θεός; ihr normaler Seinszustand ist der der Vergöttlichung. Dann ist natürlich jegliche seinsmäßige Unvollkommenheit aus einem „Fall" herzuleiten.

Entscheiden wir uns aber klar für das andere Glied der Alternative und lassen wir die „unvollkommene Allzeitlichkeit" notwendige Voraussetzung und Bestandteil der vollkommenen Allzeitlichkeit sein, so ergibt sich, daß das beiderseitige Nichtsein, das „noch-nicht" der Zukunft und das „nicht-mehr" der Vergangenheit zum Wesen der menschlich-kreatürlichen Existenz gehört.

Somit stellt sich diese in Karsawins Zeitlehre wesentlich als ein „Leben zum Tode" dar; doch ist dies nicht das letzte Wort über sie. Der Tod hat vielmehr bloß die Bedeutung einer Pforte ins volle Leben, indem er uns vor die Gesamtheit unserer Existenz stellt. So gestaltet sich die Formel unserer christlich-kreatürlichen Existenz[49]: Leben zum Tod und durch den Tod in die wiedererstandene Gesamtheit unserer Existenz als eines Momentes in der gottgeeinten kreatürlichen Gesamtexistenz.

[49] Das Wort „christlich" ist hierbei wesentlich. Denn Karsawins Ausführungen über das kreatürliche Sein setzen das Gottmenschtum voraus, die Erhebung der Kreatur in den Zustand der Vergöttlichung.

Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita

Von Otto Semmelroth S. J.

Daß der Verfasser der sogenannten areopagitischen Schriften[1] zu jenen Vertretern christlicher Tradition gehört, in denen christliche Offenbarungswahrheit mit hellenischer Spekulation in der Form des Neuplatonismus in eine fruchtbare, aber auch krisenhafte Begegnung trat, ist eine bekannte Tatsache. Sie hat nicht erst unsere Zeit entdeckt, wenn sie auch die konkrete Abhängigkeit von Proklus herausstellen konnte[2]. Daß Ps.-Dionysius Areopagita Platoniker sei, hat auch Thomas von Aquin nicht übersehen[3], der ihn nach der Schrift als Kronzeugen häufigst gebraucht. Die Gefährdung des ps.-areopagitischen Christentums durch seinen Neuplatonismus ist allerdings langen Jahrhunderten nicht so klar gewesen wie heute, wo man darob dem Verfasser dieser Schriften jede Bedeutung für christliche Theologie absprechen möchte.

Schon die Absicht, die des Ps.-Areopagiten Schriften kundtun, mag Zeugnis ablegen, daß nicht nur gegenständlich gesehen, sondern auch von der formalen Seite her betrachtet die neuplatonische Welterklärungssystematik das in allem Einzelnen dem offenbarenden und wirkenden Gott begegnende Christentum überwuchert hat. Den Verfasser dieser mysteriösen Schriften drängt nicht wie alle anderen Väter der christlichen Tradition das existentielle Anliegen der von Gott her in die Welt kommenden und in ihr wirken wollenden Gnade. Daher gibt es bei ihm auch nicht die drängende Dynamik apostolisch oder apologetisch kämpferischer Auseinandersetzung. Seebergs Charakteristik, der Ps.-Areopagit sei „ein zielbewußter Kirchenmann gewesen, der auch die Wissenschaft seinen Absichten dienstbar zu machen fähig war“[4], geht wesentlich an der wahren Persönlichkeit des Verfassers vorbei. Sein Ringen um die Wahrheit steht nicht im Dienste apologetischer Abwehr oder aggressiven, missionarischen Drängens. Theo-

[1] Über göttliche Namen; Über die himmlische Hierarchie; Über die kirchliche Hierarchie; Mystische Theologie; Zehn Briefe. Ausgabe im 3. Band von Migne, Patrologia Graeca.

[2] Vgl. H. Koch, Proklus als Quelle des Ps.-Dionysius in der Lehre vom Bösen: Philologus 54 (1895) 498 ff. — J. Stiglmayer S. J., Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel: HistJb 16 (1895) 253 ff. 721 ff.

[3] ... plerumque utitur stylo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus: In libr. b. Dionysii de Divinis Nominibus Comment., Prologus.

[4] Dogmengeschichte II, 316 Anm. 2.

logie hat nach ihm nicht polemisch zu sein, sondern durch ihre systematische Harmonie selbst den Menschen einzufangen[5].

Daß Ps.-Dionysius sein Christentum mit der neuplatonischen Spekulation durchdringen will, macht seine Werke einem Thomas von Aquin so sympathisch, weil er sein eigenes Anliegen hier wiederfand: das positive Dogma mit Hilfe der zeitgenössischen Philosophie spekulativ zu durchdringen. Dadurch aber empfängt das ps.-areopagitische Christentum eine Krise, die sich auch in materieller Hinsicht zeigt. Und ein Gegenstand, in dem diese Krise wohl am klarsten zum Ausdruck kommt, ist seine Auffassung von Erlösung und Erlöser. Hier liegt ja einerseits der Zentralpunkt christlicher Offenbarungslehre und Religiosität und anderseits ein Punkt, in dem sich des Ps.-Areopagiten Theologie, gemessen am wahren Christentum, am eigenwilligsten zeigt.

Erlösung setzt begriffsgemäß etwas voraus, von dem erlöst werden soll. Die Untersuchung areopagitischer Erlösungslehre wird also feststellen müssen, wie die fraglichen Schriften den Zustand des erlösungsbedürftigen Menschen sehen. Der Begriff Erlösung sagt ferner, daß der Zustand, aus dem erlöst werden soll, etwas Nicht-sein-sollendes ist, ein Abfall von etwas, was vorher war oder doch sein sollte. Deshalb wird unsere Untersuchung die Stellung ins Auge fassen müssen, die der zu Erlösende nach dem Plan des Schöpfers haben soll. In unserem ersten Teil werden wir also zunächst die Systematik des göttlichen Planes, wie Ps.-Dionysius ihn sieht, betrachten, um dann zu sehen, wie dieser Plan gefährdet ist, vor welcher Gefährdung die „Erlösung" areopagitischer Prägung bewahren soll. Im zweiten Teil untersuchen wir, welches die spezifisch erlösenden Funktionen des Gottmenschen nach den ps.-areopagitischen Schriften sind.

Es wird sich in diesen Darlegungen einmal mehr erweisen, wie einzigartig diese Schriften dastehen, nicht nur, was ihren Stil angeht, sondern gerade auch, was ihren soteriologischen Inhalt betrifft. Sie sind tatsächlich eines der erstaunlichsten Phänomene der altchristlichen Literaturgeschichte, da man sie wohl mit ziemlicher Sicherheit in den Anfang des 6. Jahrhunderts datieren, ja sogar mit großer Wahrscheinlichkeit Syrien als ihr Ursprungsland identifizieren kann, praktisch aber die Hoffnung auf Feststellung des Verfassers aufgegeben hat.

I. Die Erlösung im ps.-areopagitischen System

Häufig wie der Vergleich mit dem Licht, das ausstrahlt und die Geschöpfe wieder sammelnd zu sich emporzieht, ist in mehr bildloser Sprechweise beim Ps.-Areopagiten der Begriff der Analogie. Kann

[5] Epist. VI. — PG 3, 1077A.

man vom Formalen her die Theologie des Ps.-Dionysius „Lichttheologie" nennen, so ist sie von der materiellen Darstellung des Gott-Geschöpf-Verhältnisses her „Analogie-Lehre". Daß alle Theologie, formal gesehen, auf dem Weg der Analogie zu Gott schreitet, ist der klassischen Theologie selbstverständlich. Daß aber auch etwas vom Inhalt der Theologie in den Begriff der Analogie gefaßt wird, ist dem Areopagiten eigentümlich, eben weil sein Analogiebegriff ein anderer ist als der von Aristoteles in die Scholastik eingegangene. Hier ist die analoge Aussage gleicher Begriffe von Gott und Geschöpf möglich, weil bei aller Unähnlichkeit doch genug Ähnlichkeit bleibt. Bei Ps.-Dionysius sagt Analogie etwas anderes. In der aristotelisch-scholastischen Philosophie gehört die Analogie in den Bereich des Verstandes, beim Ps.-Areopagiten in den des göttlichen Willens[6].

Der über der ganzen Schöpfung waltende und in der Theologie des Ps.-Dionysius als straffes System sich auswirkende Grundgedanke ist die Einheit. „Das Eine", das ist dem Areopagiten das καρτερώτατον ὄνομα Gottes[7]. Darum empfindet er natürlich schärfstens das aller neuplatonischen Philosophie so schmerzliche Grundproblem, wie aus diesem Ureinen die vielheitliche Welt kommen könne. Haben andere zur Lösung dieser Frage irgendwelche Zwischenwesen zwischen Gott und Schöpfung eingeführt, so hat Ps.-Dionysius statt dessen die Einheit der Urgottheit in eine nicht nur gedankliche, sondern irgendwie real genommene Vielheit differenziert: der Unterschied der Urgottheit von ihren dynameis, an denen partizipierend die geschöpfliche Welt ihr Dasein hat. Dieser Gedanke hat ja die östliche Geistigkeit nicht mehr losgelassen bis zum Palamismus des 14. Jahrhunderts.

Nachdem nun die Welt der Geschöpfe im Prohodos[8] der Schöpfertätigkeit Gottes in ihre Vielheit hinausgesetzt worden ist, waltet auch in dieser Schöpfung Einheit. Sie ist von der göttlichen Ideenwelt der παραδείγματα vorgeformt, wurde in den innergöttlichen ἀναλογίαι bestimmt und wird durch die alle Welt durchwaltende πρόνοια zusammengehalten. So ist die Einheit von Gott her bestimmt. Sie ist aber zugleich Aufgabe der Kreatur. Diese Kreatur ist der Mensch vor allem. Aber es scheint beim Ps.-Areopagiten so, als ob er auch der untermenschlichen Kreatur eine in Freiheit zu erfüllende ethische Aufgabe zugewiesen sähe. Man braucht das allerdings bei ihm nicht eng zu nehmen. Es geht ihm in allem um den Menschen. Seine Philosophie

[6] Über die areopagitische Analogienlehre vgl. V. Lossky, La notion des analogies chez Denys l'Aréopagite: ArchHistDoctrLittMA 5 (1930) 279—307. — O. Semmelroth S. J., Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Ps.-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung. Vorläufig maschinengeschrieben in der Univ.-Bibl. Bonn.

[7] Div. Nom. XIII, 1 — PG 3, 977 B.

[8] z. B. Div. Nom. IV, 14 — PG 3, 712 C.

und Theologie ist bei aller Gottesverherrlichung und Betonung der Transzendenz Gottes doch sehr stark auf die Menschen ausgerichtet. In der pronoia-durchwalteten Welt steht der Mensch im Mittelpunkt seiner Betrachtung, der Mensch, dem die Erfüllung dieser gottgesetzten Einheit frei zu erfüllende Aufgabe ist.

Deshalb ist die Welt hierarchisch gebaut: kosmisch geordnete Vielheit der Einzelwesen. Sie ist eine Einheit, die in Vielheit und Mannigfaltigkeit besteht und darum voller Spannung ist. Diese Einheit muß durch das Hingewandtsein der Einzeldinge zum Einheitsprinzip, zu dem alles durchleuchtenden und alles emporziehenden Urlicht vor dem Auseinanderfallen bewahrt werden. So haben die vielen Einzelgeschöpfe die Einheit als Aufgabe, so wie sie der Einzelmensch als Mikrokosmos in sich hat: Wie „durch die friedvolle Einigung die Seelen ihre mannigfaltigen Gedanken einigen, sie in eine intelligible Reinheit sammeln und so ihrer Natur entsprechend auf geordnetem Wege durch die immaterielle und ungeteilte Erkenntnis zu der die Kenntnis überragenden Einigung schreiten", so verbindet auch in der großen Welt der „göttliche Friede alles miteinander in jener unvermischten Einigung, der gemäß alle Dinge ungeteilt geeinigt sind und doch je in der eigenen Art unerschütterlich und unversehrt bestehen, so daß sie nicht durch Mischung mit den gegensätzlichen Elementen getrübt werden und gar nichts von ihrer Klarheit und Reinheit bei der Einigung einbüßen" [9].

Im Rahmen dieser Konzeption nun müssen wir zu verstehen suchen, was Ps.-Dionysius mit der Analogie meint. Die Einheit bei aller Vielheit der Welt ist nur möglich, wenn jedes Einzelgeschöpf seinen ihm bestimmten Platz inne hat und ihn nicht verliert. Dieser Platz eben ist das, was Ps.-Dionysius die Analogie nennt: die dem Geschöpf bestimmte Seinsstufe. Insofern sie Gottes Bestimmung ist, ist sie also etwas innerhalb des Gottesgeistes. Aber sie ist auch etwas, das hinausgreift in die geschöpfliche Ordnung selbst, insofern es der dem Geschöpf vorbestimmte Platz ist, den es einzunehmen und — was für die Erlösungslehre wichtig ist — in der ἰδιοπραγία [10], dem Eigentum, zu bewahren hat. Man kann also sagen, es gibt eine zweifache Analogie: die Bestimmung, insofern sie in Gott ist, die dann als zum göttlichen Willen gehörig den im göttlichen Verstand ruhenden παραδείγματα gegenübergestellt wäre; und die Bestimmung, insofern sie das Geschöpf, der Mensch vor allem, zu erfüllen hat. Die geschöpfliche Aufgabe ist also diese: seinen realen Platz, die existentielle Wirklichkeit in Übereinstimmung zu halten mit der innergöttlichen Analogie und dadurch σύνεργος Gottes zu sein.

[9] Div. Nom. XI, 2 — PG 3, 949 D.
[10] Div. Nom. VIII, 9 — PG 3, 896 D.

Die Erfüllung dieser von Ps.-Dionysius so sehr betonten Aufgabe verfehlt das Geschöpf in sündhafter Weise nach beiden Seiten, im Abfall aus der gottbestimmten Stufe nach unten wie auch in dem Versuch, die gottbestimmte Stufe zu überschreiten und sich eine höhere anzumaßen[11]. Es mag auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen, wenn dann Ps.-Dionysius ebenso scharf betont, daß die Einheit nur erfüllt wird durch das Emporstreben der Geschöpfe. Emporstreben und Verharren in der Analogie, die bestimmt ist, ist das nicht ein unlösbarer Widerspruch? Für Ps.-Dionysius nicht. Hier werden wir wiederum zu der Gefährdung der Einheit und Harmonie des hierarchisch geordneten geschöpflichen Seins geführt. Die Tendenz der vielheitlichen Dinge geht in das Auseinanderfallen. Die Einheit ist spannungsgeladen, bedroht. Dieser Bedrohung muß vonseiten der Geschöpfe begegnet werden durch das Emporstreben, so daß eben dieses ἀνατείνεσθαι, der gebannte Blick nach oben, die Bewahrung der Analogie und damit der Einheit bedeutet. Emporstreben und Analogie-Bewahren hat Ps.-Dionysius selbst in einem gesehen, wenn er sagt, daß die Geschöpfe „emporgeführt werden zu der ihnen gebührenden heiligen Analogie“[12]. Zieht die Gefährdung der hierarchisch gegliederten Schöpfungseinheit die einzelnen Glieder auseinander und damit nach unten — denn je mehr in die Vereinzelung, desto mehr in die Tiefe —, so ist das Bewahren der gottgegebenen Stellung, das ἀναλόγως und οἰκείως Leben, ein sich der Tendenz nach unten entgegenstellendes Streben nach oben.

In diese Systematik müssen wir die areopagitische Erlösungslehre stellen. Wie in der ganzen Theologie der Griechen die Lehre von der Erbsünde wenig hervortritt, so auch und in besonderem Grade bei Ps.-Dionysius. Bei ihm ist die Ordnung des Kosmos ein so geschlossenes System, daß in ihm für die Störung durch eine adamitische Ursünde nicht viel Raum ist. Fast hat man den Eindruck, daß ihm die Ursünde eben das In-die-Vielheit-Fallen der Schöpfung wäre, wenn auch nicht in origenistisch ausdrücklicher Prägung. Aber das Vielfältige der geschöpflichen Ordnung wird doch als etwas hingestellt, das eigentlich nicht sein sollte, jedenfalls immer zur Einheit hinstreben soll. Bei der Mönchsweihe ist das Abschwören des Bösen ein Abschwören gegenüber der Vielfältigkeit[13]. Das Mönchsleben ist deshalb so „gottförmig“, weil „es nicht durch menschliche Schönheiten, sondern durch einförmige und einige Schönheiten zum Gottförmigsten hinführt“[14]. Die Nacktheit, in der der Geist die Logoi sehen soll, „reinigt den Geist von dem

[11] z. B. Eccl. Hier. II, III, 3 — PG 3, 400 A.
[12] Eccl. Hier. IV, III 2 — PG 3, 476 C.
[13] Hier. VI, III, 2 — PG 3, 533 D.
[14] Eccl. Hier. VI, III, 3 — PG 3, 536 A.

Zusatz des Äußerlichen und führt ihn in entsprechender Weise zur göttlichen Einheit“ [15]. „Das Eine ist die Ursache des Guten, wenn aber dem Guten das Böse entgegengesetzt ist, so ist das Viele die Ursache des Bösen“ [16]. Das alles und noch viel mehr deutet auf eine in der Vielfältigkeit selbst liegende Ursündlichkeit in der Auffassung des Ps.-Areopagiten hin. Diese Auffassung wird bei ihm aber schon nicht mehr so krisenhaft vertreten wie bei Gregor von Nyssa etwa und Origenes, nach denen die ersten Menschen durch die Sünde ihren ätherischen Leib verlieren und in einen materiellen Leib gebannt werden, dessen Kennzeichen die Vielheit und die Antinomie des Sinnlichen gegen das Geistige ist.

Das, wovon erlöst werden soll, ist also nicht eigentlich ein schon eingetretener sündhafter, von Gott trennender Zustand, sondern die Bedrohung, die der Einheit durch die Tendenz in die Vielheit entgegensteht. Das, wohin erlöst werden soll, ist nicht ein Zustand übernatürlicher Gottesgemeinschaft. Wenigstens ist das nicht ausdrücklich und deutlich gesagt. Die Gemeinschaft mit Gott bis zu höchster Mystik scheint bei Ps.-Dionysius immer noch im Bereich des dem Menschen Natürlichen zu liegen, selbst jener hohe Zustand, wo der Mensch οὐ μόνον μαθεῖ, ἀλλὰ καὶ παθεῖ τὰ θεῖα [17].

Die Unterschiedslosigkeit zwischen natürlichem und übernatürlichem Zustand, in der ganzen griechischen Patristik der schwache Punkt, ist bei Dionysius besonders eigentümlich. Das Ziel der Erlösung ist bei ihm eben jenes Bewahren und Erfüllen der Analogie, die Gott dem Geschöpf bestimmt hat. Die göttliche Soteria besteht darin, daß sie jedem Geschöpf „die eigene und von den anderen reine (abgegrenzte) Wesenheit und Ordnung bewahrt“ [18]. Daher ist die Erlösung — besser würde man nach Dionysius sagen Bewahrung — Ausfluß göttlicher Gerechtigkeit, nicht so sehr göttlicher Liebe. Gott wird geradezu deshalb die wahre Gerechtigkeit genannt, „weil er allen das Zukommende zuteilt gemäß der Würdigkeit jedes einzelnen der Seienden und weil er die Natur eines jeden in der zukommenden Ordnung und Kraft bewahrt, διασώζει“ [19]. Das ist tatsächlich der einzige Zusammenhang und Sinn, in dem man ein allenfalls mit Erlösung zu übersetzendes Wort, σωτηρία, σώζειν, διασώζειν, bei Dionysius findet. Erlösung ist nach ihm Bewahrung. Die Urgottheit, die nach dem παράδειγμα, das sie im Geist hat, dem Geschöpf seine ἀναλογία zuteilt, durchwaltet als πρόνοια den Kosmos der Welt. Sie gibt jedem

[15] Cael. Hier. XV, III, 3 — PG 3, 332 D.
[16] Div. Nom. IV, 31 — PG 3, 732 B.
[17] Div. Nom. II, 9 — PG 3, 648 B.
[18] Div. Nom. VIII, 9 — PG 3, 896 D.
[19] Div. Nom. VIII, 7 — PG 3, 896 B.

Einzelding die Kraft, seine Einzelheit, Eigenheit, Individualität, etwas, was bei Dionysius erstaunlich stark betont wird, zu bewahren. Sie ist „die eine Pronoia des Allerhöchsten für alle, die alle Menschen erlösend (σωστικῶς) durch die emporstrebenden Handführungen der eigenen Engel hindurchbewahrt“[20]. So viel Wert legt der Areopagit diesem Bewahren des Eigenseins bei aller Betonung der Einheit des Ganzen bei, daß er die göttliche πρόνοια als viele πρόνοιαι wirksam sieht[21]. Die Vorliebe für den Gedanken der Erlösung als Bewahrung in dem gottbestimmten Sein zeigt sich in der Häufigkeit, mit der dieses Erlösen als Bewachen (φρουρεῖν) bezeichnet wird[22].

Mit dieser Auffassung ist natürlich gegeben, daß Erlösung auch ein (menschliches) Geschöpf, das von der gottgegebenen Analogie abgefallen ist, wieder zu ihr zurückführt — also das tut, was im engeren Sinn der Begriff Erlösung meint. So verbindet der areopagitische Erlösungsbegriff einen dreifachen Klang: die Dinge positiv auf der gottbestimmten Stufe bewahren dadurch, daß sie emporgezogen werden; zweitens verhindern, daß sie von dieser Stufe abfallen; und drittens Rückführung, wenn sie gefallen sind. Diesen ganzen Komplex seines Heils- oder Erlösungsbegriffes hat Ps.-Dionysius selbst zusammengefaßt, wenn er im 8. Buch des Werkes „Von göttlichen Namen“ schreibt: „Diese göttliche Gerechtigkeit wird auch als das Heil von allem gefeiert, da sie die eigentümliche und reine Wesenheit eines jeden Dinges und seine Seinsstufe gegenüber allen anderen bewahrt und behütet und auf lautere Weise Ursache der Eigentätigkeit im Universum ist. Wenn aber einer das Heil feiern wollte, insofern es auch das Weltganze aus dem Schlechten emporreißt, so werden wir wohl unbedingt auch diesen Lobredner des mannigfachen Heiles gelten lassen und von ihm verlangen, daß er jenes als das erste Heil von allem aufstelle, welches alle Wesen unveränderlich und unerschütterlich ohne Nachgiebigkeit gegen das Schlechtere in sich selbst erhält, welches alle Dinge nach ihren eigentümlichen Wesensmomenten wohl eingerichtet ohne Kampf und Krieg bewahrt, alle Ungleichheit und fremdartige Wirksamkeit aus dem Universum fernhält und die analogen Beziehungen eines jeglichen Dinges also zusammenfügt, daß sie nicht ins Gegenteil umschlagen und verkehrt werden. Denn auch in dieser Hinsicht dürfte einer, ohne gegen den Zweck der heiligen Offenbarung zu verstoßen, das Heil rühmen, daß es sämtliche existierenden Dinge durch die allrettende Güte von dem Sturze aus den ihnen eigenen Gütern erlöst, soweit es die Natur eines jeden der geretteten Wesen zuläßt“[23].

[20] Cael. Hier. IX, 3 — PG 3, 261 C.
[21] z. B. Div. Nom. III, 1 — PG 3, 680 B.
[22] Div. Nom. II, 2 — PG 3, 640 AB.
[23] Div. Nom. VIII, 9 — PG 3, 896 D—897 A.

Diese Soteria vollzieht sich dadurch, daß in den Geschöpfen selbst die gehörige Kraft ist und erhalten oder gegeben wird, daß sie den gottbestimmten Seinsgrad bewahren in ihrer ἰδιοπραγία oder αὐτουργία. So wird dann diese den Kreaturen immanente Kraft selbst erlösend (σώζουσα) genannt. Denn das Böse, also das Herabfallen in eine nicht sein sollende Vielheit ist „die Schwäche und das Entfliehen und der Abfall der die Vollendung in den Kreaturen bewahrenden Kraft“ [24].

Wird Erlösung so gefaßt, so scheint für eine Erlöserpersönlichkeit kein Platz zu sein. Tatsächlich müssen wir beim Ps.-Areopagiten feststellen, daß die Person Christi zwar nicht in seinem System fehlt, aber doch keineswegs die Bedeutung einnimmt, die ihm schon der Name Christentum anweist und die ihm offenbarungsgemäß tatsächlich zukommt.

II. Der Erlöser im ps.-areopagitischen System

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich die Meinung des Ps.-Dionysius über Person und Wirken des Erlösers. Die Gestalt des Gottmenschen in ihrer historischen Erscheinung wie auch die sakramentale Fassung seiner Heilsmysterien haben im ps.-areopagitischen System immerhin ihre Bedeutung. Diese aber liegt weniger in der Funktion, die schrift- und traditionsgemäß festgelegte Glaubenserkenntnis dem Erlöser zuweist.

Bei einer Untersuchung über die Stellung und Aufgabe des Erlösers im System eines christlich sein wollenden Schriftstellers ist man geneigt, bei ihm eine Entscheidung entweder für die mystisch-physische Theorie vor allem der griechischen Väter oder für die Satisfaktionstheorie anselmischer Prägung zu suchen. In Wirklichkeit kommt man von keiner dieser beiden Auffassungen her an die Erlösergestalt heran, wie sie der Ps.-Areopagite sieht.

Wenn das auch nicht ausgeschlossen wird, so ist bei ihm doch Sünde, Abfall von der gottbestimmten Analogie nicht so sehr personale Beleidigung Gottes, sondern Störung der Ordnung der hierarchisch gebauten Welt, in der Gott allerdings in freier Bestimmung dem Geschöpf seinen Platz angewiesen hat. Diese Willensbestimmung der Urgottheit kennt und anerkennt Ps.-Dionysius sehr wohl. Aber im Mittelpunkt seiner Betrachtung steht die durch die Sünde gestörte Ordnungseinheit der vielheitlichen Welt. Der kosmische Friede ist sein

[24] Div. Nom. IV, 23 — PG 3, 725 B.

Grundanliegen, durch den die Welt bei aller Vereinzelung und Vielheit den ureinheitlichen Gott abbildet. Sünde, Übel ist Herausfallen der Geschöpfe aus dieser Harmonie. So mag es kommen, daß der Gedanke einer Genugtuungsleistung vor dem persönlich beleidigten Gott, der im heutigen Glaubensbewußtsein die Mitte allen Erlösungswirkens ausmacht, nur sehr am Rande des ps.-areopagitischen Bewußtseins liegt.

Mehr klingt der Gedanke an, den man die mystisch-physische Erlösungsauffassung nennt. Im Gottmenschen ist nach Ps.-Dionysius die ganze Schöpfung tatsächlich irgendwie zusammengefaßt. „Aller Hierarchien Anfang und Vollendung ist Jesus“ [25], sagt er. Dennoch kann er mit der in der Schrift, die ihm Kanon der Wahrheit [26] ist, so unübersehbar entgegentretenden Wahrheit von der Anakephalaiosis aller Dinge im Gottmenschen nicht viel anfangen. Hier mag es nicht nur Wirkung der absoluten göttlichen Transzendenz und Folge seines Bemühens, alles Göttliche ins Dunkel des undurchdringlichen Geheimnisses zu tauchen, sein, wenn er „die uns gemäße von Gott gewirkte Gestaltung Jesu zwar die offensichtlichste Tatsache der ganzen Offenbarung“ nennt, aber doch zugleich sagt, sie sei „unaussprechlich für jede Rede, unerkennbar für jeden Geist, auch für den ersten der vornehmsten Engel“ [27]. Es ist eben doch ein Mysterium, das in das geschlossene System des Areopagiten nur schwer hineinpaßt.

Versucht hat er es wohl, Christi Gottmenschentum in sein System einzugliedern. Dadurch übt sein Erlöser wohl wichtigste Funktionen aus. Sie sind aber nicht eigentlich jene, die ihm der christlichen Offenbarung entsprechend vor allem zukommen. Der Erlöser Christus ist ihm vor allem der, in dem göttliche und menschliche Analogie am vollkommensten in Übereinstimmung miteinander gekommen sind, was ja die wesentliche Aufgabe jeden Geschöpfes ist. Er ist es dann — und das steht entsprechend der neuplatonischen Geistigkeit des Areopagiten besonders im Vordergrund —, der das Emporsteigen der Menschen zum Licht als Photagoge gewährleistet.

„Vollendung aller Hierarchie“ ist der Gottmensch vor allem dadurch, daß in ihm die Grundaufgabe aller Geschöpfe sowohl physisch wie moralisch erfüllt ist. Die menschliche Entsprechung zur göttlichen Analogie, der Bestimmung des göttlichen Willens für das Geschöpf, ist in Christus physisch-ontologisch erfüllt, da er als Gottmensch das Göttliche und das Menschliche in engster Einigung in sich trägt. Jene göttliche, alles bestimmende Ursache der Dinge ist in Christus mit dem geschöpflichen Vielen einheitbildend vereinigt. „Die Ursache von

[25] Eccl. Hier. I, 2 — PG 3, 373 B.
[26] Eccl. Hier. II, III, 7 — PG 3, 404 B.
[27] Div. Nom. II, 9 — PG 3, 648 A.

allem, die auch alles erfüllt, ist die Gottheit Jesu. Sie erhält die Teile im Einklang mit dem Ganzen, sie ist selbst weder Teil noch Ganzes und doch wieder Ganzes oder Teil, da sie das ganze Weltall, Teil und Ganzes, in sich beschlossen hält im Überbesitz und Vorausbesitz"[28].

In diesem Zusammenhang muß es als abwegig bezeichnet werden, den Ps.-Dionysius einen, wenn auch gemäßigten, Monophysiten zu nennen[29]. Ausdrücke wie θεανδρικὴ ἐνέργεια[30] oder ἀνδρικὴ θεουργία[31] scheinen auf den ersten Blick dafür zu sprechen. Sie aber sind aus der oben angedeuteten Konzeption heraus offenbar anders zu deuten, zumal es einem Monophysitismus klar widerspricht, wenn Dionysius ausdrücklich mit dem durch das Konzil von Chalcedon klassisch gewordenen Begriff sagt, daß in Jesus die Gottheit „aus Liebe gegen die Menschen sich zu unserer Natur herabgelassen und wahrhaftig unsere Wesenheit angenommen hat ... und sich unverändert und unvermischt (ἀναλλοιώτως καὶ ἀσυγχύτως) mit uns in Gemeinschaft gesetzt hat"[32]. Auch im Sinne eines Monotheletismus oder Monergismus brauchen die Begriffe von den „gottmenschlichen Handlungen" nicht gedeutet zu werden. Es ist dem Areopagiten vielmehr darum zu tun, zu zeigen, daß Christus die Vollendung aller geschöpflichen Hierarchie ist, da er Göttliches und Menschliches vollendet miteinander verbindet, wie es partizipativ jede Kreatur tun soll, da sie die gottbestimmte Analogie erfüllt. In Christus ist das vollendet verwirklicht, da seine Handlungen aus der nicht physisch vermischten, aber doch in der Synergeia zusammenwirkenden Einheit „gottmenschliche Handlungen" oder „menschliche Gotteshandlungen" sind. Er, der wahre Mensch, aus Maria geboren, steht in dieser vollendeten Gotteinigung und ist so das „in Maria vollzogene urgöttliche Mysterium der unaussprechlichen Gestaltwerdung Gottes (θεοπλαστία)"[33]. „In Jesus sehen wir die gesamte Hierarchie gipfeln"[34]; denn der hierarchisch gegliederte Kosmos ist die in die zahllose Vielheit der Einzeldinge auseinandergefaltete Geschöpflichkeit, die von den πρόνοιαι Gottes, den in die Geschöpfe eingehenden ἀναλογίαι Gottes, durchwaltet und zusammengehalten ist. Christus ist die Zusammenfassung dieser Welt: Das geschöpfliche, menschliche Sein ist durchwaltet von der Gottheit selbst.

---

[28] Div. Nom. II, 10 — PG 3, 648 C.

[29] Für J. Stiglmayr ist dies ein Argument für die Identifizierung des Ps.-Dionysius mit Severus von Antiochien. Vgl. Schol 3 (1928) 2: „Der Verfasser verrät sich als einen Anhänger der monophysitischen Mittelpartei."

[30] Epist. IV — PG 3, 1072 C.

[31] Eccl. Hier. III, III, 4 — PG 3, 429 C.

[32] Div. Nom. II, 10 — PG 3, 649 A.

[33] Cael. Hier. IV, 4 — PG 3, 181 B.

[34] Eccl. Hier. V, I, 5 — PG 3, 505 B.

Im historischen Leben Christi hat sich die Entsprechung der menschlichen Analogie mit der göttlichen Analogiebestimmung auch moralisch gezeigt, wie es nicht anders sein kann, da sie ontologisch in hypostatischer Union besteht. Denn „Jesus selbst, die überwesentliche Ursache der überhimmlischen Wesen, ist, als er, ohne irgendeine Veränderung zu erleiden, zu unserer Natur gekommen war, von der schönen, seiner Menschheit geziemenden Ordnung, die von ihm selbst bestimmt und erwählt worden war, nicht abgegangen, sondern hat sich gehorsam den durch Engel vermittelten Weisungen seines Vaters und Gottes unterworfen".[35]

Hier setzt Christi eigentliche erlösende Tätigkeit für die Menschen ein. Da die Menschen ihre Analogie bewahren und erfüllen, indem sie entgegen der Tendenz nach unten dem göttlichen Licht zu nach oben streben, wird dieses Emporstreben ein Hinschauen auf Christus, der in seinem historischen Leben das Urbild menschlicher Synergeia mit Gott geworden war. Die Wirkung ist eine zweifache: eine mehr moralische, da die Lehre und das Vorbild Christi dem Menschen Führung und Maßstab für die Erreichung seiner Aufgabe gibt, aber auch eine mehr mystische, da der schauend mit dem Gottmenschen in Kontakt tretende Mensch Anteil an seiner Gotteinigung bekommt.

Die mehr moralische Wirksamkeit geschieht durch die offenbarend-belehrende und die vorkämpfend-vorbildliche Wirksamkeit Christi. Auf beide Punkte, vor allem den der Belehrung, legt Ps.-Dionysius sehr viel Gewicht. Ihm ist Lebensgemeinschaft mit Gott Erkenntnisgemeinschaft. Die Übereinstimmung seiner Analogie mit der Bestimmung Gottes ist ihrer Erfüllung dadurch sicher, daß der Mensch unentwegt zum göttlichen Licht emporschaut und sich von ihm durch Offenbarung erleuchten läßt. Christus aber ist „das väterliche Licht, das wahre, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, durch das wir den Zugang zum urlichtigen Vater erlangt haben"[36]. Darum besteht „die erlösende Guttätigkeit Jesu" darin, daß er „zum Offenbarungsberuf gekommen ist und Engel des großen Ratschlusses genannt worden ist"[37].

In dem Kampf aber, den der Mensch zu führen hat, um der Tendenz in die Vielheit und Zersplitterung zu widerstehen und zum göttlichen Licht emporstrebend die ihm von Gott bestimmte Analogie zu erfüllen, in diesem Kampf ist ihm Christus das Vorbild. So rufen die Symbole der heiligen Salbung „den Täufling sinnbildlich zu den heiligen Kämpfen auf, in welche er unter Christus als dem Kampfesordner eintritt. Denn Christus ist seiner Gottheit nach der Schöpfer

[35] Cael. Hier. IV, 4 — PG 3, 181, C.
[36] Cael. Hier I, 2 — PG 3, 121 A.
[37] Cael. Hier. IV, 4 — PG 3, 181 D.

der Kampfesordnung. Nach seiner Weisheit hat er die Gesetze des Kampfes festgestellt, nach seiner Herrlichkeit hat er den Siegern die prachtvollen Kampfespreise bereitet. Und etwas noch Göttlicheres: In seiner Güte zu den Kämpfern hat er sich heilig zu ihnen hinzugesellt und kämpft für ihre Freiheit und ihren Sieg gegen die Macht und das Verderben des Todes." Klar und deutlich erscheint bei Ps.-Dionysius die Nachfolge des kämpfenden Christus als Aufgabe des Menschen, der dadurch die Erfüllung der gottgesetzten Analogie erreichen soll. Denn „auf den Spuren dessen wandelnd, der aus Güte der erste unter den Kämpfenden geworden ist, ringt er in den Kämpfen, durch welche das nachgeahmte Bild Gottes erzeugt wird, die der Vergöttlichung entgegenstehenden Einwirkungen und Mächte nieder und stirbt, um mystisch zu sprechen, mit Christus in der Taufe der Sünde ab"[38]. Das ist die Photagogentätigkeit Christi[39], der die Menschen zu entsprechen haben, indem sie auf sein Leben schauen und nach seinem Beispiel das ihre führen.

Die andere Wirkung, die natürlich nicht von dieser getrennt werden darf, aber doch ein anderes Element in der Stellung Christi betont, ist die mehr mystische. Da schaut der Mensch gebannt auf Christus, wie er in den heiligen Mysterien erscheint, und gewinnt dadurch Anteil an seiner gottmenschlichen Einheit. So lehrt es Ps.-Dionysius schon im Anfang seiner „Kirchlichen Hierarchie": „Die vielfachen Besonderungen unseres Wesens schließt Jesus durch den zu ihm emporstrebenden und uns mit emporhebenden Eros zum Guten und Schönen einheitlich zusammen, vervollkommnet sie zu einem einsförmigen, göttlichen Leben, Zustand und Wirken."[40] Das, wohin der Mensch, um daran teilzunehmen, schauen muß, ist nicht so sehr das historische Leben Jesu, wie es sich in den Evangelien ausbreitet, jedenfalls nicht dieses allein, sondern vor allem das Heilswirken Christi, wie es sich in den Mysterien der Sakramente vor dem Menschen symbolisch vollzieht. Der Mensch, der die Symbole der Mysterien erkennt und in ihren Sinn einzudringen sucht, begegnet in ihnen dem Heilsmysterium Christi. Ps.-Dionysius betont immer wieder als Aufgabe, daß der die Mysterien vollziehende, die Sakramente empfangende Mensch in den tieferen Sinn dieser Symbolhandlungen eindringen müsse. Sein Werk über die „Kirchliche Hierarchie" geht die einzelnen Mysterien durch, indem er zunächst die äußere Handlung darlegt, um dann in den inneren Sinn einzuführen, „nach den Bildern in Ordnung und Frömmigkeit hin zur gottähnlichen Wahrheit der Urtypen" führend[41].

[38] Eccl. Hier. II, III, 6 — PG 3, 403 D.
[39] Eccl. Hier. III, III, 2 — PG 3, 428 C.
[40] Eccl. Hier. I, 1 — PG 3, 327 B.
[41] Eccl. Hier. III, III, 1 — PG 3, 428 A.

Daraus schließen zu wollen, Ps.-Dionysius habe die Wirksamkeit der Liturgie und der Sakramente nur in jenem sinnbildlichen Sinn verstanden, wie es der subjektivistische Rationalismus der abendländischen Neuzeit versteht, würde das heutige Verständnis der erkenntnismäßigen Begegnung zur Norm für die griechische Auffassung machen und sich dadurch das wahre Verständnis verschließen. Gewiß zeigt „die Darstellung des Dionysius auf das überzeugendste, daß der Sakramentsbegriff des Areopagiten einen durchaus symbolischen Charakter trägt“[42]. Dieser symbolische Charakter hat aber bei Ps.-Dionysius keineswegs kalvinische oder zwinglianische Prägung. Gewiß ist nach dem Areopagiten das Sakramentsmysterium und die Liturgie συμβολικὴ διδασκαλία[43], also Appell an die Erkenntnis dessen, der die Mysterien mitfeiert. Aber Erkenntnisgemeinschaft ist bei Ps.-Dionysius, mehr noch als in der sonstigen griechisch-patristischen Tradition, Seinsgemeinschaft. Diese Didaskalia ist „heilbringendes Mysterium“ der Gottgeburt (σωτηριώδης τῆς θεογενεσίας μύησις)[44]. Sie bringt in ontischen Kontakt mit dem sein Heilsgeheimnis vollziehenden Christus; denn „der allerheiligste Jesus erfüllt uns mit jeglicher Heiligung, indem die in ihm vollzogenen Mysterien fürderhin heilsökonomisch (οἰκονομικῶς) auf uns als Gottesgeborene Gutes wirkend übergehen“[45]. So werden die Heilsmysterien der Liturgie und Sakramente die „Handführung“, durch die uns der gottmenschliche Photagoge Christus zum Licht emporführt, auf daß wir Menschen unsere gottgewiesene Analogie erfüllen.

Die realistische Auffassung der Mysterienerkenntnis, wie man sie deutlich beim Ps.-Areopagiten spürt, macht es unmöglich, die Aufgabe Christi nur als die eines moralischen Vorbildes zu sehen. Der Mensch, der auf Christi Leben schaut und im Eindringen in die Heilsmysterien der Sakramente ihm begegnet, bekommt mystisch-physischen Anteil an der gottmenschlichen Einigung, wie sie in Christus verwirklicht ist. Sie soll ja das Geschöpf, der Mensch vor allem, zu seinem Teil erfüllen, da es die Analogie, die Gott bestimmt hat, durch die Tat seines Lebens durchführt, erlöst durch die vor dem Fall in die Vielheit bewahrende, aus dem Sturz in die Vielheit zurückführende, die Viel-Einheit zusammenhaltende Tätigkeit des Erlösers Jesus Christus. Wie weit der Symbolrealismus in der ps.-areopagitischen Auffassung vom Mysterium geht, ist eine Frage, die auf eine eigene gründliche Untersuchung wartet.

---

[42] Steitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche: Jahrbuch für deutsche Theologie 1866, 221.
[43] Eccl. Hier. II, III, 7 — PG 3, 404 B.
[44] Eccl. Hier. III, III, 6 — PG 3, 432 C.
[45] Eccl. Hier IV, III, 12 — PG 3, 435 A.

Ein Enchiridion terminorum pro theologia

Von August Deneffe S. J. †

Seit Jahrzehnten gehört das Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum von H. Denzinger zum täglichen Handwerkszeug des Theologen. Auch die drei weiteren ähnlichen Bücher, die im Laufe der Zeit sich hinzugesellten, haben sich immer steigernder Beliebtheit erfreut: das Enchiridion patristicum von M. J. Rouët de Journel, das Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae von K. Kirch, das nun von L. Ueding besorgt wird, und das Enchiridion asceticum von M. J. Rouët de Journel und J. Dutilleul. Der Erfolg, den diese Werke haben, zeigt offenbar ein echtes Bedürfnis an, die wesentlichen Hilfsmittel in guter wissenschaftlicher Ausgabe zur Hand zu haben.

Bei dem starken Bedeutungswandel mancher Fachausdrücke der Theologie kam uns oft die Frage nach der Notwendigkeit, auch hier ein kurzes, aber wissenschaftlich verläßliches Nachschlagewerk zu besitzen, ein Enchiridion terminorum. Dabei habe ich zunächst an ein Enchiridion terminorum latinorum gedacht, wenn auch die wesentlichen griechischen Fachausdrücke von Anfang an nicht fehlen dürfen. Man könnte es dann zu einem Enchiridion terminorum latinorum et graecorum ausgestalten. Es würde die theologischen Fachausdrücke, ihr Vorkommen, womöglich ihr erstes Auftreten in der theologischen oder kirchlichen Literatur, ihre Bedeutung, einen etwaigen Bedeutungswandel verzeichnen. Wir denken etwa an die Fragen: Wann und bei wem erscheint zum erstenmal das Wort „Trinitas", das in der Heiligen Schrift nicht vorkommt?, Wann und bei wem findet sich der Ausdruck „peccatum originale"?, wann und wo „missa" in der Bedeutung von „Meßopfer"?, wann und wo „gratia sanctificans", „sacramentum", „sacramentale", „potentia obedientialis", „transsubstantiatio", „satisfactio", „corpus mysticum"? usw.

Man könnte dagegen einwenden: Die Theologie wird dadurch zur Terminologie. Aber es besteht durchaus nicht die Absicht, Theologie durch Terminologie zu verdrängen, sondern der Theologie ein weiteres Hilfsmittel zur eigenen Vertiefung zu geben, damit sie auch in den terminologischen Fragen, die nun einmal auftauchen, mit möglichster Sicherheit, Wahrheit und Leichtigkeit vorangehen kann. Daß in der Tat ein Bedürfnis nach einem solchen Enchiridion terminorum theologicorum besteht, zeigen schon die theologischen Lehrbücher. Denn sie bringen an manchen Stellen auch terminologische Bemerkungen. Gerade die Vertiefung theologischer Forschung hat immer mehr auch zu ganzen wissenschaftlichen Abhandlungen über einzelne Fach-

ausdrücke geführt. Die bessere Kenntnis der Begriffe dringt eben tiefer ein in das sachliche Verständnis der Texte und eröffnet neue Blicke in die Dogmengeschichte. Es ist wohl auch nicht zu leugnen, daß die Terminologie an und für sich schon zu einer theologischen Hilfswissenschaft ausgebaut werden könnte.

Wir möchten daher hier einige Vorschläge zur Arbeitsmethode eines solchen Enchiridions einem weiteren Kreis von Fachtheologen einmal unterbreiten und an einigen konkreten Beispielen die Art konkret vorlegen.

1. Die Untersuchung auch nur eines Wortes wird oft eine große wissenschaftliche Arbeitsleistung erfordern. Hilfsmittel dazu sind neben den bereits erschienenen Einzelarbeiten die schon vorhandenen Wörterverzeichnisse zu den Schriftstellern. Manche davon sind sehr gut, während die Erfahrung gezeigt hat, daß andere zu wünschen übrig lassen. Bisweilen berücksichtigen sie auch das Sachliche ihrem Zweck nach mehr als das Terminologische. So sind die Verzeichnisse zur Quaracchi-Ausgabe des hl. Bonaventura mehr sachlich eingestellt; sie enthalten z. B. das Wort „supernaturalis", aber die Stellen, auf die verwiesen wird, bringen das Wort nicht, sondern nur einen ähnlichen Ausdruck. Umgekehrt wird auf Stellen, die das Wort haben, nicht hingewiesen. Der große Index der Tabula aurea zu den sämtlichen Werken des hl. Thomas von Petrus von Bergamo ist auch für die Wortforschung recht brauchbar. Dagegen läßt das Wortverzeichnis zu den Gesamtwerken des hl. Augustinus zu wünschen übrig. Zu Justinus aber z. B. besitzen wir einen guten Index von Goodspeed. Sehr genaue Wortverzeichnisse gab die amerikanische Medieval Academy heraus, so zu Prudentius und Beda. Für Clemens von Alexandrien sei auf das neue, grundlegende, unmittelbar der Wortdeutung dienende Werk von G. Müller im Verlag De Gruyter, Berlin, verwiesen, von dem drei Lieferungen vorliegen (vgl. Schol 24 [1949] 291 f.). Auch die großen lateinischen Lexika, wie das von Forcellini oder der noch unvollendete neue Thesaurus, können von großem Nutzen sein. Ich begnüge mich hier mit einigen Andeutungen, die aus der eigenen terminologischen Arbeit erwachsen sind und einige Hinweise für Brauchbarkeit der einzelnen Verzeichnisse geben können. Ein umfassendes Studium des Gesamtschrifttums wird aber auch bei guten Wortverzeichnissen zu einem wirklich inneren Verständnis der Ausdrücke von grundlegender Bedeutung sein. Die Verzeichnisse selbst können nur erstes Hilfsmittel und erster Wegweiser werden.

2. Bei der Nachforschung und Bearbeitung sind einige Klippen zu vermeiden, wie die eigene Arbeit im Laufe der Jahre zeigte. Hat man das Wort in einer zuverlässigen Ausgabe oder in einer guten Handschrift gefunden, so steht zwar die Tatsache fest, daß es damals

gebraucht wurde; aber eine neue Behauptung ist es, wenn gesagt wird, es sei da oder dort zum erstenmal verwendet worden. Bei einer solchen weitgreifenden Behauptung ist, wie die Erfahrung immer wieder lehrt, große Vorsicht geboten. Es wird oft nur zu einer Einschränkung „vielleicht" oder „soweit bisher bekannt" reichen.

Eine weitere größere Schwierigkeit liegt in der Form eines kurzen Enchiridions. Wird es überhaupt möglich sein, die Wortentwicklung in ihren oft so verzweigten Formen in einfacher Form darzulegen, ohne sie zu sehr zu vereinfachen und so ein falsches Bild zu entwerfen? Man könnte daher an zwei terminologische Werke denken: ein größeres, das ausführliche Abhandlungen über die einzelnen theologischen Ausdrücke enthielte, und ein kleineres, eben das Handbuch, das kurz die Hauptsache wissenschaftlich genau brächte in einem Auszug aus den größeren Abhandlungen. Es wird sicher schwer sein, auf kleinem Raum allen Ansprüchen gerecht zu werden, da für den einen diese, für den andern jene Einzelheit gerade für seine Untersuchung von Wichtigkeit sein wird. Jedenfalls müssen und sollen größere Abhandlungen ergänzend eintreten. Für das Enchiridion selbst aber ist daran gedacht, es nicht schematisch in gleichgroße Worträume einzuteilen. Den einzelnen Ausdrücken soll der Raum und Umfang gegeben werden, der ihnen sachlich und nach der heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis zukommt. Dadurch wird es sich ermöglichen lassen, den Wissenschaftswert voll zur Geltung zu bringen. Eine, wenn auch kurze Zusammenfassung aller wichtigen theologischen Fachausdrücke in einem Gesamtwerk wird darüber hinaus gerade durch den Gesamtblick, den es bieten wird, ein großes wissenschaftliches Werk bedeuten.

3. Wie ich mir ein Enchiridion terminorum theologicorum latinorum etwa vorstelle, wird vielleicht am besten an einigen Beispielen gezeigt, die hier folgen:

Anni discretionis I. intelleguntur de aetate, „in qua puer incipit ratiocinari, hoc est circa septimum annum, sive supra, sive etiam infra": Decretum „Quam singulari" Congr. de Sacramentis, 8. Aug. 1910. Ab hac aetate incipit obligatio satisfaciendi praecepto confessionis et communionis (Denzinger 2137). Eodem sensu anni discretionis sumuntur in Concilio Lateranensi IV, 1215, cap. 21: „Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur . . ." (Denzinger 437).

II. Alio sensu anni discretionis intellegebantur, sc. de tempore pubertatis, si agebatur de aetate requisita ad iuramentum in iudicio praestandum, ad matrimonium ineundum, ad professionem religiosam emittendam.

Literatura. *Fr. Gillmann* in: Archiv für kath. Kirchenrecht 108 (1928) 556—617. (Idem dixeram in libro, cui titulus est: Compendium Theologiae dogmaticae, auctore *Chr. Pesch*, tom. IV, ed. 5 [et sq.] 1936, q. 299.)

Fides pia I. significat fidem divinam, qua quis libere et pie credit Deo revelanti. Id quod fieri potest

1. fide divina simpliciter: „Virginem matrem . . . pia fide sanctum germen in se fieri promerentam, quam eligeret creavit, de qua crearetur elegit": *Augustinus*, De peccatorum meritis et remissione 2, 24, 38 (PL 44, 175; CSEL 60, 111);

2. fide divina et catholica; cf. Vaticanum sess. 3, cap. 3 (Denzinger 1792) et CIC can. 1323, § 1. E. g.: „Hoc itaque vera ac pia fide tenendum est, ‚quod Trinitas sit unus ac solus verus Deus', ut ait Augustinus in I libro De Trinitate": *Petrus Lombardus*, Sent. 1, d. 2, c. 1 (ed. Quaracchi I² [1916] 20). — Patres graeci haud semel loquuntur de pio dogmate vel de pia fide vel de pietatis dogmatibus; Basilius doctrinam de unitate Dei vocat „pium monarchiae dogma": De Spiritu Sancto 18, 47 (Rouët 953).

II. significat opinionem vel sententiam piam, et plerumque enuntiatur verbaliter: pie creditur. Haec pia fides 1. excludit propositionem respectivam esse, rebus sic stantibus, de fide divina et catholica aut fide ecclesiastica tenendam aut esse certam conclusionem theologicam ab omnibus admissam; 2. abstrahit a revelatione talis doctrinae; 3. ponit sententiam, quae saltem existimatur rationabilis nec fidei contraria et cohaerens cum veritatibus fidei, et cuius affirmatio aliquam pietatem erga Deum vel sanctos vel res sacras continet. — *S. Thomas* (Expositio Symboli art. 5, ed. Parmensis 16, 144) de resurrectione anticipata S. Joannis apostoli dicit, quod pie credatur: „Resurrectio aliorum differtur usque ad finem mundi, nisi aliquibus ex priviligio concedatur, ut Beatae Virgini, et, ut pie creditur, beato Ioanni Evangelistae." In lect. 6 Breviarii Romani in Commemoratione B.M.V. de Monte Carmelo, die 16. Iulii, legitur: „Filios in scapularis societatem relatos, . . . dum igne purgatorii expiantur, solari ac in coelestem patriam obtentu suo quantocius pie creditur efferre." Doctrina de Immaculata B. Mariae V. Conceptione, ante sollemnem eius definitionem, saepe dicebatur pie credi vel etiam magis pie credi, sc. quam contradictorium. Quidam episcopus in Congregatione generali Concilii Tridentini habita 8. Iunii 1546 proposuit, ut decreto de peccato originali adderentur verba: „A qua lege pie creditur B. Virginem exceptam" (Concil. Tridentinum, ed. Societas Goerresiana V [1911] 199, 23). Die 14. Iunii eiusdem anni episcopus Bituntinus animadvertit: „Si aliquid esset addendum, non vellet addi: ut pie cre-

ditur, sed: magis pie creditur" (ibid. 220, 16). Etiam sententia opposita vocatur pia: „De conceptione non placet, quod aliquod verbum fiat, cum utraque opinio pia sit", ait quidam epicopus in Concilio Tridentino (ibid. 168, 16). In aliquo decreto Congregationis Sacrorum Rituum, dato 2. vel 12. die mensis Maii 1877, quod citatur in Encyclica „Pascendi" 1907, occurrit expressio: pie credendum fide solum humana; sc.: „Eiusmodi apparitiones seu revelationes [nempe de Lourdes et de la Salette] neque approbatas neque damnatas ab Apostolica Sede fuisse, sed tantum permissas tamquam pie credendas fide solum humana iuxta traditionem, quam ferunt." — Theoretice de pia fide scribit *S. Albertus* (Quaestiones super Missus est q. 132; ed. Vivès 37, 187): „Quatuor sunt genera supponibilium. . . . Quartum genus et secundum medium est, quod quidem in Scriptura Bibliae non est expresse determinatum, nec evidentia sui manifestum, tamen ex consequentia Scripturae et apparentia rationum ita est probabile, quod nulla Scriptura et nulla ratio habet alium opponere in contrarium, et illud est pie credendum."

Literatura. *A. Deneffe*, Fides pia und sententia pia, in: Scholastik 2 (1927) 53 ad 77.

Gratia sanctificans. Hic terminus complexus non occurrit in S. Scriptura, nec in Decretis Concilii Tridentini, quantum mihi notum est. Tridentinum adhibet terminum „iustificationis gratia" (Denzinger 807 808; cf. 105), vel „gratia, qua iusti fiunt" (Denzinger 795), vel gratia, qua iustificamur" (Denzinger 821), vel simpliciter „gratia" (Denzinger 833 837 842 862). S. Thomas habet quidem, ut statim videbimus, aliquoties terminum gratiae sanctificantis, verum vix ut terminum „technicum" theologicum eum adhibet. Loquitur de gratia gratum faciente (S. th. 1. 2, q. 111, a. 1; 3, q. 7, a. 7, ad 1), vel de dono gratiae iustificantis impium (1. 2, q. 113, a. 9 c.), vel de dono habitualis gratiae (1. 2, q. 109, a. 9, ad 1), vel de gratia sanctificationis: „gratia sanctificationis, ut dicitur, non tantum repressit motus illicitos in ipsa [sc. B. Maria V.], sed etiam in aliis efficaciam habuit, ita ut, quamvis esset pulchra corpore, a nullo potuerit concupisci" (In 3, dist. 3, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 4).

I. Gratia sanctificans, adiuncto obiecto, quod sanctificatur. „Abundantia gratiae sanctificantis animam Christi derivatur ex ipsa Verbi unione. . . . Consequens est, quod in primo instanti suae conceptionis Christus habuerit plenitudinem gratiae sanctificantis animam et corpus eius": *S. Thomas*, S. th. 3, q. 34, a. 1 c. „Fuit in B. Virgine appetitus sensitivus rationi subiectus per virtutem gratiae ipsum sanctificantis": *S. Thomas*, Comp. theol. c. 224.

II. Gratia sanctificans, absolute sumpta, i. e. sine additione obiecti sanctificandi. *S. Augustinus,* De diversis quaestionibus ad Simplicianum 2, 1, 5 (PL 40, 133 in fine): „Quid ergo mirum, si de Spiritu Sancto eius dictum est: Replevit orbem terrarum? Aliter enim replet sanctificando, sicut de Stephano dicitur: Repletus est Spiritu Sancto, et de ceteris talibus; aliter ergo replet sanctificante gratia, sicut quosdam sanctos, aliter attestante atque ordinante praesentia, sicut omnia." Hoc autem loco S. Augustinus terminum gratiae sanctificantis non sumit sensu universali de illa gratia quae omni iusto data est, sed sensu restricto de gratia solum quibusdam sanctis, ut Stephano, concessa. — Ex *S. Thoma* citari potest S. th. 2. 2, q. 1, a. 8, ad 6: „In sacramento eucharistiae duo possunt considerari: unum sc. quod sacramentum est; et hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiae sanctificantis." Postea, sc. S. th. 3, q. 79, a. 1 c, simpliciter dicit „gratiam": „Manifestum est, quod hoc sacramentum gratiam confert." In quodam responso Commentarii *S. Thomae* in 4 libros Sent. bis occurrit noster terminus (dummodo texus sit bonus): „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; ... peccatum vero originale directe est vitium naturae; et ideo non oportet quod gratia sanctificans a parentibus traducatur, si peccatum originale traducatur": In 3, dist. 3, q. 1, quaestiunc. 1, sol., ad 2.

In quadam quaestione incerti auctoris saeculi 12 vel 13 de Immaculata Conceptione bis habetur terminus „gratia sanctificans": „Si celebrari debet conceptio Virginis gloriosae, oportet in ea invenire aliquod singulare, quo distinguatur ab omni alia seminali conceptione, quod quidem est hic reperire tripliciter: primo a parte naturae subtractae, secundo a parte sanctificantis gratiae, tertio a parte simul utriusque." Vide *A. Deneffe,* Deux questions médiévales concernant l'Immaculée Conception, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 4 (1932) 418, lin. 38 sqq. Item „et gratiam sanctificantem" (ibid. lin. 13). — Apud Ioannem de Neapoli ca. annum 1330 legitur: „Culpa originalis et gratia sanctificans opponuntur; ergo impossibile est, quod in primo instanti, in quo est aliquis sub originali culpa, habeat gratiam sanctificantem." Vide *C. Balic,* Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione (Sibenici in Dalmatia 1931) p. 93, 7.

Unum documentum Pontificium mihi notum est, in quo terminus occurrit, nempe Encyclica „Casti connubii" anno 1930 a Pio XI edita: „Hoc enim sacramentum in iis, qui obicem, ut aiunt, non opponunt,

non solum permanens vitae supernaturalis principium, gratiam scilicet sanctificantem, auget, sed etiam peculiaria addit dona" (Denzinger 2237 al. 4).

Literatura typis impressa mihi non est nota. Habeo paucas notulas magis occasionaliter collectas. Res est adhuc valde incompleta et maiore inquisitione indigeret.

Missa, quae vox raro in latinitate profana invenitur, per se idem significat ac missio vel dimisso. Ita etiam apud *Commodianum*, Carmen apologeticum 77 (CSEL 15, 120): „Stat miles ad missam", i. e. manet, donec dimittatur vel abire permittatur" (cf. *Dölger*, Antike und Christentum 4 [1934] 271—275).

Inde a saeculo 4 vox missa adhibetur in terminologia liturgiae christianae ibique significat:

1. finem alicuius officii liturgici vel actionis liturgicae, sive totius specialis partis, e. g.: „ut fiat missa ecclesiae", i. e. dimissio congregationis fidelium: *Aetheriae* Peregrinatio 25,1sq. (CSEL 39, 74); „post sermonem fit missa catechumenis, manent fideles": *Augustinus*, Sermo 49, 8 (PL 38, 324). — „Missa catechumenorum", ad significandam totam partem, cui catechumeni interesse poterant, non occurrit nisi medio aevo, idque primo apud *Ivonem Carnot.*, Ep. 219 (PL 162, 224 A). Secundum textum quendam *Aviti Viennensis* (ca. annum 500) missa tam in religiosis quam in profanis coetibus fiebat (Ep. 1; PL 59, 199): „In ecclesiis palatiisque sive praetoriis missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur."

2. significat ritum finalem vel benedictionem in fine alicuius functionis liturgicae datam. „Dicet episcopus orationem et benedicet fideles. Et post hoc . . . omnes ad manum ei accedunt et ille eos uno et uno benedicet, exiens iam, et sic fit missa": *Aetheriae* Peregrinatio 24, 2 (CSEL 39, 71). Etiam textus liturgicus in tali dimissione adhibitus vocatur missa, ut cum aliquod Concilium Milevitanum statuit, ut „preces vel orationes seu missae" ante usum approbandae sint (c. 12; Mansi 4, 330).

3. significat integrum officium divinum vel longiorem functionem liturgicam vel missae sacrificium, sed forsan magis generice, ut functionem publicam cultus divini. *Cassianus* († ca 435) per „missam nocturnam" et per „missam vigiliarum" (Instit. 3, 11; CSEL 17, 44) videtur intellegere horam canonicam, similiter Concilium Agdense (506), si loquitur de „missis matutinis et vespertinis" (can. 30; Mansi 8, 330).

4. significat sacrificium missae vel sacrificium Novae Legis, sicut hodiernus usus habet. Hoc sensu certo occurrit versus finem saeculi 6, e. g. apud *Gregorium M.*, qui solet loqui de missarum solemniis (cf. lectionem 7 in festo Nativitatis Domini in Breviario Rom.) et apud *Gregorium Turonensem* († 590). Immo etiam initio saeculi 6 idem usus invenitur. Synodus quaedam Aurelianensis anno 511 praecipit: „Populus non ante discedat, quam missae sollemnitas compleatur" (can. 26; Mansi 8, 355). Fortasse iam apud S. *Ambrosium* (Ep. 20, 4 sq.; PL 16, 1037; cf. Der Katholik 87 [1907 II] 239 sq.) vox missae hodiernam significationem habet: „Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero ..." Fortasse etiam idem in *Atheriae,* Peregrinatione 27, 8 (CSEL 39, 80) observari potest, cum scribit: „Missa autem, quae fit sabbato ad Anastase, ante solem fit, hoc est oblatio." Sed forte etiam hoc loco missa magis generice pro actione sacra sumitur. — Concilium Tridentinum saepe utitur voce Missae in sessione XXII, quae „de sanctissimo Missae sacrificio" agit, e. g.: „Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium,... A. S. " (can. 1: Denzinger 948).

Quod attinet ad viam, qua vox missae paulatim hodiernum sensum assumpsit, consentiendum videtur *J. A. Jungmann,* qui (ZKathTh 64 [1940] 31—37) rem fere ita explicat: Quia missa significabat benedictionem ecclesiasticam in fine alicuius longioris actionis liturgicae impertitam vel orationem ecclesiae in hoc fine dictam, et quia talis benedictio vel oratio a populo magni aestimabatur, praesertim ea, quae in fine sacrificii fiebat, ideo per figuram synecdoches ab hac parte solemni tota actio nomen traxit missae.

Literatura. Omnes textus antetridentinos sumpsi ex articulo: Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes „Missa", von *J. A. Jungmaann S. J.*, in ZKathTh 64 (1940) 26—37. Ibidem in notis aliae elucubrationes indicantur. — *A. Jungmann S. J.*, Missarum Sollemnia, Viennae 1948.

Supernaturalis. Haec vox neque apud antiquos auctores latinos profanos, neque in versionibus latinis S. Scripturae, neque apud sanctos Patres occurrit. Patres aliis expressionibus utuntur, e. g.: „Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura": *Tertullianus,* De anima 21 Rouët 348). „Multaque in eodem [Christo] et secundum naturam invenies et ultra naturam": *Ambrosius,* De incarnatione 6, 54 (Rouët 1289). Patres graeci dicunt: ὑπὲρ τὴν φύσιν, ἐκβαίνει τὴν φύσιν, et similiter. Exempla videri possunt apud *Rouët,* Enchiridion 529 1027 1185 2106; vel in ZKathTh. 46 (1922) 338 sq.

Vox „supernaturalis" primo (quantum scimus) invenitur saeculo 9, apud *Hilduinum* Abbatem in versione operum *Ps.-Dionysii Areopagi-*

tae. Quod scripsit A. Deneffe in ZKathTh 46 (1922) 341, nempe *Scotum Eriugenam,* qui et ipse saeculo 9 vixit, videri esse primum, qui hac voce usus sit, hoc post inquisitiones Patris *G. Théry O. P.* corrigendum est in favorem *Hilduini* Abbatis. Manet autem, quod vox „supernaturalis" primo occurrat saeculo 9, idque in versione operum Ps.-Dionysii. Hilduinus voces graecas ὑπερκόσμιος et ὑπερφυῆς vertit per supernaturale; Scotus Eriugena saepe ὑπερφυῆς per supernaturale interpretatur.

Saeculo 12 habetur vox apud *Hugonem a S. Victore* in Commentario ad Coelestem hierarchiam Ps.-Dionysii (PL 170, 970) et in versione operis Ioannis Damasceni De fide orthodoxa 4, 14 (PG 94, 1146, ubi alia versio) a *Burgundione* facta et nondum typis impressa.

Saeculo 13 *S. Bonaventura* aliquoties, sed raro hac voce utitur. *S. Albertus M.* adhibet vocem in Commentario ad Ps.-Dionysium. Sed is, qui vocem „supernaturalis" in Theologia civitate donavit, videtur omnino esse *S. Thomas,* qui saepe hac voce utitur eamque e. g. in uno articulo, sc. De veritate q. 12, a. 7, vicies et bis adhibet. *Henricus Gandavensis,* item *Duns Scotus* saepe hanc vocem habent.

In decretis Concilii Tridentini vox non apparet, at pluries occurrit in Concilio Vaticano, e. g.: „Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem" (Denzinger 1786). „Supernaturalis revelatio" (Denzinger 1787). „Fidem ... virtutem esse supernaturalem" (Denzinger 1789).

Etiam invenitur in documentis Summorum Pontificum. Exempla videri possunt apud Denzinger 1653 1671 1714 1926 1952 etc., vel in ZKathTh 46 (1922) 358 sq. *Pius XI* in Encyclica „Casti connubii" scribit: „Hoc sacramentum ... permanens vitae supernaturalis principium, gratiam scilicet sanctificantem auget" (Denzinger 2237 alin. 4). Idem Summus Pontifex in Encyclica „Divini illius Magistri" anno 1929 habet terminum „ordo supernaturalis" (Denzinger 2206).

Supernaturale apud Scholasticos interdum significat idem ac supra-sensibile, ut cum *S. Albertus* in Comment. in librum Coelestis hierarchiae 2, 4 A (ed. Borgnet 14, 34) angelos vocat supernaturales substantias. Etiam adhibetur de miraculis. De beatitudine supernaturali S. Thomas (S. th. 1. 2, q. 62, a. 1) ait: „Alia est autem beatitudo naturam humanam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandam divinitatis participationem.... Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam."

Literatura. *A. Deneffe*, Geschichte des Wortes „supernaturalis", in: ZKathTh 46 (1922) 337—360. *H. de Lubac*, Remarques sur l'histoire du mot „surnaturel", in: NouvRevTh 61 (1934) 225—249 350—370. *G. Théry, Etudes Dionysiennes.* II. Hilduin, Traducteur de Denys. Edition de sa traduction. (Etudes de Philosophie médiévale 19.) Paris 1937. *K. Rahner*, De termino aliquo in theologica Clementis Alexandrini, qui aequivalet nostro conceptui entis „supernaturalis", in: Greg. 18 (1937) 426—431. (Agitur de voce ὑπερκόσμιος. *J. C. Martínez*, Notas sobre unas notas para la historia de la palabra „sobrenatural", in: Archivo Teológico Granadino 1 (1938) 57—85.

Das Enchiridion terminorum pro Theologia wird nach dem leider zu frühen Tod von P. A. Deneffe unter Leitung von Heinrich Weisweiler S. J. und Mitarbeit einer größeren Anzahl von Fachleuten im Verlag Herder erscheinen.

Die Apologie des Aristides eine Konversionsschrift

Von *Wilhelm Hunger S. J.*

Die kleine Schrift des Aristides ist zwar nicht ein Schatz der Philologen — sie haben mancherlei an ihr auszusetzen —, gilt aber mit Recht als eine Perle der kirchlichen Überlieferung. Aristides steht in der Reihe der frühchristlichen Apologeten als eine selbständige Gestalt mit eigener Prägung. Wenn Geffcken meint, viele von den Apologeten, und zumal Aristides, seien Typen, erst bei Athenagoras sei die Entwicklung vom Typischen, Schematischen zum Persönlichen deutlich erkennbar, so werden wir dieses Urteil auf Grund unserer Ausführungen wohl kaum mehr unterschreiben können. Geffcken verkennt zu sehr die Sonderstellung des Aristides in der Altkirchlichen Literatur, welche schon Seeberg und Harnack herausgefühlt haben, ohne sie genau festlegen zu können. Einen Vorstoß in diese Richtung möchte vorliegende Arbeit unternehmen und dabei zusammenfassend auf den Stand der heutigen Diskussion über die angrenzenden Fragen eingehen.

Zunächst einige Vorfragen. Bis in die neueste Zeit ist man sich über die Zeit der Abfassung noch nicht einig. Zwei Ansichten behaupten das Feld: Harris, der Herausgeber einer Syrischen Handschrift der Apologie[1] (6./7. Jahrhundert), und mit ihm Bardenhewer[2], Seeberg[3] und Geffken[4] setzen die Entstehungszeit auf etwa 140 n. Chr. an, so daß sie an den Kaiser Antoninus Pius (138—161) gerichtet wäre. Ehrhard[5] beruft sich auf die Angaben bei Eusebius, Chron. post ann. Abrah. 2140 = 126 n. Chr.[6], läßt sie also unter Hadrian (117 bis 138) verfaßt sein. Altaner[7] stimmt ihm bei. Beide Ansichten haben ihre gewichtigen Gründe.

Für die Entstehungszeit um 140 spricht, daß zwar eine hinzugefügte Vorbemerkung des Syrischen Übersetzers[8] die Schrift an Hadrian gerichtet sein läßt, die darauf folgende, zur Apologie selbst gehörige Widmung aber im Widerspruch dazu

---

[1] Harris, Texts and Studies I, 1² Cambridge 1893.

[2] O. Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur, Freiburg 1902, 180 f.

[3] R. Seeberg in Zahn, Zur Geschichte des ntl. Kanons, V, 1893, 248 ff.

[4] Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 28 ff.

[5] A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900. Straßburger theol. Studien Suppl. I, 203 209.

[6] Karst übersetzt diese Stelle des Eusebius aus dem Armenischen: „Kodratos, Hörer der Apostel, und Aristides, Philosoph von unserer Richtung, der Athener, überreichten dem Adrianos Bittgesuche zur Verantwortung der ⟨Religions-⟩Satzung. Er hatte aber auch von Serenios, dem erlauchten Richter, eine Schrift über die Christen (Hieron: Severinus Granius Legatus BKV Gr. VII¹ 199) empfangen, daß es nicht Rechtens wäre, jene zu töten auf bloßes Gerücht hin ohne Untersuchung und bei keinerlei Anklagegrund" (BKV Gr. V, 220). Ebenso spricht Eusebius H. E. 4, 3, 3: Καὶ Ἀριστείδης δέ, πιστὸς ἀνὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ καταλέλοιπεν. Sie sei zur Zeit noch bei vielen vorhanden.

[7] B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1938, 62.

[8] Die Syrische Handschrift (S) gilt als die beste. Eine knappe Übersicht über die eigenartige Quellenlage bietet K. Julius in seiner Aristidesübersetzung in BKV², Frühchristl. Apologeten I, 1913, 9 ff. — Im folgenden werden die

sich an Hadrian Antoninus wendet. In dieser Widmung scheint (nach Harris usw.) die griechische Übersetzungsvorlage, d. h. die ursprüngliche Aufschrift, durchzuschimmern.

Für die Entstehungszeit um 126 spricht die Angabe Eusebs; ferner ist auch die genannte Widmung des Syrers in einem anderen Punkte zugegebenermaßen verderbt, also als Ganzes nicht unverdächtig. Nun ist im Kap. 11 der Apologie — anscheinend durch eben den Syrischen Übersetzer — eine andere falsche Ergänzung angebracht worden (11, 3), die wir nachprüfen können, weil es sich um eine Einzelheit aus der griechischen Mythologie handelt[9], ein Zeichen, daß der Übersetzer nicht mehr in der alten Göttersage bewandert war. Gleicherweise stand er aber auch der früheren Kaiserzeit ferne genug, um in der Widmung einen Kaisernamen falsch ergänzen zu können. — Ferner gibt außer Eusebius auch die Armenische Übersetzung Hadrian als Adressaten an. — Archaistische Züge (2, 6; 15—17) nötigen auch die Vertreter der Ansicht, Antoninus Pius sei der Adressat, die Entstehung möglichst früh, also nicht später als 140, anzusetzen. — Aristides selbst gibt an, das Evangelium sei erst vor kurzem (durch die Apostel) gepredigt worden[10]. In der Zeit um 126 n. Chr. konnte er das mit mehr Recht als zur Zeit des Antoninus Pius sagen.

Sicherheit ist jedoch für keine der beiden Ansichten zu erreichen, so bedauerlich es ist, nur mit Wahrscheinlichkeit Hadrian als die Persönlichkeit auf dem Kaiserthron ansprechen zu können, die Aristides im Sinne hatte, als er sich an den römischen Kaiser wandte.

Die Frage der Abfassungszeit ist also eng mit der Frage der Aufschrift verbunden. Nach dem Gesagten nehmen wir die der Armenischen Handschrift eigene Version, die mit Eusebius und der Vorbemerkung des Syrers übereinstimmt, als die wahrscheinlich ursprünglichere an: „Imperatori Caesari Hadriano Aristides philosophus Atheniensis“[11].

Die Schrift ist an den Kaiser persönlich gerichtet. Es läge nun die Erwartung nahe, daß der „philosophus Atheniensis“ in einer Eingabe an den Kaiser Züge eines Kaiserideals durchblicken ließe, wie es durch den

---

deutschen Zitate in Anlehnung an seine Übersetzung gebracht; das Griechische wird nach Goodspeeds Ausgabe (Die Ältesten Apologeten, Göttingen 1914) zitiert, ebenso die lateinischen Zitate, welche eine Übersetzung aus dem Syrischen bzw. Armenischen bieten, für die wir den ursprünglich griechischen Text nicht mehr besitzen.

[9] Persephone macht er zur Tochter des Hades. Vgl. auch K. Julius a. a. O. 12 Anm. 7.

[10] 2, 5—7: „Die Juden leiten ihre Abkunft von Abraham her... Die Christen nun leiten ihre Abkunft von Jesus Christus her. Dieser wird der Sohn des höchsten Gottes genannt, und es heißt, daß er als Gott vom Himmel niederstieg und von einer hebräischen Jungfrau Feisch nahm und anzog, und (daß so) in einer Menschentochter der Sohn Gottes Wohnung nahm. Dies wird gelehrt von dem Evangelium, das — so heißt es bei ihnen — (erst) vor kurzem gepredigt worden ist, und dessen Sinn auch Ihr, wenn Ihr darin leset, erfassen werdet.“ Daß es sich um die Predigt des Evangeliums durch die Apostel handelt, geht aus dem Zusammenhang hervor: denn „Jesus hatte 12 Jünger, damit sein Heilswerk vollendet würde“, und diese zogen nach seinem Tod in alle Welt und „lehrten seine Majestät in aller Milde und Ehrbarkeit. Deshalb werden auch diejenigen, welche an jener (der Apostel) Predigt glauben, Christen genannt“ (2, 8).

[11] Für die weiteren hiermit verbundenen verwickelten Fragen sei auf die Literaturangabe bei Bardenhewer und Geffcken (a. a. O.) verwiesen. Die von ihnen und anderen rekonstruierte griechische Aufschrift, die sich nach ihnen an Antoninus Pius gerichtet hätte, siehe auch bei K. Julius a. a. O. 13.

Scipionenkreis und namentlich seit Cicero vor allem in Regierungskreisen des kaiserlichen Rom Eingang gefunden hatte. Die Staatsphilosophie und speziell das Herrscherideal waren ja seit Plato unermüdlich weitergebildet worden. Sowohl auf seiten des philosophisch gebildeten Verfassers wie auf seiten des Kaisers und kaiserlichen Hofes waren daher Voraussetzungen gegeben, die in der Schrift Anspielungen an Herrscherkult und zeitgenössische Vorstellungen von einem Kaiserideal erwarten ließen. Seltsamerweise — und damit nehmen wir unsern Befund schon in etwa voraus — findet sich nicht viel davon in der kurzen Schrift. Auch auf den ziemlich im Vordergrund des politischen Bewußtseins der Zeit stehenden Kaiserkult läßt der Verfasser nur einmal (7, 1 ff.) nebenher einen Blick fallen.

Die Erklärung für diesen an sich auffälligen Befund wird uns die Antwort auf unsere hier gestellte Frage geben: Was will die Schrift des Aristides sein und erreichen? Sie wird nach dem Herkommen „Apologie" genannt. Soll sie also eine Verteidigungsschrift sein, oder ist ihr Anliegen doch vielleicht anders zu kennzeichnen? Eine Analyse der kleinen Schrift wird die Antwort ermöglichen. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: die Schrift dieses frühen Christen, welcher sich unmittelbar an den Kaiser wendet, wollte sicherlich auch eine Apologie der christlichen Religion in den Augen des mächtigen Herrschers sein, dem die Christenheit unterstand; aber im eigentlichen gibt sie sich nicht als „Schutzschrift", sondern als Darbietung einer Selbstbewertung der christlichen Religion mit Herz und Auge eines begeisterten Neubekehrten, ist also eine Art Konversionsschrift.

1. Deutung der Schrift als Apologie.

Fragen wir zunächst, welche Gründe für die Deutung der Schrift als Apologie sprechen. Ein äußerer Grund ist die Überlieferung, die sich auf Eusebius stützt. Er nennt die Schrift eine ἀπολογία und reiht sie unter die anderen Apologien des Quadratus und des Serenios ein. Serenios hatte eine wirkliche Verteidigungsschrift geschrieben, wie sich aus Eusebius ergibt (s. Anm. 6). Um größere Verfolgungen kann es sich dabei nicht gehandelt haben. Denn unter Hadrian wie unter Antoninus Pius kamen nur Einzelverfolgungen vor. Wohl lastete seit dem Reskript Trajans die ständige Rechtsunsicherheit wie ein Alpdruck auf der Christenheit.

Schauen wir die Schrift des Aristides selbst an, so erweckt seine „Apologie" den Eindruck, als sei sie in einer der ruhigsten Zeiten des Christentums geschrieben. Ein kämpfender Apologet wie Justin: „Wir Christen fordern Gerechtigkeit! ..", oder ein tief unter dem Unrecht und dem Druck der Verfolgung leidender Apologet wie Athenagoras, oder ein gleiches Recht für alle fordernder Jurist wie Serenios (ebd.) ist Aristides jedenfalls nicht. Nur im Vorübergehen erwähnt er, daß bisweilen Christen „wegen des Namens ihres Christus gefangen oder bedrängt" sind (15, 8).

Doch fragen wir nach den inneren Merkmalen, welche seine Schrift als Apologie ausweisen können! Er spricht im Schlußkapitel von den Verleumdungen der Griechen, welche ihre eigenen Laster den Christen zuschieben (17, 2 f.). Die vorhergehenden Ausführungen über das sittlich reine Leben der Christen können als Widerlegung dieser Verleumdungen gelten.

Man könnte den apologetischen Charakter ferner darin finden, daß der wahre Gottesglaube der Christen herausgestellt wird. Aber der Vorwurf der Heiden, die Christen seien Atheisten — ein Hauptpunkt der christlichen Apologetik — wird nicht einmal erwähnt, erst recht nicht, wie bei den anderen Apologeten, formell widerlegt. Nicht zu verwundern, daß Aristides' Werk nicht viel Anklang bei der Kritik gefunden hat, die es nur als Apologie verstehen und werten will und mit den apologetischen Qualitäten eines Athenagoras, Justin oder gar Tertullian vergleicht.

Wer versucht, aus der Schrift die Gliederung einer Apologie herauszufinden, gerät bald in Verlegenheit. Selbst K. Julius gesteht, daß „der Gedankengang der Aristides-Apologie allerdings in den letzten drei Kapiteln weniger Ordnung aufweist“ [12]. — Sehen wir also davon ab, daß der Schrift von vornherein das Schema einer Apologie zugrunde liegen müsse; folgen wir einfach dem Gedankengang der Schrift. Dann ergibt sich folgendes Bild der Gliederung:

cp. 1: Knappe Herausstellung des wahren Gottesbegriffes und des rechten Verhaltens des Menschen zum Mitmenschen (1, 3) als Norm der Wahrheit einer religiösen Lehre.

cp. 2: Einteilung der Menschen nach ihrer Herkunft und Geschichte in vier religiöse Gruppen: Barbaren, Griechen, Juden, Christen.

cp. 3—15: Wahrheitsbeweis der christlichen Lehre an Hand der Wahrheitsnorm (cp. 1.) per exclusionem.

cp. 16: Der Weg zur Wahrheit: Schau ihr Leben, Kaiser, lies ihre Schriften und überzeuge dich selbst.

cp. 17: Hindernis auf dem Wege zur Wahrheit: Verleumdungen der Christen. Laß dich dadurch nicht irremachen, Kaiser, ziehe die Konsequenzen.

Damit erweist sich der Aufbau der Schrift als klar und einfach, folgerichtig und zielsicher: In der Einleitung (cp. 1 f.) werden zwei Vorfragen geklärt: Wahrheitsnorm und Gliederung der zu behandelnden Religionen. Der Hauptteil (cp. 3—15) erbringt den Beweis für die Wahrheit des Christentums, der Schluß (cp. 16 f.) die Aufforderung, die Wahrheit zu ergreifen und die Hindernisse zu überwinden.

Dieser Überblick zeigt schon, daß die Schrift nicht in erster Linie verteidigende, sondern werbende Tendenzen verfolgt, sich mithin im Materialobjekt (Wahrheitsbeweis) mit der Apologetik deckt, im Formalobjekt jedoch nicht [13]. Das soll im folgenden näher gezeigt und aus den Beweggründen des Aristides verständlich gemacht werden, welche seiner Schrift auch ihren besonderen Charakter als Konversionsschrift verleihen.

2. Die Werbeschrift eines Konvertiten.

Spüren wir dem eigentlichen Anliegen nach, welches ihn die Feder in die Hand nehmen läßt, so können wir, wie gesagt, am besten von einer „Konversionsschrift“ sprechen. Nicht im Sinn einer Selbstverteidigung, warum er, der Konvertit, „diesen Schritt tun mußte“, vielmehr drängte ihn die naive

[12] a. a. O. 16.

[13] Harnack (Dogmengeschichte[5], Tübingen 1931, 506 f.) will in der Schrift des Aristides mehr eine Vorläuferin der späteren Apologetik erblicken, weil sie sich nur mit Kulten und Mythen, nicht mit der Schulphilosophie auseinandersetzt. Die Schrift fuße vielleicht auf dem Traktat des „Kerygma Petri“, welcher nach Harnack eine Mittelstellung zwischen der christlichen Urliteratur und der apologetischen Literatur einnimmt. — Seeberg meint: „Es ist fast mehr eine ‚Denkschrift‘ als eine ‚Schutzschrift‘, die Aristides verfaßt hat“ (a. a. O. 308).

Freude des Neubekehrten, sein Glück mitzuteilen: „Nehmt ihre Schriften und lest darin, und siehe! Ihr werdet finden, daß ich dies nicht aus mir selbst geschöpft oder als ihr Anwalt gesprochen habe, sondern, nachdem ich nun einmal in ihren Schriften gelesen habe, bin ich davon fest überzeugt... Darum fühle ich mich auch gedrängt, denen die Wahrheit zu zeigen, die ihr geneigt sind..." (16, 5). Eusebius scheint diese religiöse Triebkraft herausgespürt zu haben, wenn er schreibt, Aristides, ein „tiefgläubiger Mann" habe aus echt christlicher Religiosität heraus eine Schutzrede für den Glauben gehalten.[14]

Zu dieser Stelle fügt eine alte lateinische Übersetzung aus dem Armenischen hinzu[15], Aristides habe seine Schrift „ob mandatum" verfaßt (um der Verfolgung bezw. Rechtsunsicherheit entgegenzuwirken). Vorausgesetzt, daß diese Angabe echt wäre, was recht unsicher ist, würde sie sich psychologisch nicht schlecht einfügen. Das mandatum etwa seiner Gemeinde konnte dem begeisterten Neuchristen willkommene Gelegenheit und den Mut geben, durch seine Schrift an höchster Stelle auszusprechen, was ihm auf der Seele brannte, und so gleichzeitig auf seine Weise eine Besserung der Lage anzustreben. In ähnlicher Weise spricht sich der Diognetbrief beim Kaiser aus, weshalb manche Forscher ihn dem Aristides zuschreiben wollen[16].

Aus seinem religiösen Erlebnis fühlt er sich „gedrängt, die Wahrheit denen zu zeigen, die ihr geneigt sind". Schauen wir daraufhin seine Schrift an. Sein Gedankengang ist der eines Menschen, der sich über sein Dasein nach Herkunft und Sinn seine Gedanken gemacht hat. „Ich bin, o Kaiser, durch Gottes Vorsehung auf die Welt gekommen. Und als ich den Himmel betrachtete und Erde und Meer..., da erstaunte ich über dieses Weltgebäude" (1, 1). Ganz von seinem religiösen Erlebnis eingenommen, beginnt er seine Schrift mit diesen Worten, ohne jegliche Einleitung. Er habe, so fährt er fort, Gott als den Beweger und Erhalter der Welt erkannt, ohne ihn vollkommen begreifen zu können. „Und mir scheint (allein) von Wert zu sein, daß man Gott verehre und den Mitmenschen nicht kränke." Das ist seine Erkenntnis über den gottgewollten Sinn seines Lebens.

Die Weltbetrachtung lehrt ihn, daß Gott der Eine, Vollkommene, Unendliche, Bedürfnislose sein muß (1, 4), alles Dinge, die aus dem Philosophieunterricht der Zeit weiten Kreisen bekannt waren. Wo aber findet sich dieser Gottesbegriff in der Religion der Menschheit? „Da also von Gott gesprochen worden ist, soweit unser Verstand[17] über ihn zu sprechen vermochte, wollen wir nun zum Menschengeschlecht kommen, um zu sehen, welche hiervon an der Wahrheit teilhaben, von der wir gesprochen, und welche am Irrtum" (2, 1). Die Barbaren mit ihren Göttern? „Staunen überkommt mich, o Kaiser, ob ihrer Philosophen, daß auch sie so in die Irre gingen..." (3, 3). Alle einzelnen Elemente sind dem Menschen dienstbar

[14] . . . πιστὸς ἀνὴρ ἐπ' ἀληθείας καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας . . . Die ganze Stelle siehe Anm. 6.

[15] Zitiert nach Geffcken a. a. O. 28. — Vgl. Karsts Übersetzung aus dem Armenischen (oben Anm. 6), wo das „ob mandatum" fehlt.

[16] Vgl. Altaner a. a. O. — Geffcken leugnet entschieden die Notwendigkeit eines direkten Zusammenhanges zwischen Aristides und Diognetbrief (a. a. O. XLI).

[17] Nach der wahrscheinlich besseren Handschrift S statt „ich": „unser Verstand".

und sind in ihrem Verhalten abhängig, wie auch die Sterne: also können sie nicht Gott sein (4—6). „Die aber von dem Menschen annehmen, daß er Gott sei[18], sind sehr im Irrtum. Wie auch du, o Kaiser, weißt, besteht der Mensch aus den vier Elementen und aus Seele und Geist ... Er wird geboren und vergeht. Gott aber hat, wie ich sagte, nichts davon in seiner Natur ... Deshalb können wir auch unmöglich dem Menschen göttliche Natur beilegen" (7, 1f.)[19].

Wo ist Gott zu finden? Bei den Griechen mit ihren Menschengöttern oder den Ägyptern und ihren Tiergöttern? „Staunen muß man, o Kaiser, über die Griechen, daß sie, die an Gesittung und Vernunft alle übrigen Völker überragen, toten Götzen in die Irre nachgegangen sind" (13, 1). Auch ihre Philosophen können ihre Götter nicht auf eine Natur (Gottes) bringen (13, 6). Die Juden kommen der Wahrheit schon näher (14). Gegen ihren Gottesbegriff kann er mit Vernunftgründen nichts Rechtes sagen. „Die Christen aber, o Kaiser, haben umhersuchend die Wahrheit gefunden und stehen, wie wir ihren Schriften entnommen haben, der Wahrheit und genauen Erkenntnis näher als die übrigen Völker. Denn sie kennen Gott ..." und führen ein sittliches Leben (15). Und nun folgt ein Preislied auf ihren Lebenswandel.

Gerade an dieser Stelle drängt sich der Eindruck auf, daß er seinen Werdegang auf die Christen allgemein überträgt: „Ich aber, o Kaiser, habe umhersuchend die Wahrheit gefunden", hätte er deutlicher sagen können. Er spricht gar nicht als Christ zum Kaiser, wie etwa Justin: „Wir Christen ...", sondern wie einer, der als Wahrheitssucher und Gottsucher noch einmal beglückt den Weg eines Suchens zurückverfolgt, nachdem sich die Tür der Wahrheit für ihn aufgetan hat. In seinem Eifer distanziert er sich geradezu von den Christen und spricht in der dritten Person von ihnen.

Und von den Barbaren meint er: „Dadurch, daß sie nach dem wahren Gott nicht suchten, irrten sie von der Wahrheit ab ... und merkten nicht, was der wahre Gott ist" (7, 4). Er, der am Ziel steht, kann nur immer wieder „staunen", daß die anderen Menschen diesen einfachen Weg der Vernunft nicht finden. Denn einfache Vernunftgründe, gesunder Menschenverstand, sind immer wieder seine Gründe gegen die Götter: sie sind tot, sie sind doch recht erbärmlich usw.; also können sie nicht der Gott, welcher

---

[18] S euhemeristisch: „von den Menschen der Vorzeit annehmen, daß welche von ihnen Götter wurden..."

[19] Wenn diese Lesart (vgl. Anm. 18) richtig ist, wäre es, wie schon bemerkt, die einzige Stelle, wo man auch an den Kaiserkult denken kann. Vielleicht dachte auch er einen Augenblick daran, als er an dieser Stelle abschließend bemerkte: „Daher geziemt es uns, o Kaiser, den Irrtum der Barbaren einzusehen" (7, 4). — In gleicher Weise lehnen die übrigen christlichen Apologeten den Kaiserkult rundweg ab. Athenagoras hat einige Wendungen, welche man im Sinn des Kaiserkultes deuten könnte, die aber zunächst ihren Wortsinn meinen. Für den mit Eusebius beginnenden christlichen Kaiserkult gibt es keine geschichtliche Entwicklung. Er ist aus dem Umschlagerlebnis entstanden, als der Kaiser plötzlich Christ wurde. Eusebius hat hierin ebensowenig einen Vorläufer unter den christlichen Schriftstellern wie Konstantin als Christ unter den heidnischen Kaisern einen Vorläufer hatte. Übrigens wahrt Eusebius bei allen Übertreibungen ausdrücklich immer den entscheidenden wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Kaiser.

der Vernunfterkenntnis (cp. 1) entspricht, sein. In diesem Sinn nennt er sich hauptsächlich „Philosoph" (nur in der Widmung): einer der mit der Vernunft die Wahrheit, die Weisheit sucht, nicht als Berufsphilosoph[20]. Davon unten mehr.

Von Sturmwolken der Verfolgung ist hier nichts zu merken, und Aristides will auch nicht „als Anwalt" (der Christen) gesprochen haben[21]. Vielmehr leuchtet es verheißungsvoll in seiner Schrift wie Morgenrot an einem strahlenden Morgen: „Uns genügt es, in Kürze eurer Majestät den Wandel und die Wahrheit der Christen kundgetan zu haben. Denn wahrhaft wunderbar und groß ist ihre Lehre für den, der sie betrachten und verstehen will... Nehmt also ihre Schrifen und lest darin und siehe! Ihr werdet finden, daß ich dies nicht aus mir geschöpft oder als ihr Anwalt gesprochen habe, sondern, nachdem ich nun einmal in ihren Schriften gelesen habe, bin ich fest davon überzeugt..." (16, 4f.).

Aristides spricht bezeichnenderweise nicht von „unseren Schriften". Er redet als Konvertit: „Soweit mein Gedankengang, meine Rede an dich, o Kaiser: Ἕως ὧδε ὁ πρὸς σέ μου λόγος, βασιλεῦ", d. h. eigentlich „... habe ich meine Erlebnisse, meinen Werdegang dir, König, erzählt: ὁ ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νοΐ μου ὑπαγορευθείς[22], dem die Wahrheit die Feder führte. Bezüglich des übrigen finden sich ... in ihren Schriften Worte, die schwer zu sagen und ... vorzutragen sind, die nicht bloß geredet, sondern auch befolgt sein wollen." — Wie merkwürdig er hier wieder von den Christen Abstand nimmt, zu denen er doch gehört! Noch stärker wirkt dieses prüfende Sichgegenüberstellen im cp. 2, wo er dem Kaiser zum erstenmal von den Christen spricht. Er schließt seinen kurzen Bericht über Christus: „Dies wird von dem Evangelium gelehrt, das, so heißt es bei ihnen, erst vor kurzem gepredigt worden ist, (und) dessen Sinn auch Ihr, wenn Ihr darin lest, erfassen werdet" (2, 7). — „So heißt es bei ihnen, den Christen ...": Hätte in dieser Form ein langjähriger Christ, der sich mit der christlichen Tradition gänzlich vertraut wußte, sprechen können? Es ist keineswegs nur ein methodisches Abstandnehmen, um in objektiverer Form seinen Bericht zu geben[23], sondern aus dem Ganzen der Schrift ergibt sich, daß Aristides denkt und empfindet, wie er spricht. Er spricht als Konvertit und als ein solcher, der mit einem Schauer der Freude durch das Portal eingetreten ist und nun voll Glück und Staunen einen Blick in das lichterfüllte Innere des Heiligtums wirft: „... et doctrina eorum porta lucis est" (17, 7).

Darum, weil er nun die Wahrheit hat, fühlt er sich auch gedrängt, „denen die Wahrheit zu zeigen, die ihr geneigt sind". Warum gerade dem Kaiser? Es deutet seine hohe Meinung vom Kaiser als Wahrheitsliebenden an, ein Motiv, das sich bei allen späteren Apologeten wiederfindet, und wohl nicht nur als captatio benevolentiae. Aber auch deshalb will er dem Kaiser die Wahrheit zeigen, weil „ich keinen Zweifel hege, daß nur durch das flehentliche Gebet der Christen die Welt noch fortbesteht" (16, 6), während die

[20] Er gebraucht also „Philosophie" im ursprünglichen Sinn wie noch Plato, Symp. 204 A f.

[21] 16, 5: ... tamquam causidicum eorum haec dixisse: S.

[22] ὁ ... ὑπαγορευθείς fügt G hinzu: 17, 1.

[23] Wie Seeberg annimmt (bei Zahn a. a. O. 303).

übrigen Völker durch ihren Irrtum und gottlosen Lebenswandel (16, 1 und 17, 2) das Unglück heraufbeschwören. (So ist zu ergänzen.)

Er rechnet also damit, und das wäre das Ideal, daß der Kaiser Christ würde. Solch kühne Hoffnungen übersteigen nicht den Optimismus eines Konvertiten. Was noch ein Hindernis sein könnte, nachdem er dem Kaiser die Wahrheit gezeigt hat, sind die Verleumdungen der Griechen, welche den Christen die Unsittlichkeit nachsagen, welche sie selbst verüben. Deshalb weist er sie am Ende kurz zurück durch das Gegenteil: „Kommt es vor, daß einer von diesen sich bekehrt: cum accidit, ut aliquis eorum converterit (er selbst war ein solcher Grieche), so schämt er sich vor den Christen seiner begangenen Taten, bekennt Gott und spricht: durch Unwissenheit habe ich diese begangen. Und er reinigt sein Herz, und seine Sünden werden ihm nachgelassen, weil er sie aus Unwissenheit in der früheren Zeit beging, wo er (noch) die wahre Erkenntnis der Christen lästerte und schmähte" (17, 4). So spricht er wohl als Konvertit von seinem eigenen Erlebnis und sogleich zittert wieder die Freude nach: et benedicta vero est gens Christianorum, praeter omnes homines, qui super faciem terrae sunt (17, 5).

Wir sagen also besser nicht: Aristides der Apologet, sondern Aristides der Konvertit.

So versteht sich denn die Zurückweisung der Verleumdung durch die Griechen. Sie will nicht nur unmittelbar die Christen verteidigen und sie so vor grausamem Unrecht schützen wie bei den anderen Apologeten. Sie will vielmehr das letzte Hindernis wegräumen, daß der Kaiser die volle Wahrheit und die Schönheit der christlichen Religion erkenne und im Interesse des Reiches die Folgerung ziehe: Et quidem quod per os Christianorum dicitur divinum est, et doctrina eorum porta lucis est. Omnes igitur qui deum non cognoverunt, ad eos appropinquent. Alle sollen sich den Christen anschließen (der Kaiser nicht ausgenommen, an den die Schrift gerichtet ist). Er schließt mit der Mahnung, so dem furchtbaren Gericht, das durch Jesus Christus über das ganze Menschengeschlecht kommen wird, zuvorzukommen (17, 7f.).

3. Werdegang des Aristides.

Hier stellt sich nun die weitere Frage: Wer war Aristides? Können wir eine Andeutung über seinen eigenen Weg zum Christentum finden?

In der Aufschrift nennt er sich (vielleicht selbst) „Philosoph". Er ist Athener. Es liegt nahe, ihn als Berufsphilosophen anzusprechen. Aber „Philosoph" bedeutet nicht notwendig „Berufsphilosoph". Das spätere Altertum war mit diesem Namen sehr freigebig[24]. Er selbst macht kein Aufhebens von seinem philosophischen Wissen, sondern beruft sich nur auf seine Liebe zur Wahrheit. Dabei ist sein Bemühen nur mittelbar auf philosophische Wahrheitserkenntnis gerichtet, um dadurch zu religiöser Wahrheitserkenntnis zu gelangen. Wohl besitzt er die philosophische Bildung seiner Zeit, aber man hat vergeblich versucht, ihn einer bestimmten Schule zuzuweisen.

[24] Die Brahmanen heißen Philosophen: Strabon 712, 719; die Juden: Porphyrios, De abst. II 26 (Theophrast). — Geffcken a. a. O. 32.

Seeberg hat schon aus dem Eingang der Schrift den Werdegang des Aristides erschließen wollen[25]. Geffken macht dagegen geltend, daß er schematisch nach Art der alten Rhetorik mit „ich" beginnt und dann in stoischer Weise seine Geburt als einen Akt der πρόνοια erklärt[26]. Darin hat Geffcken sicherlich recht. Trotzdem bleibt in dem Ganzen der Schrift die persönliche, praktisch religiös gerichtete Note unverkennbar[27]. Betont Aristides doch selber sein Suchen nach der Wahrheit über die letzten Dinge (16, 5). Wenn auch der Eingang der Schrift „in jedem Zuge den philosophisch gebildeten Popularphilosophen verrät"[28] und auch die weiteren Ausführungen viele Anklänge an Literatur philosophischer Art aufweisen, so hat er sie doch wie einen Steinbruch zu seinem Werk benutzt und ihm seinen eigenen Geist aufgeprägt. Man muß versuchen, sein Werk als organisches Ganzes zu nehmen und zu sehen, wie er in seiner Schrift denkt und lebt. Es genügt nicht, die einzelnen Bausteine allein auf ihre Herkunft hin zu untersuchen.

Es ist auffallend, wie Aristides das Lesen der christlichen Schriften betont. 2, 6 sagt er dem Kaiser, das Evangelium sei erst vor kurzem gepredigt worden, „dessen Sinn auch Ihr, wenn Ihr darin lest, erfassen werdet. 16, 3 meint er: „Ihre Sprüche und Gebote aber, o Kaiser, . . . magst Du aus ihren Schriften kennenlernen." Daß Aristides von dem Erlebnis seiner eigenen Konversion spricht, haben wir oben gesehen. Diese Worte legen nun nahe, daß er hier von dem Weg seiner eigenen Bekehrung spricht: er habe christliche Schriften gelesen und so das Christentum kennengelernt; dieser Eindruck verstärkt sich 16, 5: „Nachdem ich einmal in ihren Schriften gelesen habe, bin ich fest überzeugt. . . . Darum fühle ich mich auch gedrängt, denen die Wahrheit zu zeigen, die ihr geneigt sind und die künftige Welt suchen." Psychologisch erklärlich, daß er dem Gottsucher seinen eigenen Weg empfiehlt: „Nehmt ihre Schriften und lest darin!" (16, 5). Er meint, ganz der Mentalität eines Konvertiten entsprechend, so wie er den Weg zu seinem Glück gefunden habe, müsse jeder ihn finden können. Deshalb kann er sich nicht genug darin tun, dem Kaiser die Lektüre der christlichen Schriften zu empfehlen (2, 6; 16, 3; 16, 5) und sagt abschließend: „Bis hierher, o Kaiser, habe ich gesprochen, bezüglich des andern finden sich, wie bemerkt, in ihren anderen Schriften Worte, . . . die schwer vorzutragen sind" (17, 1). So betont er die Schriften, besonders das Evangelium (2, 5), obwohl er das Evangelium, den Inhalt der christlichen Lehre durchaus als mündliche Predigt auffaßt (2, 6ff.). Er hätte dem Kaiser ja auch empfehlen können, sich einen christlichen Prediger oder „Philosophen" kommen zu lassen. Die Schriften der Christen waren sowieso noch nicht im Buchhandel zu haben. Die Schrift des Aristides bestätigt, daß er sich gut in der christlichen Literatur seiner Zeit auskennt[29].

Nach allem können wir seinen Weg zum Christentum mit dem Anspruch auf einige Wahrscheinlichkeit umreißen: Als junger Mann genoß er die

---

[25] R. Seeberg a. a. O. 314f. — Vgl. oben Anm. 13.

[26] Geffcken a. a. O. 33.

[27] Mit Recht führt schon Seeberg aus, wie Aristides im corpus seiner Schrift „den Gang seiner eigenen inneren Erfahrung" gezeichnet habe (ebd.).

[28] Bardenhewer a. a. O. 194.

[29] Eine Zusammenstellung der Anspielungen bei K. Julius a. a. O 19ff.

philosophische Schulbildung seiner Zeit in Athen selbst. Die Christen waren ihm, wie seinen Zeitgenossen, dem Namen nach bekannt (2, 8). Wie seine Landsleute pflegte er sie zu verspotten (17, 4); die Christen aber antworteten mit Nachsicht und Geduld (17, 3), und so mochte sich die Gelegenheit bieten, einen von ihnen näher kennenzulernen. Denn vermutlich durch einen Christen gelangten christliche Schriften in seine Hände, mit deren Inhalt er sich in seiner Sehnsucht nach der Wahrheit auseinandersetzte, bis er sich von der Wahrheit des Christentums überzeugt hatte (16, 5). Schwierigkeiten scheinen ihm die sittlichen Forderungen des Christentums bereitet zu haben (17, 1; 17, 4). Um so größer war sein Glück, als er auch diese überwunden hatte und in die Gemeinschaft der Christen aufgenommen wurde (17, 5).

4. Seine Auffassung vom Kaiser.

Aristides schreibt mit der ganzen Naivität und dem Idealismus eines Neubekehrten, der über dem Glück den Kampf noch nicht gekostet hat. Justin z. B. schreibt auch von seiner Bekehrung; aber er hat nicht den unbeschwerten Sinn und ist durch jahrelangen Kampf gereift. Das Reskript Hadrians gegen Denunziantentum war zu einem Teil in Vergessenheit geraten und Hinrichtungen von Christen an der Tagesordnung[30]. Um so bezeichnender, daß nicht nur Aristides, sondern auch Justin dem Kaiser die Bekehrung zutraut und es offen ausspricht, wenn er sich auch viel weniger optimistisch zeigt als Aristides. Aristides wendet sich als „Philosoph", d. h. als Wahrheitsliebender an einen Philosophen, und zum wahren Philosophen gehört es, daß er die Folgerungen aus der Erkenntnis zieht (17, 1). Der Kaiser als Wahrheitssucher ist sein Ideal, und dieses Ideal überträgt er ohne weiteres auf die Wirklichkeit.

Aus dem Umstande, daß es sich um eine Konversionsschrift handelt und der Charakter einer Schutzschrift wenig zum Vorschein kommt, ist auch zu verstehen, daß der Kaiserkult so gut wie gar nicht in das Blickfeld des Verfassers tritt. Auffallend ist die Unbefangenheit, mit der sich Aristides aus tief gläubigem Sinn und Erleben heraus an das allmächtige Haupt des Weltreiches Rom wendet. Man wird unwillkürlich an die Formulierung Tatians erinnert, wo er vom Kaiser spricht: „Menschen muß man auf menschliche Weise ehren, Gott allein aber — fürchten."[31] Aristides fürchtet den Kaiser nicht, er ist für ihn nicht ein Gott, weder im wörtlichen noch im übertragenen Sinn, als wenn er übermenschlich hoch über ihm stände, sondern Mensch. Persönlichkeitskult jeder Art liegt ihm fern. Auch die griechische Philosophen-

[30] Justin, Apol. 1, 68.

[31] Or. ad Graec. 4, 1: τὸν μὲν γὰο ἄνθρωπον ἀνθρωπίνως τιμητέον, φοβετέον δὲ μόνον τὸν θεόν. — Vgl. Acta Martyrum Scilitanorum 11: „Donata dixit: Honorem Caesari quasi Caesari, timorem autem Deo". — Beides offenbar eine Abwandlung des Wortes Jesu: „Dem Kaiser was des Kaisers, Gott was Gottes ist!" — Cf. 1 Petr 2, 17: „Fürchtet Gott! Ehret den König!" (König = Kaiser; cf. Josephus, Bellum Jud. — Paulus).

tradition kommt ihm zustatten, dem Mächtigen als Ebenbürtigen zu begegnen. Aber entscheidend ist wohl der erwähnte Optimismus eines Konvertiten.

Zusammenfassend können wir sagen: Aristides spricht nicht mit dem Eifer eines Apologeten, sondern mit der Begeisterung eines Neuchristen. Er nimmt die Stellung des Kaisers mit seiner Macht als etwas Gegebenes hin, wendet sich als Philosoph, d. h. als Wahrheitssucher, an den Kaiser als Wahrheitssucher, und diese Eigenschaft setzt er beim Kaiser voraus. Für ihn ist das Ideal des Kaisers nicht ein Gott, sondern ein Mensch im besten Sinn, der nach Wahrheit suchen muß und, wenn er sie sucht, auch finden kann, um alsbald zum eigenen Wohl wie zum Wohl des ihm unterstellten Reiches die Folgerungen zu ziehen, d. h. Christ zu werden. Der Kaiser, wie er ihn als gegeben sieht, ist der natürlich edle Mensch; wie er ihn als Ideal sieht: der Kaiser als Christ.

Das ist bemerkenswert für den ersten und frühesten „Apologeten", dessen Werk an einen Kaiser uns vorliegt: er äußert keine negative Einstellung gegen den Kaiser. Das, was er am Kaiser ablehnen muß, Heidentum und Kaiserkult, übersieht er gleichsam, um ihn ohne viele Probleme als Menschen zu nehmen und zum Christen zu machen.

Überblickt man noch einmal die Schrift als Ganzes, so gewahrt man unverkennbar etwas von der jugendlichen Frische des Urchristentums, von einem Optimismus, der sich noch nicht gegen die entsetzlichen Verfolgungen der kommenden Zeiten behaupten mußte. Die Poesie des Kindesalters der Kirche umspielt sie noch ein wenig, ein Abglanz des Pfingstfestes, und verleiht ihr Schmelz und Sympathien gottgeweihter Jugend. Zeitlich steht sie den im übrigen ganz anders gearteten Briefen des hl. Ignatius von Antiochien nahe. Ignatius ist der ausgereifte Heilige, Aristides der Anfänger, beide aber schreiben — persönlich.

Gilbert de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbertus Porreta?

Von Franz Pelster S. J.

Man mag irgendwelche Geschichte der mittelalterlichen Philosophie oder Theologie aufschlagen, heiße nun ihr Verfasser De Wulf, Ueberweg-Geyer, Grabmann, de Ghellinck, Landgraf oder sonstwie, so findet man den scharfsinnigen Theologen und Dialektiker Gilbert von Poitiers unter dem Namen Gilbert *de la Porrée*. Ungezählte Abhandlungen erfreuen uns mit dem gleichen Namen. Und mit Recht. Denn sie können sich auf eine Consuetudo immemorabilis berufen. Gleichwohl gemahnten Erfahrungen bei anderen Namensbildungen wie Wilhelm von Méliton statt Middleton und Richard von Middleton oder gar Middletown statt Meneville[1] oder Johannes Peckham statt Johannes von Pecham oder Patcham[2] zu einiger Vorsicht. So machte ich mich auf die Suche. Über B. Hauréau, die Histoire littéraire de la France gelangt ich bis zu den Sammarthani[3]. Hier schien das Ende des Weges zu sein. Aber nein, auch sie hatten den Namen schon durch Erbschaft erworben.

Wenige Jahre vor der ersten Ausgabe der Gallia christiana erschien ein Buch Jean Besly's über die Bischöfe von Poitiers, nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von seinem Sohne[4]. Dort steht S. 100: Gilberti III. Galteri Episcopi Codex. Gislebertus de la Porrée Pictav⟨iensis⟩ episcopus surnommé de la Porrée natif de Poictiers, Seigneur de Rufec, Chanoine de S. Hilaire, du temps de Bernard. Der Codex Galteri ist nichts anderes als das Verzeichnis der Bischöfe von Poitiers, das der Franziskaner Walter von Brugge, Bischof von Poitiers (1279—1305) anfertigen ließ. Also ein Zeugnis kaum 150 Jahre nach dem Tode Gilberts. Aber woher das Französisch? Die anderen ähnlichen Notizen des Codex über die Bischöfe sind sämtlich in lateinischer Sprache verfaßt. Die Sammarthani, dort, wo sie über den Seigneur de Rufec reden, klären uns auf[5]. Es ist eine Eintragung von sehr junger Hand, also wohl kaum vor dem 16. Jahrhundert entstanden. Mehr noch. Es ist unrichtig, daß Gilbert zur Familie der Herren von Rufec gehörte; denn Rufec war zur Zeit Gilberts im Besitz einer Familie mit gleichem Namen. Leonara, die letzte ihres Stammes, brachte die Besitzung als Mitgift in die adlige Familie derer de Volviso. Ich möchte noch hinzufügen, daß der Dekan Laurentius[6] in seinem Planctus auf Gilbert alle

[1] Vgl. F. Pelster, Die Herkunft des Richard von Mediavilla: PhilJb 39 (1926) 172—178; Das Heimatland des Richard von Mediavilla: Schol 13 (1938) 399—406

[2] Vgl. Fratris Johannis Pecham Tractatus tres de paupertate: British Society of Franciscan Studies 2, Aberdeen 1910, V (Preface von A. G. Little).

[3] Gallia christiana N. S. 2, Paris 1720, 1175.

[4] Jean Besly, Evesques de Poictiers avec les preuves. Paris 1647, 100.

[5] N. S. 2, 1175.

[6] Jean Besly, Evesques de Poictiers, 103—108.

Vorzüge Gilberts sorgfältig aufgezeichnet hat, aber mit keinem Worte seiner adligen Herkunft gedenkt. Der Name de la Porrée läßt sich also höchstens bis ins 16. Jahrhundert verfolgen und ist dort mit einer falschen Nachricht verbunden, also sehr zweifelhaften Ursprungs. Vielleicht läßt sich eine Vermutung über den Ursprung aufstellen. Es bestand zur Humanistenzeit die Neigung, berühmte Namen mit bekannten Geschlechtern zu verbinden. So entstanden Zunamen wie Albert von Bollstätt, Aegidius Colonna, Hugolino de Malabranca, Agostino Trionfo. Möglicherweise, was ich jetzt nicht feststellen kann, war eine Familie de la Porrée eine Zeitlang im Besitz von Rufec. Wegen der Ähnlichkeit des Namens wurde dann beides auf Gilbert übertragen.

Wenn ich somit, falls nicht andere Forschungen das Gegenteil erweisen, Gilbert den Namen de la Porrée streitig zu machen gezwungen bin, kann ich ihm zum Ersatz seinen guten lateinischen Namen zurückerstatten. Gilbert ist jedenfalls in Poitiers geboren[7], so daß der Zuname Porretanus nicht den Ort der Herkunft bezeichnet. Gottfried von Clairvaux[8] sagt, Gilbert sei sein Name und Porreta der Zuname. Damit ist die Frage gestellt: Heißt Gilbert Porreta oder Porretanus? Die Bezeichnung Porretanus ist jedenfalls recht alt. Nicht nur Roland von Cremona[9], Albert[10] und Thomas[11] gebrauchen sie, schon bei Stephan Langton[12] kommt sie vor, ja, wenn der Druck nicht trügt, selbst bei Gottfried von Clairvaux[13]. Noch viel gewöhnlicher ist der Plural Porretani zur Bezeichnung der Anhänger Gilberts.

Trotz allem ist Porreta die bei weitem besser verbürgte Form. Denn einmal gebraucht Gottfried von Clairvaux diesen Namen schon in seiner ältesten Schrift gegen Gilbert, dem Libellus contra capitula Gilberti: Hi sunt panes absconditi, quos celebris ille magister, Porreta agnomine, nomine Gillebertus suis non parvo tempore discipulis venditarat[14]. Man wird zunächst an einen Schreib- oder Druckfehler denken. Aber auch Helinand von Froidmont[15] benutzt dieselbe Form: In quo concilio ⟨Remensi⟩ publice confutavit Beatus Bernardus magistrum Gislebertum, cognomento Porratam (!). Diese Stelle bezeugt auch, daß in Gottfrieds Vita Bernardi, wo heute Porretanum zu lesen ist, ursprünglich wohl Porretam stand; denn ein Vergleich ergab, daß Helinand hier die Vita fast wörtlich ausgeschrieben

---

[7] Otto von Freising, Gesta Friderici imperatoris l. 1 c. 48: Scr. rer. Germ., ed. 3, Hannover 1912, 67.

[8] Libellus contra capitula Gilberti: Opera S. Bernardi edita curis J. Mabillon 2, Parisiis 1719, 1342; PL 185, 595.

[9] Zitiert bei E. Filthaut, Roland von Cremona O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden, Vechta 1936, 82.

[10] Com. in Libr. de sex principiis tr. 1 c. 1; ed. Jammy 1, 194.

[11] In 1 Sent. d. 33 q. 1 a. 1.

[12] Vgl. 2 Texte bei A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: ZKathTh 54 (1930) 195.

[13] Epistola ad Albinum Cardinalem Albanensem, ed. Mabillon 2, 1336; PL 185, 587: Magistri Gisleberti cognomento Porretani.

[14] Libellus ed. Mab. 2, 1342; PL 185, 595. — Bei Otto von Freising und Johannes von Salisbury kommt der Name nicht vor.

[15] Chronicon l. 48 ad an. 1148; PL 212, 1037 — Gisleberti Porratae a. a. O. 1038.

hat[16]. Es wird daher die Annahme wahrscheinlich, daß auch an der dritten Stelle bei Gottfried ursprünglich Porretam stand. Bei Helinand ist die spätere Verwandlung von Porretanum in Porretam oder Porratam ausgeschlossen; denn auch dort, wo er selbständig redet, gebraucht er die kürzere Form: Petri videlicet Abaelardi et Gisleberti Porretae[17].

Wir haben aber auch handschriftliche Zeugnisse. Eines, das wiederum auf Gottfried zurückgeht, steht in einem von A. Landgraf[18] veröffentlichten Auszug aus Cod. Royal 9. E. 12 des Britischen Museums: Errores magistri Gileberti Porete. Gleich drei Zeugnisse liefert ein Nachtrag zu der Schrift Walters von St. Victor Contra quatuor labyrinthos Franciae in Cod. 379 fol. 49v der Arsenalbibliothek Paris. Sie lauten: De falsa trinitate Abeilardi et Gisleberti Porretae. Ex verbis Abeilardi et Gisleberti Porretae. Haereses Gisleberti Porretae[19]. Daß der Name in Poitiers vorkam, beweisen eine Urkunde und eine Grabschrift aus der benachbarten Abtei Noaillé. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts war dort Abt ein Audebertus Porret nach der Grabschrift, Porretus oder Porreta nach der Urkunde[20]. Die Wandlung in Porretanus erklärt sich leicht. Den Texten bei Landgraf[21] zufolge wurden die Anhänger Gilberts schon recht früh, jedenfalls vor der Zeit Stephan Langtons, bei dem die Bezeichnung völlig eingebürgert ist, Porretani genannt. Von da bis zur Anwendung des Namens auf Gilbert selbst war nur ein Schritt. Jeder Mensch hat ein Recht auf seinen ehrlichen Namen. So hoffe ich, daß Gilbert es mir nicht verdenken wird, wenn ich ihm nach fast 850 Jahren den richtigen Namen wieder verschafft habe.

---

[16] Der ganze erste Teil der Erzählung Helinands bis zu „correcturum libere opinionem suam" stimmt in allen Einzelheiten fast wörtlich mit der Vita überein. Ich stelle nur die Anfänge, die noch am meisten voneinander abweichen, nebeneinander:

Vita l. 3 c. 5; PL 185, 312:	Chronicon l. 48 a. 1148; PL 212, 1037:
Fuit etiam Gillebertus, quem cognominavere Porretanum, Pictavorum episcopus, in sacris litteris plurimum exercitatus, sed sublimiora se etiam ipse scrutatus ad insipientiam sibi.	Hic Gislebertus ⟨sc. cognomento Porrata⟩ erat Pictavorum episcopus, in sacris litteris plurimum exercitatus, sed sublimiora se scrutatus ad insipientiam sibi.

[17] Chronicon l. 48 a. 1148; PL 212, 1037.

[18] Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: ZKathTh 54 (1930) 184.

[19] B. Geyer, Die Sententiae divinitatis: BeitrgPhThMA VII 2—3, Münster 1909, 198f. Da nach dem Herausgeber in einem Nachtrag Bemerkungen von der Hand Walters auftreten, so ist das Zeugnis recht früh (etwa um 1180).

[20] Gallia christiana N. S. 2, 1175—1178.

[21] ZKathTh 54 (1930) 184.

Besprechungen

Maréchal, J., S.J., *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier IV: Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens.* gr. 8° (487 S.) Bruxelles-Paris 1947, Desclée de Brouwer. Frs. b. 200.—

M.s Schriften, besonders aber sein Hauptwerk, Le point de départ de la métaphysique, genießen ein sehr hohes und verdientes Ansehen in der europäischen philosophischen Literatur der letzten 25 Jahre. Er selbst erhielt am 5. 10. 1938 den großen Preis der belgischen Regierung für die philosophische Bestleistung des letzten Jahrzehntes. Seine Wirkung auf die internationale philosophische Fachliteratur war und ist eine selten große. Dem deutschen Leserkreis erleichtert den Zugang zu seinem erkenntnistheoretischen System die durch persönlichen Verkehr mit M. geförderte zweibändige Bonner Dissertation des leider früh, am 20. 4. 1946 im 42. Lebensjahr verstorbenen P. Engelbert Wingendorf S. J.: Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis. Maréchal. Ein neuer Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Grundproblems (der Objektivität unserer Erkenntnis), Bonn 1939/40. Von dem Werk Le point de départ de la métaphysique lagen bisher 4 Bände vor: Cahier I—III, Paris 1922/23; Cahier V, Paris 1926; und seitdem öfter. Der 4., mit Sehnsucht erwartete Band ist nunmehr nach dem am 11. 12. 1944 im 67. Lebensjahr erfolgten Tode M.s erschienen. In dankbarer Pietät nehmen wir ihn entgegen als letzte Gabe eines hochedlen philosophisch tiefgehenden und weiterwirkenden Mannes.

Leider hat M. sein Hauptwerk nicht vollenden können und von dem vorliegenden Band nur den 1. Teil, Le système idéaliste chez Kant, 11—326, zu Ende geführt. Das Manuskript dieses Teiles hat er selbst in einer acht Tage vor seinem Tode niedergeschriebenen Anweisung als eine „rédaction provisoire" bezeichnet, die noch stilistisch durchzuarbeiten und stellenweise auch inhaltlich zu vollenden sei. Im 2. Teil, L'idéalisme après Kant, S. 329—479, sind von den (ungenannten) Herausgebern mehrere von M. zu verschiedenen Zeiten niedergeschriebene Stücke zusammengefaßt: Haupttypen der Interpretation Kants, Fichtes transzendentaler Idealismus, die großen idealistischen Systeme, der Kritizismus der Friesschen Schule. Das Manuskript M.s haben die Herausgeber unverändert gelassen.

Es steht für M. außer Zweifel, daß Kant seine Kritik ganz in den Dienst eines kritisch begründeten *Systems* der Vernunft stellt. Seine Interpretation folgt dem Gedankengang Kants, wiederholt die wesentlichen Züge der Vernunftkritik, zeichnet das Kantsche System der Vernunft im Unterschied zu dem Leibnizens; er betrachtet es in seinen Schicksalen, wie es angenommen, abgelehnt und weitergeführt wird; er entwickelt sorgfältig die Gedanken des Opus postumum, den allmählich sich verschärfenden Gegensatz zwischen Kant und Fichte; er studiert Fichtes Wissenschaftslehre in ihren verschiedenen, veränderten Ausgaben, behandelt Schelling, Hegel, Fries und L. Nelson. Dies alles mit gewissenhafter historischer Treue und Sachkenntnis. Und doch ist er nichts weniger als nur Historiker der Philosophie. Sein Werk unterscheidet sich wesentlich von allen früheren angesehenen Darstellungen des deutschen Idealismus. Die historische Erforschung steht im Dienst der Systematik. Selbständig stößt er im Studium der Transzendentalphilosophie zu den Grundgedanken der Erkenntnistheorie und Metaphysik vor, zu den Stellen, wo Transzendentalphilosophie und thomistische Philosophie eng aneinanderkommen. Er sieht klar wesentliche Fehler und Grenzen des transzendentalen Idealismus. Trotzdem aber haben Thomismus und Transzendentalphilosophie sich Wesentliches und Entscheidendes zu sagen; beide müssen voneinander zu lernen bereit sein. Es ist nicht so, daß der Thomismus recht und die Transzendentalphilosophie ganz unrecht habe. (Vgl. auch vom Ref. Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 84 f., die erste Anmerkung.) Der Thomismus kann fruchtbare, glückliche Anregungen für seine eigene Entwicklung von der Transzendentalphilosophie empfangen.

Wie M. selbst diese Einwirkung aufgenommen und ausgewertet hat, ist in Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique, eingehend dargelegt. M. hat die dort und in gesonderten Abhandlungen entwickelten Gedanken nicht weiter fortgeführt, wohl aber bekennt er sich nach wie vor zum Dynamismus der Erkenntnisauffassung, wiewohl wichtige Stücke seiner Lehre auch Widerspruch bei namhaften katholischen Philosophen gefunden hatten. Wir halten M.s Grundgedanken für richtig. Sein Versuch, Fragen und Lösungen der Transzendentalphilosophie für den Ausbau der scholastischen Philosophie auszuwerten, war notwendig und von Erfolg begleitet. Was er erstrebte, hätte schon viel früher unternommen werden sollen und ist nunmehr auf noch tieferer und breiterer Grundlage weiterzuführen. Auch heute noch stehen wir vor der „seit alters", in der uns erschlossenen Zeit dann von Platon (Sophistes 244 a) und Aristoteles (Met. VII, 1, 1028 b 2 ff.) gestellten Frage: „Was ist das Seiende?" Besonders aber seit Kant dann bedrängt uns auch die Frage: Was ist die Erkenntnis des Seienden? Worin besteht das intus legere?

Wir dürfen wohl fragen: Hat Le point de départ de la métaphysique diese Fragen aus ihren philosophisch erreichbaren, in jeder Erkenntnis einschließlich miterkannten inneren Gründen erhellt? Naturgegeben sind uns diese Fragen immer, und zwar unfehlbar, gelöst; so, daß auch philosophische Bedenken die in aller Wissenschaft logisch vorausgesetzte naturgegebene Gewißheit nicht erschüttern können. Was ist diese naturgegebene Gewißheit? Worauf gründet sie? Was schließt sie ein? Worin ihr gegenüber besteht philosophisch-reflexe Erhellung? Erhellung des Seienden und des ens contingens als solchen? Wo setzt sie an ...?

Auch dem ehrfurchtgebietenden Lebenswerk M.s gegenüber stehen wir als Fragende.

C. Nink S.J.

Nink, C., *Philosophische Gotteslehre.* gr. 8° (268 S.) München-Kempten 1948, Kösel. DM 9.—

Kennzeichnend für die neue „Philosophische Gotteslehre", die uns N. geschenkt hat, ist der folgerichtige Aufbau aus den erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundlagen unter steter Berücksichtigung abweichender Anschauungen der modernen Philosophie. Die Gotteslehre erscheint so als eine Weiterführung der metaphysischen Seinserschließung. Diese verdient darum zusammen mit ihren Folgerungen für die Gotteslehre unsere besondere Aufmerksamkeit. Doch sei zunächst ein Überblick über den Aufbau und die Lehrmeinungen des Buches gegeben.

Die Grundeinteilung des Werkes ist die übliche, durch den Gegenstand vorgegebene: Vom Dasein Gottes (mit den zwei Hauptabschnitten: der metaphysischen Seinserschließung als Grundlegung der Gotteslehre und den Gottesbeweisen) — Vom Wesen Gottes (mit den zwei Hauptabschnitten: Gottes Sein und Gottes Tätigsein) — Gott und die Welt.

Das allgemeine Prinzip der Gottesbeweise besteht darin, daß jede bloß faktische, nicht innerlich notwendige Identität von Seinsbestimmungen ihren Grund nicht in sich selbst hat, sondern in einem anderen. Als beweiskräftig werden folgende Gedankengänge dargestellt, die sich der Ordnung des Seinsaufbaues anschließen: der Beweis aus der Kontingenz der Erfahrungsgegenstände, der Beweis aus den metaphysischen Seinsstufen und deren Zusammensetzung aus seinsindifferenten Wesensbestandteilen, der Beweis aus den ewigen Wahrheiten, d. i. den logisch notwendigen Wesenssachverhalten, der Beweis aus der Vielheit der Weltdinge, der Beweis aus der Veränderlichkeit und Bewegung, der Beweis aus der Ordnung und Zielbestimmtheit der Dinge. Dagegen werden der Beweis aus dem Glückseligkeitsstreben und aus dem Gewissen als selbständige, von den andern unabhängige Beweise abgelehnt.

Die vorwissenschaftliche, naturhafte Gotteserkenntnis erklärt N. im Gegensatz zu Scheler und Gratry als einschließlich vollzogenen Kausalschluß (142). Ohne Zweifel spielt dieser dabei eine große Rolle. Doch wird N. dem in den Theorien Schelers und Gratrys ausgesprochenen Anliegen vielleicht doch nicht

ganz gerecht. Die Mittelbarkeit jeder begrifflichen Gotteserkenntnis schließt eine unmittelbare dynamische Beziehung unserer höheren Fähigkeiten zu Gott nicht aus (eines eigenen Sinnes bedarf es dazu freilich nicht). Gewiß muß das Erlebnis des über alle endlichen Schranken hinausstrebenden Geistes begrifflich geklärt und auf seinen Wahrheitsgehalt hin geprüft werden. Eine solche Prüfung ist jedoch unseres Erachtens nicht ausschließlich auf den Kausalschluß angewiesen. Sie kann auch mittels der dem modernen Denken näherliegenden transzendentalen Methode des Schlusses auf die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit dieses Strebens geschehen.

Auch sonst kann man im einzelnen nicht selten anderer Meinung sein. Zum Beispiel wäre zur Begründung der moralischen Unveränderlichkeit Gottes (181) der Weg über die Ewigkeit, die jedes Früher oder Später im Wollen Gottes ausschließt, unseres Erachtens einfacher und überzeugender. — Dem Dasein folgt nach N. notwendig das Wosein. Das Gegenwärtigsein ist demnach eine reine Vollkommenheit, die Gott innerlich zu eigen ist (185). Aber fordert nicht der Begriff „gegenwärtig" wesentlich einen Bezugspunkt, dem etwas gegenwärtig ist? — Als metaphysische Wesenheit Gottes bezeichnet N. das Aus-sich-selbst-Identischsein der Wesenheit mit dem Dasein Gottes (189). Neben der metaphysischen Seinsanalogie vertritt er eine logische Eindeutigkeit des abstrakten Seinsbegriffs (193). In der umstrittenen Frage nach dem Wesen der Freiheit Gottes entscheidet sich N. dahin, daß die Freiheit des Willens Gottes einzig in seiner Richtung zu dem Geschaffenen bestehe (210). Es ist schwer ersichtlich, wie sie dann, wie N. betont, zum Wesen Gottes gehören kann. — Was die Frage des Wie der göttlichen Mitwirkung betrifft, vertritt N. die molinistische Ansicht, weist jedoch gewisse Übertreibungen (241 Anm. 1) mit Recht zurück. Daß Gott irgendwie vom geschöpflichen Willen abhängig sei, ist absolut unmöglich.

Wie eingangs bemerkt wurde, liegt die Hauptstärke des Buches in der folgerichtigen Durchführung gewisser ontologischer Grundgedanken. „Das Seiende eine innerlich sinnvolle Ordnungseinheit", „Das Seiende eine logisch-teleologische Wirkeinheit" sind die beiden ersten Kapitel überschrieben. Standpunkt des ganzen Buches ist der erkenntnistheoretische Realismus, nach dem es, in sich und unabhängig von unserem Denken, nur individuell Seiendes geben kann, das entweder im Zustand der Möglichkeit oder der Wirklichkeit ist. Drei konstitutive Prinzipien, die Wesenheit, die Individualität und das Dasein, bauen das Seiende als solches auf. Das Seiende selbst ist die logisch notwendige Folge des realen Identischseins dieser Prinzipien (29 f.); die inneren Prinzipien sind bei Gott absolut notwendig, beim Kontingenten jedoch nur tatsächlich identisch. Da Identität Beziehung zwischen den inneren konstitutiven Gründen sagt, ist Beziehung und Verschiedenheit (das „nicht") im Seins- und Identitätsbegriff enthalten. Ein absolut Eines ohne Mannigfaltigkeit wäre ein Undenkbares, nicht Seiendes (31).

Dieser Grundsatz wird durch das ganze Werk hindurch streng durchgeführt. Eine undifferenzierte Begriffseinheit gibt es nicht (36). Auch bei den Attributen Gottes ist die Identität eine Beziehung, die Verschiedenheit enthält. Die Gerechtigkeit ist von der Barmherzigkeit unterschieden und in dieser Unterschiedenheit von ihr innerlich notwendig mit ihr identisch (40). Der mit dem Seinsbegriff gegebene Begriff des Nicht ist daher auch von Gott aussagbar. Doch besagt das Nicht in Gott kein Fehlen, keinen Mangel, keine Ergänzungsfähigkeit (166). Die göttlichen Attribute sind jedoch in sich, vorgängig zu unserem Denken (vom Autor gesperrt), sowohl virtuell unvollkommen unterschieden wie auch in ihrer Verschiedenheit innerlich notwendig identisch. Dasselbe gilt für den Unterschied von Wesenheit und Dasein in Gott. Die distinctio formalis minor ex natura rei, welche die Skotisten zwischen den Attributen Gottes behaupten, kann in einem richtigen Sinn verteidigt werden (170—171).

Gegenüber diesen Aussagen regt sich aber doch das Bedenken, ob hier die Parallelisierung des göttlichen Seins mit dem endlich Seienden nicht zu weit getrieben wird. Gewiß ist Gott *ens* a se; aber nicht im Sinne einer Vielheit, sondern weil sein Esse subsistiert. N. läßt uns nicht im Unklaren darüber, daß

die Einfachheit Gottes alle Zusammensetzung, alle Seinsindifferenz und Potentialität der verschiedenen Attribute ausschließt. Der Grund für die Unterscheidung der göttlichen Attribute liegt sowohl in der Beschränktheit unseres Verstandes als auch in der unendlichen Fülle des göttlichen Seins (170—171). Aber wenn die göttlichen Attribute in sich, vorgängig zu unserem Denken, trotz ihrer Identität auf irgendeine Weise unterschieden sind, dann scheint es doch nicht mehr an unserer beschränkten Fassungskraft zu liegen, wenn auch wir sie unterscheiden. Hat hier nicht doch Thomas (S. th. I q. 13 a. 4) klarer gesehen als Skotus?

Begleiten wir N. bei der weiteren Seinserschließung. Aus dem Seienden, das selber mit dem realen Identischsein seiner inneren Gründe gegeben ist, folgt mit logischer Notwendigkeit die Unvereinbarkeit mit seinem contradictorium. Hier wie in anderen Beziehungen zeigt das Seiende in seiner inneren Vieleinheitlichkeit ihm logisch notwendig zukommende Folgerungszusammenhänge. Der Begriff des Grundes ist vom Seienden nicht zu trennen, sondern drückt unter einer gewissen Rücksicht dasselbe aus, was Seiendes meint. Den Satz vom Grund formuliert N.: Jedes Seiende hat seinen Grund, warum es ist und so ist. Grund aber ist das, woraus etwas folgt. Der Satz vom Grund ist nur die Umkehrung des Widerspruchsprinzips (37 Anm. 1). Dieses sagt: Das Seiende hat durch jeden ihm zukommenden actus die Unvereinbarkeit mit dem kontradiktorischen Gegenteil zur Folge; das Prinzip vom Grunde sagt: Jede Unvereinbarkeit mit dem kontradiktorischen Gegenteil ist eine logische Folge, die in einem Seienden gründet. Daraus wird gefolgert: darum hat jedes Seiende einen Grund seiner Existenz. — Uns scheint, es folgt nur: darum hat jedes (aktuell) Seiende in seinem actus einen Grund der Unvereinbarkeit mit seiner Nicht-Existenz. Ob darüber hinaus aber noch ein Grund für das Sein des Seienden nötig ist, scheint uns damit keineswegs gesagt und auch nicht gesagt sein zu können, wenn der Satz vom Grund nur eine Umkehrung des Satzes vom Widerspruch sein soll. Wenn dann der Grund definiert wird als das, mit dessen bestimmendem Einfluß die Identität der formal unterschiedenen Prinzipien gegeben ist, und wenn der Satz vom Grund dann neu formuliert wird: Jede dem Seienden zukommende Identitätsbeziehung, und zwar sowohl jede innerlich notwendige wie auch jede bloß tatsächliche Identitätsbeziehung, hat einen Grund, mit dessen bestimmendem Einfluß sie logisch notwendig gegeben ist, so müßte unseres Erachtens noch gezeigt werden, wie *diese* Formulierungen durch die obige Ableitung aus dem Widerspruchsprinzip gedeckt werden.

Die Grund-Folge-Beziehungen in der inneren Vielheit des Seienden aufzuspüren ist gewiß ein glücklicher und weittragender Gedanke. Aber der Satz: Jedes logische Apriori ist ein ontologisches Apriori, jeder logische Grund ein ontologischer Grund (38), ist doch wohl mißverständlich. An anderem Ort (131 Anm. 2) macht denn auch N. den Unterschied der logischen Sphäre in der Erkenntnis- und der Seinsordnung. Das soll wohl auch hier mitverstanden werden. Denn der Erkenntnisordnung nach ist gewiß nicht jeder logische Grund auch ein ontologischer Grund (vgl. die Gottesbeweise).

Bei der starken Betonung, daß der logische Grund auch ein ontologischer Grund sei, ist N.s Stellungnahme zum ontologischen Gottesbeweis überraschend. Vom gedachten Inhalt des Gottesgedankens kann auf die Existenz Gottes nicht geschlossen werden. N. lehnt den Beweis jedoch auch dann ab, wenn der Gottesbegriff (gleichviel woher) in der ontologischen Ordnung, also unter Voraussetzung der inneren Möglichkeit Gottes, genommen wird. Der Begriff Gottes besagt, auch in der ontologischen Ordnung, nur *was* Gott ist, nämlich jenes Seiende, mit dessen Wesenheit innerlich notwendig die reale Existenz gegeben ist, nicht aber, *daß* er ist. Der notwendige Zusammenhang von Wesenheit und Dasein in Gott ist an sich einleuchtend und auch für uns durch bloße Analyse erkennbar. Das Daß-sein aber kann nur auf Grund der Erfahrung erkannt werden. — Man könnte fragen: Wird hiermit nicht ein Rest von Faktizität des Daseins zugegeben, der mit der absoluten Notwendigkeit Gottes unvereinbar ist? Es würde dann nicht bloß für uns, sondern auch an sich nur gelten: wenn Gott existiert, existiert er notwendig. Diese Auffassung ist folgerichtig nach dem Seinsbegriff N.s, für den Gottes Wesen nicht das Sein ist, sondern die (als

notwendig behauptete) Identität der immer noch unterschiedenen Wesenheit und des Daseins.

Im ganzen scheint uns N. die für das Endliche geltende Vieleinheit des Seienden zu absolut zu setzen. Eine Vieleinheit ist doch grundlegend eine Zweiheit (aus den Elementen des Mannigfaltigen und deren einigendem Prinzip), die der Zurückführung auf eine reine Einheit bedarf, die in keiner Weise mehr Glied oder inneres Prinzip einer Vielheit sein kann. N. sieht das Wesen des Seienden im Grundverhältnis der Identität der das Seiende aufbauenden Seinsprinzipien (190). Darum ist für ihn die metaphysische Wesenheit Gottes nicht das Sein selbst, sondern die besondere Art dieser Identität als Aus-sich-selbst-Identischsein (189); darum ist auch Gott Ordnung (217); darum ist auch Gottes Selbsterkenntnis ein Erfassen unterschiedener Bestimmungen (202 Anm. 1); darum hat auch Gott einen Grund seiner Existenz in seinem Wesen (172 Anm. 1); darum ist das Personsein in Gott etwas Statisches, aus dem freilich das Tätigsein logisch notwendig folgt (178). — Ohne Zweifel ist das reine und einfache Sein Gottes auf höhere Weise das, was wir in der Ordnung und Vieleinheit des Seienden erfassen, und darum dürfen und müssen wir die Ordnungen des Seienden auf Gott übertragen. Aber von einer Verschiedenheit in sich und vorgängig zu unserem Denken kann wohl nicht die Rede sein. Das Seiende ist vom Sein, und zwar zuletzt vom reinen, einfachen und subsistierenden Sein her zu verstehen. Die für das Seiende als solches grundlegende Identität ist nicht die Identität der verschiedenen Seinsprinzipien untereinander, sondern die Identität des Seinsaktes selbst, ohne die jene nicht möglich wäre.

Die hier gemachten Bemerkungen möchten der Klärung und Weiterführung schwieriger Probleme dienen, die N. mit großer Kraft und Geistesschärfe angepackt hat. Der große Vorteil des Werkes besteht darin, daß es nicht äußerlich Betrachtungen und Beweise aneinanderreiht, sondern die Gotteslehre als zwingende Folgerung aus den ontologischen Grundprinzipien erwachsen läßt. Die Sprache des Buches ist klar und einfach. Für Leser ohne scholastische Vorbildung wäre es wohl wünschenswert, wenn die in kurzen und knappen Sätzen formulierten Grundeinsichten etwas breiter und zugänglicher dargestellt würden.

W. Brugger S. J.

Meyer-Abich, A., *Naturphilosophie auf neuen Wegen.* gr. 8° (396 S.) Stuttgart 1948, Hippokrates-Verlag.

Das Buch setzt sich überwiegend aus Vorträgen zusammen, die der Verf. bei verschiedenen Gelegenheiten z. T. im Ausland gehalten hat. Wir begrüßen darum eine zusammenfassende Darstellung auch deshalb, weil wir so aus berufener Feder eine ausführliche Klarlegung des in mancher Hinsicht vieldeutig schillernden Holismus erhalten.

Der Verf. stellt in dem als *Vorwort* vorangestellten Briefwechsel mit einem Physiker sehr beherzigenswerte *Grundforderungen* auf, die von Anfang an den anti-mechanistischen Grundzug des Buches gut charakterisieren. Wir begrüßen die Feststellung, daß die wirklich schöpferische Naturphilosophie ihre Aufgabe nicht darin sehen kann, „nur eklektisch zusammenzustellen, was die Herrn Fachleute auf ihren Gebieten zu verkünden für gut befunden haben ..., sondern darin, die zumeist noch sehr unfertigen und nur einseitig beleuchteten Gedanken der Spezialisten zu Ende zu denken, herauszubringen, welches gewöhnlich unausgesprochene allgemeine Bild von der Natur hinter den Orakelsprüchen der Spezialisten steht, aus diesem dann eine wirklich originale und schöpferische Philosophie der Natur zu entwickeln, ..." (14). Allerdings scheint ein Vorwurf des anderen Briefpartners ebenso wichtig, weil er ein tatsächlich oft vorliegendes Anliegen offenbart: „Was bleibt uns Physikern übrig, als daß wir uns unsere Philosophie, so gut wir können, selbst machen, wenn die Schulphilosophie versagt?" (17) Sicherlich kann man antworten, daß in der letzten Zeit die Philosophie zu sehr eine ancilla physicae geworden ist, die „ängstlich danach schielte, was die göttlich exakte Physik wohl zu ihren Meditationen sagen würde" (22). Sicher ist auch, daß bei den philosophischen An-

strengungen vieler Physiker „nichts anderes herausgekommen ist als die höchst dünne Wassersuppe des Positivismus" (22). Immerhin bleibt es eine ernste Frage, ob die Naturphilosophie immer dem riesigen Tatsachenmaterial der letzten hundert Jahre gerecht geworden ist.

Der Verf. frägt im ersten Kapitel, ob die Natur eine Einheit (im monistischen Sinne), eine Vielheit (im pluralistischen Sinne) oder eine Ganzheit sei. Von den Einheitstheorien wird ausführlicher der *Mechanismus* besprochen. Seine Unhaltbarkeit wird schon im Bereich der Physik als erwiesen betrachtet, da es heute unmöglich erscheint, im Sinne der mechanistischen Forderung alle Gebiete der modernen Physik in Teilgebiete der Mechanik aufzulösen. Noch mehr gilt das von den noch ungeheuer komplexeren Bereichen des Organischen und des Seelischen. Sie lassen sich nicht in Physik und Chemie auflösen. Das geben auch einsichtige Physiker zu. Bezeichnend ist ein Wort von Niels Bohr: „Die Existenz des Lebens muß als eine Elementartatsache aufgefaßt werden, für die keine nähere Begründung gegeben werden kann und die als Ausgangspunkt für die Biologie genommen werden muß, in ähnlicher Weise, wie das Wirkungsquantum, das vom Standpunkt der klassischen mechanischen Physik aus als ein irrationales Element erscheint, zusammen mit der Existenz der Elementarpartikel die Grundlage der Atomphysik ausmacht" (32). Auch der mechanistische Versuch der Zurückführung psychischer Tatsachen auf rein biologische Gesetzmäßigkeiten muß als gescheitert betrachtet werden (psychophysischer Parallelismus). Der Verf. zieht daraus den Schluß, daß die Natur als Totalität keine Einheit ist. — Nach dem Monismus wird der *Pluralismus* einer eingehenden Kritik unterzogen. Die verschiedenen Naturreiche stehen nach der pluralistischen Ansicht als ebensoviele gänzlich getrennte Wirklichkeiten nebeneinander. Der alte psychophysische Dualismus (Descartes, Locke, Leibniz) ist heute ersetzt durch einen modernen Pluralismus besonders in der Kontingenzphilosophie von Émile Boutroux und im Pragmatismus von William James.

Aus der monistischen These und der pluralistischen Antithese glaubt der Verf. einen neuen Weg zur Synthese gefunden zu haben, der die positiven Gehalte beider Theorien zu einer neuen Schau zu vereinigen vermag: die *Ganzheitsbetrachtung*. Ganzheiten werden vom Verf. definiert als „aktiv umweltbezogene Gebilde oder Subjekte mit hierarchischer Innengliederung" (39). Es ist allerdings eine bedeutungsvolle und ebenso problematische Erweiterung des Ganzheitsgedankens, wenn nicht nur der Einzelorganismus, sondern auch die Gesamtnatur als lebendige Ganzheit aufgefaßt wird, so wie es in vorliegendem Buch an verschiedenen Stellen getan wird. Wie lassen sich nun Ganzheitsbeziehungen in die strenge Logik wissenschaftlicher Argumente übersetzen? Die Antwort lautet: „durch *Simplifikation* der komplexeren Natur in die jeweils weniger komplexe Natur" (40). Was haben wir uns unter „rein logischer Simplifikation der höheren Bereiche in die jeweils niedrigeren Wirklichkeiten" vorzustellen? In den physiko-chemischen Teilbereichen ist diese Simplifikation darin verwirklicht, daß man die Gleichungen der Quantenphysik durch Simplifikation (d. h. Elimination des Planckschen Wirkungsquantums) in diejenigen der klassischen Physik überführen kann. Der Verf. meint nun, daß die Simplifikation des Organismischen ins Physikalische ebenfalls möglich ist, ja bereits schon erwiesen sei. Dabei muß beachtet werden, daß natürlich nur solche biologische Grundbegriffe in ihre physikalischen Analogien überführt werden können, die es erfahrungsgemäß auch im physikalischen Begriffsgefüge (Raum, Zeit, Energie) gibt; so läßt sich z. B. der Urbegriff des Organismischen, die Ganzheit, nicht in einen Stammbegriff der Physik simplifizieren. Hier begeht allerdings der Verf. den Fehler, von einem genuin biologischen Begriff, nämlich der aristotelischen Entelechie, die Simplifikation in physikalische Energie zu behaupten. Es scheint mir schlecht begreiflich, wie die Ganzheit als Urbegriff der Biologie der Simplifikation enthoben ist und wie gleichzeitig jenes ganzheitsstiftende Prinzip, das immer nur zielstrebig wirkt (also Ganzheitsprinzip im Vollsinne ist), dennoch unter die simplifizierende Deduktion fallen kann. Die Simplifikation wird dann am Beispiel der organischen Zeit erläutert, für die der schwedische Anatom Gaston Backman eine streng mathematisch formulierbare Gleichung gefunden hat. Stellt man diese Gleichung neben die Gleichung für

die physikalische Zeit, so erkennt man, daß die letztere durch Simplifikation (Weglassen der für die organische Zeit charakteristischen Wachstumsgeschwindigkeit) aus der ersteren entsteht. Der umgekehrte Weg ist natürlich ausgeschlossen. Der gleiche Ableitungszusammenhang soll vorliegen zwischen organischem Raum (Umwelt) und physikalischem Raum, zwischen organischen Entelechien und physiko-chemischen Energien. — Die heute allgemein übliche Auffassung der rein *anorganischen Existenz der Erde* vor ihrer organismischen Besiedelung wird als mechanistisches Dogma gekennzeichnet. Ebenso wie die Urzeugung müsse auch dieses mechanistische Dogma im Lichte neuer Tatsachen fallen. Sowohl die dualistische Theorie des Arrhenius von der Ewigkeit der anorganischen wie der organischen Materie als auch die moderne Ansicht der kosmischen Physik (Eddington und Jeans) von der Einmaligkeit des Lebens auf der Erde scheinen dem Verf. unbefriedigend. Er glaubt hier wiederum eine neue Synthese gefunden zu haben in einer Rahmenlösung (welche nur Erkenntnismöglichkeiten bietet, die aber erst von der Forschung realisiert oder auch abgelehnt werden müssen), die z. T. schon von Fechner und dem Physiologen Preyer angebahnt wurde. Danach soll die Materie von Anfang an in einem Zustand gewesen sein, der weder als lebendig noch als tot bezeichnet werden kann und erst mit fortschreitender Erkaltung beide Zustände aus sich entwickelte. Es ist dabei nicht ganz einsichtig, wie in dieser Theorie die Urzeugung tatsächlich überwunden sein soll. Was soll außerdem eine Materie darstellen, die weder tot noch lebendig, aber zu beidem fähig ist?

In dem folgenden Kapitel werden die *Erkenntnisideale* besprochen, die im Laufe der Geschichte der Naturwissenschaften aufgetreten sind. Das antike Denken wird als statisch, qualitativ und finit bezeichnet, das neuzeitliche dagegen als dynamisch, infinit und quantitativ. Mit dem endgültigen Versagen des mechanistischen Erkenntnisideals in unserer Zeit erhebt sich die drängende Frage, welches neue Ideal an seine Stelle treten wird. Mit J. S. Haldane ist der Verf. der Meinung, daß das mathematische Denken auf biologische Sachverhalte keine Anwendung finden könne, aber nur aus dem Grunde, weil uns die bisherige Mathematik noch keinen Kalkül darbietet, mit dem wir Ganzheiten erfassen können. Darum glaubt der Verf. entgegen Haldane, daß die Mathematik dazu in Zukunft imstande sei, was sich in etwa schon in der Gruppentheorie und besonders in der sog. Teiltheorie (Foradori) ankündige. Dabei sieht er aber die Grenze des mathematischen Denkens klar überall dort, wo sich in der Biologie wesentlich historische Probleme (Phylogenie usw.) stellen. So werden sich in Zukunft mathematische Biologie und historische Biologie trennen müssen. Dennoch kann aber die Mathematisierung der Naturwissenschaft und besonders der Biologie nicht das maßgebliche Ziel der Naturforschung sein. Da die Natur keine Einheit im Sinne des Monismus ist noch eine Vielheit im Sinne des Pluralismus, so glaubt der Verf., daß als einziges leitendes Ideal die Ganzheit im Sinne des Holismus übrig bleibt.

In einem weiteren Kapitel wird der *Holismus* als das neue „leistungsfähige" Erkenntnisideal der Naturwissenschaft herausgestellt. Es scheint mir wichtig, daß der Verf. einmal kurz auf die Geschichte des holistischen Gedankens hinweist, der ja so alt ist wie die abendländische Philosophie selbst, wenn auch das Wort Holismus erst seit 1925 (Smuts) existiert. Wir sträuben uns allerdings etwas gegen die zu verallgemeinernde philosophiegeschichtliche Schau, in der neben Aristoteles und Thomas von Aquin (als Höhepunkten holistischen Denkens) Kepler, Leibniz, Schelling und Hegel in einer Reihe marschieren. Alle diese Philosophen haben doch in recht verschiedener Weise ganzheitlich gedacht. Der Verf. legt sodann das Wesen der holistischen Simplifikation dar, die er an den Beispielen der Donnanschen Integralgleichung für chronoholistische Systeme (Organismen) und an Backmans Gleichungen für die organische Zeit erläutert. Aus allem geht klar hervor, daß der Ableitungszusammenhang zwischen den einzelnen Wirklichkeitsbereichen im allgemeinen nicht im mechanistischen Sinne verstanden wird und daß der Holismus durchaus eine Form des Vitalismus (der ja nicht immer pluralistisch sein muß) darstellt, den wir am besten in Parallele zum Panpsychismus als Panvitalismus (Kosmos als lebendiger Weltorganismus, 158) bezeichnen. Wir erkennen weiterhin an,

daß dieser holistische Vitalismus eine große Nähe zum scholastischen Vitalismus hat, der ja auch in seiner Lehre von der sustantiellen Einheit des Lebendigen den Driesch'schen Dualismus zu überwinden sucht, wobei er allerdings die panvitalistische Verallgemeinerung des Holismus meidet.

All das wird nochmals deutlich in den folgenden Kapiteln *„Ursprung des Lebens"* und die *„Synthese der Organismen durch Holobiose und Eogenese"*. In diesen Kapiteln werden eine Reihe wichtiger Probleme mit ganz neuen Gesichtspunkten diskutiert (Urzeugung, Virusproblem, Quantenbiologie, Geochemie, Entropie und Ektropie, Konstanz der Biosphäre, Evolution der Organismen, Stammbaum der chemischen Elemente, Eogenese und Holobiose u. a. m.). Die Abstammung der Organismen sucht der Verf. durch seine Theorie der Holobiose (236 f.) zu erklären. Holobiose besagt, daß alle höheren und komplizierten Organismen durch biontische Prozesse (Parasitismus und Symbiose) aus einfacheren und niedrigeren Organismenformen hervorgegangen sind. Die allzu kühnen Folgerungen und Verallgemeinerungen (z. B. Holobiose der Chromatophoren und Zellkerne) können wir nicht anders denn als sehr luftige Theoriengebäude bezeichnen, bei deren Betrachtung es besonders dem Fachbiologen schwindlig werden kann. Die Naturphilosophie muß sich solcher biologischer Theorien enthalten, die nur auf dem Boden der Fachforschung entschieden werden können.

In den beiden letzten Kapiteln spricht der Verf. über das *Leib-Seele-Problem* und einige allgemeinere philosophische Probleme. Auf die *Unsterblichkeitsfrage* gibt es — so glaubt der Verf. — keine absolut für alle Menschen und alle Zeiten gültige Lösung. Sie muß vielmehr von jeder Epoche neu beantwortet werden. So schlägt auch hier der Verf. in Ablehnung des monistischen Mechanismus wie des pluralistischen Vitalismus eine holistische Lösung vor, welche die Simplifikation seelischer Phänomene ins Organismische für möglich hält.

Hier wird eine Frage unabweislich, die sich schon mehrmals im Lauf der Darlegungen aufdrängen mußte: Was ist es um die *„Simplifikation"*, die der Verf. so oft als methodisches Heilmittel heranzieht? Zunächst erscheint sie nur als ein logisches Verfahren, mittels dessen die mathematischen Gleichungen des niederen Bereichs durch Weglassen gewisser Elemente aus den Gleichungen des höheren Bereichs abgeleitet werden. Im Verlauf der weiteren Darlegungen scheint die Simplifikation aber zu einem realen Entwicklungsprinzip zu werden, das aus dem höheren Bereich den niederen werden läßt. Man kann zugeben, daß ein solcher realer Zusammenhang denkmöglich ist, während wir mit dem Verf. es ablehnen, daß umgekehrt das Höhere allein aus dem Niederen entstehen könnte. Freilich, als wissenschaftlich ernst zu nehmende Hypothese käme die Entwicklung des Niederen aus dem Höheren nur dann in Frage, wenn außer dem logischen Ableitungszusammenhang empirisch faßbare Tatsachen für sie sprächen. Das scheint uns aber nicht in genügender Weise bewiesen. So bleibt in diesem wesentlichen Punkt eine Frage, die noch eingehend zu klären wäre.

Adolf Haas S. J.

Küchenhoff, G., *Naturrecht und Christentum*. 8° (136 S.) Düsseldorf (1948), Bastion-Verlag. DM 3.80.

Zwei Anliegen will die Schrift K.s dienen. Das eine ist die Verteidigung und Ausgestaltung des Naturrechts. Macht, Staat und Volksgeist werden als letzte Quelle des Rechts mit wertvoller Begründung abgelehnt. Auf eine systematische Ableitung der Naturrechtsidee folgt der Entwurf eines kurzen Systems des Naturrechts. Das zweite und wesentliche Anliegen ist die Lösung der Frage, wie sich das Naturrecht ausnehmen muß in einer wahrhaft christlichen Lebensordnung. Die Konzeption, deren Berechtigung K. in immer neuen Wendungen und Ansätzen nachzuweisen versucht, ist die eines Liebesrechtes: in der christlichen Gesamtordnung erfährt das Naturrecht eine Hinaufsteigerung, es wird ein getauftes Naturrecht (71) dadurch, daß es vom Geiste des Liebesgebotes geformt wird (75).

Das Buch ist aus einem hohen Ethos geschrieben. Es geht dem Verf. um persönlich Durchdachtes und Erlebtes; aus der lebendigen Erfahrung des Rechtslebens ringt er um eine Gestaltung des Rechts „in der von Gott offenbarten Ordnung des Menschentums unter dem Gesetz der Liebe" (135). Er führt selbst einen Text aus Quadragesimo anno an (124), in dem die soziale Liebe als die Seele des Rechts und der Gesellschaftsordnung bezeichnet wird (Q. a. 88). Er hätte auch die ausführlichere Stelle zitieren können, in der der Papst den Anteil der Liebe eindringlich hervorhebt (Q. a. 137), und es deckt sich mit seiner Intention, wenn es dort heißt, daß es eine große Täuschung sei, einzig bedacht auf Herstellung der Gerechtigkeit, die Mitwirkung der Liebe hochmütig abzulehnen.

Wenn man den Text der Enzyklika genauer bedenkt, gibt er aber selbst schon die Antwort auf die Frage, die sich nach dem Studium des K.schen Buches stellt. „Aber selbst wenn der Mensch alles erhielte, was er nach der Gerechtigkeit zu erhalten hat, bliebe immer noch ein weites Feld für die Liebe: die Gerechtigkeit, so treu sie auch immer geübt werde, kann nur den Streitstoff sozialer Konflikte aus der Welt schaffen; die Herzen innerlich zu verbinden vermag sie nicht." Es sind also offenbar Gerechtigkeit und Liebe in einer grundlegenden Verschiedenheit, in einer Art Spannungsverhältnis gesehen; und jede Phänomenologie dieser beiden wesentlichen Haltungen wird das immer bestätigen. K. macht den umgekehrten Versuch. Sein Liebesrecht will gerade eine Verlängerung des Rechts in die Liebe hinein: das, was die Liebe in Freiheit zu tun bereit ist, soll Inhalt eines vervollkommneten, getauften Rechtes werden. Sicher stehen hinter dieser Konzeption richtige Gedanken: die christliche Liebe hat die Anerkennung vieler Rechtsforderungen in der Welt durchgesetzt; die Liebe drängt auch dazu, die Gerechtigkeit vollkommen zu erfüllen, und oft ist es überhaupt die einzige Tat, die ihr möglich ist, ganz gerecht zu sein (wenn auch diese Tat dann eben aus Liebe hervorgeht und damit als Ganzes etwas anderes ist als die gleiche äußere Leistung, die rein aus Gerechtigkeit geschieht). Ja, es hat einen guten Sinn zu sagen, daß nur die Liebe vollkommen gerecht sein kann. „Das ist wahr in dem Sinne, als es wahr ist, daß nur der ein Glas ganz voll einschenkt, der bereit ist, es übervoll zu machen", sagt in einem anschaulichen Bilde Emil Brunner (Gerechtigkeit, 1943, 153).

Aber es ist nicht zu verkennen, daß der Gedanke eines Liebesrechtes, wie ihn K. vorträgt, über solche echten Intentionen hinaus eine Verwischung von Grenzen, eine Unbestimmtheit der Auffassung enthält, um deretwillen gegen ihn Bedenken zu erheben sind. Aus der Unklarheit, die der Grundidee anhaftet, erklärt sich dann, daß die Ausführung und Begründung zu keinen deutlichen Festsetzungen kommt. Es ist hier nicht die Aufgabe, einzelnen Unsicherheiten nachzugehen. Nur eines soll um des grundsätzlichen Themas willen festgestellt sein. Die Idee, das Naturrecht müsse in einer christlichen Ordnung durch die Liebe erst zu einem echten, vollkommenen Rechte gemacht werden, kommt offenbar zu einem guten Teile daher, daß K. nicht eine klar ausgearbeitete Bestimmung des Naturrechts hat. Unvereinbare Deutungen stehen nebeneinander. Naturrecht ist das Recht, was (sic) der Natur des Menschen bei ihrem Streben nach dem guten Menschen entspricht (46); Naturrecht ist das von Gott mit der Schaffung der Menschennatur gegebene Recht (47). Mit diesen annehmbaren Bestimmungen, denen der metaphysische Begriff der Menschennatur zugrundeliegt, streitet eine Reihe von Formulierungen, die einen ganz anderen Naturbegriff voraussetzen. Die Pflichten aus dem Eigentum können nicht aus der Natur des Menschen hergeleitet werden, weil erst durch religiöse Einflüsse die *naturhafte* Neigung des Menschen, rücksichtslos mit seinem Eigentum zu verfahren, gebändigt wird; das wird ausdrücklich als Grenze der Rechtserkenntnis aus der Natur des Menschen her erklärt (56). Ebenso scharf wird als Eigenart der *natürlichen* Rechtsbeziehungen das Prinzip von Leistung und Gegenleistung, Liebe um Liebe, Haß um Haß (!) festgestellt (67); die Gegenseitigkeit der Rechtsbeziehung ist nur eine doppelte Einseitigkeit, eine Steigerung der Befriedigung von Eigeninteressen durch die Zubilligung der Befriedigung fremder Belange (68). Es ist die Rede von den natürlichen, auf das eigene Ich abstellenden Kräften der Menschennatur (86). Aus einer solchen

naturalistischen Interpretation der Natur wird die Behauptung begreiflich, daß erst „das Christentum den Menschen aus der rein naturhaft-physischen Grundlage in das körperlich-geistig-seelische Gesamt-Sein als Mensch emporführt" (7). In ähnlicher Weise geht die Frage der Geltung der Naturrechtsordnung und die der Erkenntnis dieser Ordnung durch den erbsündigen Menschen ineinander, wenn als unentscheidbare Zweifelsfrage genannt wird, ob es ein Naturrecht geben würde, wenn kein Christentum vorhanden wäre (86). Solche Ungeschiedenheit wesentlicher Begriffe zieht sich durch das Ganze und drückt sich schließlich in der Idee des Liebesrechtes aus.

Wenn Naturrecht mehr oder weniger im Hobbesschen Sinne gesehen wird als das „Recht" unter den Menschen im Zustand eines naturhaften Egoismus, dann fallen viele Dinge unter den Bereich christlicher Liebe, die eindeutig Forderung eines *richtig* verstandenen Naturrechts sind. K. verkennt, daß nicht nur die Wahl besteht zwischen einem Gegenseitigkeitsrecht, das nur ein indirekter Weg zur Befriedigung von Eigeninteressen ist, und der Gesinnung der Liebe, „welche den anderen als Lebenswert für den einen setzt, so daß der eine in dem anderen aufgeht", — welche den anderen „als Ziel des eigenen Daseins" setzt (68). Es ist gerade die wahre Tugend der Gerechtigkeit, den anderen gelten zu lassen und ihm um seinetwillen, als selbständiger Rechtsperson alles zu gewähren, was er als das Seine fordern kann. Schon in der Gerechtigkeit liegt die gesuchte Hinwendung zum anderen, ohne daß damit die Intention der caritas einfach gleichgesetzt werden dürfte, die in einer innerlich verschiedenen Weise sich zum anderen wendet. Zu dem Mißverständnis trägt obendrein bei, daß K. gerade an der Stelle, wo er die Notwendigkeit des Liebesrechtes abzuleiten sucht, Gerechtigkeit einfachhin als (individualistisch mißdeutete) *ausgleichende* Gerechtigkeit betrachtet (67 f.); eine Folge ist, daß er im Subsidiaritätsprinzip besonders genau die Forderung seines Liebesrechtes wiederfindet (121 ff.), während es sich doch um einen wesentlichen Grundsatz der *sozialen Gerechtigkeit* handelt (vgl. Q. a. 78—80).

Nach allem wird es wohl begründet erscheinen, wenn wir den Begriff des Liebesrechtes ablehnen, den K. in die Rechtsbetrachtung einführen möchte. Aber sehr zu wünschen ist es, daß wertvolle Anregungen K.s im einzelnen und sein erneuter Hinweis auf die Bedeutung der Liebe für die Formung des menschlichen Gemeinschaftslebens fruchtbar aufgenommen werden.

A. Hartmann S.J.

Gohlke, P., *Aristoteles und sein Werk* (=Aristoteles, Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. P. Gohlke, I 1). 8° (168 S.) Paderborn 1948, Schöningh. DM 5.40 — Aristoteles, *Über die Welt* (an König Alexander) (=Lehrschriften IV 4). Paderborn 1949, Schöningh. DM 3.—.— *Über die Seele* (=Lehrschriften VI 1). 1947. DM 4.80; geb. DM 6.80. — *Kleine Schriften zur Seelenkunde* (=Lehrschriften VI 2). 1947. DM 6.—. — *Große Ethik* (und: *Über Tugenden und* Laster) (= Lehrschriften VII 1). 1949. DM 4.80. — *Über Hauswirtschaft* (=Lehrschriften VII 6). 1947. DM 2.80.

Es steht zu erwarten, daß diese neue Ausgabe und Übersetzung der aristotelischen Lehrschriften einigermaßen umstürzend in der Aristotelesforschung wirken wird. G. hat sich vorgenommen, den Aristoteles, den jetzt lange genug die Philologen bearbeitet hätten, den Philosophen zurückzugeben, und zwar den ganzen Aristoteles, wie er uns überliefert ist, mit Einschluß vieler Schriften, die bisher von der Forschung als unecht betrachtet wurden.

Grundlegend für diese Ausgabe und ihren Geist ist die Wertschätzung, die G. der Überlieferung entgegenbringt. Er wehrt sich „gegen die leichtfertige Behauptung", dies sei unecht oder das sei in Wirklichkeit ganz anders gemeint, als es dasteht. Die Gründe, mit denen man ihm dies auszureden sucht, hält er bei weitem nicht für gewichtig genug, um gegen die Tatsache anzukommen, daß die andere Auffassung 2000 Jahre gegolten hat. Wenn der eine einen Weg zeichnet, auf dem die Fälschung entstanden sein könnte, der andere einen solchen, auf dem die Echtheit begreiflich wäre, so meint er,

ist doch wohl kein Zweifel, wem man zu folgen habe (Aristoteles und sein Werk 8).

Dieser Glaube an die Überlieferung leitet den Herausgeber auch bei der Herstellung des Textes im einzelnen. Nur dort, wo Schreibfehler ganz offenkundig sind, läßt er nicht den überlieferten Text drucken. Wohl können Worte versehentlich ausgefallen sein, indem der Blick des Abschreibers von einem Wort oder einer Buchstabenfolge auf eine in der Nähe befindliche gleiche oder ähnliche Buchstabenfolge abglitt. Es gilt dann, den Text sinngemäß zu ergänzen. Solche Ergänzungen werden in der Ausgabe zwischen einmal gebrochenen Klammern ⟨ ⟩ gestellt. Aber es können so wenig Worte zuviel im Text sein wie Teile in einer Uhr. Wo dies scheinbar dennoch der Fall ist, liegt im Gegenteil eine Auslassung vor. Gelegentlich kann auch ein Wort, das ursprünglich am Rande nachgetragen war, später an eine falsche Stelle geraten sein: es muß dann in der Nachbarschaft irgendwo fehlen.

Erst recht unmöglich ist es nach G., an Einschübe ganzer Bücher oder Kapitel, ja an Fälschungen auf den Namen des Aristoteles zu glauben. Darum werden dem Aristoteles eine Menge Schriften zurückgegeben, die man ihm lange aberkannte, darunter die Schrift „Über die Welt" an König Alexander. Alle vier Ethiken werden wieder als Werke des Aristoteles allein angesehen, sodaß man hier zum ersten Mal die Gesamtentwicklung der aristotelischen Lehre vor Augen bekommt (vgl. Über die Seele 7).

Alle diese so erregenden Aufstellungen haben ihren Grund darin, daß G. die Nachricht Strabons über das Schicksal der Lehrschriften des Aristoteles ernst nimmt, nach der die unveröffentlichten Lehrschriften des Aristoteles zweihundert Jahre lang unbekannt in einem Keller von Skepsis versteckt waren. Auf diese Weise wurden diese vor den „Verbesserungen" der aristotelischen Schule bewahrt und gelangten so in der Gestalt, in der Aristoteles sie selbst hinterlassen hatte, allerdings in beschädigtem Zustand, auf uns. Verbesserungen und Zusätze finden sich zwar auch so viele an ihnen, aber sie stammen von Aristoteles selbst, der ständig an seinen Lehrschriften arbeitete.

Den Hauptbeweis für seine Auffassung sieht G. im Zustand der aristotelischen Schriften, der eindeutig beweist, daß er sie nicht für die Veröffentlichung geschrieben hat. Ein weiterer starker Beweis liegt darin, daß Aristoteles selber die herausgegebenen Schriften von seinen Lehrschriften unterscheidet. Die gesamte Überlieferung unserer aristotelischen Schriften geht auf die von Plutarchos erwähnte Ausgabe des Andronikos zurück. Gestützt wird diese Annahme durch die Tatsache, daß alle unsere Handschriften übereinstimmend bedeutsame Auslassungen haben, die in der Handschrift des Aristoteles nicht vorhanden sein konnten, da sie durch Abirren des Schreibers auf ein ähnliches Wort entstanden sind (Aristoteles und sein Werk 120 ff.).

In seinem Einleitungsband bespricht G. zunächst die Bedeutung des Aristoteles als Quelle abendländischer Wissenschaftlichkeit, wobei er auf Leistungen hinweist, auf die man bisher wenig geachtet hat, so z. B. in der Mathematik und Physik. Es folgt dann ein Überblick über das Leben und die Schriften nach den Quellen, die im Wortlaut mitgeteilt werden. G. ist der Ansicht, daß das bei Diogenes Laërtius mitgeteilte Schriftenverzeichnis von Aristoteles selbst stammt, der es noch vor der Zusammenstellung seiner großen Lehrschriften seinem Testament hinzugefügt hatte. Aus den neuen Auffassungen über Echtheit und Text der aristotelischen Schriften zieht G. endlich Folgerungen für die philosophische Entwicklung des Aristoteles. Im Gegensatz zum gewöhnlichen Schema, das Aristoteles aus einem platonischen Idealisten immer mehr zu einem Empiristen und Sammler werden läßt, stellt G. dem platonischen Einfluß die Tatsache entgegen, daß Aristoteles der Sohn eines Arztes war und ein großer Teil der Tierkunde sehr wahrscheinlich der Zeit entstammt, da er noch der Akademie angehörte. An das Ende seiner Lebenszeit aber gehört die für die Entwicklung seiner Metaphysik entscheidende Schrift „Über die Welt" an Alexander. Während Aristoteles in der mittleren Zeit seines Lebens das religiöse Element, im Gegensatz zur Frühzeit, fast ganz aus seinem Denken verbannt hatte, kommt es in geläuterter Form in dieser Schrift wieder mächtig zum Vorschein. Schärfste Anspannung des Denkens verbindet sich

jetzt mit einem inbrünstigen Glauben an die Weltregierung Gottes. Die beiden Bücher K und Λ der Metaphysik werden dadurch in eine neue Beleuchtung gerückt. Wenn die Metaphysik nicht von Anfang an Theologie war, so sollte sie es doch werden.

Was werden die Philologen zu diesen Auffassungen G. s sagen? Ich weiß es nicht. Aber die Gründe, die G. für seine Ansicht vorbringt, scheinen mir überzeugend zu sein. Sie haben die Einfachheit für sich. Aus einer dem gesunden Menschenverstand einleuchtenden Annahme ergeben sich weittragende Folgerungen, entwirren sich verwickelte Probleme, für die sonst je eine besondere Theorie ersonnen werden mußte; außerdem fehlt es nicht an Bestätigungen, die von dieser Annahme ganz unabhängig sind. Auf jeden Fall werden sich auch die Gegner G. s mit seinen sehr beachtlichen Gründen auseinandersetzen müssen. Man kann sich da nicht auf längst erwiesene Stellungen zurückziehen.

G. bietet uns nicht nur eine Ausgabe, sondern auch eine Übersetzung. Wer sich von ihrem hohen Wert überzeugen will, braucht nur einige Sätze aus Busses Übersetzung „Über die Seele" mit der vorliegenden zu vergleichen. G. übersetzt sinngetreuer und in besserem Deutsch. Übersetzungen sind immer auch Textdeutungen. Wenn G. auch aus einer gründlichen und umfassenden Kenntnis des ganzen Aristoteles übersetzt, so habe ich doch an einigen (wenigen) Stellen philosophische Bedenken. So z. B. wenn er in der Schrift „Über die Welt" (398 b 35) αἰτία mit „Anlaß", im zweiten Buch „Über die Seele" (412 b 11) τὸτί ἦνεἶναι mit „Wesensbegriff" übersetzt oder im zweiten Buch (430 a 25) „ausschließlich" hinzufügt.

Die beste Übertragung ersetzt den Urtext nicht. Wir begrüßen daher die Ankündigung, daß die spätere Beifügung des griechischen Textes geplant ist, sobald die wirtschaftliche Lage es erlaubt. Wünschenswert wäre es, wenn diesem Text ein kleiner Apparat beigefügt würde, nicht um uns mit den jetzt ziemlich überflüssig gewordenen Konjekturen der bisherigen Herausgeber zu beglücken, sondern um ein klares Bild der handschriftlichen Überlieferung zu geben und uns so allenfalls instand zu setzen, philosophische Bedenken in der Auffassung des Textes auf philologischem Wege zu lösen.

Es seien noch einige Bemerkungen zur äußeren Gestalt der Ausgabe gestattet. G. ist es gelungen, infolge seiner Annahme der vollständigen Echtheit des überlieferten Textes und auf Grund seiner neuen Auffassung von der Entwicklung des Aristoteles eine Reihe von Texten als Nachträge festzustellen. Diese Nachträge werden durch leichtes Einrücken kenntlich gemacht. Mangelhaft hingegen ist die Zeilenangabe der Bekker-Ausgabe. So kann man nicht vollständig zitieren. Könnte die Zeilentrennung nicht durch senkrechte Striche angegeben werden? Störend wirkt ferner das Fehlen jeglicher Inhaltsangabe. Um z. B. eine der kleinen Schriften zur Seelenkunde zu finden, muß man das ganze Buch durchblättern.

Hoffen wir, daß die Ausgabe, die berufen ist, das Aristoteles-Studium auf eine neue Grundlage zu stellen, rasch voranschreite und bald mit griechischem Text, auf gutem Papier gedruckt, gebunden vorliege.

W. Brugger S. J.

Thomas von Aquin, *In librum Boëthii de Trinitate Quaestiones quinta et sexta. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung herausgegeben von P.* Wyser O. P. gr. 8⁰ (80 S.) Fribourg, Suisse, Société Philosophique, und Louvain, Editions E. Nauwelaerts, 1948. Fr. 6.—.

Der für die theologische und philosophische Erkenntnis- und Wissenschaftslehre so bedeutsame Kommentar des hl. Thomas von Aquin zu Boëthius De Trinitate stand dem Forscher bisher nur in unkritischen Textausgaben zur Verfügung. Denn ganz abgesehen von den bekannten Opera-omnia-Ausgaben, entspricht die heute seltene Edition, die der verdiente Thomasforscher P. A. Uccelli im Jahre 1880 unter Benützung des Vatikanischen Autographs, dreier weiterer Vatikanischer Hss, einer Inkunabel und der editio Piana veranstaltete, in keiner Weise kritischen Anforderungen. Der Abdruck des Kommentars aber

in der von P. Mandonnet besorgten, handlichen Edition der Opuscula omnia (Paris, Lethielleux, 1927, III, 19—141) ist nur ein Stereotypdruck aus der von einem anonymen Herausgeber 1881 im gleichen Verlag veranstalteten Ausgabe der Opuscula selecta (Bd. II, 1—123), deren zahlreiche Druckversehen und Textverderbnisse daher in Mandonnets Ausgabe stehengeblieben sind. Diesem Notstand sucht W. wenigstens durch eine brauchbare Teiledition abzuhelfen. Ediert werden die beiden letzten Quästionen De divisione speculativae scientiae und De modis speculativae scientiae, die als Darstellung der *philosophischen* Wissenschaftslehre ein relativ selbständiges Ganzes bilden und im Unterschied zu den beiden ersten Quästionen, welche die *theologische* Erkenntnis- und Einleitungslehre behandeln, im Autographfragment enthalten sind. Die Edition ist ein Separatdruck aus DivThom (Fr) 25 (1947) 437—485; 26 (1948) 74—98, wobei aber nicht nur offenbare Druckfehler, sondern auch — wie mir bei einer Textvergleichung auffiel — drei Falschlesungen und eine Auslassung des ersten Abdruckes schon berichtigt worden sind. Außerdem ist dem Separatdruck ein Quellenregister, ein Verzeichnis der zitierten Thomastexte und ein Autorenregister beigegeben.

Dem edierten Text schickt W. eine ausgezeichnete Einleitung voraus, die folgendes behandelt: 1. Die literarische Eigenart des Kommentars, der eine Verbindung von Textexegese und scholastischer Quaestio darstellt, wobei auf dieser das Schwergewicht liegt; 2. Aufbau und Inhalt der Quaestiones I—IV; 3. Die (edierten) wissenschaftstheoretischen Quästionen; 4. Datierung des Opusculums (W. verlegt es in ungefährer Übereinstimmung mit Mandonnet und Grabmann in die Jahre 1255—1259). Im 5. Abschnitt verbreitet sich W. über die Grundsätze seiner Edition. Der edierte Text ist der des Autographs, dessen mühsame Transkription der Herausgeber seinem Ordensbruder P. Thomas Käppeli verdankt. Auf eine Kollation mit andern Hss wurde mit dem Hinweis darauf verzichtet, daß wir im Autograph „die denkbar beste Grundlage für eine kritische Ausgabe, den sicheren Urtext des hl. Thomas" (19) besitzen. Und doch muß eine wirklich kritische Edition trotz des glücklichen Umstandes, daß uns von diesem Text das Autograph selbst erhalten blieb, auch die handschriftliche Überlieferung berücksichtigen. Gerade das Verhältnis Autograph-Tradition gibt uns beim Kommentar zu Boëthius De Trinitate ähnlich wie bei der Summa contra gentiles interessante Probleme auf. Da ich eine kritische Edition des ganzen Opusculums, die W. als „zweifellos höchst wünschenswert" (ebd.) bezeichnet, vorbereite, konnte ich feststellen, daß keine einzige der späteren Hss eine genaue Abschrift des Autographs bietet, daß sie vielmehr alle mehr oder weniger von ihm abweichen. Es fragt sich nun: Läßt sich der Text dieser Hss trotz der vielen Varianten auf das Autograph als seine Urform zurückführen? Oder zwingen uns die Varianten, für die Tradition eine vom Autograph verschiedene, vom Autor aber irgendwie approbierte Quelle anzunehmen? Im letzteren Falle würde das Autograph nicht mehr die endgültige Redaktion darstellen, deren Wiedergabe das Hauptanliegen einer kritischen Edition sein muß. Ich glaube nun, nachweisen zu können, daß abgesehen von den üblichen Kopistenfehlern sämtliche Varianten der Tradition entweder auf eine Verlesung des schwer zu entziffernden Autographs zurückgehen oder willkürliche Änderungen des von ihm gebotenen Textes sind. Zu diesen Änderungen gehören die Berichtigung offenbarer Schreibversehen des Autors, die Verstümmelung des Textes durch das abkürzende „etc." und vom Kontext nicht unbedingt geforderte Verbesserung des Stiles durch Wahl eines anderen Wortes und vor allem durch Wortumstellung. Erst auf Grund mühsamer paläographischer Einzeluntersuchungen kommt man zu dem kritisch gesicherten Ergebnis, daß das Autograph tatsächlich die endgültige Redaktion darstellt und somit seine Edition auch ohne Berücksichtigung der Tradition vollauf gerechtfertigt ist.

Wenn W. behauptet: „Die littera inintelligibilis des hl. Thomas stellt höchste Anforderungen, denen nur wenige gewachsen sind" (19), so gibt er damit zweifelsohne die ein wenig übertreibende sententia communis wieder, die leider geeignet ist, von der Lektüre des Autographs abzuschrecken. Zugegeben sei, daß es Stellen gibt, wo die Schriftzüge so undeutlich sind, daß man nur nach zeitraubender Kollation mit ähnlichen, im gleichen Autograph vorkom-

menden Schriftzeichen die richtige Lesung mutmaßend erschließen kann. Die Schwierigkeit der Entzifferung ist ferner bei durchstrichenen Textstellen besonders groß, zumal sie nicht von der Tradition übernommen wurden und somit kein Vergleichsmaterial vorliegt. Aber gerade die Streichungen, die manchmal nur ein oder mehrere Wörter, manchmal ganze Sätze, an einigen Stellen sogar größere Teile bis zu einer ganzen Spalte und mehr betreffen, hat der Editor im Unterschied zu Uccelli unberücksichtigt gelassen. Im nicht getilgten Text aber gibt es größere, zusammenhängende Stücke, deren Entzifferung dem, der sich in das Autograph erst einmal eingelesen hat, keine unüberwindlichen Schwierigkeiten bereitet. Die „Unlesbarkeit" des Autographs beruht nämlich nicht, wie man zunächst vermuten könnte, auf einer anormalen Häufung etwa ungewohnter Abkürzungen — im Gegenteil: Thomas schreibt Wörter aus, die man in anderen Hss nur abgekürzt anzutreffen pflegt (z. B. actus, fieri, mathematica, ita) —, sondern auf der Unregelmäßigkeit der Schriftzüge, die auch dem geübten Paläographen im allgemeinen kein Lesen auf den ersten Blick, sondern nur ein mühsames Entziffern gestattet.

Die Edition gibt den Autographtext in moderner Orthographie wieder. Offensichtliche Schreibversehen des Autors werden bereits im Text berichtigt, „die ursprüngliche irrtümliche Schreibweise des Autographs wird aber zugleich immer im kritischen Apparat mit Zeilenverweis angeführt" (22). Leider wurde dieses Versprechen nicht immer eingelöst, wie aus der nachstehenden Liste zu ersehen ist. Ungern vermißt man auch die Angabe des Seiten- und Spaltenwechsels im Autograph. Besondere Anerkennung verdient jedoch, daß sämtliche Zitate im Apparat verifiziert und — abgesehen von den zahlreichen Aristoteleszitaten — in vollem Wortlaut wiedergegeben werden. Dieser Quellenapparat verleiht der Edition einen unschätzbaren Wert. Man kann nur wünschen, wir hätten recht viele solcher mit größter Akribie gefertigten Separatausgaben von Thomastexten. An zwei Stellen (44 Anm. 2; 70 Anm. 4) hat W. längere philosophiegeschichtliche Exkurse in den Quellenapparat eingebaut, von denen der zweite über die arabische Glückseligkeitslehre wegen seiner mit geradezu vorbildlicher Genauigkeit beigebrachten Quellenbelege besonders hervorgehoben sei. Boëthius De Trinitate sähe man allerdings lieber nach einer kritischen Ausgabe, etwa nach der von R. Peiper (Leipzig 1871), statt nach der unkritischen Migneausgabe zitiert.

Nun zum Text im einzelnen. Da ich das Autographfragment in Photogrammen besitze, war es mir möglich, Käppelis Transkription Wort für Wort nachzuprüfen. Nachfolgend das Ergebnis, bei dem ich allzu unsichere Berichtigungen beiseitegelassen habe (ein A bedeutet irrtümliche Schreibweise des Autographs, die entgegen dem Versprechen nicht im Apparat vermerkt wurde): 23,8 littera] in littera — 23,23 qui] quae A — 24,23 und sonst (außer an fünf Stellen) Metaphysicorum] Metaphysicae (nur so ist nach den Hss und modernen kritischen Editionen die Abkürzung „metaph." aufzulösen). — 24,28 secundum] per — 25,20 quod „tres] „quare tres („quare" war durch eine Falte verdeckt. Diese und andere Falten wurden erst im Jahre 1947 durch ein besonderes Verfahren in der Vaticana beseitigt.) — 28,12 haec] hae — 29,17 philosophiam] philosophiae. Die Schreibweise des Autographs ist richtig. Im ersten Druck schrieb Käppeli: „in duas partes philosophiam distinxerunt" und merkte „philosophiae" als irrtümliche Schreibweise des Autographs an. Im Separatdruck liest er jetzt richtig „etiam" statt „in", übersieht aber, daß damit die frühere Korrektur von „philosophiae" in „philosophiam" jeder Grundlage entbehrt. Die entsprechende, im Apparat der Separatausgabe stehengebliebene Notiz ist also zu streichen. — 30,40 a materia] ad materiam (die Konstruktion „dependere ad" ist Thomas durchaus geläufig, vgl. 36,2 und 39,26). — 31,17 probantur] probatur A — 31,23 probantur] probabantur — demonstrationes] demonstratione — 33,5 considerare] consideratio — 34,33 consideratas] consideratis A — 36,15 considerantur ⟨in⟩] considerat (*corr. ex* considerant) — 38,30 ergo + secundum. Darum sind die eckigen Klammern vor und nach „natura ipsa" in Zeile 32 zu streichen. — 39,26 „ad substantiam" des Autographs ist an Stelle der falschen Korrektur „a substantia" beizubehalten, vgl. meine Bemerkung zu 30,40. —

40,7 praeter] post — 40,8 homo] ideo — 40,14 unguis] ignis A — hoc$_2$] haec A — 40, 34 sit] fit — 41,37 abstrahit] abstrahuntur — 42,11 abstractiora] abstractior (Falte!) — 45,2 tantum] iterum — 49,18 qui] quod A — 49,25 eas] omnia (Falte!) — 51,4 eo] ea — 56,8 convenit] contingit — 58,6 a] ex — 59,9 et *del.* — 61,13 super] sunt (lies: supra) A — 63,5 ad] in — 66,18 manifestissimae] manifestissima — 69,16 et *om.* A — 69,18 tanto + et — 73,7 sequitur] sequetur — 76,2 tantum] ad *del.*

Quellenapparat: S. 23 A. 1, S. 53 A. 1 und S. 57 A. 2 u. 3 lies c. 2 statt c. 1 — S. 27 A. 4 48,149] 48,142 — A. 5 Z. 2 scientiis + supra enumeratis — decreverunt] decreverant — Z. 4 disciplinarum] disciplinam — S. 31 A. 1 Z. 2 scientia] scientias — S. 31,13 ff. ist ebenfalls von Avicenna a. a. O. abhängig. — S. 37 A. 2 Z. 3 ὁάρτατον] ἀόρατον — vorletzte Z. εἰκείνων] ἐκείνων — S. 43 A. 3 et] ac — S. 54 A. 4 Z. 4 VII] VI — S. 62 A. 7 und S. 63 A. 4 c. 4] c. 3 — S. 71 A. Z. 28 34,12 s.] 34,11 s.

Ich möchte meine Besprechung nicht schließen, ohne der Hoffnung Ausdruck zu geben, daß der Büchermarkt des Auslandes, der uns so wertvolle Veröffentlichungen wie W.s Thomasedition schenkt, in nicht allzu ferner Zeit auch dem deutschen Forscher wieder allgemein zugänglich gemacht wird.

Bruno Decker, Berlin-Zehlendorf.

Stauffer, E., *Die Theologie des Neuen Testamentes.* 4. verb. Aufl. gr. 8^0 (XI u. 367 S. u. 111 Abbild.) Stuttgart 1948, Kohlhammer. DM 15.—.

Wenn ein theologisches Werk von dem Umfange des vorliegenden schon nach sieben Jahre die 4. Aufl. verzeichnen kann, hat es offenbar den Menschen von heute etwas zu sagen. Und St. hat den Menschen etwas zu sagen von Christus und seiner Bedeutung für die Menschheit. Dabei sagt er es in einer so feinen, oft geistreichen Weise und aus einem tief christlichen Ethos heraus, daß sich der Leser unwillkürlich angesprochen fühlt.

Nach einem ersten, mehr einleitenden Teil über den Werdegang der urchristlichen Theologie (in der Vorgeschichte des Urchristentums, bei Johannes dem Täufer, bei Jesus selbst, bei Petrus und der Urgemeinde, bei Paulus und Johannes, bei Ignatius und in dem dritten christlichen Geschlecht: 1—33) folgt der eigentliche Hauptteil des Werkes: Die christozentrische Geschichtstheologie des NT (34—211), der in fünf Hauptstücken mit jeweils einer Reihe von Unterabteilungen aufgegliedert wird: 1. Schöpfung und Fall, 2. Gesetz und Verheißung, 3. Das Christusereignis, 4. Kirche und Weltgeschehen, 5. Gegenwart und Zukunft. In einem abschließenden 3. Teil werden die Glaubensformeln der Urkirche behandelt (212—234), und zwar: Der Gebrauch und die Gestalt dogmatischer Formeln in der Urkirche; Geschichtstheologische Summarien; Monotheistische Formeln; Christologische Formeln; Die Elemente des 3. Artikels; Die Anfänge des trinitarischen Bekenntnisses; Zur Dogmengeschichte der Urkirche. 338 Anmerkungen (235—313), sieben Beilagen mit schematischen Übersichten (Hauptelemente der altbiblischen Märtyrertheologie, vergleichende Tabelle zur Formelsprache der Zwölfertestamente und Johannesschriften, zwölf Kriterien formelhaften Glaubensgutes im N.T., Josephstradition und Petrusformeln, die paradoxen Inkarnationsformeln bei Paulus und seinen Nachfolgern, Abschiedsreden und Abschiedsszenen, Summarien) und 32 Bildtafeln mit 111 Abbildungen bilden eine wertvolle Bereicherung.

Für eine gerechte Würdigung des Werkes ist vor allem die Überschrift des 2. Teiles zu beachten: Die christologische Geschichtstheologie des Neuen Testamentes. Der Verf. betrachtet also das N.T. vor allem unter christologischem Gesichtspunkt, und zwar nicht so sehr statisch gesehen, sondern vielmehr dynamisch in seiner geschichtlichen Entwicklung. Darum unterscheidet er vielfach zwischen der Auffassung der Synoptiker und der paulinischen und johanneischen Sicht. Diese Unterscheidung ist für das bessere und umfassendere Verständnis zweifellos sehr wertvoll, solange daraus nicht sachliche Gegensätze in der Lehre abgeleitet werden, wie es in dem vorliegenden Werke leider nicht selten geschieht. Das kommt eben daher, daß der Verf. die Bücher des N.T. wie der Bibel überhaupt praktisch auf eine Stufe stellt mit anderen literarischen Zeugnissen, vor allem der außerbiblischen apokalyptischen Litera-

tur. Wer in der Bibel letztlich nur persönliche Auffassungen der heiligen Schriftsteller über die geoffenbarten Wahrheiten, und nicht mehr das irrtumslose inspirierte Gotteswort sieht, wird keine Veranlassung finden, sich noch um die „analogia fidei" zu kümmern, d. h. weniger eindeutige Stellen der Schrift im Einklang mit sicher feststehenden Glaubenswahrheiten zu deuten. Von einer spekulativen Durchdringung der Glaubenswahrheiten hat St. abgesehen; denn einmal ist das nicht die eigentliche Aufgabe der biblischen Theologie, die als systematische Zusammenstellung der theologischen Erkenntnisse nicht zur spekulativen, sondern zur positiven Theologie gehört, und dann wäre eine allseitige erschöpfende Behandlung der verschiedenen theologischen Fragen des N.T. auf 234 Seiten Text einfach unmöglich. Bei der Fülle der Themata konnten darum nur mehr oder weniger skizzenhafte Aufrisse geboten werden, die den Leser anregen sollen, sich persönlich, auch mit Hilfe des in den Anmerkungen angegebenen Materials, weiter in die einzelnen Fragen zu vertiefen. Dieses Ziel dürfte weithin erreicht sein. Man könnte höchstens sagen, daß es sich mehr um eine Religionsgeschichte als um eine Theologie des N.T. handelt, da oft die nach dem Verf. voneinander auch sachlich abweichenden Ansichten der Männer des N.T. unausgeglichen nebeneinander gestellt werden. Auch das könnte man noch bemerken, daß eigentlich weniger von Gott selbst und seiner Dreipersönlichkeit die Rede ist — im 3. Teil wird diese Frage kurz gestreift —, sondern vielmehr von der im Christentum verwirklichten göttlichen Heilsordnung, also der „oikonomia" der Alten im Unterschied von der „theologia" im engeren Sinne. Mit dieser Feststellung steht nicht im Widerspruch, daß der Verf. anderswo als Ziel des Lebens Jesu die Aufrichtung der Gloria Dei betont (100—103). Damit hängt wohl auch zusammen, daß die Gottheit Christi wenig zur Geltung kommt, obgleich kein Zweifel sein kann, daß der Verf. sich auch dazu bekennt, wenn er sagt: „Wer an dieses zweifache Bekenntnis (zu Christus als wahrem Gott und wahrem Menschen) rührt, hier und dort, der hat den Geist der Lüge. Denn er tastet die paradoxe Herrlichkeit des Menschensohnes an und rüttelt an den Fundamenten unseres Heiles" (234). Leider sind demgegenüber andere Formulierungen unbestimmt und irreführend, z. B. wenn er vom Himmelsmenschen spricht, der nach Paulus herabgestiegen sei (97), oder wenn er Phil 2, 6ff. so erklärt, daß das Himmelswesen seine bisherige Position aufgegeben habe (97 f.), oder wenn er sagt, der „Jungfrauensohn" der Synoptiker sei väterlicherseits Gott und mütterlicherseits Mensch, keines aber ganz (Anmerkung 382). Darum habe sich die Parthenogenese in der Urkirche nicht durchgesetzt, denn Paulus habe sie vielleicht noch nicht gekannt und Johannes nehme keine Notiz davon (99). Diese letzte Behauptung läßt sich aber nur dann aufrecht erhalten, wenn man mit dem Verf. Joh 1, 13 die Worte „noch aus dem Willen des Mannes" gegen alle Grundsätze der Textkritik als unecht erklärt; denn tatsächlich finden sie sich in allen Handschriften mit Ausnahme vom Kodex B (von erster Hand) und von Eusebius und Athanasius. Im Kodex B können sie sehr leicht durch Haplographie ausgefallen sein. Wenn sie aber echt sind — und daran kann kein ernstlicher Zweifel bestehen —, dann hat auch Johannes die Jungfrauengeburt gekannt und bekannt. Wenn aber trotzdem, wie St. betont, der johanneische Christus nicht väterlicherseits Gott und mütterlicherseits Mensch, sondern wie bei Paulus ganzer Gott und ganzer Mensch ist, und zwar nicht nur im Nacheinander wie Phil 2, 6ff. (?), sondern in der Gleichzeitigkeit, dann kann die Jungfrauengeburt weder dem einen noch dem andern Abbruch tun.

Die Menschwerdung sieht der Verf. in einem Eingehen Gottes in eine Schöpfungsgestalt (99), was zweifellos nicht als „unio hypostatica" aufgefaßt wird, sondern als ein Wohnen der göttlichen Person in dem Menschen Jesus, da er sie offenbar analog zu der Gegenwart des Logos in der Eucharistie versteht, wie er sie sich vorstellt. Hier leugnet er nämlich mit Nachdruck jede Transsubstantiation (141) und zählt sieben Gründe auf, die dagegen sprechen sollen (Anm. 548). Das „ist" der Abendmahlsworte wolle nur als Zeichen und Denkmal für die Rettungstat Gottes am Kreuz verstanden werden (142). Freilich sei nach Joh 6, 49 das Abendmahlsbrot Jesu Leib im ontischen Sinne, das aber nur der gekreuzigte und erhöhte Menschensohn spenden könne (143). In

der sakramentalen Speise vollziehe sich nach Joh 6, 35.63.68 die sakramentale Re-inkarnation und Wohnungnahme des Logos. Das Sakrament sei die Erscheinungsform, in der Christus selbst zu uns komme (143).

Unklar bleibt auch, was der Verf. sich unter dem „Pneuma" denkt, denn nach ihm unterscheidet die vorjohanneische Pneumatologie den Geist als schöpfungsgeschichtliche, heilsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Größe, während Johannes ihn als allgeschichtliche Realität nehme. Wenn das N.T. von der Gemeinschaft des Heiligen Geistes spreche (2 Kor 13, 13), dann habe es nicht einen Verband von Einzelpersönlichkeiten vor Augen, die sich in einer gemeinsamen Idee oder Absicht zusammenfinden, sondern den einen, überpersönlichen und allumfassenden Geist, der in vielen und mannigfach verschiedenen Einzelleben sein Leben lebe (146). Gott erwecke in uns das „pneumatische Ich", den Geist, der sich in uns zu Gott bekenne (152) und beim Tode weiterleben werde (190). Das Pneuma sei im Spätjudentum nur Eine göttliche „Hypostase" unter anderen gewesen. Aber während die Funktionen der anderen Hypostasen, etwa der Sophia und des Logos im N.T., auf den Christus übergegangen seien, habe sich das Pneuma eine relative Selbständigkeit neben dem Christus bewahrt (Anm. 827). Man müsse nicht von trinitarischen, sondern von triadischen Formeln sprechen, denn im Taufbefehl sei von einer Dreifaltigkeit oder Dreieinigkeit ebensowenig die Rede wie in den anderen triadischen Formeln, z. B. Gott — Tempel — Israel, oder Gott — Menschensohn — Engel (230). Theologisch sei die Trinitätslehre im N. T. vorbereitet, symbolgeschichtlich dagegen sei lediglich das triadische Bekenntnis da, das noch nicht als Trinitätsbekenntnis gelte (Anm. 834).

Wie nicht anders zu erwarten war, deutet der Verf. die Lehre des hl. Paulus von der Erlösung und Rechtfertigung nicht im Sinne einer seinshaften Neuschöpfung, sondern der Mensch werde nur eine „neue Kreatur" im Geltungsbereich, wie schon im A.T. und im rabbinischen Terminismus (122 f.). Nach St. hat das N.T. den Begriff der Erbsünde noch nicht gekannt (51), denn Röm 5, 12 versteht er von persönlichen Sünden, wenn er die Stelle umschreibt: „der Tod, dem sie Mann für Mann durch ihr Sündigen verfielen" (Anm. 176), ja er spricht sogar von der Tragik des Sündigenmüssens (53). Nicht eindeutig ist die Ansicht des Verf.s über die Prädestination und das endgültige Los der Menschen. Nachdem er mit Recht betont hat, daß Gott unter allen Umständen die Freiheit seiner Geschöpfe gewahrt wissen will, so daß er die selbstherrliche Entfaltung der Freiheit zum Dämonischen nicht hindert (45 ff.), wird anderseits gesagt: „Der prädestinatianische Gotteswille ist es, der den Gottestrotz des Menschen gewollt und hervorgerufen hat" (161). Die Urkirche habe das Wort: „Er wird einem jeden vergelten nach seinen Werken", nur vom Glauben bzw. Unglauben verstanden (200). Der Gedanke von der ewigen Verdammnis sei zwar im N.T. oft und deutlich genug ausgesprochen, aber Paulus rechne bestimmt damit, daß dem Menschen auch nach dem Tode noch Rettungsmöglichkeiten offenständen, denn sonst hätte ja die Taufe für die Verstorbenen (1 Kor 15, 29) keinen Sinn. Dazu komme, daß nach Röm 11, 25 f. u. ö. das Rettungswerk so umfassend sein werde wie die Schuld, also allgemein (201 f.). Nur so könne der Verf. von 1 Tim 2, 1 ff. zur Fürbitte für alle Menschen auffordern mit der Begründung: „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen", wobei nach St. das Verbum „thelein" im Gegensatz zu „boulesthai" immer den unwiderstehlichen göttlichen Willen bezeichnet (Anm. 738). Auch die Toten sollen nach St. das Leben empfangen, wenn sie nach 1 Petr 4, 6 auf die Predigt des Evangeliums im Hades hören (Anm. 700), wo alle Menschen bis zum letzten Gericht aufbewahrt werden, und die Schuldigen nach Lk 12, 58 f. wie in einem Purgatorium ihre Schuld noch sühnen können, während nach Mt 13, 39 ff. u. a. beim Endgericht die letzte Scheidung der Geister stattfindet, bei der die einen in die Herrlichkeit, die andern in die Gehenna gehen (190). Aber dann heißt es wieder: „Auch der Verstockteste wird zuletzt überwältigt durch die übermächtige Herrlichkeitsoffenbarung Gottes. . . . Dann hat die Kreatur ihre Freiheit gefunden im freien Ja zu Gott" (210 f.). Wir haben hier ein Beispiel, wie der Verf. verschiedene Stellen des N.T. unausgeglichen nebeneinander stehen läßt. So können wir es auch verstehen, daß er auf der

einen Seite betont: „Der Kirchengedanke (auch der Primats- und selbst der Sukzessionsgedanke) ist keine frühpapistische Erfindung, sondern im Ansatz älter als das Christentum selbst. Das ist die Erkenntnis, die sich heute immer mehr durchsetzt" (15), und doch die Folgerungen für einen Primat und eine apostolische Sukzession in der Kirche nicht zieht, ja im Gegenteil betont, daß die Männer des N.T. nichts wissen von einer Absolutheit des Christentums (138), wodurch die Absolutheit Christi aufgehoben würde (22), oder wenn er einerseits feststellt, daß das Dogma so alt ist wie die Kirche selbst (253), während er anderseits mit Nachdruck betont, daß der Glaube als Gehorsam nichts zu schaffen hat mit einer Unterwerfung des menschlichen Intellektes unter eine dogmatische Formel (149), und den Katholizismus mit seinen Kirchenlehrern und Bekenntnisformeln als eine Fehlentwicklung bezeichnet, mit der die christliche Religionsgeschichte ein trauriges Ende genommen habe (232).

Da der Verf. in erster Linie eine Geschichtstheologie des N.T. geben will, lag es nahe, vor allem die Tradition zu berücksichtigen. Darum betont er, daß die Männer des N.T. mit ihrer exegetischen und theologischen Gedankenbildung in einer lebendigen Tradition wurzeln, die vom A.T. über die Apokryphen bis zu den apokalyptischen Volksbüchern ihrer Tage reichen, der altbiblischen Tradition, die es vor allem auszuschöpfen gilt (5). Ja er sagt sogar, daß alle verschiedenen Wasserläufe (der theologischen Ansichten der Urkirche) schließlich in den Strom der dogmatischen Tradition einmünden, die keine böswillige Erfindung der Katholiken sei (215). Sie sei der Strom, der die dogmatischen Lehrsätze durch die Zeiten trägt, zugleich aber auch der Garant, der ihre normative Geltung verbürgt.... Kirche und Dogma gehörten zusammen. Die Glaubensformeln (= dogmatische Formeln) seien in der Masse der theologischen Darlegungen eingebettet wie Kristalle in einer amorphen Gesteinsmasse (215). Wie läßt sich das in Einklang bringen mit den gerade vorhin zitierten Äußerungen über die Fehlentwicklung des Katholizismus mit seinen Kirchenlehrern und Bekenntnisformeln?

Man könnte noch auf manche fragwürdige Deutung von Stellen des N.T. hinweisen, z. B. daß der urchristliche Taufakt in der Versiegelung mit dem Kreuzzeichen bestanden habe (141), daß die Taufe gespendet worden sei unter Anrufung des Kyrios-Namens und schließlich mit der trinitarischen Formel, oder genauer nach St. mit der triarischen Formel (214), oder wenn 1 Petr einem Paulusschüler und Eph und Pastoralbriefe Pauluskreisen zugeschrieben werden, während die 5 Johannesschriften erfreulicherweise alle letzten Endes auf den Apostel Johannes zurückgeführt werden (26). Aber wir wollen uns lieber freuen über das viele Schöne und Wahre, das der Verf. uns zu sagen hat, über die doxologische, antagonistische und soteriologische Bedeutung des Christusweges in seinen verschiedenen Abschnitten, d. h. wie dieser Weg durch Kreuz und Leiden hinführt zu seiner eigenen Verherrlichung, nach der siegreichen Auseinandersetzung mit den diabolischen Mächten und der Erlösung der Menschheit, ferner über den Leidensweg der Vorboten Christi (79 ff.), über die Christusbotschaft des N.T. als die Antwort auf die offenen Fragen der Religionsgeschichte (83), über Jesus als heilsgeschichtlichen Lebensträger (106 ff.), über die Theologia crucis in ihrer doxologischen, antagonistischen und soteriologischen Würdigung (110 f.), über die prototypische Bedeutung des Christusgeheimnisses (130 f.), über das Gebet: „Der willensmächtige Gott will den Willen des Menschen.... Er gewinnt ihn im Ringen des Gebetes.... Nur wenn ich ganz Gottes bin, bin ich ganz ich selbst. Darum bin ich nur im Gebet ganz ich selbst. Darum will Gott mein Gebet" (156), über die stellvertretende Sühne nach Kol 1, 24 f. (167) und die Fürbitte (143), über die Pflicht der Mitwirkung mit der Gnade (160 u. Anm. 607) u. a.

B. Brinkmann S. J.

Althaus, P., *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik.* 2 Bände. gr. 8° (X u. 322; X u. 541 S.) Gütersloh (1947/48), Bertelsmann. DM 40.—.

Wir haben hier die erste umfassende und in sich geschlossene protestantische Dogmatik der Nachkriegszeit vor uns. Da sie überdies den Ertrag fast

einer Lebensarbeit darstellt, verdient sie erhöhte Beachtung. Zur Kennzeichnung seien — selbstverständlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit — wichtigste dogmatische Positionen aus Bd. I (Grundlegung der Dogmatik) und Bd. II (Ausführung) hier zur Kenntnis gebracht.

Zu Bd. I: Theologie als die „wissenschaftliche Selbstbesinnung des christlichen Glaubens" (6) hat eine dreifache Wurzel (und daraus entspringende Dreigliederung) in den drei Grundmerkmalen des Glaubens: 1. Geschichtsbezogenheit — ihr entspricht die exegetische und historische Bibelwissenschaft; 2. Geistigkeit des Glaubens — ihr entspricht die eigentlich systematische Theologie; 3. Kirchlichkeit des Glaubens — ihr entspricht die Kirchen- und Dogmengeschichte. Die eigentlich entscheidende Glaubensbesinnung fällt der systematischen Theologie zu, die allein die Selbständigkeit und Einheit der Theologie zu begründen vermag. „Weil und solange es eine systematische Theologie gibt, sind die Exegese der biblischen Schriften und die Kirchengeschichte *theologische* Disziplinen" (20). Andererseits gehen Exegese und Kirchengeschichte nicht darin auf, Vorstufen und Hilfswissenschaften für die systematische Theologie zu sein (gegen K. Barth). Sie haben auch ihre selbständige Bedeutung als Funktionen der kirchlichen Glaubenserkenntnis, in deren Dienst letztlich auch alle Theologie steht (Schleiermacher). Gemäß ihrer eigentlichen Aufgabe zerfällt die systematische Theologie in die zwei Hauptteile der Grundlegung und der Darlegung des christlichen Glaubens in seiner für heute gültigen Gestalt. Es obliegt ihr aber zugleich die theologische Kritik aller Religionen (ausgeführt: 155 ff.) und innerhalb des Christentums auch aller Konfessionen (vgl. die Deutung 273 ff.). Ihre Bindung an die Kirche ist einzig eine solche ihrer gemeinsamen Bindung an das Evangelium. Die Theologie muß mit ihrem kritischen Ja und Nein zum überlieferten und bestehenden Kirchentum die stete Unruhe der Kirche bleiben, wie umgekehrt die dem Evangelium treue Kirche eine entartete Theologie zur Sache (Evangelium) zurückzurufen hat. Die Dialektik von Evangelium und kritischer Reflexion hat der Theologe als Spannung von Glaube und kritischer Frage zu tragen (15 ff.).

Es gibt eine natürliche Gotteserkenntnis, aber „dieser Gottesgedanke unserer theoretischen Vernunft ist nicht die *Begegnung* mit Gott, so gewiß er mit ihr zusammenhängt" (40). Offenbarung im eigentlichen Sinne der Wort- und Heilsoffenbarung ist personhaft und immer Aktgegenwart in dem mich angehenden und anredenden Zeugnis der immer neu geschehenden Verkündigung (38). Die „christonomistische Offenbarungstheologie" (K. Heim, K. Barth), d. h. die Außerachtlassung einer allgemeinen Schöpfungsoffenbarung — vom Verfasser als „Ur- oder Grundoffenbarung" bezeichnet — sei untheologisch, weil skeptischer Relativismus und darum selber wieder „natürliche Theologie" mit negativem Vorzeichen (67 ff.). Es gelten genau die gleichen Bedingungen für die Erkenntnis Gottes in der Christusoffenbarung und in der Schöpfungsoffenbarung. So hat die Offenbarungslehre zu behandeln: 1. die Ur- oder Grundoffenbarung in der Schöpfung; 2. die Heilsoffenbarung in Christus. Die Selbstbezeugung Gottes in der Existenz des Menschen, in der Natur, im geistigen und geschichtlichen Leben erfahren wir in vortheoretischem, unmittelbarem Innewerden, ohne sie zu einer zwingenden ‚demonstratio' erheben und dem atheistischen Verneiner widerlegend entgegenhalten zu können. Es bleibt ‚appellatio' und ‚confessio' zum rechten Sehen als Glaubensgnade (75 ff.). Weil Gotteserfahrung der entscheidende Grund für alle Gewißheit um Gott ist, haben die alten Gottes*beweise* auch nur die Bedeutung von Gottes*erweisen* im Selbsterweis Gottes an das theoretische Denken (91 ff.). Schon im Hinblick auf Röm. 1, 19 f, sei es fehl, die alten Gottesbeweise als „Turmbau einer prometheisch-selbstherrlichen Vernunft" schlechthin ablehnen zu wollen. Die Theologie müsse sich vielmehr offen halten für „die *Nötigung*, die das Denken und Erkennen auf seinem Wege in der Wirklichkeit seiner selbst und der Welt erfährt", wofür ja auch gerade die jüngste Naturforschung wieder Zeugnis ablege (94). Die besondere Heilsoffenbarung, wie sie zunächst durch Gottes Wort an Israel ergangen ist, nimmt die Schöpfungsoffenbarung auf, bewahrt sie und führt sie, prophetisch erweitert, dem Evangelium entgegen. So konnte der Erlöser nur aus Israel kommen, und die Christusoffenbarung

ist ohne das prophetische Wort nicht verständlich. „Der Weg zu Jesus führt durch das AT hindurch nicht nur historisch, ‚religionsgeschichtlich', sondern wesentlich, existenziell theologisch; nicht nur für die Juden, sondern auch für die Heiden; nicht allein für die Urchristen, sondern für uns alle, heute und in alle Zukunft" (120). Die urchristliche, die altlutherische und die neureformatorische Auslegung des AT als direktes Christuszeugnis werden abgelehnt (245 ff.). Für eine richtige Hermeneutik müsse immer der dreifache Gesichtspunkt des AT maßgebend sein: Zeugnis vom wahren Gott, Dokument der Geschichte des Glaubens und Niederschlag des Abfalls und Irrglaubens (277 ff.). Das Kriterium für echt und wesentlich gibt letztlich der vom Evangelium bestimmte Glaube ab. Die überlieferte Kanontheorie verfehle den richtigen Ansatz: nicht vom Kanon her das Evangelium, sondern vom Evangelium her den Kanon zu bestimmen (178). Grund des Glaubens ist nicht die Schrift, sondern das in der Verkündigung uns entgegengetragene Evangelium. Diesen urlutherischen Gedanken hat die altprotestantische Theologie verkannt, als sie die Schrift zum einzigen Prinzip der Theologie erhob (176). Inspiration besagt nichts anderes als: daß Gott durch seinen Geist im Werkzeug der Schrift mit uns handelt. Demnach ist die Übersetzung Luthers nicht weniger inspiriert wie die Niederschrift der biblischen Verfasser (215). Irrtumslosigkeit ist durch die Inspiration nicht gefordert, im Gegenteil: Fehlbarkeit gehört zur inspirierten Schrift wie die volle Menschlichkeit zur Menschwerdung. Das hatte die orthodoxe Inspirationslehre des 17. Jahrhunderts vergessen. Jede Verhältnisbestimmung des Göttlichen im Menschlichen der Schrift verbietet sich (216). Diese durch die theologische Kritik geläuterte Inspirationslehre lasse erst völlig Raum für die moderne Bibelkritik, von der denn auch der Verf. sehr freisinnigen Gebrauch macht, wie namentlich der Abschnitt über „die historische Wirklichkeit der Geschichte Jesu" (138 ff.) dartut.

In der ausgeführten Dogmatik des II. Bandes fällt zunächst auf, daß die Trinitätslehre ganz an den Schluß — hinter die Eschatologie — gestellt wird. Als Gründe werden geltend gemacht: Erst am Ende lasse sich eine zusammenhängende Trinitätslehre bringen, da sie sich nur christologisch und pneumatologisch begründen lasse. Sie sei ein Letztes der theologischen Reflexion über den Gehalt des Kerygma, gehöre aber sowenig zu diesem selbst wie zum NT, das wohl triadische Formeln, aber noch keine Lehre von der Trinität habe (511 f.). Gesehen aufs Ganze ist die Behandlung der Trinitätslehre hier am Schluß auffallend kurz geraten. Den boëthianischen Personbegriff zur spekulativen Erschließung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses verwenden wollen, heiße die Einheit Gottes tritheistisch gefährden. Die Aussagen der alten Dogmatik über die innergöttlichen Ausgänge „unterliegen inhaltlich schweren Bedenken" und überschreiten den Aufgabenbereich der Theologie. Der Begriff der ewigen Zeugung „hat kein theologisches Recht", ebensowenig der Begriff der ewigen ‚spiratio' des Geistes durch Vater und Sohn (521 ff.). Damit entfällt auch der Filioque-Streit (523). Beim Verf. hebt die spezielle Dogmatik mit der Lehre vom Gott der Offenbarung an. Er verwirft aber die altprotestantische Dogmatik mit ihrer herkömmlichen Unterscheidung nach Wesen und Eigenschaften Gottes. In den Eigenschaften bekunde sich ja gerade das konkrete Wesen des lebendigen Gottes (4). Aus der Schöpfungslehre sei hervorgehoben: Die bei heutigen protestantischen Theologen so oft gehörte These, erst vom Christusglauben her lasse sich der wahre Schöpfungsglaube gewinnen, wird abgelehnt; bejaht aber wird, daß der Schöpfungsglaube sich nur durchzuhalten vermag, wenn er gestützt wird vom Christusglauben (49 f.).

Die Engellehre und der Fall eines Teiles der Engel wird streng biblisch festgehalten (66 f.). „Das Zeitalter einer Theologie ohne Satan ist innerlich zu Ende gegangen" (156). Den Indeterminismus aus der heutigen Mikrophysik für die Freiheit des Menschen und den Schöpfungsglauben in Anspruch zu nehmen, wird verworfen (37 f.). Der Begriff des Wunders darf nicht an dem Begriff der Natur orientiert werden, wenn auch das eigentliche Heilswunder — im Unterschied zum Vorsehungswunder — „den Naturzusammenhang unseres durch Sünde und Tod bestimmten Menschseins durchbricht" (77). In der Anthropologie wird der Leib-Seele-Dualismus als Rest primitiver animisti-

scher Vorstellung, die in der dualistischen Seelenmetaphysik der Antike ihren philosophischen Ausdruck gefunden habe, als ein für alle Mal durch Kant widerlegt und dem biblischen Ganzheitsbegriff vom Menschen fremd abgelehnt. Es gibt nur „ein Sterben als Tod des ganzen Menschen, eine Auferstehung als Erweckung des ganzen Menschen aus dem Tode" (85, 180 u. ö.). Die Abstammungslehre wird für den Menschen als leibseelische Ganzheit bejaht (79, 147 f.). Anerkannt wird eine kreatürliche Gottebenbildlichkeit als geistpersonale Bestimmung für Gott, die aber erst in Christus ihre Erfüllung findet. Sie ist ein ‚datum', nicht erst ein ‚dandum' (gegen K. Barth) und als wesensmäßige Bestimmung des Menschen für Gott auch noch im Sünder anzuerkennen (100). Fragmentarisch bleibt der Abschnitt über den Herrn der Geschichte, der durch die Geschichtstheologie der Rechtfertigungslehre und der Eschatologie ergänzt werden soll. Mit aller Schärfe wird der Gedanke der bloßen göttlichen Zulassung des Bösen als ‚frigidum glossema' (Luther) abgelehnt, und die unaufhebbare Spannung zweier unversöhnlichen Weltbilder und Welthaltungen dem Christen zugemutet (103 ff.). Diese in keiner Synthese aufzuhebende „Hochspannung" durchzieht auch die Theologie von der Zweigestalt der Welt als Schöpfung der Gottesliebe und als Ausdruck des Zornes Gottes im Gericht über die Sünde (161). Die ‚intelligible Existenz' des Menschen vor Gott: das ist der der Menschheit als ganzer und jedem einzelnen in ihr immanente Urstand in seiner Schöpfungsunschuld, in dessen ‚adamitischer' Freiheit der Grund für den Sündenfall in unserer empirischen Existenz liegt. Historisierung von Urstand und Ursünde wird abgelehnt (146 ff.). Daß der Mensch im Urstand die Eigenschaft der Unsterblichkeit gehabt habe, ist nicht schriftgemäß (186). Erbsünde im Sinne eines habituellen sündigen Zustandes vor den eigenen Tatsünden wird als naturalistisches (apersonalistisches) Mißverständnis abgelehnt, darum auch die alt-lutherische Gleichsetzung von Erbsünde und Begierlichkeit. „Wir sind schuldig nicht durch Anrechnung der auf uns übertragenen Sünde Adams *vor* all unserem Denken, Wollen und Tun, sondern sind schuldig *wegen* dieses Denkens, Wollens und Tuns, das eben in seiner menschlichen Unentrinnbarkeit ‚Adams-Sünde' ist" (130).

In der Christologie wird — im Gegensatz zur alt- und neureformatorischen Logoschristologie — der Weg „von unten nach oben" an den Anfang gestellt und methodisch allein zulässig erklärt (196 ff.). Ein Beweis für die Gottheit Christi kann nur Wagnis des Glaubens sein (ebd.). Jesu vaterlose Erzeugung gehört nicht zur ältesten Verkündigung (219). Schlechthinnige Ablehnung der Zwei-Naturen-Lehre (seit Schleiermacher und Ritschl) sei nicht gefordert, wenn man Natur im Sinne von Wesen-Seinsweise umfassend genug nehme (224) und den ursprünglich existenziellen Sinn der Christologie festhalte. Das habe die altkirchliche, die reformatorische, die spätorthodoxe und die neuere Theologie seit Schleiermacher verkannt. „Es gibt für uns keinen theoretischen, gegenständlichen Begriff, Gottheit und Menschheit in Jesus Christus zusammenzudenken, sondern nur einen existenziellen, subjektiven: ich *glaube* an Jesus Christus" (239). Die Sündlosigkeit Jesu hebt die innere Versuchlichkeit nicht auf. „Auch an Jesus tritt aus dem Menschenwesen, das ihm mit uns gemeinsam ist, der Reiz zur Eigenmächtigkeit Gott gegenüber und zur Eigensucht den andern gegenüber heran, also aus ihm selbst, nicht nur von außen" (250). Er hat die Macht Satans „als Anfechtung für seinen Glauben und seine Liebe" an sich erfahren (251). Versöhnung und Erlösung werden in der üblichen protestantischen Weise wie Grund und Folge auseinandergelegt. Eine rein objektive Versöhnung am Kreuz widerspräche dem „Sozialbegriff" der Versöhnung, dem gemäß der Mensch sich von Gott versöhnen lassen muß, was also notwendig schon die subjektive Wirklichkeit im Menschen einschließt (254). Die Genugtuungslehre wird als soteriologisch Erstes vor der Entmächtigung Satans betont, Anselm der Vorzug vor den Griechen gegeben, die Umkehrung bei anderen neuprotestantischen Dogmatikern (Heim, Aulén) verworfen (259 ff.). Abgelehnt wird die altlutherisch-orthodoxe Äquivalenzlehre: voller Ausgleich zwischen der Leistung Christi und der Forderung der Gerechtigkeit Gottes, sowohl nach Schuldsühne wie

nach Strafverbüßung. Die für Stellvertretung unerläßliche Bürgschaft besagt: Christus bürgt am Kreuz für eine neue von ihm bestimmte Menschheit, die sich in Buße und Glaube Gott hingibt (265 f). Eine rein spiritualistische Deutung des Osterereignisses wird abgelehnt, aber ebenso die realistische Annahme einer Wiederbelebung des in das Grab gelegten Leichnams. „Wir sind hier über frühere naturalistische Vorstellungen hinausgeführt" (272). Die Erscheinungen werden — legendäre Übermalungen abgerechnet — realistisch im eschatologischen Sinn ausgelegt, die Erzählung von der leiblichen Himmelfahrt des Herrn als spätere Legendenbildung hingestellt (274). Die von Schleiermacher beeinflußte idealistische Deutung des der Kirche gesandten und den Gläubigen einwohnenden Geistes wird abgelehnt und an der Personalität des Hl. Geistes festgehalten (284).

An der Kirche ist nur die Gegenüberstellung von Evangelium (in Verkündigung und Sakrament) einerseits, Gemeinde mit Sendung und Amt am Wort und Sakrament andererseits göttliche Verfassung, alles andere „Sache vernünftigen menschlichen Ordnens in der jeweils besonderen geschichtlichen Lage" (291). Die Gemeinde beruft in das vom Herrn der Kirche anvertraute Amt. Die Berufung erfolgt rechtens der pneumatischen Sukzession in der Gemeinde, ohne daß sich „dieses Weiterzeugen des Geistes in einer liturgischen Handlung des Ordinators am Ordinanden einfangen läßt" (301). Die Handauflegung ist nur sinnbildlich gemeint für das Gemeindegebet um den Geist. „Wird im NT an einigen Stellen die Handauflegung wirklich antik-realistisch verstanden (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6 u. a.), so ist gegenüber diesem Nachwirken alttestamentlich-jüdischer Gedanken evangelische Selbstkritik zu üben" (ebd.). In der Sakramentenlehre vertritt der Verf. die übliche protestantische Auffassung vom glaubenweckenden Bildwort, möchte aber lieber von einem ‚verbum actuale' als von einem ‚verbum visibile' sprechen: die Sakramentshandlung als Träger von Gottes Handeln und als Bekenntnisakt des Empfangenden in einem (333 ff.). Das Recht der Kindertaufe wird aus dem Zusammenhang der Familie bei der kirchlichen Gemeindebildung begründet und gegen den jüngsten Angriff von seiten K. Barths (1943) in breiten Ausführungen gerechtfertigt (349 ff.). In der Lehre vom Abendmahl begegnen wir wiederum der bekannten Auffassung des Verf. vom ersten Abendmahl als einer Gleichnishandlung, in der sich Jesus als der für die Seinen Sterbende zum Leben darbietet. „In diesem Sinne *ist* das Brot der Leib. Das rechte Verständnis des Brotwortes führt über den Streit zwischen symbolischer und realistischer Deutung hinaus. In und mit dem Symbol wird die Gabe Jesu den Seinen zugeeignet" (370). Calvins Abendmahlslehre wird zugunsten Luthers abgelehnt (383), an Luthers Abendmahlslehre aber der wesentliche Abstrich gemacht, daß für uns Heutige eine Realpräsenz im Sinne eines gegenwärtigen verklärten Leibes und Blutes Christi nicht mehr in Frage kommen könne (384 ff.).

Die Lehre von der Rechtfertigung hält sich im Rahmen der geläufigen protestantischen Auffassung. Eine doppelte, ewige und unbedingte Prädestination und darum auch der kalvinistische Begriff einer Prädestination im Sinne eines neutralen Oberbegriffs, der Auserwählung und Verwerfung gleichursprünglich unter sich befaßt, werden als schriftwidrig verworfen, aber auch die „ethisch-rationalisierende" Abmilderung der von der Schrift bezeugten Verstockung als Abstumpfung des existenziellen Ernstes der Schrift abgelehnt. Von einer positiven Verwerfung, die mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes nicht vereinbar sei, eine negative Verwerfung unterscheiden zu wollen, komme einer spitzfindigen Unlogik gleich. Man müsse beides für unser Denken unversöhnt nebeneinander stehen lassen: Freiheit und Unbedingtheit der Gnadenwahl Gottes, Allgemeinheit des Heilswillens Gottes. Die göttliche Wahrheit beider Aussagen bekunde sich gerade in dieser Unmöglichkeit, sie nach unserer Logik zusammenzudenken (434 ff.). Der paulinische Gedanke der Wiederbringung aller hebe als der eine Pol echt christlicher Erwartung den andern Pol unseres antinomischen Glaubens nicht auf: den Ernst verantwortlicher Entscheidung im Glauben, zu der wir immer neu gerufen und unter der wir immer neu gefährdet sind (489). Im übrigen dürfe man aus der Heilsnotwendig-

keit der Glaubensentscheidung für Christus kein bindendens Gesetz für den Heilswillen Gottes gegenüber allen Menschen machen. „Vielleicht wird Christus sich den auf Erden von ihm nicht Erreichten und den Ungläubigen einfach in seiner Herrlichkeit *offenbaren* und dadurch den Unglauben richten und tief beschämen" (491; vgl. auch 265). Damit stehen wir schon mitten in der Eschatologie des Verf., die in diesem Werk verhältnismäßig kurz behandelt wird, da der Verf. sich zur Ergänzung auf sein Buch ‚Die letzten Dinge' ([4]1933; [5]1948) berufen kann.

Durch das ganze Werk hindurch zieht sich die je an ihrem Ort eingeflochtene Auseinandersetzung mit der katholischen Auffassung. Von der Kritik ganz abgesehen, wird man auch nicht behaupten können, daß die Wiedergabe der katholischen Auffassung im wesentlichen immer zutreffend sei. Bei Erörterung der konfessionellen Unterschiede betrachtet es der Verf. nicht als seine Aufgabe, „das wahrhaft Evangelische und Apostolische in der römischen Lehre oder das besondere Charisma dieser Kirche hier hervorzuheben" (I 276). Judaismus, Paganismus und Romanismus sind nach ihm die drei Grundweisen, in denen die römisch-katholische Kirche immer wieder gegen das Evangelium verstößt (I 276 ff.). Die konziliante Verbeugung im Zuge einer gewissen Una-Sancta-Strömung vor dem „relativen" Recht der Reformation und der Notwendigkeit stärkerer Berücksichtigung einzelner reformatorischer Anliegen und neuerkannter urchristlicher Wahrheiten wird zurückgewiesen als Ansinnen zu einem Kompromiß zwischen Evangelium und Gesetzlichkeit, Evangelium und Mysterienreligion, Reich Gottes und Weltreich. Dem Hinweis auf die katholische ‚complexio oppositorum' wird die unabdingbare Entscheidung eines Entweder-Oder entgegengehalten (I 283). Die Auseinandersetzung mit der katholischen Auffassung des Wesens der Kirche bringt nur die üblichen Einwände in verhältnismäßig kurzer Darstellung (II 292 ff.). Die apostolische Sukzession wird als Titel göttlich-rechtlicher Verfassung abgelehnt und ihr die pneumatische ‚successio fidelium' entgegengestellt (II 299 ff.). In der Lehre von der Autorität der Schrift wird neben die These von der Selbstbeglaubigung der Schrift durch das Geisteszeugnis noch die weitere gestellt, daß der Entscheid der kanonbildenden Kirche von ehedem nur ein relatives Recht gehabt habe und von der heutigen Theologie auf sein Recht geprüft werden müsse (I 197 f.). Praeambula fidei im Sinne der katholischen Theologie werden in der üblichen Weise abgelehnt, ein relatives Recht der Gottesbeweise (sub lumine fidei) anerkannt (I 155 ff.; II 73 ff.; 94 f.). Die auf Irenäus zurückgehende Auffassung ‚homo = imago Dei' wird nach kurzer, ungenauer Wiedergabe abgelehnt (II 93 f.). Die katholische Auffassung von der Erbsünde wird nur im Vorbeigehen berücksichtigt und als unbiblische Durchsetzung mit spätantikem Dualismus abgelehnt (II 124). Die altkirchliche Christologie wird als intellektualistische Verlagerung von dem Christusglauben auf die Christustheorie hingestellt (225), dem katholischen Christusbild mangelnde Evangelienkritik und legendäre Übermalung zum Vorwurf gemacht (II 217, 223, 250, 273 f.). Die katholische Auffassung der Gnade soll paganistisch zu einer Art mana-Kraft entstellt, die der Sakramente verdinglicht, die der Verkündigung des Wortes unevangelisch entleert sein (II 337 f.). Der hellenistische Bedeutungswandel von ‚Leib und Blut' Christi im Abendmahl habe die katholische Auffassung vom Abendmahl zum Glauben an himmlische Substanzen verderbt (II 380), und was die Transsubstantiationslehre angeht, so verletze sie nicht nur als metaphysische Theorie das Evangelium, sondern stehe und falle mit der aristotelischen Philosophie (II 384). Die katholische Verdienstlehre ist Verrat am Evangelium der freien Gnade und mißbräuchliche Auslegung der biblischen Lohnverheißungen im Sinne eines legalistischen Rechtsdenkens (II 467 ff.). Damit ist auch der katholischen Lehre vom Fegfeuer das Urteil gesprochen (II 486 f.).

Das Werk vermittelt einen bedeutsamen Eindruck von dem theologischen Selektionsvermögen und der selbständigen Kombinationsgabe eines der bedeutendsten protestantischen Dogmatiker unserer Tage. Man erfährt auch viel vom consensus und mehr noch vom dissensus in der vergangenen und gegenwärtigen protestantischen Theologie. Unbefriedigt aber bleibt die Frage:

Wo ist die objektive Gewähr für die Wahrheit des Evangeliums, das in Christus an diese Welt ergangen und seiner von ihm gewollten, gewiß nur einen Kirche anvertraut worden ist?

J. Ternus S. J.

Klevinghaus, J., *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 44, 1). gr. 8° (157 S.) Gütersloh 1948, Bertelsmann. DM 10.—.

In dieser schon 1936 abgeschlossenen, vor der Drucklegung jedoch noch ergänzten Dissertation geht es nicht etwa um Untersuchung der Nachwirkung der atl Schriften und ihrer Theologie bei den Apostolischen Vätern (AVV), nicht um die Geschichte der Exegese oder exegetischen Methode, sondern um die nachapostolische theologische Bestimmung des Verhältnisses zwischen atl Offenbarung und Heilsverkündigung in Christus; um das neue in Christus geschaffene Gottverhältnis im Verständnis der AVV und um die Theologie der atl Geschichte im Blick auf Christus, schließlich um die Beziehung des AT als „Schrift" zum Christusgeschehen. Unter dieser Themastellung werden dann der Barnabasbrief, 1 Klemens, die Ignatiusbriefe, der Hirte des Hermas und die Didache bearbeitet.

Als einziger der AVV hat *Ps.-Barnabas* die Deutung des AB unmittelbar zum Gegenstand populär-theologischer Darlegung gemacht. Nach ihm ist die Kirche allein das erwählte Volk Gottes. Ihr gehört das Erbe, das Gott seinem Volk im Testament verheißen hat (15). Nach den wichtigen Kapiteln 13 und 14 gibt es überhaupt nur ein in Christus gegebenes Testament, nicht einen AB und NB (19 29). Das AT als Schrift ist Testamentsurkunde, die den Christen als Erbvolk mit dem Tode Christi übergeben worden ist (Barn 14, 4b). Die Christen allein verstehen deren richtige Deutung. So wird das Gesetz als Evangelium verstanden und das Evangelium als Gesetz. Der christliche Heilsstand wird in das AT hineingedeutet und damit beides verfälscht (32). — Bei diesen eingehenden Analysen wäre bei der bekannten Kontroverse nur eine genauere Darlegung über den Begriff Diatheke bei Ps.-Barn. wünschenswert, den Verf. fast durchwegs als „Testament" interpretiert, besonders in 14, 4b. Gerade Kapitel 14 scheint diese Deutung nicht immer zu erlauben.

Zu einem eigenartigen, sehr anfechtbaren Ergebnis kommt der Verf. bei *1 Klemens*. Die öfter wiederholte, von Harnack abhängige (52) Hauptthese ist hier: „Die atl Offenbarung ist für Klemens wie auch die Offenbarung Gottes in Christus Offenbarung dessen, was in Schöpfung und Geschichte offenbar ist" (76) — eine Formel, die sehr an R. Bultmanns Deutung des Johannesevangeliums erinnert. „Damit ist der über der Gemeinde stehende Gotteswille grundsätzlich gelöst wie von der Sendung des Christus so auch von der atl Satzung, denn diese offenbart ja nur, was schon offenbar ist. Der Wille Gottes zum Kosmos ist im Kosmos selbst offenbar (Kap. 20)" (54. Vgl. S. 80: „alles auf den Kosmos reduzierbar"). Weil aber anderseits die Christusidee bei Klemens ebenso deutlich ist (53), so stehen zwei Größen nebeneinander, und die Einheit in der Theologie von 1 Klemens muß auseinanderfallen. „Aber in dem Maße, wie sich die Offenbarung vom Christusgeschehen emanzipiert und zum Offenbarsein Gottes in der Schöpfung und Geschichte wird, verliert die Bezogenheit der atl Geschichte auf das Christusgeschehen ihren Grund. Übrig bleibt nur a) das vor sie gesetzte christliche Vorzeichen und b) das Bewußtsein, daß mit Christus doch ein neuer Abschnitt einsetzt" (71). Sicherlich ist zuzugeben, daß die stoische Kosmosidee der Theologie des Klemensbriefes eine besondere Färbung gibt und sie derart durchdringt, daß Klemens die ganze Weltordnung unter diesem Gedanken begreifen kann. Aber ebensowenig wie später bei Augustinus die Idee des Ordo muß bei Klemens die Idee des Kosmos zur Aufhebung des eigentlich positiven, atl und ntl Offenbarungsgehaltes führen, da sie als formales Element auf verschiedenen Seinsbereichen verwirklicht sein kann. Allen positiven Offenbarungsgehalt aber auf das reduzieren zu wollen, was in Schöpfung und Geschichte schon offenbar ist, heißt aus der Theologie von 1 Klemens einen unverständlichen Torso machen. Die Krisis muß also beim

Offenbarungsbegriff einsetzen. Die Lösung der von K. selbst gefühlten Schwierigkeit liegt in der Unterscheidung einerseits und der Unter- und Zuordnung anderseits von natürlicher, in der Schöpfung verwirklichter — und positiver, in Gottes Rede ergangener Offenbarung. Die Eigenständigkeit der letzteren ist bei Klemens so fest verankert, daß von „Reduktion" auf die erstere keine Rede sein kann und sachlich alle Elemente gegeben sind, sie mit späterer Terminologie als eine „übernatürliche" Offenbarung zu bezeichnen. Schon Paulus unterscheidet diese zwei Weisen Gottes, sich zu offenbaren (Röm 1, 18ff.; 1, 16). Die eigentliche Heilswahrheit ist als solche nicht im natürlichen Kosmos offenbar geworden, sondern hat ihren eigenen Weg: „Die Apostel haben uns das Evangelium verkündet, (das sie) vom Herrn Jesus Christus (bekommen haben), Jesus Christus aber ist gesandt von Gott. Christus ist also von Gott und die Apostel von Christus (gesandt); beides ist demnach geschehen in aller Ordnung nach dem Willen Gottes" (42, 1. Kösel BKV² S. 53). Die Wahrheit kommt auf eben diesem Wege „im Geiste" und wird im „Glauben" aufgenommen (22, 1). Diese Offenbarung Christi im Geiste nimmt freilich in mancher Hinsicht die Motive der natürlichen Offenbarung auf, wie Klemens öfter durch die Nebeneinanderstellung von Beweisen aus Schöpfung und Schrift zeigt (Kap. 20-22; 24-26). Aber ebenso deutlich läßt er erkennen, daß der Mensch mit Christus in ein wesentlich neues Gottverhältnis getreten ist, das nicht mehr auf den (natürlichen) Kosmos reduzierbar ist. Einmal ist nach Klemens 32, 1 die Menschwerdung die entscheidende christliche novitas (um mit Irenäus zu reden) (K. 72), dann aber bedeutet die Offenbarung in Christus eine ungeahnte, in der Schöpfung nicht erkennbare Horizonterweiterung (36, 2: Höhen des Himmels — Schau des Antlitzes Christi und Gottes, dessen Abglanz Christus ist — Eröffnung der Augen des Herzens — Durchbruch des dunklen Verstandes zum Licht!). Es gibt also zwei grundsätzlich verschiedene Weisen der Offenbarung des einen Gottes, die beide zu einer historischen Einheit in der einen Oikonomia Gottes verbunden sind: „weil wir einen Gott haben, einen Christus, einen Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist, und weil eine Berufung ist in Christus" (46, 6; vgl. 20, 11). So gibt es nach Klemens tatsächlich nur einen Kosmos, aber den natürlich-übernatürlichen Kosmos, wobei der Schwerpunkt auf dem „übernatürlichen", d.h. nur durch positive Selbsterschließung Gottes erweiterten Horizont des Kosmos liegt (36, 2!). (Vgl. zu diesem in der Theologie immer lebendigen Problem der Einheit von natürlicher und übernatürlicher Ordnung den Aufsatz des Ref.: „Alte und neue Schöpfung": Katechetische Blätter (München) 73 [1948] 225-234, 269-273.)

Im Gegensatz zu den Ausführungen über Klemens kann man die Darstellung der atl Theologie bei *Ignatius von Antiochien* weitgehend billigen. Gegenüber der Arbeit von H. W. Bartsch, Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien, Gütersloh 1940, welche mit guten Beobachtungen doch eine wesentliche Verzeichnung der Theologie des Ignatius bringt, ist hier die ursprüngliche Einheit der Theologie des Bischofs wiedergefunden (zu Bartsch auch einschränkend Käsemann: Verkündigung und Forschung, ThJb 1946, H. 1/2, München 1946, 131-136; ebenso Ref. in Schol 17 [1942], 82-85). Mit bemerkenswerter Deutlichkeit wird die Einheit von Wort, Sakrament und Hierarchie der (sichtbaren) Kirche bei Ignatius hervorgehoben (83ff.). Das Evangelium habe für ihn nur insofern eine Bedeutung, als es zugleich „kirchliches" Zeugnis sei (102). Auch das AT, das ein Zeugnis von der in der Geschichte Ereignis werdenden bzw. gewordenen Erlösung ist, wird für die Gemeinde umfaßt von der Vollmacht des Bischofs (96). Gegenüber dem AT hat das Evangelium die größere Beweiskraft, weil es Zeugnis von der geschehenen Erlösung ist. Damit ergibt sich auch eine einheitliche geschichtliche Dynamik vom Judentum zum Christentum. Freilich möchte K. nachweisen, daß der Märtyrer einen eigenen (subjektiven) Heilsweg neben der Heilsvermittlung durch die Kirche habe: „Lediglich der Märtyrer ist ... von dieser bischöflichen Vollmacht nicht umfaßt" (111). Dabei ist jedoch zu bemerken, daß Ignatius bei seiner ganzen Haltung nur jenes Martyrium anerkennen kann, das Krone eines in der Einheit der Kirche und damit dem Bischof als dem Vertreter Christi unterworfenen Lebens ist (Ephes. Kap. 5 und 6; Magn. 7 und 13; Trall. 3, 1). Schließlich gibt

auch der Verf. zu, daß „das Pathos des Märtyrers die henotes der Kirche nicht entwerte" (85). Ignatius selbst weiß sich auch als Märtyrer als Glied der Kirche von Syrien (Magn. 14; Trall. 5, 2; 7, 2).

Nach K. fehlt der *Didache* (130 ff.) das spezifisch ntl eschatologische Moment, die Ausrichtung auf Christus (140). So kommt es, daß nach der Didache Gottesdienst und Leben der Gemeinde wieder unter das Gesetz geraten und auch das atl Gesetz (nur in spiritualisierter Weise) wieder Geltung gewinnt (143). Das wirkt sich auch auf den Gottesdienst aus. Er „wird nicht nur gesetzlich geregelt, sondern wird auch selber trotz der dort verkündigten Botschaft und der überkommenen Gebete wieder zu einem Stück auch des atl Gesetzesdienstes. Die Verwendung der Begriffe thysia (14, 1 2) und leitourgia, leitourgein (15, 1) auf den Gottesdienst zeigt das an. Dabei ist von dem einmaligen hohepriesterlichen Opfer Christi abgesehen. Christenleben und Gottesdienst sind nicht in Christus thysia und leitourgia . . ." (144). „So schwindet denn für die Didache die innere Grenze zwischen der ntl Heilsgemeinde und dem atl Gottesvolk unter dem Gesetz, so sehr auch die äußere Trennung zwischen Christenheit und Judenschaft vollzogen wird" (146) und durch die Didache ntl Geist weht (147). Dieser Beurteilung der Didache liegt eine folgenschwere Verwechslung von materiellem und formalem Nomismus zugrunde. Ohne weiteres ist zuzugeben, daß in der Didache das judenchristliche Element große Bedeutung gewinnt und allzu oft Berufung auf das Gesetz erfolgt. Aber damit gerät das Leben der Gemeinde noch nicht unter das Gesetz in jenem Sinn, in welchem es Paulus für die Christen verwirft, nämlich als Heilsweg. Keineswegs finden wir in der Didache jenen prinzipiellen Nomismus des Judaismus, der das Heil vom Gesetz erwartet, wenn auch weitgehend die (äußere) Ordnung des Lebens vom Gesetz her geborgt wird (was auch Paulus noch in gewissem Umfang tun konnte für sich und seine Begleiter. Vgl. Beschneidung des Timotheus Apg 16, 3). Dieser Gesichtspunkt ist aber für die Beurteilung des Nomismus und der Didache entscheidend. Ausdrücklich erklärt sie zweimal den „Glauben" als den eigentlichen Heilsweg (16, 2 5). Leben und Erkenntnis, Glaube und Unsterblichkeit kommen von Gott durch Jesus, seinen Knecht (9, 3; 10, 2 f.). Darum erfolgt auch die eigentliche ntl Gemeindebildung in Christus und der Eucharistie (9. und 10. Kap.), und geht diese Gemeinde auch im Glauben dem wiederkommenden Christus entgegen, dessen Kreuz bei der Wiederkunft am Himmel erscheinen wird (16, 6 semeion ekpetaseos wird von Zeller [BKV² S. 16] und von Walter Bauer, Wörterbuch, ad vocem ekpetasis, falsch übersetzt: Zeichen am Himmel, daß er sich öffnet. Nach den zahlreichen frühchristlichen Parallelen ist darunter das Kreuz als „Zeichen der Ausbreitung", d. h. der Hände zu verstehen). Warum also gerade in der Didache das spezifisch ntl eschatologische Moment, die Ausrichtung auf Christus fehlen soll, ist nicht ersichtlich. Auch die Wiedereinführung von Ausdrücken wie thysia usw. braucht von sich aus nicht schon atl zu sein. Es kommt auf die Wirklichkeit an, die darinnen gesehen wird, und diese ist eben spezifisch ntl. Hat denn nicht das AT schon ein neues Opfer versprochen, das die Didache eben als thysia im Brotbrechen verwirklicht findet (14, 1 und 3 unter Berufung auf Mal 1, 11 14)? Ebenso redet auch Ignatius, Eph 5, 2, von Opferstätte in Verbindung mit dem Brotbrechen. Vgl. 1 Klemens 40, 2 ff. Die Beziehung auf den Tod des Herrn hat schon in 1 Kor 11, 26 ihren Ausdruck in der Überlieferung gefunden. Weil die Eucharistie nur den Christen gehört, darum ist die Taufe Vorbedingung für ihren Empfang (Didache 9, 5).

Somit müssen wir an vorliegender Arbeit in einzelnen Punkten wesentliche Korrekturen anbringen. Nach dem Bilde, welches der Verf. von der unmittelbar nachapostolischen Generation entwirft, wäre die Einheit der Überlieferung in wesentlichen Punkten schon zu Anfang des 2. Jahrhunderts zerbrochen, und das bei Männern, die noch aus derselben Quelle der Überlieferung geschöpft haben, wie gerade Ignatius und Klemens. Die Einheit der Lehre wiederzugewinnen, wäre ein aussichtsloses Unterfangen gewesen. Aus überlieferungsgeschichtlichen Gründen wäre es wohl auch besser, den Begriff der Apostolischen Väter mit der neueren Patrologie enger zu fassen und auf die nachweisbaren „apostolici" zu beschränken, als welche hier nur Ignatius und Klemens in Frage kommen. Für die Frage der „Geschichtstheologie" würde sich eine Untersuchung,

welche etwa vom Hebräerbrief über Barnabas, Marcion zu Irenäus sich erstreckt, den richtigen Horizont abzeichnen. Obwohl die Arbeit teilweise zur Auseinandersetzung nötigt, soll ihr der fördernde Charakter keineswegs abgesprochen werden. Dafür bürgt schon die Aufnahme in die Reihe der „Beiträge". Die ruhige und eingehende Analyse der einzelnen Texte — die griechischen Zitate weisen häufiger Druckfehler auf — wirkt sehr gewinnend.

A. Grillmeier S.J.

Gonzalez Rivas, S., S. J., *Un tratado inédito de Suarez sobre la ciencia media:* Miscelánea Comillas 9 (1948) 59—132 .

In der von Fr. Stegmüller (Zur Gnadenlehre des jungen Suarez, Freiburg 1933) veröffentlichten Vorlesung aus dem Jahre 1583 lehnt Suarez ein Wissen Gottes um die bedingt zukünftigen Handlungen der Geschöpfe als mit der Freiheit unvereinbar noch ab. Dagegen nimmt er es in seinem ersten gedruckten Werk De incarnatione (1590) bereits an, z. B. um die Vereinbarkeit der Freiheit Christi mit seiner Unsündlichkeit zu erklären. In diesem Werk beruft er sich an zwei Stellen auf eine eigene Abhandlung, die er über diesen Gegenstand geschrieben habe. Es ist nun E. Elorduy S. J. gelungen, diese Abhandlung in einem Codex der Universitätsbibl. von Salamanca (Ms. 632) aufzufinden. G. R. hat diese Abhandlung in den Miscelánea Comillas mit einer Einleitung veröffentlicht und das Inhaltsverzeichnis des Codex, das die Schrift als Werk des Suarez ausweist, sowie zwei Seiten der Handschrift im Lichtbild beigegeben. Es handelt sich nicht um die Urschrift des Suarez, sondern um eine Abschrift.

Der Titel der Abhandlung lautet: Quaestio, utrum Deus certa et infallibili scientia praecognoscat quid unaquaeque voluntas libere effectura esset in quocumque eventu et in quibuscumque circumstantiis, etiam in iis effectibus qui de facto non sunt futuri. In dem eng geschriebenen und viele Abkürzungen verwendenden Manuskript füllt die Abhandlung nur 13 Blätter, im vorliegenden Druck 52 Seiten. An zwei Stellen der Abhandlung beruft sich Suarez bereits auf seine Vorlesungen über die Menschwerdung; da er diese zum erstenmal in Rom 1584/85, dann in Alcalá 1585/86 gehalten hat, ergibt sich, daß die Abhandlung zwischen 1585 und 1590 entstanden sein muß. Sie ist das erste Zeugnis für die Annahme der Scientia media durch Suarez.

Zu Beginn bemerkt Suarez, die Frage sei von den früheren Scholastikern noch nicht in dieser Schärfe gestellt worden. (Aus gelegentlichen Äußerungen Molinas und Fonsecas geht in der Tat hervor, daß diese in den sechziger Jahren des Jahrhunderts die Frage zuerst ausdrücklich gestellt und in bejahendem Sinn gelöst hatten.) Suarez legt dann zunächst die Schwierigkeiten dar, die der Annahme eines Wissens Gottes um das bedingt Zukünftige entgegenstehen. Die Art, wie die meisten Theologen das Wissen Gottes von den wirklich zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe durch die coexsistentia cum divina aeternitate erklären, scheint eher gegen ein Wissen des bedingt Zukünftigen zu sprechen, ebenso manche Vätertexte, schließlich Vernunftgründe. Propter haec omnia, fährt Suarez dann fort, sententia haec mihi aliquando placuit; sed re melius considerata contraria sententia videtur nunc mihi probabilior et omnino vera. Auch für die bejahende Antwort fehlt es bei den Theologen nicht an Hinweisen. Ausführlich wird dann der Schriftbeweis dargelegt, dem aber nur Wahrscheinlichkeit zugeschrieben wird. Mehr Gewicht legt Suarez auf den Väterbeweis. Schließlich folgen die Vernunftgründe, zunächst der (bekanntlich umstrittene) Beweis aus der Wahrheit des bedingt Zukünftigen. Dabei wird auch die Frage behandelt, wie, in welchem Erkenntnismittel Gott das bedingt Zukünftige erkenne. Abgelehnt wird die Erkenntnis in causis proximis, d. h. im menschlichen Willen und seinen Neigungen, dann auch die Erkenntnis durch vorherbestimmende Dekrete Gottes, in praedefinitione voluntatis divinae, wie Scotus es von den wirklich zukünftigen Handlungen der Geschöpfe lehre. (Interessant ist, daß Suarez außer Scotus keinen andern Vertreter dieser Lehre kennt.) Als zweiter Beweis folgt der aus der Notwendigkeit dieses Wissens für die göttliche Vorsehung, schließlich werden

noch einige Konvenienzgründe hinzugefügt, z. B. der Hinweis, daß, wenn man einmal diese Schwierigkeit schlucke („devorata illa difficultate", sagt Suarez nicht ohne Humor), viele heiklen theologischen Fragen befriedigend gelöst werden können. Zum Schluß werden die anfangs dargelegten Gegengründe entkräftet. Der Name „scientia media" wird in dieser Abhandlung noch nicht gebraucht. Suarez hat ihn erst später, in dem 1599 gedruckten Traktat De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus, von Molina übernommen. Im zweiten Teil dieses Traktats werden im wesentlichen dieselben Gedanken wie in der hier veröffentlichten Abhandlung dargelegt, nur mit größerer Entschiedenheit.

J. de Vries S. J.

Ruprecht, E., *Der Aufbruch der romantischen Bewegung.* gr. 8° (542 S.) München 1948, Leibniz-Verlag. DM 20.—.

In einer gerade nicht einladenden Sprache unternimmt es R., die Romantik neu und deutlicher als bisher zu erfassen. Die noch in keiner Darstellung überwundene Schwierigkeit liegt in der Verschiedenheit jener Dichter und Denker, die sich Romantiker nannten oder die so genannt wurden. Eine Literaturübersicht gibt R. Gelegenheit, gewisse Anschauungen und Grundsätze vorzutragen. Er lehnt, mit Recht, den allzu naturwissenschaftlichen Begriff der Entwicklung ab und setzt dafür ein, daß in der Geistesgeschichte mehr Berührungen und Erweckungen als Wandlungen eintreten. Wesenhaft romantisch, das läßt sich schon aus dieser Einführung erkennen, ist dem Verf. die Heidelberger Romantik, in der Görres der führende Kopf ist; romantisch ist, so meint er, wesenhaft der Erde zugewandt und eine deutsche Angelegenheit. Dagegen muß die Jenenser Schule dem Idealismus zugeordnet werden, der in ihr auf der Grenze zur eigentlichen Romantik steht.

In seinem auf drei Bände berechneten Werk legt R. hier nur die Wesenszeichnung von *Hamann* und *Herder* vor, die in der Tat die vorbereitenden Figuren dessen sind, was wir Romantik zu nennen pflegen. Nur über sie kann deswegen hier berichtet werden. Allerdings darf schon hier nicht verhehlt werden, daß es einigermaßen befremdet, die vor der Heidelberger Zeit liegenden Romantiker als außenstehend betrachtet zu sehen.

Hamann ist der Prophet, der aus göttlicher Berührung die unendliche Fülle der Wahrheit, Güte und Schönheit seiner Mitwelt verkündet. Der verniedlichenden Aufklärung sich entgegensetzend öffnet er seiner Mitwelt wieder den Blick für die unendliche Fruchtbarkeit des Geheimnisses. Er empfängt es, verdankt es nicht der eigenen Vernunft oder der inneren Empfindsamkeit. Damit setzten sich Hamann und seine Anhänger dem Materialismus und Sensualismus entgegen, in den schließlich das cartesianische Zeitalter ausgeartet war. Insofern Hamann dem Ursprung sich öffnet, der durch das offenbarende Wort Gottes bezeichnet ist, wird er vorbildlich für die Romantik. Es trennt ihn aber auch von ihr die in seinem Erlebnis verankerte Verachtung der Geschichte sowohl wie der Natur.

Durch Hamann wird Herder erweckt. Aber er ist ein ganz anderer als sein Meister. Sein Wesen ist die „Schwellenexistenz", wie R. sich ausdrückt. Herder öffnet sich auch den Eindrücken; aber es ist nicht mehr die Wortoffenbarung Gottes, sondern das Menschliche selbst, in Natur und Geschichte. Aus seiner Begrenztheit heraus sucht er den Weg zum Unendlichen. Herder kann damit nicht eine klassische Vollendung und Systematik bejahen. Das Werden ist seine Sache, und der Begriff der Kraft erfüllt ihn ganz. Die geschichtliche Denkweise, die später Ranke, Grimm u. a. vollenden sollten, findet in ihm ihren Begründer. Aber tragisch ist, daß Herder immer wieder in eine rationalistische Systematik zurückfällt, wie sie die Aufklärung übte. Sie bleibt ihm das Mittel, die irrationalen Früchte des Menschengeistes zu beurteilen und einzureihen. Humanität bleibt Humanität und bleibt an der Schwelle des Übernatürlichen und Jenseitigen, das Hamann aufgeleuchtet war. So verdiente er sowohl den Vorwurf Goethes, immer nur anzuregen, wie die Abneigung der Romantiker, die ihn nicht schätzen und beachten, obwohl kaum ein Gedanke, der bei ihnen zu finden

ist, nicht schon von Herder wenigstens angerührt war. Es ist ein rein menschliches Schöpfertum, das Herder bewegt. Wenn er auch glaubte, dadurch, daß er dem Menschen die Mitte zwischen Erde und Gott zuwies, den Menschen zum webenden Gott in Erdgefäßen, zum Knoten der Schöpfung zu machen, es gelang ihm nicht, aus dieser Mitte zur wahren Berührung mit dem objektiv Umfassenden und Unendlichen zu kommen. Er bleibt ein „neuplatonisch-christlicher Idealist, der auf subjektive Weise Hegels Weltgeistlehre vorwegnimmt", aber die wahre Transzendenz nicht findet. Seine Philosophie ist wirklich nur eine „philosophia anthropologica", die sich mit Lessing nicht den Genuß, sondern das Streben, nicht das Sein, sondern das Werden zueignet. Die von den „Schlakken der Theosophie" nicht freie „geistliche Metaphysik" der Theologen lehnt er ab. Der Mensch hat die Aufgabe, in der Geschichte sein Wesen aufzuspüren. Sie lehrt ihn immer wieder, daß in ihr das Menschliche wesenhaft beschlossen bleibt, während der unzugängliche Gott keine Geschichte hat, wie später Jakob Grimm sagen wird. In der Geschichte taucht der Gedanke der Freiheit auf, aber zugleich das Suchen nach Gesetzen, nach der „Physik" der Geschichte. Indem Herder sich darum müht, verfällt er wieder der anthropologischen Aufklärung. Wichtig bleibt aber sein Unternehmen, insofern er aus seiner organischen Denkweise heraus Geschichte und Natur wieder zusammenbringen will, was im deutschen Idealismus einer der treibenden Gedanken war und auch die Romantiker zur Lösung bringen wollten. Daß Herder das Gottesproblem, das ens realissimum, das sowohl intra wie extra ist, nicht lösen konnte, begreift sich aus seiner anthropologischen Haltung. „So mußte eine Romantik eintreten, weil sie unumgänglich notwendig geworden war" (329).

Herder ist zugleich auch der Bildung zugewandt. Er will nach seinen Erkenntnissen den jungen Menschen geformt wissen. Eine besondere Rolle spielt dabei die Sprache, die vor allem in ihrem reinen Urzustand erforscht werden muß. Mythus und Volk gewinnen besondere Bedeutung.

Daß Herder in stetem Gegensatz zur Klassik leben und sich in Weimar unglücklich fühlen mußte, ist nach dem Gesagten klar.

In einem Schlußkapitel sucht R. den romantischen Charakter festzustellen. Er findet ihn in dem beschaulich-stillen, musikalischen Wackenroder, dessen Art dann die Heidelberger Romantik erfüllt, da hier wirklich die Offenbarungen des Menschlichen ihre Stellung erhalten. Mit Recht sieht R., daß die wahre Romantik die Subjektivität Herders überwindet und in der Ordnung der Objektivität ihr Ziel sieht. Hamannisches, was Herder vergessen hatte, wird wieder wirksam, ohne daß man sich jedoch einseitig als Prophet fühlte. Die Romantiker denken aus innerer Ergriffenheit.

Die Jenaer Romantik erscheint demgegenüber als ein Ausklang des spiritualistischen deutschen Idealismus, die wesentlich wie Herder an der Schwelle steht, auch wenn sie sich magisch nennt. Sie romantisiert, ist aber nicht romantisch. Auch ihre Religiosität bleibt wesentlich im Romantisieren und dringt nicht weiter vor. Der Katholik Friedrich Schlegel war kein Romantiker mehr.

Der Wert des Buches liegt ganz eindeutig in der wirklich umfassenden Darstellung Herders. Aber die Erkenntnisse, die R. vorlegt, werden kaum dazu führen, daß er von nun an mehr gelesen werde. Gerade die nach allen Seiten hier offene Natur Herders befähigt ihn, überall Wahrheiten zu finden, die den Suchenden auch heute noch anzuregen vermögen; seine Subjektivität aber läßt ihn dem ernsten Denker als so schillernd erscheinen, daß man über ihn hinweggeht. Gleichwohl beschäftigen die in ihm auftauchenden Gedankenantriebe das Denken des Deutschen durch das ganze 19. Jahrhundert, aber man wird dabei weniger vom Einfluß Herders sprechen als von seinem Genie, wahrzunehmen, was sich verborgen regte.

Eine endgültige Stellungnahme zur Ansicht Ruprechts über das Romantische selbst muß auf den Augenblick verschoben werden, an dem die beiden folgenden Bände vorliegen. Es sei nur schon darauf aufmerksam gemacht, daß Walzel (trotz mancher Vorbehalte, die man gegen seine Deutung vorbringen kann) einen guten Weg zeigte, als er feststellte, daß wir eine mehr kontemplative und eine mehr aktive, eine mehr affektive und eine mehr appetitive Romantik unterscheiden müssen. Beide Formen finden sich in den zwei romantischen

Richtungen, von denen die eine vom Geistigen, die andere vom real-sinnlich Gegebenen ausgeht. Hier scheint uns die Lösung zu liegen, durch die man die romantische Bewegung in ihrem ganzen Verlauf von Wackenroder bis zu ihren letzten Ausgängen, selbst bis zu Nietzsche, als einheitliche Erscheinung erkennen kann.

H. Becher S.J.

Neue Schöpfung. Beiträge zu pastoralen Gegenwartsfragen, herausgegeben von H. M. Köster. gr. 8° (XIV u. 720 S.) Limburg 1948, Lahn-Verlag.

Das vorliegende Werk vereinigt mehrere Arbeiten von Mitgliedern der Weltpriestergemeinschaft vom Katholischen Apostolat, die Professoren am Scholastikat Schönstatt sind. Titel und Untertitel geben das gemeinsame Thema an, aber die einzelnen Beiträge, von denen jeder für sich etwas Geschlossenes bildet, verbinden sich nur zu einer losen Einheit des Ganzen. Im Mittelpunkt steht ohne Zweifel die dogmatische Studie des Herausgebers „Der Mensch vor Gott im Gottesbund", die von den anderen Arbeiten vorbereitet oder ergänzt wird.

Chr. Ertel zeichnet zunächst in seiner Studie „Der Kollektivmensch" aus den beiden modernen Neuordnungsversuchen des Nationalsozialismus und Marxismus ein anthropologisches Krisenbild. Er will daran deutlich machen, daß auf anderem als christlichem Grunde keine neue Schöpfung, sondern nur ein beispielloses Chaos möglich ist. Den Kollektivmenschen weist er auf als den wurzellosen, von den überkommenen letzten Bindungen gelösten, brutalen und radikalen, vom Kollektiv total beherrschten und ihm in fanatischem Glauben total ergebenen reinen Diesseitsmenschen. Es ist eine recht ausführliche Darstellung (271 S.) und bietet eine gute Zusammenstellung der einschlägigen Literatur und einen vortrefflichen Überblick.

Angeschlossen folgt der schon erwähnte dogmatische Beitrag (277—452). In einem Grundriß der christlichen Heilslehre wird das Bild des Menschen herausgearbeitet, wie es für eine Gestaltung des Christenlebens maßgebend sein muß. Im Blickfeld steht dabei besonders „die Einheitskraft der Bundesidee und das christopherische Ethos der Magd des Herrn in seinem vielfältigen Gegensatz zur luziferischen Hybris des modernen Menschen" (VII). Der Gottesbund zeigt sich dem Leser in seiner Idee, die Wesen und Symbol umfaßt, in seiner Geschichtlichkeit, die aus der Vorzeit und aus der Fülle der Zeit nachgewiesen wird, in seiner Aufgabe, die sich in marianischer Art und marianischer Frömmigkeit kundtut, und in seinen Ausblicken, wobei die Einheit des Glaubens, die Ideale und das Ringen der Zeit wegweisend sind. Der Verf. hat mit dieser Arbeit sein echt theologisches Können unter Beweis gestellt: die exegetischen und patristischen Fragen wie auch die spekulativ-systematischen sind ihm in gleicher Weise vertraut, und die Kraft seiner Formulierungen ist besonders bewundernswert. Man wird nunmehr sagen dürfen, daß der Vorwurf des Monophysitismus, den die Kritik gegen sein erstes Werk „Die Magd des Herrn" (Limburg 1947) erhoben hat, vorschnell gewesen ist. Eine eingehende Rechtfertigung seiner Auffassung kündigt aber K. erst für eine spätere Arbeit an, die in Vorbereitung sei. In der vorliegenden Studie sind die Belange der Christologie voll und ganz gewahrt, so daß nichts beanstandet werden kann. Höchstens könnte in der Bestimmung der Person als einer geschlossenen Selbsthörigkeit, auch wenn diese Aussage rein ontologisch gemeint ist und das Geschaffensein der menschlichen Person in einer Anmerkung hervorgehoben wird (277), doch das durch die analogia entis bedingte Moment vermißt werden. Auch wird die aus dem ersten Werk schon bekannte Verwertung des Potenz-Akt-Verhältnisses kaum ungeteilt Beifall finden. In diesen und ähnlichen Fragen offenbart K. eine gewisse Eigenwilligkeit, die der Aufnahme seiner Ideen nicht förderlich sein wird. Wir bedauern das, zumal die Grundgedanken von diesen Sonderspekulationen unabhängig sind, und möchten die Hoffnung nicht aufgeben, daß trotz dieser Einseitigkeiten der Hauptleitsatz — „Die höchste personale Entscheidung der Menschheit für das Wort Gottes und Seine nach-

haltigste substantielle Aufnahme hat sich in der Gestalt Mariens vollzogen" (VII) — sich weithin in der katholischen Theologie durchsetzen werde.

Der biblische Beitrag von F. Reuschenbach behandelt das Thema „Der Mensch im Buche Job". Er zeichnet an keiner konkreten Gestalt den Menschen der Offenbarung: für die Fülle der Welt offen, mit ihren Rätseln ringend, bedrückt von der Last Gottes und der Kontingenz vor Ihm sich bewußt. Das Schwergewicht ist auch bei dieser biblischen Studie mit Recht auf die theologische Seite der Frage gelegt, aber es berührt doch seltsam, daß R. auf jegliche Textkritik und sogar auf jede Literaturangabe verzichtet hat, wo es sich doch um das Buch Job handelt, dessen Text nicht ohne weiteres als in allen Einzelheiten gesichert vorausgesetzt werden darf. Anderseits ist dieser kurze Beitrag (459—493) sehr ansprechend und anregend.

Der zweite Teil des Werkes wendet sich den mehr praktischen, pastoralen Fragen zu. A. Menningen zeigt die „Wege zur Menschenbildung in der heutigen Seelsorge" (501—591). Es ist eine Seelsorgslehre, die aus der organischen Ganzheitsschau die Grundzüge einer pastoralen Pädagogik entwickelt und um deren sinngetreue Übertragung auf das Leben die apostolische Bewegung von Schönstatt sich bemüht hat. Die Anwendung auf den Sonderfall der Volksmission übernimmt W. Poieß in seinem Beitrag „Volksmission heute" (595—656). Den Abschluß bildet eine kirchenrechtliche Arbeit von B. Puschmann über „Die weltlichen Institute und unsere Zeit" (660—720) auf Grund der Apostolischen Konstitution „Provida Mater" (vom 2. Februar 1947; AAS 39, 1—47, 114—124); das Motuproprio „Primo feliciter" vom 12. März 1948 und die Instruktion der Religiosenkongregation „Cum Sanctissimis" vom 19. März 1948 erschienen erst nach Fertigstellung des Drucksatzes und werden nur in einer Schlußanmerkung erwähnt. Wenn auch gegenüber dem Stoff der drei letzten Arbeiten hie und da vom praktischen Gesichtspunkt aus eine etwas andere Stellungnahme möglich wäre, so macht doch die bescheidene und ausgeglichene Weise der Darstellung einen wohltuenden Eindruck. In dieser Hinsicht verdient vor allem der letzte Beitrag alle Anerkennung, da die Bedeutung der Orden und der Gelübde durchaus nicht unterbewertet wird.

Alles in allem genommen, kann die „Neue Schöpfung" als ein wirklich gelungener Versuch bezeichnet werden, die Probleme des modernen Christentums herauszustellen und auf Wege zu ihrer Lösung aufmerksam zu machen.

J. Beumer S. J.

Hagen, A., *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts.* gr. 8° (399 S.) Würzburg 1949, Schöningh. DM 10.80.

Der Verf., Generalvikar von Rottenburg, vordem Universitätsprofessor zu Würzburg, bietet schon durch seine Arbeiten über Pfarrei und Pfarrer und über die kirchliche Mitgliedschaft die Gewähr dafür, daß obiges Buch hält, was der Titel verspricht. Es handelt sich um eine auf reicher Belesenheit und Erfahrung beruhende Darstellung der tragenden Ideen des Kirchenrechts. Nicht ein außerrechtlicher, etwa kirchenpolitischer „Geist" des Kirchenrechts sollte aufgespürt, wie dies in etwa Stutz versucht hat, sondern die innerrechtlichen letzten Gedanken sollten bloßgelegt werden, die in den einzelnen abstrakten Canones weniger zum Durchbruch kommen. Die Selbständigkeit und Fruchtbarkeit der Fragestellung liegt zu Tage, zumal bei ihrer Durchführung Ehrfurcht vor der Kirche und erwägenswerte Änderungsvorschläge sich verbinden.

H. hält sich der rechtlichen Klarheit halber an die Bellarminsche Definition der Kirche. Das göttliche Verfassungsrecht der Kirche rechnet er zu den Grundlagen des Kirchenrechts, so daß das eigentliche Kirchenrecht auf die „rein kirchlichen" Gesetze beschränkt erscheint. So lautet schon der erste Satz des Buches: „Die Kirche ist die Schöpferin des Kirchenrechts" (7). Da bei den Staaten auch das Verfassungsrecht zum Staatsrecht gehört, wären Mißverständnisse leichter ausgeschlossen, wenn man das Kirchenrecht aus seinen göttlichen und menschlichen Bestandteilen zusammengesetzt sein ließe. Es wäre dann z. B. der auch kirchenrechtliche Charakter der Taufhandlung sehr einfach erklärt.

Sehr gut sagt H.: „Die Seelsorge ist die Krone und das letzte Ziel der kirchlichen Tätigkeit" (143). In diesem Lichte dürfte in der *Kirche* — anders als im Staate — der primäre Strafzweck wohl in der Besserung zu sehen sein, da das Heil der einzelnen direktes Ziel der Kirche ist und letztes Ziel auch der kirchlichen Rechtsordnung. In can. 2215 ist denn auch die Besserung als erster Strafzweck genannt. Vorzügliches wird gesagt über den kirchlichen Konservativismus, sowohl über dessen Vorzüge wie über die zu vermeidenden Gefahren. H. tritt für eine gesunde Dezentralisation ein zugunsten großer Bewegungsfreiheit für die Bischöfe, die Priester und Laien.

Dem „Prinzipiellen" dürften folgende Bemerkungen dienen. Die durch die Enzyklika Mystici Corporis neu gestellte Frage der kirchlichen Mitgliedschaft erscheint in unserem Buche nicht einheitlich gelöst. S. 164 wird gesagt, die Häresie schließe aus der Kirche aus. Auf derselben Seite heißt es aber auch, dem Getauften bleibe die kirchliche Mitgliedschaft immer erhalten. Trotz der Entscheidung derselben Enzyklika, die Bischöfe empfingen ihre Jurisdiktion vom Papste, legt H. eine Reihe Gründe für beide Ansichten dar. Das kann weiterer Klärung dienen. — Die innere Willensübereinstimmung der Gatten kann man wohl nicht die Materie des Ehevertrages nennen, da die Materie wahrnehmbar sein muß. Das gegenseitige Angebot ist die Materie, die Zustimmung die Form des Vertragsabschlusses. H. sieht in can. 2222, § 1 eine Ausnahme von dem Grundsatz: Nulla poena sine lege. Könnte nun ein auf Grund dieses Canons Bestrafter wirklich sagen, er sei ohne Strafgesetz betroffen? Obiger Canon ist eben eine generelle, aber doch auch gesetzliche Strafsanktion. — Ein Canonesverzeichnis wäre sehr erwünscht. Das Werk wird von allen Freunden des Kirchenrechts begrüßt werden und wird hoffentlich durch Neuauflagen auf der Höhe bleiben.

J. Gemmel S. J

Neue Arbeiten über Martin Azpilcueta, den Dr. Navarrus: Lopez Ortiz, J., *Un canonista español del siglo XVI, el Doctor Navarro, Don Martín de Azpilcueta:* Ciudad de Dios 153 (1941) 271—301. — Goñi Gastambide, J., *Por qui el Dr. Navarro non fuí nombrado Cardenal:* Principe de Viana 3 (1943) 39 S. — Larramendi de Olarra, M. L., und Olarra, J., *Miscelánea de noticias Romanas acerca de Don Martín de Azpilcueta, Doctor Navarro.* gr. 8° (237 S.) Madrid 1943, Espasa-Calpe.

Martin von Azpilcueta, der Doctor Navarrus (1493—1586), gehört ohne Zweifel zu den einflußreichsten Moralisten und Kanonisten des spanischen Siglo de oro. Obendrein enthalten seine Werke, worauf ich schon früher hinwies, reiches kirchenhistorisches und allgemeinkulturgeschichtliches Material. Es ist daher sehr erfreulich, daß das heutige Spanien sich wieder mit ihm beschäftigt.

1. Navarrus war Augustinerchorherr. Lopez, ein Augustinereremit, sucht das Lebensbild, das Mariano Arigita y Lasa in einer leider bei uns wenig bekannt gewordenen reichhaltigen Studie entworfen hat, zu vervollständigen. Quelle sind die Werke Azpilcuetas, die viele Einzelzüge enthalten und seinen wissenschaftlichen Charakter offenbaren. Ich kann nur einige Einzelheiten herausgreifen. Azpilcueta muß seine Studien in Alcalà nicht 1503, sondern 1508 begonnen und etwa 1512 in Toulouse fortgesetzt haben. Ich glaube, der Irrtum Arigitas erklärt sich durch einen Druckfehler der Ausgaben, so daß in der Ausgabe von 1573 nicht 70, sondern 60 Jahre zu lesen sind. Gegenüber Bataillon (Erasme et l'Espagne, Paris 1937) vertritt L., daß Azpilcueta doch wesentlich der alten italienischen Juristenschule angehört. Das mag in der Hauptsache richtig sein. Aber eine Lektüre seiner Werke lehrt doch, daß er den Einflüssen eines gemäßigten Humanismus sich keineswegs verschloß, wenn er auch die Abirrungen und Übertreibungen der Humanisten ablehnte. Durchaus einverstanden wird man in der Wertung sein, daß Azpilcuetas Bedeutung viel mehr auf dem Gebiete der Moraltheologie, insbesondere der soliden und praktischen Kasuistik liegt, als auf dem des strengen Rechtes. Man darf aber darüber nicht vergessen, daß Azpilcueta gerade dadurch, daß er im Kanonischen Recht die eigentlichen Theologen immer wieder zu Worte kommen ließ und die Fragen des Seelenheils in den Vordergrund stellte, auch auf die

Entwicklung seiner eigenen Wissenschaft wesentlich und fördernd eingewirkt hat, wie ja spätere Theologen und Juristen auf ideale Weise beide Disziplinen in sich vereinigten. Als Kuriosum mag vermerkt werden, daß auch Azpilcueta wie andere große Moralisten persönlich zu Skrupeln neigte.

2. Die Studie von Goñi Gastambide behandelt noch einen besonders wichtigen Einzelfall dieses Lebens. Sie untersucht nach einer bisher nur unvollständig veröffentlichten Korrespondenz zwischen Philipp II. und seinen römischen Vertretern Kardinal Pacheco, Granvela und dem Gesandten Juan de Zuñiga die Frage, woran 1570 die beabsichtigte Erhebung Azpilcuetas zum Kardinal scheiterte und warum er, der alle Eigenschaften und Verdienste für eine solche Würde besaß, auch später nicht ernstlich in Erwägung kam. Die Arbeit hat für die Kennzeichnung der römischen Politik Philipps, aber noch mehr zur Beleuchtung des Charakters Azpilcuetas ihre Bedeutung. G. zeigt, wie schon früher Azpilcueta durch seine große Ehrlichkeit und sein gerades, etwas eigenmächtiges Vorgehen im Fall Carranza das Mißfallen des Königs erregt hatte, und wie er bei einigen allzu maßlosen spanischen Nationalisten in den Ruf eines Franzosenfreundes gekommen war. Bei aller Loyalität gegen seinen König und sein Land leugnet Azpilcueta nicht, daß er wie andere spanische Theologen manches den Franzosen zu danken hatte. Dies Letzte benutzte Kardinal Pacheco, mit dem der spanische Gesandte übereinstimmte, bei Pius V., der als Gegengewicht gegen zwei zu ernennende Franzosen auch zwei Spanier erheben wollte, indem er dem Papst erklärte, wenn er Azpilcueta wähle, so ernenne er drei Franzosen. Pius stand darauf von seiner Absicht ab. Endgültig schloß sich Azpilcueta aus, indem er in einer Streitfrage über die Rechtmäßigkeit der Einrichtung gewisser Zehnten gegen den König ein Gutachten verfaßte. Philipps Verhalten ist aus der Staatsraison zu erklären. Er liebte überhaupt nicht in Rom residierende spanische Kardinäle, die zu leicht eine Extratour machen konnten, und wollte unbedingte Vertreter seiner Interessen. Für Azpilcuetas kirchliche Gesinnung und seine wissenschaftliche Unparteilichkeit ist das Ganze ein schönes Zeugnis. Wenn er, der keine kirchliche Würde suchte, die Anschuldigung der Feindseligkeit gegen seinen König bitter empfand und sich in einem Schreiben an den ihm befreundeten Herzog von Albuquerque gegen die auch öffentlich umlaufenden Anschuldigungen und Intrigen zu rechtfertigen suchte, so ist dies verständlich. Das beigefügte Aktenmaterial ist aufschlußreich.

3. Während die früheren Arbeiten über Azpilcueta sich größtenteils auf das gedruckte Material beschränkten, nutzen hier Olarra, der Sekretär der spanischen Akademie in Rom, und seine Gattin die reichen archivalischen Bestände der spanischen Gesandtschaft in Rom und können so neues Licht über den Charakter und die Tätigkeit Azpilcuetas verbreiten. Ein Prozeß, den er im Auftrage seines Klosters — er war seit 1523 Augustinerchorherr des Stiftes Roncesvalles in den Pyrenäen — führte, gibt nicht nur interessante Einblicke in das Benefizialwesen der Zeit mit all den Verwicklungen von Kompetenzen, Reservationen und Exspektanzen; er beleuchtet auch die Stellung Azpilcuetas zu seinem Orden. Azpilcueta, der als Priester auf Zureden des Priors und der Kanoniker in das Stift Roncesvalles eingetreten war, erhielt die Aufgabe, die finanzielle Verwaltung des Stiftes zu erneuern. Er setzte eine Dreiteilung der Einkünfte durch: für den Prior, die Kanoniker und die Armen, und unternahm es, zwei schon halb verlorene Komturen dem Orden zurückzugewinnen. Durch seine Stellung als Professor in Salamanca und Coimbra wurde er, der sich übrigens stets gewissenhaft an die übernommenen Verpflichtungen gehalten hat, vom Orden wenigstens finanziell völlig unabhängig, so daß er später sogar durch päpstliche Dispens Testierfreiheit erhielt. O. zählt im einzelnen die Schenkungen der letzten Jahre Azpilcuetas auf. Sie lassen dessen eigene Bedürfnislosigkeit und Sorge für die Armen in hellem Licht erscheinen. Im Inventar der Hinterlassenschaft ist die Bibliothek von besonderem Interesse; sie gewährt einen Einblick in das theologische und juristische Handwerkszeug eines der bedeutendsten Kanonisten jener Zeit. Ein anderes Kapitel bietet neues Material zum Prozeß des Erzbischofs Carranza von Toledo. Azpilcueta hatte 1561 dessen Verteidigung übernommen, die er bis zur Ver-

urteilung 1576 beibehielt. Er war von der persönlichen Unschuld des unglücklichen Mannes überzeugt. Das endlose Hinausziehen der Entscheidung hatte nach ihm seinen Grund auch darin daß die spanische Krone unterdessen die reichen Einkünfte des Bistums Toledo einziehen konnte und zu viele an einer Verurteilung Carranzas interessiert waren. Auch hier erscheint die unbedingte Rechtlichkeit und Überzeugungstreue Azpilcuetas in schönstem Licht. Der mitgeteilte Bericht über die letzten Tage Carranzas zeigt den Edelmut des Erzbischofs, der all seinen Anklägern gern verzeiht und nochmals feierlich seine Unschuld beteuert. Schon vorher hatte er den Papst gebeten, er möchte für seine Familiaren, die ihm im Unglück treu geblieben waren, sorgen. Gregor XIII. hat die Bitte großmütig erfüllt. Für die Bibliographie der Werke Azpilcuetas ist endlich das Verzeichnis der in den bisherigen Bibliographien fehlenden Ausgaben und die erstmalige Veröffentlichung eines Gutachtens über den Frieden von Cambrai 1570 zwischen König und Hugenotten, das sehr wahrscheinlich aus der Hand Azpilcuetas stammt, von Interesse. Das Buch mit seiner reichen Dokumentation ist ein wesentlicher Beitrag für die Biographie Navarros und die Beurteilung der Verhältnisse jener Zeit in Rom und Spanien.

Fr. Pelster S.J.

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen und philosophische geistige Strömungen der Zeit.

Erkenntnislehre und Metaphysik. Religionsphilosophie

Brugger, W., Philosophisches Wörterbuch. kl. 8⁰ (XLI u. 532 S.) Freiburg 1947, Herder. DM 20.50. — Das Wörterbuch sieht seine Aufgabe darin, „die philosophischen Begriffe, die in die abendländische Tradition eingegangen und im heutigen Philosophieren lebendig geblieben sind, in ihrem sachlichen Zusammenhang darzustellen". Über 400 Artikel, denen ein Verzeichnis von mehr als 2000 Begriffsworten zugeordnet ist, werden dieser Aufgabe in einer glücklichen Verbindung von größtmöglicher Kürze mit bestmöglicher Klarheit ausgezeichnet gerecht. Den einzelnen Artikeln sind reiche Literaturangaben beigegeben, die ebenso der Begründung des Gesagten wie der Weiterweisung zu weiterer Vertiefung dienen. Ein bei aller Kürze reichhaltiger „Abriß der Geschichte der Philosophie" gibt der Systematik das historische Gefüge bei und ermöglicht auch einen Ausblick in die östliche Welt. — Den Geist des Buches zeichnet treffend, was unter „Philosophie" gesagt wird: „Zur unverkürzten Wahrheit führt allein die ehrfürchtige und zugleich kritische Auseinandersetzung mit der philosophischen Überlieferung der Menschheit" ... ohne „blindes Glauben an die Autorität der Großen", ohne „starres Übernehmen ihrer Formeln; vielmehr hat jede Zeit die ewigen Fragen neu zu stellen und neu zu beantworten". Tatsächlich wird kaum einmal die erfrischende Lebendigkeit der philosophia dem perennis eines starren Dogmatismus geopfert. Wir sehen hierin besonders in zweifacher Hinsicht einen großen Vorzug: Einmal wird von den bis heute lebendigen Schulen systematischer Philosophie im christlichen Raum keine um ihrer selbst willen und der formalen Tradition wegen bevorzugt. Dabei zeigt die Behandlung wesentlicher Unterscheidungslehren, wie Individuationsprinzip, Unterscheidung von Wesenheit und Sein im Endlichen, Akt und Potenz u. a. m. unzweideutig, daß solche Freiheit der Liebe zur Sache entstammt und durchaus kein müder Eklektizismus ist. Als Beispiel für die Behutsamkeit des Abwägens bei letzlich klarer Stellungnahme sei der Artikel „Christliche Philosophie" genannt. Zum anderen stellt sich diese Aufgeschlossenheit in der taktvollen Vorsicht dar, mit der die Begegnung mit nichtscholastischen Denkweisen unvoreingenommen vollzogen wird. Wir denken hier besonders an Artikel wie „Existenzphilosophie" und „Relativitätstheorie". — Der Offenheit im Sachlichen entspricht die lebensnahe Ausrichtung im Formalen: „Innerster Ausgangspunkt der Philosophie ist das menschliche Tun ... Von hier aus stellt sich die ganze Philosophie als eine bis zu den tiefsten Wurzeln hinabsteigende Auslegung des menschlichen Tuns dar." Das Bemühen der Philosophie gilt den „Ordnungen des Seienden, welche die Vernunft vorfindet" und den „Ordnungen des Vollziehens, die sie setzt". Auch das Wörterbuch will nicht einem Denken um seiner selbst willen dienen, sondern bedeutet Bemühung um den ganzen Menschen, um sein Sein, Denken und Handeln. So letzte Orientierung ist natürlich immer auch an die Persönlichkeit des Philosophen gebunden; deshalb wird man es nicht anders erwarten, als daß die einzelnen Artikel, abgesehen von dem ihnen sachlich vorgegebenen Charakter, der Eigenart ihrer Verfasser entsprechend bald mehr der kühleren Begrifflichkeit, bald mehr der lebendigen Auseinandersetzung dienen. Jedoch entbehrt jene nie der möglichen Lebensnähe, diese nicht der klaren Schärfe. — Wenn man dem Buche Wünsche mit auf den Weg geben soll: Beim einen und anderen Artikel einzelwissenschaftlicher Art wäre neuere und wesentlichere Literatur zu nennen. Im Philosophenverzeichnis erscheinen manchmal Vertreter von Schulen deren wirklich schöpferischen Gestaltern zu sehr gleichgeordnet. Namen wie Dacqué, Minkowski, Pascual Jordan vermißt man, ob-

gleich ihre Werke in den Literaturangaben nicht übersehen sind. Ob nicht doch „Entropie" auch außerhalb der Gottesbeweise in den Rahmen eines solchen Buches gehörte, wird mit Recht gefragt. „Holismus" aber schiene uns auf jeden Fall zu den gesuchten Artikeln zu gehören. Auch das Problem der geschlossenen Naturkausalität scheint uns seiner eigentlichen Bedeutung nach nicht genügend gewürdigt. Trapp.

Dyroff, Ad., Einleitung in die Philosophie. Hrsg. v. Wl. Szylkarski. 8⁰ (452 S.) Bonn 1948, Schwippert. DM 12.—. — In diesem aus dem Nachlaß herausgegebenen Werk führt D. von den geschichtlichen Lösungsversuchen her an die Hauptprobleme der Philosophie heran. Außer den erkenntnistheoretischen Grundfragen kommen vor allem die ontologischen Grundbegriffe des Seins, der Transzendentalien, des Einzelnen, der Substanz und der Ursache ausführlich zur Sprache. Dabei werden auch die Verbindungslinien zu Ethik und Ästhetik gezogen. Die geschichtliche Darlegung beruht auf einer meisterlichen Beherrschung des gesamten Stoffes und erweist sich als durchaus zuverlässig, obwohl auf Quellenangaben meist verzichtet wird. An die geschichtliche Darlegung knüpft D. seine eigenen Überlegungen an; sie sind durchaus selbständiger Art, nicht selten überraschend; auf eine eingehendere Begründung ist jedoch meist verzichtet, wohl mit Rücksicht auf den einführenden Charakter des Werkes. Freilich wird dadurch die Gedankenführung zuweilen etwas unruhig und sprunghaft. Man wird berücksichtigen müssen, daß nach D.s Absicht das Buch in der vorliegenden Form noch nicht zur Veröffentlichung bestimmt war; es war ihm leider nicht mehr vergönnt, die letzte Hand an das Werk anzulegen (432). Für den Anfänger ist das Buch wegen der Überfülle des gebotenen Stoffes weniger geeignet. Dankenswert ist die vom Herausgeber beigefügte Würdigung Dyroffs und seines Lebenswerkes (395—438). — Noch ausführlicher hat Wl. Szylkarski Dyroffs Werdegang in einer in derselben Reihe „Deus et anima" erschienenen anziehenden Lebensbeschreibung geschildert: Jugendgeschichte Adolf Dyroffs (2. Aufl., 240 S., gleicher Verlag. DM 6.—). Über die Jugendgeschichte hinaus bringt der dritte Teil „einige Streifzüge durch die Jahre der Reife und Vollendung" (79—130). Es folgen eine Auswahl von Gedichten Dyroffs, einige Beilagen, die seine menschliche und wissenschaftliche Eigenart von verschiedenen Seiten beleuchten, und schließlich eine 18 Seiten füllende Bibliographie seiner Werke und Abhandlungen. de Vries.

* * *

Szylkarski, Wl., Solowjew und Dostojewskij (Kl. Schriften aus der Sammlung „Deus et anima" I, 2). 8⁰ (72 S.) Bonn 1948, Schwippert. DM 2.—. — Das Heft stellt eine Erweiterung der Vorlesung dar, die der Verf. 1947 bei Antritt seiner Professur an der Bonner Universität hielt. Manche gleichlautenden Gedankengänge der beiden großen Russen Solowjew und Dostojewskij, die von 1873 bis zum Tode Dostojewskijs (1881) eng befreundet waren, warfen die Frage der gegenseitigen Abhängigkeit auf, die man bisher oft allzusehr zugunsten Dostojewskijs beantwortete. Doch wurden in der Fachliteratur auch schon starke Einflüsse Solowjews auf Dostojewskij nachgewiesen (vgl. D. Strémooukhoff, Vladimir Soloviev et son œuvre messianique, Paris 1935, 65 f., und die dort angeführten Autoren); ein solcher wird in der vorliegenden Arbeit bezüglich der „Legende vom Großinquisitor" überzeugend belegt. Trotzdem darf man nicht vergessen, daß Dostojewskij auch schon vor seiner Bekanntschaft mit Solowjew ähnliche Gedanken vertritt, so im „Idiot" (1868; Buch IV, Kap. 7) und in den „Teufeln" (1871; Buch II, Abschn. I, Kap. 7), wo es heißt, die Römische Kirche habe das Schwert der Cäsaren ergriffen und sei der dritten Versuchung Christi zum Opfer gefallen. Weiter wird die Beantwortung der Frage dadurch erschwert, daß ähnliche Ideen von allen Slawophilen, denen Dostojewskij und Solowjew damals angehörten, eifrig disputiert wurden. — Im weiteren Verlauf der Schrift bespricht der Verf. die Hauptpunkte der theokratischen Weltanschauung Solowjews (Versöhnung von Ost und West, von Orthodoxie und Katholizismus auf dem einen Felsen Petri). Er dürfte damit großes Interesse finden. Wir können hinzufügen, daß ab Frühjahr 1949, eben-

falls unter Leitung von Sz., im Verlag Wewel (Krailling vor München), eine achtbändige Solowjew-Übersetzung erscheinen soll. Nachdem sich katholische Religionsphilosophen so eingehend mit Dostojewskij befaßt haben, obwohl er ein grimmer Gegner der Kirche war, werden sie dann die Möglichkeit haben, das Gedankengut Solowjews, der sein ganzes Leben für die Einheit der Kirche kämpfte und dabei selbst katholisch wurde, einer ähnlichen Analyse zu unterziehen. Falk.

Wenzl, A., Die geistigen Strömungen unseres Jahrhunderts. 8° (80 S.) München 1948, Münchner Verlag. DM 4.80. — Der bekannte Münchner Philosoph will in dieser Schrift nicht eine ins einzelne gehende ausführliche Berichterstattung geben, sondern „eine Rechenschaftsablage über die Wege und Fehlwege, die der Geist in den letzten fünfzig Jahren gegangen ist" (Vorwort). Es gelingt ihm in der Tat, gewisse Wesenszüge im deutschen Geistesleben dieser Zeit, die bei der Einzeldarstellung der so vielgestaltigen Entwicklung meist zurücktreten, überzeugend herauszuarbeiten. Die Vorkriegszeit kennzeichnet er durch ihren fortschritts- und vernunftgläubigen Optimismus. Die Tatsache, daß der technische Fortschritt vor allem der Wissenschaft vom Anorganischen, der Physik, zu verdanken war, gab dem Materialismus einen starken Auftrieb. Auch das Leben versuchte man aus dem Stoff allein zu erklären; wenn die Chemiker nur einmal die richtige Synthese fänden, meinte Haeckel, werde es schon bald zu krabbeln anfangen. Freilich hätte der technische Fortschritt den Materialismus nicht so fördern können, wenn ihm nicht bedenkliche Auflösungserscheinungen den Boden bereitet hätten: die Entchristlichung weiter Kreise und die Aushöhlung des echten Menschenbildes, wie sie etwa in der Psychoanalyse zutage trat. Die Nachkriegszeit führte unter dem Eindruck des Zusammenbruchs zur Absage an den Fortschrittsglauben in pessimistischer Untergangsstimmung, für die der gewaltige Erfolg von Spenglers Buch bezeichnend ist, zur Absage auch an den Vernunftglauben in einer irrationalistischen Neu-Romantik. Nichtsdestoweniger ging das geistige Leben weiter. Die Keime, die schon in der Vorkriegszeit vorhanden waren, entfalten sich. Nicht zuletzt helfen die Fortschritte der Naturwissenschaften den Materialismus überwinden. Die neue Physik löst den Materiebegriff des Materialismus auf, Drieschs Biologie begründet den Vitalismus neu, Gestalt-, Ganzheits- und Denkpsychologie zeigen die Überlegenheit des Seelischen und Geistigen. Philosophisch prägt sich die Wandlung in N. Hartmanns Lehre vom Stufenbau der Wirklichkeit aus. Freilich, daß damit noch keine letzte positive Lösung gegeben ist, offenbart die Unruhe des existenzialphilosophischen Ringens. Das „Dritte Reich" ließ äußerlich eine kümmerliche, aus Biologismus und mißdeuteten Gedanken Nietzsches zusammengestellte Ideologie triumphieren. Im stillen ging das wirkliche geistige Leben weiter. In den Kapiteln „Rückblick und Ausblick" und „Die Lage von heute" versucht der Verf. eine Deutung dieser ganzen Entwicklung. Der Materialismus, auch der dialektische, der „Cäsarismus" und die Existenzphilosophie, namentlich Sartres, erscheinen ihm als vergebliche Versuche, dem drohenden Nihilismus zu entgehen. In Wahrheit fordert die Überwindung der Kulturkrise, daß grundsätzlich anerkannte Werte wiedergewonnen werden. W. bezweifelt aber mit Recht, ob rein ideelle Werte wirkungskräftig genug sein können. Für die Rettung vor der Vernichtung kommt wohl für das Abendland nur ein Wiederverstehen des Christentums in Betracht (65). In diesem Zusammenhang bespricht W. auch Jaspers' neue Werke „Von der Wahrheit" und „Der philosophische Glaube". „Eine Rettung", meint er, „wird eine solche Philosophie nicht werden, die von den überzeugten Gläubigen und Nichtgläubigen umgedeutet oder abgelehnt werden muß, bei den Lauen aber zum Relativismus führt" (70). Ein Anhang behandelt die Wandlungen der Kunst im gleichen Zeitraum. de Vries.

Bergson, H., Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. Übersetzt von Leonore Kottje, mit einer Einführung hrsg. von Fr. Kottje. gr. 8° (279 S.) Meisenheim am Glan 1948, Westkultur-Verlag. Brosch. DM 8.50; geb.

DM 10.—. — Eine gute Übersetzung B.s letzten Werkes La pensée et le mouvant aus dem Jahre 1934, in dessen beiden ersten Kapiteln der angesehene und einflußreiche französische Philosoph die wesentlichen Gedanken seiner Philosophie zusammenfaßt, während die andern Kapitel Aufsätze und Vorträge aus früherer Zeit enthalten. B.s Bedeutung liegt in der Überwindung des materialistisch-mechanistischen Denkens und in der Begründung der antipositivistischen, aber auch antiintellektualistischen Intuitions- und Lebensphilosophie. Grundbegriff seiner Philosophie ist die *schöpferische Zeit* (durée), die in der Intuition, einer ursprünglichen, von der intellektuellen verschiedenen Erkenntnis, erfaßt wird. Wie erklärt sich B.s scharfe Ablehnung der Intelligenz, des Verstandes und Denkens? Was versteht er unter Denken? „Denken ist ein Notbehelf, wenn die Wahrnehmungsfähigkeit versagt. Und alles Raisonnement ist dazu da, die Lücken in der Wahrnehmung auszufüllen und ihre Reichweite zu vergrößern." Der Gedanke hat „nur seinen Wert durch die möglichen Wahrnehmungen, für die er eintritt" (151). Die Wirklichkeit ist Bewegung; Dauer ist ein ununterbrochener Fluß; Unbeweglichkeit nur eine Abstraktion, „gleichsam eine Momentaufnahme unseres Geistes". Wie der Verstand das Ding auffaßt, so ist es nur ein Querschnitt, ein festgehaltener Stillstand im Fluß des Werdens, den unser Geist als Ersatz für das Ganze nimmt. Den Inhalt der Allgemeinbegriffe schaffen wir, indem wir aus verschiedenen wechselnden Dingen einen gemeinsamen Aspekt abstrahieren, der sich nicht verändert, oder der zum mindesten unserem Handeln eine unveränderliche Handhabe bietet. Die Beständigkeit unserer Haltung, die Gleichheit unserer eventuellen oder virtuellen Reaktion gegenüber der Vielfalt und der Veränderlichkeit der vorgestellten Gegenstände, das vor allem kennzeichnet und umreißt die Allgemeinheit eines Begriffs. — Für B. existiert also die Frage nicht, ob und wie in ein und demselben Ding absolut (und physisch bezw. moralisch) *notwendige* und *unveränderliche* sowie (in verschiedenem Sinn) *zufällige* und *veränderliche* Sachverhalte sind, was diese genau sind, welches ihre Beziehung zueinander und zu ihrem Subjekt, wie das Subjekt selbst konstituiert ist, in welchem Sinn es statisch und in welchem es dynamisch ist, welche Beziehung zwischen Statik und Dynamik besteht usw. B. hat schon recht darin, daß allem Werden und aller Entwicklung ein nach Vollendung strebendes, sinnvoll-final ordnendes und regulierendes inneres Prinzip zugrunde liegt. Dieses Prinzip ist aber nicht die Zeit (Dauer). Wohl aber ist der innere Grund der Zeit, des Werdens, Sichänderns und -entwickelns, die wirkliche Substanz der Dinge, aktiv und schöpferisch-regulativ, immer aber auch passiv. So sehr B. auch in geistvoller, künstlerischer Form den Gedanken variiert, daß nur die reine, sich selbst genügende Veränderung existiere, die nicht geknüpft sei an eine Sache, die sich verändert, so spricht er anderseits unvermeidlicherweise ungezählt oft von der Veränderung, Bewegung und dem schöpferischen Auftrieb der *Dinge*. Auch bei ihm handelt es sich um die uralte und jederzeit bedeutsame metaphysisch-erkenntnistheoretische Grundfrage nach dem inneren Aufbau der Dinge und nach dem Zusammenwirken von Verstand und Sinnesfähigkeit bei der Erkenntnis der Dinge. An diese Frage trat er von Spencer herkommend heran, aber ohne die Lösung zu kennen, die in der Scholastik besonders Thomas von Aquin und Duns Skotus gegeben hatten. — Ungefähr gleichzeitig mit der deutschen Übersetzung des letzten Werkes B.s erschien im PhJb 58 (1948) 179—210 der Aufsatz seines berühmten — wohl des angesehensten — Schülers: J. Maritain, Bergsons Metaphysik und Moral. Er ist entnommen dem Buche: De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale, Paris 1947, und von G. Siegmund übersetzt. Dieser Aufsatz führt kritisch-selbständig, viel tiefer, zuverlässiger und philosophisch aufschlußreicher in B.s Philosophie ein als die Einführung, die F. Kottje der deutschen Übersetzung mitgegeben hat. Das Fundament der B.schen Metaphysik ist für die Behandlung der tiefsten religiösen und moralischen Fragen nicht ausreichend, weil sein Seins- und Erkenntnisbegriff schließlich ein radikal empiristischer ist, der das Wesen des Seienden und des Verstandes verfehlt. Nink.

De Waelhens, A., Heidegger et Sartre: Deucalion 1 (1946) 13-37. — Die Arbeit untersucht Übereinstimmung und Unterschied der beiden Philosophien. Sartre kennt „Sein und Zeit" und ist weitgehend davon beeinflußt. Aber einige Untersuchungen sind ihm eigen, besonders die Phänomenologie der Leiberfahrung und des Seins-für-Andere, sowie die existenzielle Psychoanalyse. Tiefer greift jedoch ein Unterschied in der Auffassung des Daseins selbst. Für Heidegger ist es schöpferischer, wenn auch zur Nichtigkeit verurteilter Entwurf von Möglichkeiten. Die Sinnlosigkeit dieses Entwerfens kann aber durch die vorläufige Sinnsetzung des Besorgens immer wieder verdeckt werden. Daher die Betonung des Todes und der Unterschied zwischen eigentlicher und uneigentlicher Existenz. Für Sartre ist Sein das Sein des Stoffes. Darum ist die Gegenwart die erste Ekstase. Die Wahrnehmung ist rein sinnlich; und die Massivität des Ansich, auf das das Fürsich keinen Einfluß hat, und besonders des menschlichen Leibes in seiner Leiblichkeit, erzeugt keine Angst, sondern flößt Ekel ein, den zu übersehen oder zu verdecken keine Gefahr besteht. — Die Analyse zeugt von einer gründlichen Kenntnis beider Philosophen, wie dies ja von dem Verf. des Werkes „La Philosophie de M. Heidegger" (vgl. Schol 19 [1944] 94-97) zu erwarten war. Vielleicht ließe sich das gleiche auch so kurz ausdrücken: Bei Heidegger ist das Sein stark lebensphilosophisch verstanden und verrät den Einfluß Dilthey's, so in der Rolle der Befindlichkeit. Bei Sartre stehen sich in cartesianischer Weise das stofflich-mechanische Sein und ein konstruierender Verstand schroff gegenüber. Daraus ergibt sich die übertriebene Rolle der Freiheit und die rationalistische Leugnung der eigentlichen geistigen Werte und Wirklichkeiten. Grundeinstellungen der deutschen und französischen Philosophie haben sich in diesen Unterschieden einen Ausdruck gegeben. Brunner.

* * *

Petrus Hispanus, Summulae logicales, quas e codice manu scripto Reg. Lat. 1205 edidit I. M. Bochenski O. P. 8⁰ (XXIV u. 144 S.) Turin 1947, Marietti. — Die Summulae des Petrus Hispanus (Johannes XXI.) waren bekanntlich bis ins 17. Jahrhundert das meistgebrauchte Handbuch der scholastischen Logik, das wegen seiner knappen, begrifflich scharfen und doch leicht verständlichen Fassung außerordentlich geschätzt und immer wieder neu gedruckt wurde. Seit dem 17. Jahrhundert ist aber keine Neuausgabe mehr zu verzeichnen, abgesehen von einem in allerjüngster Zeit (1945) durch J. P. Mullally in Notre Dame (Indiana) herausgegebenen Teildruck, in dem der Text nach zwei Wiegendrucken gestaltet ist. Die Druckausgaben sind aber, wie B. an einem Beispiel zeigt, gegenüber den ältesten Handschriften vielfach überarbeitet und z. T. durch nicht zu den Summulae gehörige Abhandlungen, wie den Tractatus de exponibilibus, erweitert. B. wollte keine eigentlich kritische Ausgabe schaffen, bietet vielmehr den Text im wesentlichen nach der dem 13. Jahrhundert entstammenden Vatikanischen Handschrift Reg. Lat. 1205, mit Vergleichung einiger anderer Handschriften und der ältesten Drucke; in der Schreibweise folgt er dem heutigen Gebrauch. — Wenn wir auch nicht glauben, daß die Summulae heute noch als Schulbuch hinreichen können, so ist die sorgfältige Ausgabe doch mit Rücksicht auf die geschichtliche Erforschung der scholastischen Logik sehr zu begrüßen. Diese geschichtliche Forschung müßte zeigen, wie weit die auch von mir schon gelegentlich geäußerte Vermutung B.s richtig ist, daß die neuere scholastische Logik vielfach durch die Logik von Port Royal beeinflußt ist, und zwar nicht zu ihrem Vorteil. — Ein Druckfehler: S. XXII, Zeile 6 soll es wohl statt 1253 heißen: 1323. de Vries.

Grégoire, F., Condition, conditionné, inconditionné: RevPhilLouv 46 (1948) 5-41. — G. analysiert nicht nur die genannten Begriffe, sondern stellt auch die zugehörigen Axiome auf. Seine Methode ist hypothetisch-deduktiv, d. h. er gebraucht diese Begriffe als einstweilen negativ-mögliche Hypothesen: die Axiome sind objektiv notwendig, soweit die ersten Begriffe objektiv möglich sind. — Wichtig ist die Unterscheidung der „zureichenden" und der „notwendigen" Bedingung. Eine Bedingung ist nach G. zureichend, wenn sie — für sich allein oder unter Voraussetzung von anderen Bedingungen — das Bedingte

notwendig zur Folge hat. Notwendig aber nennt er eine Bedingung dann, wenn ohne sie das Bedingte nicht möglich ist. Die notwendige Bedingung macht das Bedingte (unter irgendeiner Rücksicht) möglich, die zureichende Bedingung macht das Bedingte notwendig. Gleichwohl räumt G. ein, daß man unter zureichender Bedingung auch die Gesamtheit aller notwendigen Bedingungen, auch ohne notwendige Folge des Bedingten, verstehen könne. Er selbst will jedoch die zureichende Bedingung, soweit er nichts hinzufügt, immer als notwendigmachende Bedingung verstanden wissen. Die notwendige Bedingung läßt sich dann definitorisch auf die zureichende Bedingung zurückführen: „A ist notwendige Bedingung von B" ist gleichwertig mit „Non-A ist zureichende Bedingung für Non-B". — Auf die Frage, ob jede notwendige Bedingung auch eine zureichende Bedingung sei, antwortet G.: die absolut einzige Bedingung oder die Gesamtheit aller notwendigen Bedingungen ist auch eine zureichende Bedingung; die bloß partielle notwendige Bedingung ist nur dann zureichend, wenn die anderen Bedingungen schon erfüllt sind. Das stimmt jedoch nur, wenn die zureichende Bedingung im zweiten Sinn verstanden wird, den G. für gewöhnlich ausschließt. — Wir können hier nicht die ganze Axiomentafel verfolgen, bei der G. besonders die Frage nach dem analytischen oder synthetischen Charakter a priori der Axiome stellt. Sehr gut wird dabei im Anschluß an A. Mansion gezeigt, wie auch die analytischen Urteile in gewissem Sinne synthetisch sind, allerdings nicht bezüglich der Prädikate, sondern bezüglich der Kopula, sofern die Identität von Subjekt und Prädikat im analytischen Urteil als notwendig behauptet wird. — Besser würde man die Unmittelbarkeit der Evidenz, und zwar so, daß eine Demonstration unmöglich ist, nicht in die Definition der analytischen und synthetischen Urteile a priori aufnehmen, sondern beide in mittelbar und unmittelbar evidente (von derselben Art ableitbare und unableitbare) einteilen. — Unter den Axiomen spielt eine besondere Rolle das Prinzip der Existenz: Jede Wirklichkeit leitet sich von einem Prinzip der Existenz her; oder: Für jedes Seiende gibt es etwas, warum es eher existiert als nicht existiert. Eine rein analytische Ableitung scheint unmöglich zu sein. Sie muß nach G. zumindest auch auf das existentielle Element des Verstandesdynamismus zurückgreifen. Die Diskussion dieses Prinzips wäre wohl noch fruchtbarer geworden, wenn G. eingearbeitet hätte, daß das Existierende (auch das Kontingente), sofern es existiert, eine (nicht bloß analytische) Notwendigkeit besagt. Im Notwendigen aber liegt, wie G selbst anmerkt, immer ein Begründungsverhältnis beschlossen. — In einem Anhang zeigt G. mit guten Gründen gegen van Steenberghen, daß der Begriff des „Durch-sich-existierens" positiver Natur ist. Brugger.

Pieper, J., Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. 8° (146 S.) München 1947, Kösel. — In seiner bekannten meisterhaften Weise erschließt P. dem modernen Leser das Verständnis für die thomistische Lehre von der Wahrheit der Dinge. Diese Wahrheit besagt zunächst die Abhängigkeit der Dinge von den göttlichen Ideen, dann ihre Hinordnung auf den Geist des Menschen. Für die Anthropologie ergibt sich daraus, daß der Mensch durch seinen Geist auf die Gesamtheit alles Seienden hingelenkt ist. In einer langen Anmerkung (129—133) zeigt P. trefflich die Überlegenheit der thomistischen Lehre über die im Grunde doch biologistische Auffassung Gehlens von der „Weltoffenheit" des Menschen, durch die dessen Mangel an natürlicher Einpassung in die Umwelt ausgeglichen werde. — Auch für den Kenner der scholastischen Philosophie wertvoll sind die geschichtlichen Darlegungen. In der neueren Philosophie seit Bacon wird die überlieferte Lehre von der Seinswahrheit entweder ganz abgelehnt oder, wie bei Baumgarten und Wolff, so entleert, daß Kant sie mit Recht als kümmerliche Tautologie bezeichnen konnte. Nach Wolff ist die transzendentale Wahrheit nur mehr „die Ordnung in dem, was den Seienden zukommt". P. zeigt, daß dieser oberflächliche Begriff nicht, wie man wohl gemeint hat, auf Suarez zurückgeht, der an der Auffassung der Hochscholastik festhält (73—75), auch nicht auf die von M. Wundt erforschte protestantische Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, vielmehr darauf, daß Wolff von der Begriffsbestimmung des Goclenius („Veritas metaphysica: con-

formitas rei cum mente divina et sua natura") nur den zweiten Teil beibehalten habe (79). In diesem zweiten Teil der Definition wirke die Äußerung des heiligen Augustinus nach: „Verum mihi videtur id quod est", die ja auch von Thomas — freilich als unzureichend — erwähnt wird und bei andern Scholastikern noch mehr Beachtung fand. — Wichtig sind auch die Bemerkungen über den irreführenden Einfluß der Darstellung Prantls (31 f., 113 f.). de Vries.

Roig Gironella, J., S. J., Investigaciones metafisicas. kl. 8° (248 S.) Barcelona 1948, Atlantida. Pes. 25.—. — Das Buch enthält vier Einzelabhandlungen. Die erste (7—75) ist der Frage nach dem analytischen oder synthetischen Charakter des metaphysischen Kausalitätsprinzips gewidmet. Die zweite (77—123) gilt dem Problem der Finalität; einerseits gegen die materialistische Leugnung aller Zielstrebigkeit, anderseits gegen Bergsons Annahme einer nur unbewußten Finalität zeigt der Verf. überzeugend die Tatsache einer Zielordnung in der Welt, die letzlich nur durch einen überweltlichen zielsetzenden Geist begreiflich gemacht werden kann. Die dritte Abhandlung (125—216) hat die metaphysische Synthese des Suarez zum Gegenstand, die vierte (219—244) die „Philosophie der Liebe" bei der hl. Katharina von Siena. — Näher eingegangen sei hier auf die erste und dritte Abhandlung. Was das Kausalitätsprinzip bzw. den Satz vom zureichenden Grund angeht, gibt R. zu, daß in ihnen das Prädikat nicht durch Analyse des Subjekts gewonnen werden kann, solange als Subjekt nur der unentfaltete Begriff des Seienden bzw. kontingent Seienden genommen wird. Werde aber der Begriff des Seienden durch seine transzendentalen Eigenschaften ergänzt, dann ergebe sich aus dem Seienden als dem ontologisch Wahren analytisch der Satz vom zureichenden Grund und aus diesem das Kausalitätsprinzip. — Das erinnert an die Versuche Fuetschers und anderer, das Kausalitätsprinzip aus der „Begreifbarkeit" des Seienden abzuleiten; freilich hat schon Fuetscher selbst angedeutet, daß eher die Abhängigkeit des Kontingenten von einer Ursache Grund (auch Erkenntnisgrund) seiner Begreifbarkeit (in diesem besonderen Sinn) ist als umgekehrt die Begreifbarkeit Grund seiner Abhängigkeit von der Ursache. Doch wie dem auch sei, jedenfalls scheint uns die ontologische Wahrheit, wenn sich aus ihr der Satz vom Grund analytisch ergeben soll, in einem volleren Sinn verstanden werden zu müssen als bei R. Würde sie nichts anderes besagen als die rein gedankliche Beziehung der Denkbarkeit des Seienden durch unseren Verstand (58), so ist damit der Satz vom Grund schwerlich analytisch gegeben. Jedenfalls aber bleibt die Schwierigkeit, daß die Sätze, in denen die transzendentalen Wesenseigenschaften vom Seienden ausgesagt werden, selbst wieder Erweiterungsurteile sind: verum et bonum addunt aliquid super ens, non rem, sed rationem, sagt Thomas mit Recht. Das, was aber die tiefer gefaßte ontologische Wahrheit zum Seienden hinzufügt, ist in der Erfahrung nicht gegeben. So bleibt also auf jeden Fall die Notwendigkeit der „Synthesis a priori". Wer sie dadurch vermeiden will, daß er den Begriff des Seienden von vornherein in der erst durch die Synthesen des Verstandes zu erreichenden Fülle versteht, verschließt sich die Möglichkeit, diesen Begriff auf die Erfahrungswirklichkeit anzuwenden, in der das Seiende nun einmal in dieser Fülle nicht unmittelbar gegeben ist. Das ist ja auch der Grund, warum wir zuerst den unentfalteten Begriff bilden müssen (vgl. S. th. 1 q. 85 a. 5). Wenn wir überhaupt je die Erfahrungsgrenzen überschreiten wollen, muß einmal ursprünglich die Bewegung vom Erfahrungsgegebenen (dem Subjekt) zum Nichtgegebenen (dem Prädikat) vollzogen werden, und das heißt eben die „Synthesis a priori"; eine bloße Analyse des Erfahrungsgegebenen führt nicht über die Erfahrung hinaus. — Die dritte Abhandlung will gegenüber dem oft wiederholten Vorwurf bloßen Eklektizismus die innere Einheit des suaresianischen Systems zeigen. Mit Recht weist R. schon auf den geschlossenen Aufbau der Disputationes metaphysicae hin. Wichtiger ist freilich der innere gedankliche Zusammenhalt des Lehrgebäudes. R. will dessen Wurzel schon in der Fassung des Ens-Begriffs bei Suarez sehen. Während im Thomismus von vornherein die Zweiheit in diesem Begriff betont wird (ens est id, cuius actus est esse), geht Suarez von dem existierenden Einzelding aus und gewinnt durch Absehen vom Dasein den Begriff des ens nominaliter sumptum als des id, quod

habet essentiam realem (= quae ex se apta est esse). R. meint, schon weil dieser Begriff durch bloße Abstraktion vom konkret Existierenden gewonnen werde, ergebe sich für Suarez, daß der Unterschied zwischen Wesen (Potenz) und Dasein (Akt) kein realer sei. Das scheint uns nicht ganz überzeugend; wir können z. B. auch vom wirklich Denkenden (actu intelligens) den Begriff des Denkfähigen (potens intelligere) durch Abstraktion gewinnen, ohne daß wir darum schon sagen müßten, zwischen Denkfähigkeit und Denkakt bestehe kein realer Unterschied. Man kann vielleicht bezweifeln, ob überhaupt ein bloßer Begriff schon das Baugesetz eines philosophischen Systems abgeben kann; entscheidend werden eher gewisse Grund-Sätze sein, wie im Thomismus die Sätze über das Verhältnis von Akt und Potenz. — Sehr beherzigenswert sind die Ausführungen des Verf. über die Bedingungen einer fruchtbaren Auseinandersetzung innerhalb der scholastischen Schulen. Es hilft nichts, wenn man die andern, ohne sich um ein wirkliches Verständnis ihres Standpunktes zu bemühen, nur von den eigenen Auffassungen her aburteilt, sondern man muß auf die gemeinsamen Voraussetzungen zurückgehen und von da zu dem Punkt fortschreiten, wo die Meinungsverschiedenheit ihre Wurzel hat. de Vries.

Wenzl, A., Philosophie der Freiheit I. 8⁰ (VIII u. 256 S.) München-Pasing 1947, Filser. — Das Werk sucht von der in allen Seinsbereichen anzunehmenden Freiheit her die Gesamtwirklichkeit zu deuten. Freiheit ist zunächst als Willensfreiheit im eigenen Erleben gegeben. Aber einen gewissen Spielraum der Wirkensmöglichkeiten scheint man sogar schon im Anorganischen mit Recht annehmen zu können; denn wenn es sich auch nicht streng beweisen läßt, daß die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation nicht bloß unsern Beobachtungsbedingungen, sondern dem realen Geschehen selber zuzuschreiben ist, so spricht doch, meint W., vieles dafür. So wäre auch die Lenkung der energetischen Vorgänge im Organismus durch die Entelechie erklärbar, ohne daß die Gesetze der anorganischen Welt durchbrochen würden: die Entelechie wählt innerhalb des von den Naturgesetzen freigelassenen Spielraums die an sich weniger wahrscheinlichen, aber für das Leben günstigeren Möglichkeiten aus. Ebenso scheint es im Bereich des sinnlichen Lebens Vorstufen der Freiheit zu geben; ansprechende Beispiele dafür sind die Bewegungen der Stubenfliege, das Spielen der Tiere. Der tiefere Grund für die Annahme der Freiheit ist für W. die Überzeugung, daß da, wo es nur strenge Notwendigkeit gibt, keinerlei Aktivität, sondern nur ein rein passives Geschehen vorliegt; derartiges „totes" Sein scheint ihm aber eher als Nichtsein gelten zu müssen. Wenn aber allem Sein Freiheit zukommt, so setzt das voraus, daß alles Seiende seinem innern Wesen nach Wille und in diesem Sinn seelenhaft ist. Dabei geht den schon weithin geformten und fixierten Gestalten der Erfahrungswelt ein noch ganz unbestimmtes Feld von Möglichkeiten voraus, dem W. den alten Namen „erste Materie" gibt. Diese Urmaterie ist der noch unerfüllte Wille der Schöpfung (122), die „Naturseele", die der Pantheismus als „die Natur" fälschlich zu vergotten pflegt (219). Zur Naturseele gehört als eine Seite die Vorstellung des Raumes (220). Das Räumliche ist nicht schlechthin real, aber es ist auch nicht bloß unsere Vorstellung, sondern die überindividuell gültige Vorstellung oder Erscheinung des Materiewillens. So sollen Realismus und Idealismus zu einer höheren Einheit verbunden werden. Indem die Urmaterie ihre Möglichkeiten verwirklicht, ensteht zuerst die „zweite Materie"; sie ist ebenfalls noch ein Kontinuum, die „Weltfläche", aber bereits geprägtes, in mathematischer Sprache: „gekrümmtes" Kontinuum; dieser Stufe gehören die „Urgestalten" der Lebewesen (Dacqué) an; das Endziel dieser „Urschöpfung" ist der Mensch (226). Da der Mensch die Freiheitsprobe nicht besteht und sich in trotzigem Willen der Verselbständigung gegen Gott erhebt, kommt es dann auch auf den niederen Seinsstufen zum Abfall in eigenwilliger Verselbständigung, zum Kampf ums Dasein im Bereich der Lebewesen, zur Bildung der „dritten Materie", der Korpuskeln, im anorganischen Bereich (227). Durch diese kühne Kosmogonie will W. zugleich alles Übel im Menschenleben und in der Natur auf einen Mißbrauch der Freiheit zurückführen (203) und so das uralte Theodizee-Problem lösen. Freilich gesteht er, daß dies alles ein zwar nicht unbegründetes, aber doch auch nicht beweis-

bares „Bekenntnis" darstellt (209). — Gegenüber so kühnen Spekulationen drängen sich allerdings verschiedene Fragen auf: Wenn alles Seiende im Grunde seelischer Art ist, wird dann nicht der Stufenbau der Naturreiche, den W. annimmt (182 ff.), doch wieder auf ein Einerlei zurückführt? Wenn das Räumlich-Körperliche nur Vorstellung der Naturseele ist, wäre dann nicht die „Seele" eher ein reiner Geist zu nennen? (Diesen Einwand erwähnt W. S. 128 selbst.) Und wie soll man sich dann die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele (144 ff.) denken? Die Hauptfrage ist aber die nach der Freiheit im untergeistigen Bereich. Freie Entscheidung zwischen mehreren Möglichkeiten scheint nur denkbar zu sein als bewußte Wahl zwischen erkannten Möglichkeiten; sonst wäre das Geschehen völlig unbegründet; kann man aber der Materie im Ernst eine bewußte Wahl zuschreiben? Die Leugnung dieser Möglichkeit scheint uns noch nicht gleichbedeutend zu sein mit der Leugnung aller Aktivität. — Es wäre aber schade, wenn wegen dieser und ähnlicher Bedenken so manche trefflichen Ausführungen und Bemerkungen des kenntnisreichen Werkes übersehen würden. Wir weisen nur hin auf die geistvolle Erklärung des Alterns und Sterbens (117 f.), auf die anregenden Fragestellungen bezüglich des Sinnes des organischen Lebens (121 ff.), auf die entschiedene Verteidigung des Geistes gegenüber allen Formen des Biologismus (159—169), auf die immer wieder durchdringende teleologische Weltbetrachtung, auf das Bekenntnis zum persönlichen Schöpfergott (217 ff.). de Vries.

Duméry, H., De l'athéisme contemporain: NouvRevTh 71 (1949) 367-374. — Der Verf. gibt einen kurzen, aber treffenden Überblick über die Hauptformen des zeitgenössischen Atheismus vor allem in Frankreich, verbunden mit wertvollen Hinweisen für deren Überwindung. Der Atheismus von heute leugnet nicht die Existenz Gottes, sondern seine Möglichkeit. Er spart sich damit jede Auseinandersetzung über die Argumente für die Existenz Gottes. Im einzelnen unterscheidet der Verf. einen psychologischen Atheismus (Typ Le Dantec), dem die Gottesfrage vollkommen gleichgültig ist, einen idealistischen (Typ Brunschvicg) oder ästhetischen Atheismus (Typ Valéry), der es sich am indefinit-unendlichen Fortschritt des Denkens genug sein läßt, den „absurdistischen" Atheismus (Typ Camus), der sich in der pathetischen Behauptung der absoluten Sinnlosigkeit gefällt, den existentialistischen Atheismus (Typ Sartre), nach dem die Idee Gottes nur der unmögliche Traum des Menschen ist, die Reflexion (das Für-sich) und das Sein (das An-sich) in eins fallen zu lassen, und endlich den humanistischen Atheismus, sei es in der soziologischen (Typ Marx), der laizistischen (Typ Jaurès), der dogmatischen (Typ Feuerbach oder Gabriel Séailles) oder moralischen Form (Typ Nietzsche oder Polin), die alle in der Transzendenz Gottes eine Bedrohung des Menschen sehen. All diesen Formen des Atheismus gegenüber, von denen er den humanistischen Atheismus am ausführlichsten behandelt, zeigt der Verf., daß sie entweder die wahre Gottesidee mißkennen oder sich selbst widersprechen, indem sie die eigenen Forderungen nicht erfüllen. Der Atheist kann ein verborgener Theist sein, wenn er sich gegen eine Karikatur des Absoluten wendet. Soweit es sich aber um wahren Atheismus handelt, hat er ein schlechtes Gewissen. Er weigert sich, den ersten Schritt zu tun, weil er den letzten Schritt (die praktische Anerkennung Gottes) nicht tun will. Die innerste Tendenz des Atheismus ist der Antitheismus. Brugger.

Hirt, P., Das Wesen der Liebe (XVI u. 248 S.) Immensee 1943, Calendaria. (Philos. Dissertation, Freiburg-Schweiz.) — Von Platon bis heute ist Liebe ein bevorzugter Gegenstand philosophischer Ergründung. Längst ist anerkannt, daß sie nicht allein in psychologischer, sondern auch in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Hinsicht ein hochbedeutsamer Begriff ist. Erwartungsvoll greift man darum zu der hier gebotenen metaphysischen Wesenserschließung der Liebe. Um es gleich zu sagen, das Buch bringt keine Enttäuschung, wenngleich es auch nicht über den Stand der seitherigen Forschung hinausführt. Die Lehre des hl. Thomas von Aquin ist Grundlage der ganzen Arbeit, und teilweise ist auch die neuere Forschung berücksichtigt. In drei gehaltvollen Teilen werden untersucht: 1. Wesen und Formen der Liebe, 2. ihre Ursachen, 3. Sein

und Aufgabe der Liebe in der Schöpfung. Die Liebe selbst wird bestimmt „als eine auf die schlichte Erfassung eines Guten hin erfolgende Umbildung und damit Anpassung des Strebevermögens an das als erstrebens- und darum liebenswert wahrgenommene Gut" (26f.). „Das Gute ist das Sein selbst in seiner Wesenseigenschaft, durch Selbstmitteilung anderem neutralen Seienden die mangelnde zugehörige Vollkommenheit zu verschaffen" (39). Liebe besteht in der Vereinigung zweier Seinsträger, eines Subjekts, das Liebesträger ist, und eines Objekts, das Wertträger ist. Subjekt der Liebe ist der Wille. Die Liebe ist Eins-, Ziel- und Ganzheitsbewegung; aus Liebe streben die Einzeldinge und das Weltall im ganzen nach vollkommener Einheit; das All ist ein Liebeszusammenhang. Zu unterscheiden sind: 1. die natürliche Liebe zum Sein und zur Einheit des Seienden als die grundlegende Form der Liebe, die in jedem Seienden sich findet, 2. die sinnliche und 3. die geistige Liebe. Ursprungsgrund der Liebe im Subjekt ist die menschliche Natur, ihre unbegrenzte Hingabefähigkeit an das Gute, ihre Anlage und Spannweite zum Unendlichen hin. Objektiv gründet Liebe in der Ähnlichkeit der Menschennatur, die in verschiedenen Formen auftritt und dadurch in verschiedener Weise Willens- und Wirkeinheit zur Folge haben kann. Letzter Ursprungsgrund des Liebeszusammenhangs der Welt ist die göttliche Liebe, letztes Ziel die Rückkehr aller Dinge zu Gott durch Liebe. — Den Resultaten des Buches stimmen wir im wesentlichen zu. Sein eigentliches Thema jedoch, die metaphysische Wesenserschließung der Liebe, scheint uns einer Ergänzung und zwar einer tieferen Grundlegung und systematischen Durchführung zu bedürfen. Metaphysische Liebeserschließung kann nur im Zusammenhang metaphysischer Seinserschließung erfolgen. Es ist also der logisch ursprüngliche Sinn der Liebe und ihr innerer Zusammenhang mit den transzendentalen Seinsattributen der Einheit, Sinnhaftigkeit und werthaften Zielbestimmtheit zu bestimmen. Um der Lösung dieser Aufgabe näherzukommen, kann zwar der Sprachgebrauch eine wertvolle Hilfe sein; die Begriffe selber jedoch lassen sich nur im geordneten Rückgang vom Seienden zu seinen konstitutiven Prinzipien und ihrer inneren Ordnung herausstellen. Um den Weg kurz anzudeuten. Finale Hinordnung zum Wert schließt Liebe ein. Sowohl das Seiende wie auch seine konstitutiven Gründe sind aber wesensmäßig final auf ihren Akt bzw. ihre Form als werthaftes Ziel hingeordnet; werthafte Zielbestimmtheit ist eine Eigentümlichkeit des Aktes und der Form. In jeder Hinsicht also, in der beim Seienden und seinen konstitutiven Prinzipien von Hinordnung zu Akt und Form die Rede ist, darum auch in jedem Potenz-Akt- und Materie-Form-Verhältnis, ist zugleich von liebender Hinordnung die Rede. Die Finalität setzt aber ihrerseits Sinnhaftigkeit und Einheit voraus. Liebe kann mithin in geordneter Weise nur in innerem Zusammenhang mit den Seinskonstitutionsgründen und ihrer Beziehung zum Seienden selber, in innerem Zusammenhang mit den Eigentümlichkeiten des Seienden und seiner Konstitutionsgründe bestimmt werden. Der logisch ursprüngliche Sinn von Liebe ist beschlossen in der Naturliebe. Diese ist die in der Natur (oder Wesenheit), Individualität und Existenz gegründete und ihnen entsprechende Hinneigung zu dem ihnen entsprechenden Gut. Sie findet sich in jedem Seienden und ist spezifisch verschieden nach der spezifisch verschiedenen Natur. Sie besteht also sowohl im Anorganischen wie in den verschiedenen Reichen des Lebens, bei Pflanze, Tier und Mensch (ja auch beim Engel und selbst bei Gott). Bei den erkenntnisfähigen Seienden findet sich außerdem die auf sinnliche bzw. geistige Erkenntnis gegründete und ihr entsprechende Hinneigung zu dem ihr entsprechenden Gut. Der Begriff der Entsprechung seinerseits ergibt sich aus dem Prinzip der Hinneigung. Jedes Prinzip — Natur oder Erkenntnis — begründet in der ihm entsprechenden Weise. Liebe gründet also letztlich innerlich im tiefsten inneren Prinzip des Seienden, der substanziellen Natur und ist darum logisch ursprünglich selbst substanzieller Natur. Die Abwandlung des Liebesbegriffes bestimmt sich nach der Verschiedenheit des letzten inneren Prinzips der Liebe, der Natur. Diese Andeutungen wollen selbstverständlich die Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen Sein und Liebe auch nicht in ihren großen Umrissen lösen, aber immerhin anzeigen, von welcher Grundlage prinzipiell die Frage in Angriff zu nehmen ist. Eingehend soll sie an

anderer Stelle erörtert werden. — Das vorliegende Buch unterläßt den eigentlich grundlegenden Teil. Dies hat zur Folge, daß ihm die systematische Ordnung in vielem fehlt. Anderseits enthält es — unvermeidlicherweise — selbst Ansätze zu echter metaphysischer Liebeserschließung. Wir wählen einige Beispiele aus. So heißt es: Die grundlegende Form der Liebe ist die natürliche Liebe zum Sein und zur Einheit des Seienden (40). Jedes Ding liebt sein Sein und seine Einheit (49). „Die naturhafte Liebe hängt mit der Gutheit des Seienden zusammen" (41; das Wie des Zusammenhangs ist herauszustellen!). „Liebe schließt stets eine Stellungnahme ein" (56). Alle Dinge lieben es, zu existieren; ihre natürliche Neigung geht auf ihre wesensentsprechende Existenz (61 f.). Liebe gibt es nur zwischen Zweien (72) usw. — Die Scholastik unterscheidet mit Aristoteles zwischen ens, essentia und esse. Das ens seinerseits ist ein principiatum, logisch notwendig gegeben mit dem realen Identischsein von essentia und Individualität; sein actus ist das esse. Die Untersuchung der in der Einheit des Seienden unterschiedenen und formal verschiedenen, aber in ihrer Unterschiedenheit und formalen Verschiedenheit real identischen Konstitutionsgründe ist die logisch erste Aufgabe der Philosophie. Sie erhellt auch den logisch ursprünglichen Sinn von Liebe. Nink.

Ruyer, R., La place des Valeurs Vitales: Deucalion 1 (1946) 155—170. — R. unterscheidet zwischen männlichen und weiblichen Lebenswerten. Seine Ausführungen gelten fast ausschließlich ersteren. Sie sind dämonisch, grausam, mörderisch. Der Mensch kann versuchen, das Leben zu veredeln, wie z. B. die geschlechtliche Gier durch die Scham und die geistige Liebe. Er kann es auch vergöttern. Aber diese Götter sind grauenvoll und blutdürstig. Durch den Sieg der Indoeuropäer und der Semiten über die asianischen und mediterranen Kulturen sind nach R. die weiblichen Werte verdrängt worden, und daraus ist zu erklären, daß die Welt seitdem nicht mehr zur Ruhe kommt. Die weiblichen Werte sind nicht grausam und kriegerisch, sondern friedlich und religiös. Ihnen muß wieder der gebührende Platz eingeräumt werden. — Die Beschreibung und Beurteilung der männlichen Lebenswerte, für die R. besonders den Roman von Lawrence „The Plumed Serpent" heranzieht, ist sicher richtig. Ob aber die Verkündung der mütterlichen Lebenswerte allein das Evangelium ist, das uns nottut, ist mehr als fraglich, so sicher ihre stärkere Betonung Gutes bewirken wird. Aber auch diese Werte sind natürlicherweise in der Selbstsucht befangen und brauchen eine Erlösung. Brunner.

Weigand, R., Die Anthropologie von Ernst Moritz Arndt (Neue Deutsche Forschungen 305). gr. 8° (99 S.) Berlin, Junker und Dünnhaupt. DM 4.50. — Zwei Abschnitte treten in der Arbeit hervor: zuerst wird der Grundbestand des Menschenwesens umschrieben (I); dann kommen die Formkräfte, die an ihm bilden, zur Darstellung (II—VII). Für Arndts Stellungnahme ist seine „mythologische" (12), „muttertümliche" (13) Denkweise maßgebend; ihr entstammt „ein stark prägender Einfluß aus der Gefühlsschicht" und „ein Wissen um urtümliche Zusammenhänge zwischen den Tiefenschichten des Lebens" (20). Daher erstrebt er, was den Grundbestand angeht, eine Synthese zwischen „Leben und Geist" (15). „Gegenüber christlicher und rationalistischer Abwertung" (21) ringt er sich zur positiven Wertung des Leibes, des Triebes und Instinktes durch, kämpft er gegen den Widersacher Geist. Doch hat er dabei „die Entartungserscheinung seines intellektualistischen Zeitalters" (25) im Auge, „nicht den Geist als solchen", sondern nur „dessen Loslösung vom Leben" (24). „Die Vergeistigung des Lebens oder die Verlebendigung des Geistes erscheinen ihm möglich, ja als das eigentlich Schöpferische in der Kultur" (24). In seiner echten Verwirklichung ist der Geist „die höchste Kraft des Lebens", „die heiligste Anschauung und der tiefste Glaube an die höchsten Dinge" (25). Das setzt aber voraus, daß „ihn eine tiefe Wurzel mit einem geheimnisvollen, quellenden Unten verbindet" (26), mit „der Schicht des Un- und Unterbewußten", mit dem „Dunkeln" und „Mystischen" (27), wo die Seele wirkt. „Geist ohne Seele ist leer, Seele ohne Geist unfruchtbar, beide in Eintracht sind vollendeter Ausdruck des Menschlichen" (27). Von hier aus schaut Arndt auf „das Kinder-

dasein der Menschheit" zurück als auf „die seither nie wieder verwirklichte Synthese von Geist und Leben und Geist und Seele, die mit dem Einbruch der bewußten Geistigkeit dahingegangen ist" (27 f.), die er aber wieder erhofft, wenn „die Mächte des Geistes immer vollkommener der Einheit des Gesamtlebens eingefügt" (29) werden. Auf dieser „Ganzheit des Lebendigen" (32) baut die Betrachtung der Formkräfte auf. Sie zeigen, wie der Mensch nie als solcher oder in der farblosen Abstraktheit der Aufklärung existiert, sondern jeweils nur in einer bestimmten, geschichtlich konkreten Gestalt. Es kommen zur Sprache die Formkräfte der Natur, der Umwelt. Eindrucksvoll arbeitet Arndt Bild und Formkräfte der Geschlechter heraus, in denen „ein Bild des Makrokosmos" (48), „eine Metaphysik des Lebens" (52) aufleuchtet, die „als Teile kosmischer Ganzheit" (57) erscheinen. Dem Kind tritt in der Mutter „das Bild des unendlichen Seins", im Vater das „des unendlichen Wirkens" (56) entgegen. Was die Gesetze und Formkräfte der Stufen menschlichen Wachstums angeht, so bleiben auch „Kindlichkeit und Jugendlichkeit ... Merkmale des Vollmenschentums" (59). Die Formkräfte des völkischen Lebens und seiner sozialen Ordnungen zeigen, wie der Mensch, „was er ist, nur durch das umschließende Ganze" (70) ist. Die Durchdringung der drei Stände der Bauern, des Adels, der Bürger bringt den fruchtbaren Ausgleich von Stofflichkeit und Geistigkeit, Beharren und Bewegung. Den Menschen „in seiner werteschaffenden Funktion" (84) betreffen die Formkräfte der Kulturgüter, unter denen die Sprache, die Sitte und die Kunst fundamental sind. Ihre Quelle ist „die Ursprünglichkeit", während „einseitige Geisteskultur" sie bedroht. — Da Arndt kein systematischer Denker ist, findet sich bei ihm manches Widersprechende. Es ist W.s Verdienst, die dahinter sich entfaltenden einheitlichen Grundlinien herausgearbeitet zu haben. Dabei zeigt sich Arndts wichtiger Beitrag zur Überwindung der rationalistischen Aufklärung in der Betrachtung des Menschen. Seine positive Wertung des Leibes ist weniger heidnisch, als er von seiner protestantischen Christlichkeit her ahnen konnte; hier bewegt er sich zur katholischen Mitte hin. Ebenso wichtig ist seine positive Geistlehre, die W. gut herausarbeitet, wodurch es ihm gelingt, Arndt von dem Verdacht extremer Geistfeindlichkeit (etwa im Sinne von Klages) zu reinigen. Lotz.

Litt, Th., Die Frage nach dem Sinn der Geschichte. 8° (56 S.) München 1948, Piper. DM 1.80. — Der Verf. geht von der Frage aus: Absolutes Sinnwissen oder relative Sinndeutungen? Einen absoluten, ein für allemal dem Gesamtablauf der Geschichte vorgezeichneten Sinn nimmt das Christentum an; ins Innerweltliche wendet der deutsche Idealismus die absolute Sinndeutung; das Selbstvertrauen dieser Weltdeutung hat noch einen Ableger in der Geschichtsauffassung des dialektischen Materialismus, der „äußersten Verweltlichung des ursprünglichen Glaubens an einen im Transzendenten wurzelnden Sinn der Geschichte" (15). (Man kann freilich fragen, ob in einer Auffassung, die das geschichtliche Werden durch untergeistige Kräfte bestimmt sein läßt, folgerichtig noch von einem Sinn der Geschichte die Rede sein kann.) L. glaubt nun, die Annahme eines absoluten Sinns der Geschichte führe notwendig zum Verzicht auf jede schöpferische Freiheit des Menschen. Das Wissen um den aboluten Sinn müßte ein Wissen um das Daß und das Warum jeder einzelnen Stufe des geschichtlichen Prozesses sein (34). Damit werde aber alles zu bloßer Abwicklung eines festgelegten Programms. Eine Rettung vor dem Schicksalsglauben, der namentlich in der gegenwärtigen Lage unseres Volkes verderblich wirken müßte (48), könne es nur geben, wenn wir auf den absoluten Sinn der Geschichte verzichten. Es bleiben dann nur noch relative Sinndeutungen, die von den wechselnden Zielsetzungen der Menschen her genommen werden und daher immer wieder durch neue ersetzt werden müssen. Ein Relativismus ist damit nicht gegeben, weil das Wissen um die Wandelbarkeit der Geschichtsdeutungen selbst vom Wechsel der geschichtlichen Bedingungen nicht berührt wird. — Die anregende Schrift arbeitet die Probleme ohne Zweifel scharf heraus; sie sind vielleicht selten so deutlich gesehen worden. Das schroffe Entweder-oder der

Lösung aber (entweder absolute Sinndeutung oder schöpferische Freiheit des Menschen) will nicht befriedigen. Leider scheinen dem Verf. die scharfsinnigen Bemühungen katholischer Theologen und Philosophen, das Ineinander von göttlicher Leitung und menschlicher Freiheit einigermaßen aufzuhellen, unbekannt geblieben zu sein. Daß Gott das Weltgeschehen dem von ihm gewollten Endziel zuführt, bedeutet in dieser Sicht keineswegs, daß jede einzelne Handlung der Menschen „praedefiniert" ist und erst recht nicht, daß die Freiheit des Menschen aufgehoben wird, da Gott in seiner Weisheit und Allmacht auch das freie, auf nähere Ziele gerichtete Handeln des Menschen (selbst wenn es von sich aus Gottes-Anordnungen widerstrebt) in den Dienst seiner allumfassenden Pläne stellen kann. Es ist auch nicht einzusehen, warum mit der Offenbarung des letzten Endziels für den Menschen notwendig ein Wissen um den gottgewollten Sinn jeder einzelnen Entwicklungsstufe gegeben sein soll. Es wäre ohne Zweifel vermessen, wollten wir uns ein solches Wissen zuschreiben. Der Christ kann zumeist nur dadurch am großen Weltenplan Gottes mitwirken, daß er entsprechend seiner beschränkten Sicht hier und jetzt nach bestem Wissen und Gewissen das tut, was der Augenblick zu erfordern scheint. Daß Gott dieses redliche Bemühen, wie auch das dem gottgewollten Sinn widerstrebende Treiben der Bösen, seinen letzten Zielen dienstbar macht, bedeutet auch nicht, wie der Verf. meint, daß die Motivation des Menschen nur eine scheinbare ist, während er in Wirklichkeit durch sie nur „genasführt" wird, sich frei zu wähnen, ohne es zu sein (37). Wenn schon ein menschlicher Herrscher seinen Mitarbeitern große Freiheit lassen kann und doch in kluger Berücksichtigung ihrer Eigenart durch ihre Dienste seine Ziele erreicht, so ist doch wohl erst recht Gott so groß, daß er, ohne die Freiheit antasten zu müssen, doch unfehlbar seine Ziele erreicht. L. selbst scheint immer noch stillschweigend einen gottgesetzten Sinn vorauszusetzen, wenn er wiederholt von einer Sinndeutung auch der Vergangenheit spricht; denn dem bereits Geschehenen, das vom Willen der Lebenden nicht mehr abhängt, von diesem Willen her einen „Sinn", also ein „Um-zu", nicht bloß eine rein tatsächliche Brauchbarkeit, zuzuschreiben, wäre doch wohl bewußte Selbsttäuschung. Die Lösung wird also, soweit sie uns überhaupt möglich ist, anstelle des „Entweder-oder" ein „Sowohl-als-auch" setzen müssen; freilich wird sie auch so in ein letztes, für uns undurchdringliches Geheimnis führen. de Vries.

2. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

May, E., Kleiner Grundriß der Naturphilosophie. 8⁰ (106 S.) Meisenheim am Glan 1949, Westkultur-Verlag. DM 5.40. — Nach einer Definition des Naturbegriffs, der sowohl nach der Seite der Übernatur wie nach der Seite der Kultur seine Abgrenzung erfährt, leitet der Verf. an Hand der verschiedenen erkenntnistheoretischen Ansätze zur Besprechung der Grundlagenproblematik über. In gedrängter Form bietet er eine Fülle des Stoffes mit wertvollen Durchblicken durch die naturphilosophisch bedeutsamen philosophischen Systeme. Dabei werden wichtige Grundtatsachen immer wieder hervorgehoben, wie etwa das „Faktum der empirischen Unentscheidbarkeit" (19), das sowohl von seiten des Positivismus wie auch von seiten des kritischen Realismus nicht immer ernst genug genommen wird. Erst auf Grund dieses Faktums wird ja die Notwendigkeit einer apriorischen Wissenschaftsgrundlegung einsichtig. H. Dinglers „Eindeutig-methodisches System" wird als bedeutungsvoller Ansatz gewertet, wobei die Möglichkeit ontologischer Allgemeinaussagen anerkannt wird. Die wesentlichen Punkte, in denen sich die aristotelisch-thomistische Wissenschaftsgrundlegung mit Gedanken von Fechner, Dingler, Haering u. a. berühren, werden kurz aufgezeigt. Auf H. Pleßners viel zu wenig beachtete Untersuchungen („Die Einheit der Sinne", 1923) wird eindringlich hingewiesen. Eine Frage sieht der Verf. auch noch im aristotelisch-thomistischen System als offen an, die Frage nämlich, ob die Evidenz als letztbegründendes Prinzip genügt und „mit welchem Recht ein evidentes Denkgesetz zugleich auch als Seinsgesetz angesprochen werden darf" (22). — In einem weiteren Abschnitt

wird das Wesen der Naturforschung und Naturerkenntnis erörtert und standortbedingte Setzungen klar gegen standortfreie (die also immer zur Anwendung kommen) geschieden. Hier öffnet sich das weite Gebiet der „historisch-erkenntniskritischen Analysen" der verschiedenen Forschungswege, ein Gebiet, das schon durch wertvolle Beiträge erschlossen, aber keineswegs umfassend behandelt worden ist. Eine Analyse der allgemeinen Methoden der Naturforschung (reine Naturbeschreibung, Analyse und Synthese, Theorienbildung und Erklärung) läßt deutlich erkennen, wie auch eine einfache empirische Feststellung auf einem Netz von Theorienbildung aufruhen kann. Es kann also nicht jedes Experimentalergebnis als eine eindeutige Antwort der Natur auf eine an sie gestellte Frage gedeutet werden. Im Gegensatz zur Ansicht des Verf. (34) scheint uns allerdings die tiefdringende Analyse Drieschs die grundsätzliche Unmöglichkeit des biologischen Mechanismus dargetan zu haben; die Einwände Max Hartmanns (Allg. Biologie, 1947) fallen dagegen nicht entscheidend ins Gewicht. Dabei soll dem übertriebenen Dualismus Drieschs keineswegs das Wort geredet werden. — Dann leitet der Verf. zur speziellen Naturphilosophie über, in der die Probleme von Raum und Zeit, Substanz und Kausalität, Gestaltung und Entwicklung und das Seelische erörtert werden. In all diesen Teilfragen bricht die Grundlagenproblematik immer wieder durch, und es ist das Verdienst des Verf., gerade dieses fundamentale Problem von den verschiedensten Seiten her aufzuspüren. Freilich kommen viele der angeschnittenen Fragen über eine Problem-Umgrenzung nicht hinaus. Der Rahmen eines „Kleinen Grundrisses" hat die Weiterführung von philosophischer Problematik zu philosophischer Argumentation vielleicht unmöglich gemacht. Wir erwarten deshalb mit Spannung die vom Verf. angekündigte größere „Einführung in die Naturphilosophie". Es sei in diesem Zusammenhang auch erwähnt, daß Verf. wohl eingangs eine Definition von Natur gibt, nicht aber genauer umgrenzt, was er unter Naturphilosophie versteht. Eine solche Definition wäre aber auch für einen Grundriß wohl erwünscht. — Zur Erörterung des Substanzbegriffes bei Aristoteles (60) wäre zu bemerken, daß für Aristoteles keineswegs die völlig ungreifbare Materia prima der Prototyp einer Substanz ist und der primäre Charakter der Substanz nicht die völlige Ungreifbarkeit ist, sondern die Subsistenz (das In- und Für-sich-Sein). Die Notwendigkeit eines Substanzdenkens wird vom Verf. klar erkannt und hervorgehoben. — In einem Kap. umreißt der Verf. die Problematik von kausaler und teleologischer Betrachtungsweise. Das urbildlich-typologische Denken (Goethe, Troll, K. L. Wolf, André, Armin Müller u. a.) wird sowohl von der teleologischen als auch besonders von der rein kausalen Naturforschung unterschieden, obwohl die Möglichkeit gegenseitiger Verflechtung klar gesehen wird. Die teleologische Fragestellung treibt die Kausalforschung immer wieder voran, die ihrerseits wieder nur auf dem Weg „mechanistischer Analysen" Antwortversuche geben kann. Wir können dem Verf. aber nicht beistimmen, wenn er in Nachfolge Kants nur dem „Prinzip des Mechanismus" konstitutive (wissenschaftermöglichende) Bedeutung zuspricht, den Vitalismus aber schlechthin zum Todfeind aller Naturforschung degradiert. Freilich sprechen wir nicht einem Vitalismus das Wort, der in die Kette der causae efficientes als fast gleichgeartete Glieder die causae finales einfügt. Das würde eine totale Verkennung der ontologisch verschieden gelagerten Kausalordnungen sein. Die causa finalis läßt die Kette der causae efficientes durchaus intakt, erklärt aber ihre unableugbare Gerichtetheit in einem echten, freilich nicht efficienten Sinne. Daß im Verlauf der Wissenschaftsgeschichte und besonders in der Geschichte des Vitalismus die Ordnungen der verschiedenen Kausalitäten nicht immer sauber unterschieden wurden, ist nicht zu leugnen. Gerade darum erhob sich immer wieder der Streit der Meinungen. Aus diesem Streit aber zu schließen, die Frage sei prinzipiell unentscheidbar, wäre voreilig. — In einem letzten Kap. wird der Begriff des Seelischen in der Naturphilosophie besprochen, wobei die antivitalistische Stellung des Verf. nochmals deutlich wird. Der Seelenbegriff wird für die psychologische Forschung als ebenso unbrauchbar erachtet wie das Vitalagens für die biologische. Die Gründe dafür (bzw. die

Mißverständnisse dessen, was wir etwa unter Seele verstehen) sind die gleichen. So bleibt zum Schluß für die Naturphilosophie nur noch eine „Arbeit an den Problemen" (Nic. Hartmann) übrig, eine Arbeit, die für die philosophische Forschung sehr bedeutungsvoll und unumgänglich ist, aber nach unserer Meinung ebensowenig Naturphilosophie im Vollsinn darstellt, wie die Umgrenzung eines physikalischen oder biologischen Problems schon eigentlich volle, positive physikalische oder biologische Forschung ist. Haas.

Renoirte, F., Éléments de Critique des sciences et de Cosmologie. 2. ed. 8⁰ (240 S.) Löwen 1947, Institut Supérieur de Philosophie. — Wenn der Philosoph alle menschlichen Erkenntnisse zu einer Gesamtschau vereinigen soll, so bedarf er, wie R. in der Einleitung mit Recht betont, einer gewissen Kenntnis auch der positiven Wissenschaften, vor allem eines grundsätzlich richtigen Urteils über ihre Tragweite. Sonst sind vorschnelle und ungerechtfertigte Schlüsse fast unvermeidlich. Das vorliegende Werk bietet nun dem Philosophen für seine Auseinandersetzung mit den positiven Wissenschaften eine außerordentlich wertvolle Hilfe. Es beschränkt sich auf die Wissenschaften von der anorganischen Natur. Im 1. Teil gibt es eine „kritische Darlegung einiger Fragen" dieser Wissenschaften, ohne viel Sachkenntnisse vorauszusetzen, aber immer schon mit wertvollen Ansätzen zur kritischen Reflexion über die Methoden und die Tragweite der Ergebnisse. Der 2. Teil bietet „Elemente der Wissenschaftskritik". Wenn die Physik von den Sinnesqualitäten absieht und alle Eigenschaften, durch die sie die verschiedenen Körper bzw. Stoffe voneinander unterscheidet, letztlich nur durch Maßzahlen von Raum, Gewicht und Zeit bestimmt, so tut sie das, um von Subjekt zu Subjekt wechselnde Eindrücke möglichst auszuschalten. Die Gesetze besagen im Sinn der Physik nicht Gesetzmäßigkeiten des Wirkens der Körper, sondern nur mathematische Funktionen zwischen verschiedenen Maßzahlen; wenn z. B. das Gesetz von Mariotte sagt, daß das Produkt von Volumen und Druck eines Gases konstant ist, wird dadurch weder die Vergrößerung des Volumens als Ursache der Verminderung des Druckes noch umgekehrt die Verminderung des Druckes als Ursache der Vergrößerung des Volumens bezeichnet. Die „Theorien" sollen die empirisch gefundenen Gesetze „erklären", d. h. sie sind Annahmen, unter deren Voraussetzung die Gesetze ableitbar sind. Man kann ein anschauliches Modell entwerfen, unter dessen Zugrundelegung sich die Gesetze nach der Mechanik der Makrophysik ableiten lassen. Früher hielt man diese Modelle vielfach für wirklichkeitstreue Darstellungen; heute sieht man in ihnen meist nur Veranschaulichungen an sich unanschaulicher Verhältnisse. Verzichtet man auf diese Veranschaulichung, so ist die Theorie nur logische Synthese der Gesetze in mathematischer Sprache. Es bleibt also die Frage nach der Natur der Dinge, aus der die Vorgänge sich ergeben. Dies ist die Frage der Kosmologie, deren Grundzüge der 3. Teil des Buches darlegen will. Entscheidend ist R.s Auffassung von der eigentlichen Aufgabe der Kosmologie: Sie ist nicht eine gradlinige Fortsetzung der Naturwissenschaften, sondern sie soll mit einem Mindestmaß von unbezweifelbaren Erfahrungsgegebenheiten die Frage lösen, welche Wesensstrukturen in den Körpern vorausgesetzt werden müssen, damit die Veränderungen, die der Physiker untersucht, überhaupt möglich sind. So kommt der Verf. nach einer Kritik des Mechanismus und des Dynamismus zur scholastischen Theorie von Materie und Form. Der Beweis aus den substantiellen Veränderungen wird abgelehnt; denn da wir nicht wissen, was im Anorganischen die eigentlichen individuellen Substanzen sind, können wir auch nicht mit Sicherheit sagen, ob bei einer beobachteten Veränderung eine Substanz in eine andere übergeht. Der Verf. meint aber, aus der Tatsache der Veränderlichkeit und damit der Zeitlichkeit überhaupt folge schon die hylemorphe Zusammensetzung. — Aber findet sich nicht Veränderlichkeit und damit ein Nacheinander auch im Sein der geschaffenen Geister? Dieses Nacheinander dürfte aber durch die Kontingenz, d. h. die Zusammensetzung aus Wesen und Sein, genügend erklärt werden. Es ist wohl doch kein Zweifel, daß der Hylemorphismus als naturphilosophische Theorie stets in engem Zusammenhang mit der Auffassung von der substantiellen Formbarkeit der Materie gestanden

hat. Wenn man nun heute, wie R. zugibt, nur durch gedankliche Durchdringung der Ergebnisse der Physik diese Auffassung zu rechtfertigen hoffen kann, warum soll es dann nicht eine Naturphilosophie geben können, die auf den Ergebnissen der Wissenschaft aufbaut? Es braucht deshalb keine gradlinige Weiterführung der Physik nach denselben Methoden zu sein. Aber man kann es dem menschlichen Geist nicht verwehren, daß er sich an der überaus reizvollen Aufgabe versucht, die das bisherige Weltbild so tiefgehend umgestaltenden Ergebnisse der Wissenschaft philosophisch zu deuten. de Vries.

Maier, Anneliese., Das Problem des Kontinuums in der Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts: Ant 20 (1945) 331—368. — Wie bereits in früheren Veröffentlichungen kann die Verfasserin auch in dieser Arbeit als Ergebnis ihrer Forschungen wiederum für ein Sonderproblem den Nachweis erbringen, daß die Spätscholastik zu Erkenntnissen vorgedrungen war, die, von der Nachwelt nicht richtig erkannt und gewürdigt, in Vergessenheit gerieten und in späteren Jahrhunderten unabhängig neu gefunden wurden. Bis in die neueste Zeit hat das Problem des Kontinuums die Denker beschäftigt, besonders wegen der immer wieder dabei auftretenden Problematik des Unendlichen. Die scholastische Philosophie hat im großen und ganzen die Lösung des Aristoteles übernommen, die sie durch neue scharfsinnige Argumente stützte und in neuen präziseren Formulierungen vorlegte: Das unendlich Kleine, in das jedes quantum continuum geteilt werden kann (wie auch das unendlich Große im Gebiet der diskreten Größen) ist kein aktuell Unendliches, sondern ein potentielles, das aber nur in einem sukzessiven, nie endenden Prozeß in Akt überführt werden kann; in der Formulierung der Scholastik: nicht ein infinitum in facto esse, sondern ein infinitum in fieri. Mit wenigen Ausnahmen lehrten die Philosophen des 13. und 14. Jahrhunderts gleichfalls mit Aristoteles, daß das Kontinuum aus stets weiter teilbaren und nicht aus unteilbaren Elementen bestehe. Im Verlauf der Kontroverse um diese Frage wurde von Verteidigern der gegenteiligen These, die das Kontinuum also aus Punkten zusammengesetzt sein läßt — wohl zuerst von Robert von Grosseteste — die Behauptung aufgestellt, es gebe im Unendlichen größenmäßige Unterschiede. Im späteren 14. Jahrhundert wurden zur Charakterisierung der Beziehungen zwischen verschiedenen unendlichen Größen Formulierungen verwandt, die eine erstaunliche Ähnlichkeit aufweisen mit den Begriffen der Äquivalenz und Mächtigkeit in der modernen Mengenlehre. Während indes für die Mengenlehre diese Verschiedenheit transfiniter Mengen zum Ausgangspunkt einer neuen Theorie des Unendlichen wurde, sah die Scholastik darin ein Paradoxon, das sich aus der absurden Annahme eines aktuell Unendlichen ergibt. — Mit der Lehre von der unbegrenzten Teilbarkeit des Kontinuums mußte nun die Theorie von den minima naturalia in Einklang gebracht werden, jene Auffassung nämlich, daß es für die kontinuierlichen Substanzen in der Natur eine untere Grenze gebe, die eine weitere Teilung unbeschadet der Substanz nicht zuließen. Verschiedene Lösungsversuche wurden vorgebracht: die weitere Teilbarkeit liege nicht in der Materie, sondern in der Form begründet; oder man nahm im Anschluß an Roger Bacon Wirkungsminima an, kleinste Partikelchen, die eben noch wahrnehmbar wären, während kleinere keine Wirkung mehr ausüben könnten und sich deshalb auch der Wahrnehmung entzögen. Im Zuge einer immer weiter fortschreitenden Relativierung dieser minima wurde schließlich die Existenz von minima naturalia für homogene Kontinua überhaupt abgeleugnet. Die Frage, „utrum entia naturalia sint determinata ad maximum et ad minimum" wurde dann im Laufe des 14. Jahrhunderts auch auf Nicht-Substanzen ausgedehnt, wie auf Intensitäten, Geschwindigkeiten, zeitliche Dauer, räumliche Distanzen usw. Bei diesen Spekulationen wird mit viel Scharfsinn die Frage diskutiert, wie die Grenze aufzufassen sei, ob beispielsweise als Anfang eines Seienden der erste Moment dieses Seienden oder aber der letzte des Nichtseins zu bezeichnen sei; ob der Tod den letzten Augenblick des Lebewesens oder den ersten des Nichtmehrlebendigseins bedeute; oder speziellere Fragen in Fülle, wie etwa: ob es eine größte Entfernung gebe, in der man einen Gegenstand noch sieht oder eine

kleinste, in der man ihn nicht mehr sieht. Es war den scholastischen Philosophen nämlich klar, daß es nur einen dieser beiden Werte geben könne; denn wenn beide Werte existieren, müßten sie unmittelbar benachbarte diskrete Werte einer kontinuierlichen Skala sein, während doch zwischen beliebig nahen Punkten eines Kontinuums immer noch eine ins Unendliche teilbare Strecke liegt. Der Weg, auf dem das 14. Jahrhundert „mit seinen unzähligen Einzelerörterungen de maximo et minimo und de incipit et desinit" (367) zu seinen Ergebnissen kam, offenbart die Erkenntnis einer grundlegenden Bestimmung des Kontinuums, die im 19. Jahrhundert zu einer bedeutsamen Grundlage der Kontinuums- und Zahlentheorie wurde im sogenannten Dedekindschen Schnitt. — Den Grund dafür, daß den Resultaten der scholastischen Philosophie die Nachwirkung versagt war, sieht M. darin, daß die Spätscholastik in der Fülle der Einzelergebnisse stecken blieb, ohne die Ergebnisse in allgemeiner Form auszusprechen, wozu für sie allerdings auch kein Grund vorlag, da ihr Interesse in andere Richtung ging. Um so mehr sind die Forschungen der Verfasserin zu begrüßen, die den Leistungen der Scholastik zur verdienten Würdigung verhelfen und obendrein zeigen, daß scholastisches Denken zur Bewältigung der modernen naturphilosophischen Probleme seinen Teil beitragen kann. Junk.

* * *

Neuhäusler, A. O., Mensch und Materie. 8° (76 S.) München-Pasing 1948, Filser. DM 3.20. — Der Verf. sieht die geistige Aufgabe unserer Zeit darin, „die Materialisierung des Menschen von innen her zu lösen, ihn aus der Befangenheit in einen trostlosen Naturgesetz-Fatalismus zu befreien, ihm die wahre Physiognomie der Schöpfung neu und tiefer als je zu zeigen und auf dem Hintergrund einer wiedergefundenen wesenhaften Weltschau das Bild seines eigenen Wesens erstehen zu lassen" (7). Nach einer allgemeinen Einleitung spricht N. zuerst über die Widerlegung des mechanistischen Weltbildes durch die biologische Forschung. Er fordert einen metaphysischen Wirkfaktor in den Lebewesen, „der ihre physischen Funktionen durchwaltet, weil er zwischen, mit, zu ihnen existiert und die kontrollierende und leitende Instanz des komplizierten Geschehens ist" (10). Er wird durch die Tatsachen der modernen Biologie (Entwicklungsmechanik) als erwiesen betrachtet. An Hand von in der Natur hie und da auftretenden und im Experiment häufig künstlich erzeugten Mißbildungen, deren dysteleologische Natur nicht geleugnet werden kann, warnt der Verf. vor einer Überspitzung des Ganzheitsgedankens im organischen Geschehen. Obgleich dieses nicht als „vollautomatisch" gedeutet werden kann, so ist es doch weitgehend „teilautomatisch", „indem die Natur selbst Technik treibt, indem sie einen großen Teil der Gestaltungs- und Erhaltungsaufgaben der Materie und ihren Gesetzen überschiebt" (16). A. Wenzl hat den Gedanken geäußert, daß die Entelechie in dem Grade den Zerfall ihres eigenen Werkes vorbereitet, in dem sie sich zu ihrer eigenen Entlastung der Materie bedient. In den folgenden Kapiteln wird das Problem der Materie und auf Grund einer neuen Sicht des Materiebegriffes auch das Verhältnis von Entelechie und Materie erörtert. Die moderne Physik scheint darauf hinzuweisen, daß die Materie nicht nur ein „Außen" ist, sondern auch ein „Innen" besitzt, das N. irgendwie „seelisch" deutet, mag dieses Seelische auch noch so dunkel und urtümlich sein. Ausgehend von Gedanken einiger theoretischer Physiker (H. Weyl, P. Jordan), stellt er sich damit in eine Front mit Leibniz, Schopenhauer, Fechner, E. v. Hartmann und manchen heutigen Naturphilosophen. Wenn wir auch mit ihm der Überzeugung sind, daß selbst die Materie nicht „materialistisch" verstanden werden kann, so fragen wir doch, ob es sachgerecht ist, das „Innen" der Materie als seelenhaft zu bezeichnen. Bietet sich nicht ein viel besserer Begriff für das, was er meint, in der scholastischen Terminologie von Materie und Form dar? Bei Anwendung dieser vieldurchdachten klassischen Begriffe wäre die mißverständliche, panpsychistisch klingende Ausdrucksweise vermeidbar. Haas.

Natzmer, G., Atom, Leben, Kosmos. Ewige Fragen der Naturdeutung. Ein Buch vom Stufenreich der Wirklichkeit. kl. 8° (277 S.) Berlin, Habel. — Ziel des Buches ist nach dem Verf. „eine Zusammenschau der Ergebnisse aller Naturwissenschaften und darüber hinaus eine Philosophie der Natur, in der sich Erkenntnisse der Forschung und Einsichten gedanklicher Reflexion wechselseitig erhellen" (Vorw.). Alle Erkenntnisse werden zusammengefaßt unter den Gesichtpunkt „Einheit und Vielheit, Sein und Werden, mechanisches und organisches Vorbild". Vor allem sind es die Begriffe der Ganzheit und Gestalt, die die Deutung der Forschungsergebnisse bestimmen. Schon im anorganischen Bereich erblickt der Verf. Ganzheiten in den Atomen, die etwas ganz anderes sind als die sie aufbauenden Teile. Im Reich des Lebendigen offenbaren sich ihm Ganzheiten nicht nur in den Einzelwesen, sondern auch in höheren, überindividuellen Einheiten, die zutage treten in der Symbiose, in dem Ganzen, das Wald und Ozean darstellen, im Instinkt der Tiere u. a. Selbst die Seele des Menschen „partizipiert vorbewußt mit einer Vielheit anderer Seelen", sie hat sogar teil „am Seelentum längst dahingegangener Geschlechter. Ein solches Verwurzeltsein im überindividuellen Seelischen macht erst ein Mitfühlen und einen sympathetischen Gleichklang mit anderen möglich" (120). Die Stufenreihe der Ganzheiten findet ihre Krönung in der Ganzheit des gesamten Kosmos. Allen diesen Ganzheiten erkennt N. ein eigenes Wesen zu, muß also einen eigenen Ganzheit schaffenden Faktor fordern. — Dieser Deutung liegt eine Überbetonung der Einheit zu Grunde. Die Ganzheit, die den Atomen eignet, läßt sich vollkommen erklären durch die Kräfte der Atomteile, die die Einheit immer wieder herstellen, ohne daß ein eigener immanenter Einheit schaffender Faktor notwendig wäre. Erst recht ist das Gestalthafte überindividueller Einheiten nicht derart, daß ein immanenter Gestaltfaktor gefordert werden müßte. Plan, Ordnung und Ganzheit des Gesamtkosmos schließlich resultieren aus dem Zusammenspiel der Teile, das allerdings nicht *zufällig* sich ergibt aus dem Zusammentreffen zahlreicher Kausalreihen, sondern aus der Anordnung des überweltlichen Schöpfers, auf den es hinweist. Junk.

Ternus, J., S. J., Die Abstammungsfrage heute. 8° (96 S.) Regensburg 1948, Habbel. DM 2.50; geb. 4.—. — Auch heute ist das Abstammungsproblem kein rein anthropologisches Problem im Sinne der Naturwissenschaft. Wenn es auch töricht wäre, ein Entweder-Oder zwischen Schöpfungsglauben und Abstammungslehre zu proklamieren, so kann der Einsichtige doch nicht leugnen, daß es bei der Abstammungsfrage nicht zuletzt um das Menschenbild geht, also auch um weltanschauliche Fragen, an denen sich bis heute die Geister scheiden. So sieht der Verf. die Abstammungsfrage im Schnittpunkt von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft. „Geht es an, daß Naturforscher sich als allein kompetent betrachten in einer Frage, wo ständig für reinen Mechanismus, reinen Darwinismus (Selektionismus) ... plädiert wird und es doch um die metaphysische Frage der ‚Menschwerdung' geht, in der schließlich auch der Theologe ein gewichtiges Wort zu sagen hat?" (10). Wir begrüßen es, daß der Verf. bei Besprechung der theologischen Gesichtspunkte auf die Entwicklungslehre des hl. Augustinus, die so oft verkannt wird, zu sprechen kommt. Bei Augustinus kann von einem modernen Deszendenzgedanken keine Rede sein. Die Entwicklung ist bei ihm artbestimmt und artbegrenzt. Den Hauptteil des Buches bildet indes die Besprechung der naturwissenschaftlichen Seite der Frage, wobei folgende Fragenkomplexe gestreift werden: Nur körperliche („leibliche") Abstammung?, gründet Systemverwandtschaft notwendig in Stammblutverwandtschaft?, der serologische, embryologische und paläontologische Beweis, der Beweis aus der Zeitenfolge der Organismen, die linguistische Parallele. Das reiche Tatsachenmaterial, das diesen Themen zugrunde liegt, wird vom Verf. einer strengen, in den meisten Punkten berechtigten Kritik unterzogen. Nur auf einige wesentliche Gedanken sei kurz hingewiesen: Wir müssen den zoologischen Systembegriff „Mensch" vom philosophischen Wesensbegriff „Mensch" klar unterscheiden. Wir sondern im Systembegriff Mensch ein zoologisches Lebewesen „Mensch", das wir den „simiae" zuordnen,

für die Zwecke der zoologischen Systematik so ab, als wäre die animale Natur des Menschen ein abgeschlossenes Ganzes, wie die zoologische Natur der Affen und Halbaffen ein in sich geschlossenes, lebendiges Einheitsgebilde darstellt. Gegen diese abstraktive Methode wäre nichts einzuwenden, wenn sich nicht in der deszendenztheoretischen Literatur dieser abstraktive Komplex einer Systemspezies unter der Hand in ein konkretes, sich entwickelndes Tierlebewesen „Mensch" verwandelte, das in heutigen Menschenaffen seine Stammesvettern, in irgendeinem tertiären Lurchreptil seinen regelrechten Ahn und schließlich in einem archaischen Einzeller seinen stammesgeschichtlichen Keimling hat (34ff.). Unter der Überschrift „Grandioser Fehlschluß?" bespricht T. eine ernste Schwierigkeit, die schon von den alten Morphologen Cuvier, Agassiz, ebenso von K. E. v. Baer formuliert wurde und auch heute immer wieder zu hören ist. Es handelt sich um den „Systembeweis", bei dem von systematischer Ähnlichkeit auf stammesgeschichtliche Verwandtschaft geschlossen wird. In der Haeckelschen Aera tat man diesen Schluß mit der größten Selbstverständlichkeit. Daß man sich dabei in einem Zirkel bewegt, scheint uns erst heute recht klar zu werden. Die Kritik an den Abstammungsbeweisen geht im allgemeinen den gleichen Weg, den der Paläontologe O. Kuhn in seiner neuen Schrift „Die Deszendenztheorie" (1947) beschritten hat. T. wird deshalb auch eine ähnliche Kritik seines Büchleins zu erwarten haben, wie sie an Kuhn geübt wurde (vgl. H. Muschalek, Zur Kritik der Abstammungslehre: PhJb 58 [1948] Heft 4). Im allgemeinen werden sich die Kritiker der Abstammungslehre davor hüten müssen, den Typusbegriff zu eng zu fassen. Das Auftreten von Entwicklungsphasen, in denen Typen eine große Plastizität offenbarten, muß wohl heute angenommen werden. Solche explosive Phasen in den Entwicklungsreihen gelten heute geradezu als evolutionistische Regel. Wichtig ist ferner, daß solche Explosivphasen nicht immer am Anfang der Entwicklungsreihe zu stehen brauchen. Bei einem Teil der Organismen treten erst nach einer Anlaufsperiode sog. „verspätete Blütezeiten" ein (Hennig, Wedekind u. a.). Weiterhin finden wir doppelt explosive Phasen, die oft weit voneinander getrennt sein können (z. B. Lamellibranchier im Unter-Silur und in Trias und Jura). Außerdem können solche Explosivphasen weite Zeiträume umfassen (zwei geologische Perioden). In der Erklärung dieser Typenexplosion, die heute als einigermaßen gesichert gelten darf, trennen sich die Geister. Autochthoner Entfaltungstrieb (Wedekind, Osborn, v. Huene, Beurlen u. a.), Groß-Mutationsschritte (Schindewolf u. a.) oder die bis jetzt experimentell festgestellten, verhältnismäßig kleinen Mutationsschritte werden als Erklärungsprinzipien herangezogen (B. Rensch, Neuere Probleme der Abstammungslehre, Stuttgart 1947). T. schreibt (28), daß wohl von allen zugegeben werde, „daß gewisse Mutationen, die für eine allgemeine selektionistische Erklärung der Entwicklungsgeschichte unerläßlich wären, bisher nicht beobachtet worden sind". Dieser Satz muß wenigstens bezüglich der Pflanzen dahin ergänzt werden, daß uns Makromutanten als Stufen zur Artbildung durchaus greifbar gemacht worden sind durch die weittragenden Ergebnisse von Burgeff an Marchantia und von Stubbe-v. Wettstein an Antirrhinum. Die im Tierreich festgestellten Großmutationen erwiesen sich fast stets als homozygot letal oder so stark vital geschwächt, daß sie für unsere Frage kein hinreichendes Fundament der Erklärung abgeben können. Neuerdings hat Rensch die Ansicht vertreten, daß man zum Verständnis explosiver Phasen nicht Makromutationen bemühen muß; er fordert Perioden zeitweise intensiverer Selektion bei sonst normalen Mutationsverhältnissen. Eine Aufspaltung bestimmter Formgruppen läßt sich vielleicht auf diese Weise denken; ob aber große Bauplan-Umkonstruktionen auf diese Weise stattfinden können, möchten wir mit T. verneinen. Für eine mögliche Umkonstruktion innerhalb der niederen systematischen Einheiten (bis etwa Familie) müßte vielleicht die These Böckers vom „aktiven Reaktionsvermögen" der Organismen mehr beachtet werden; ebenso dürfte die Pleiotropie der meisten Gene hier in Betracht zu ziehen sein. Für eine Umprägung der Merkmalsgruppen der Ordnungen, Klassen und Stämme scheinen die Großmutationen (auch diejenigen der sog. „konstruktiven Gene" mit vielseitiger, harmonisch-ganzheitlicher Auswirkung) nicht hinreichend zu sein, da auch sie nur der Ausgestaltung

vorhandener Baupläne dienen. Es darf auch nicht verschwiegen werden, daß die ganze Diskussion darunter leidet, daß nicht eindeutig geklärt ist, was nun als Typus zu gelten hat. Hier liegt noch ein Arbeitsfeld nicht nur für die experimentelle Erforschung, sondern auch vor allem für die naturphilosophische Bemühung. — Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß man auch gegenüber dem beliebten Schluß von paläontologischen Lücken in fossilen Stammesreihen auf große Entwicklungssprünge vorsichtig sein muß. Es sei daran erinnert, daß man 1938 einen 1½ Meter langen, lebenden Crossopterygier (Latimeria chalumnae) entdeckt hat, während wir bis dahin annahmen, daß diese Fischordnung seit der Kreide ausgestorben ist. Bezüglich des Problems der Übergangsformen verweise ich auf Rensch (bes. 268 ff.), mit dessen neodarwinistischer Haltung ich mich allerdings nicht eins erkläre. — Wir legen die gehaltvolle, tiefdurchdachte Schrift von T. aus der Hand mit dem Wunsche, es möge so manches interessante Kapitel, das nur aphoristisch behandelt werden konnte, in einem größeren Rahmen ausführlicher dargeboten werden. — Auf die Schrift von E. Ruffini, La Teoria della Evoluzione secondo la scienza e la fede, Rom 1948 (vgl. Schol 24 [1949] 300 f.), sei zur Frage: Kirche und Abstammungslehre auch hier hingewiesen. Haas.

Portmann A., Die Biologie und das neue Menschenbild. 8° (28 S.) Bern, Lang. Fr. 1.60. — Der Verf., Professor an der Universität Basel, gibt in dieser Schrift einen Vortrag wieder, den er vor der Studentenschaft der Universität Bern hielt. Er spricht als Zoologe und als Entwicklungstheoretiker und von einem neuen Menschenbild. Über dieses „Neue" sagt er (6): „Wer die menschliche Erscheinung herzuleiten sucht aus dem Tierischen, der wird nur das beachten, was herleitbar ist; alles andere, was seiner Art nach solchem Verfahren widersteht, wird durch die Maschen dieser Begriffsgesetze durchfallen — wodurch dem Forscher wichtige Sachverhalte entgehen, die für unsere Auffassung vom Menschen bedeutungsvoll sind." Solche, einstweilen wenigstens untierische Eigentümlichkeiten, findet P. in einer Reihe von Eigenheiten in der Embryonal- und Postembryonalentwicklung des Menschen, in der Lebensdauer des Individuums, vor allem in dem Besitz der Begriffssprache, die ein nur dem Menschen zukommendes Innenleben verraten. Alle diese Eigentümlichkeiten, auch die am Körper ablaufenden, stehen im Dienst des „Geistes", und zwar so, daß das „Geistige" (= Vernünftige) ursächlich gestaltend in das Körpergeschehen eingreift. Aufgabe der Biologie sei es nun, die Vorstufen des Geistigen im Tiere aufzuweisen und dann zu versuchen, das Geistige davon abzuleiten. Der Verf. betont aber die Schwierigkeit dieser Ableitung, da es sich doch beim Geist um etwas ganz anderes handle als beim Körperlichen. Die Schrift ist sehr beachtenswert als Reaktion gegen die landläufigen schablonenhaften Evolutionstheorien. Frank.

* * *

Koehler, O., Die Aufgabe der Tierpsychologie. 4° (32 S.) Halle, Niemeyer. DM 2.50. — Was dem Verf. als Ziel seiner Arbeiten vorschwebt, sagt er am Schlusse seiner Schrift: „Die vergleichende Psychologie ... hat die Aufgabe, die Stammesgeschichte des Menschengeistes nach den in der Biologie bewährten naturwissenschaftlichen Methoden aufzuweisen." Diese Herkunft denkt sich K. nach der Art einer historischen Evolution. Aber gerade diese Art der Entstehung macht der Verf. in seiner Schrift selbst unmöglich. In einer kritischen und reichlich belegten Untersuchung über den Unterschied zwischen Tier und Mensch stellt er fest, daß das gesamte psychische Erkennen und Tun des Tieres von dem „geistigen" des Menschen wesensverschieden ist. Beim Tier findet man zwar Analoges zu dem Geistigen, aber es bleibt ganz in der Sphäre der reinen Sinneserkenntnis und des naturhaften, instinktiven Triebgeschehens. Das Tier bildet, wie er es ausdrückt, „sensorische Begriffe" (Gemeinbilder) und „sensorische Urteile", und die Sprache der Tiere bleibt auf einer „vorsprachlichen" Stufe der Begriffssprache des Menschen stehen. Eine Ableitung des

Geistigen auf dem Wege einer evolutiven Steigerung ist demnach nicht möglich; der Ursprung des Geistigen muß anderswo gesucht werden. — Die Schrift bietet ein reiches Tatsachenmaterial, das gut ausgewählt ist und zum guten Teil auf eigene Beobachtungen und Versuche sich stützt. Frank.

Buytendijk, F. J. J., Wege zum Verständnis der Tiere. gr. 8° (264 S.) Zürich-Leipzig, Niehaus. — Hier spricht einer der führenden Tierpsychologen, der die einzelnen Probleme durch viele eigene Untersuchungen bereichert hat. Das Tier hat eine Seele, verschieden von seinem Körper; was notwendig anzunehmen ist. Seine Leistungen werden erkannt durch Beobachtungen und Experimente. Die mechanische Erklärung (der Behaviorismus) wurde besonders eingehend von W. Köhler widerlegt. B. zeigt, wie selbst bei den niedersten einzelligen Tieren die Bildung der Scheinfüßchen nicht mechanisch erklärbar ist, sondern Sinneswahrnehmung verlangt. Die Tropismen, die zwangsmäßigen Reflexe, die die verschiedenen Energien ausüben, genügen für die Pflanzen, nicht für das Tier; B. bestätigt das durch eigene Experimente. Die Schärfe der einzelnen Sinne wird an Beispielen festgestellt. Danach ist die Sinneswahrnehmung ein aktives Verhalten. Der Instinkt zeigt sich in den Handlungen, die nie gelernt worden sind; Instinkt und Erfahrung arbeiten auch zusammen. Auch erworbene Gewohnheiten erwiesen sich in manchen Fällen als in gewissem Grade erblich; immerhin sei auch vieles dagegen einzuwenden. Die Reflex- und Lokalisationstheorie (wonach die Instinkthandlungen nur Reflexe wären) ist, wie Verf. meint, fast unausrottbar bei den Gebildeten, die in den Mittelschulen einen popularisierten Auszug aus der Wissenschaft der vorigen Generation lernen mußten. In Wirklichkeit sind die Instinkthandlungen variabel innerhalb gewisser Grenzen, wobei aber das Ergebnis konstant bleibt; die Komponenten der Handlung sind variabel, invariabel ist ihr Sinn. Ameisen, Fische, Kröten bilden nach wechselnden Umständen neue Gewohnheiten. Sie lernen schließlich nach einer einzigen Erfahrung, sich in ihrer Handlung umzustellen. Die sog. Tierintelligenz zeigt sich in dem Unterschied von dummen und intelligenten Tieren. Die Erklärungen W. Köhlers über die Menschenähnlichkeit der Affen wird mit Recht abgelehnt. Es bestehe ein Abgrund zwischen Mensch und Tier. Beim Menschen allein hat man die Entdeckung des Selbst und der Welt. — Die Hauptleistung des Werkes ist die Bereicherung der Tierpsychologie durch eigene Versuche und Kritik. B. ist weniger Philosoph, während sein ehemaliger Schüler Bierens de Haan die philosophischen Unterschiede besonders überzeugend beweist, wenn er auch in Einzelfragen manchmal durch B. widerlegt werden kann. Aber auch dem Philosophen ist die Lesung des gegenwärtigen hervorragenden Werkes sehr zu empfehlen. Fröbes.

* * *

Gruhle, H. W., Verstehende Psychologie (Erlebnislehre). Ein Lehrbuch. gr. 8° (XI u. 622 S.) Stuttgart 1948, Thieme. DM 30.—. — Der Verf. legt in diesem Werk den „Versuch einer Probe" vor, „ob eine verstehende Psychologie Ergebnisse zu bieten vermag, die der naturwissenschaftlichen Psychologie fernliegen" (125). Philosophisch bedeutsam ist vor allem die Abgrenzung der verstehenden Psychologie von der naturwissenschaftlichen. Die verstehende Psychologie überläßt die Erforschung der kausal-gesetzlichen Zusammenhänge und die Sinnespsychologie der naturwissenschaftlichen Psychologie und beschränkt sich selbst auf das Verstehen des Seelischen und seiner Zusammenhänge (2). Das „Verstehen" ist dem Verf. ein „sich Hineinversetzen in Zustände", ein Einfühlen in die Motive (124 ff.). Jeder neue Fall stellt den verstehenden Psychologen vor eine neue individuelle Aufgabe; Psychologie in diesem Sinn ist also Idiographie, nicht Gesetzeswissenschaft. Die Forderungen, die dieses Verfahren an den Psychologen stellt, sind groß. Er muß auf alle ethischen oder weltanschaulichen Wertungen verzichten, sich aber doch mit seiner ganzen Menschlichkeit in seinen „Fall" hineinversetzen. Das verlangt „eine natürliche Genialität" des Verstehens. Psychologie in diesem Sinn ist also mehr Kunst als Wissen-

schaft. — Was G. nach diesen grundsätzlichen Erwägungen ausführt über Persönlichkeit, Umwelt, Lebensgestaltung, über die Psychologie der Geschichts-, Religions- und Kunstwissenschaft, über die Soziologie, die Psychologie der Rechtspflege, der Philosophie, der Naturwissenschaft und Medizin, das bringt eine Überfülle von Stoff und Literatur, die sich als die Ernte eines ebenso reichen wie langen Forscherlebens anbietet. — Es ist begreiflich, daß bei der Verarbeitung und kritischen Sichtung so verschiedener Gebiete hie und da spürbar wird, daß der Verf. nicht auf allen diesen Gebieten in gleicher Weise beheimatet ist. Wenn z. B. von M. M. Alacoque als der „Stifterin des heiligen Herz-Jesu-Ordens" (275), vom vermuteten „bösen Blick" Pius' IX. (274), von einer angenommenen Schizophrenie des „St. Ludwig von Gonzaga" (261) gesprochen wird, so sind das Schönheitsfehler, die dem sonst rücksichtsvollen Takt, mit dem der Verf. über religiöse Formen jenseits seines persönlichen Lebensbereiches spricht, nur wenig Eintrag tun. Verschrobenheiten freilich eines Heinroth aus der christlichen Kultur einfachhin zu erklären (328), paßt nicht mehr zum Wissensstand unserer Zeit. Die Kritik an Freud und namentlich an Adler (144) wird weder dem Sinn noch dem brauchbaren Gehalt ihrer Lehren gerecht. Bedauerlich ist auch, daß der Stellung der Psychologie zur Philosophie nur eine halbe Seite (229) gewidmet wird. — Der Leser mit eigenem Urteil und vielen Vorkenntnissen wird aus dem Buch reiche Anregungen schöpfen; ein „Lehrbuch" wird es freilich kaum sein können. Einen Wert für sich stellt das ungemein reiche Literaturverzeichnis dar. Trapp.

Keilhacker, M., Entwicklung und Aufbau der menschlichen Gefühle. 8° (55 S.) Regensburg 1947, Habbel. DM 1.50. — K. unterscheidet fünf Klassen von Gefühlen. Die „funktionalen" Gefühle sind ihrem Entstehen und Sein nach wesentlich an physiologische Prozesse und Körperempfindungen gebunden. K. sieht hier phylogenetisch und ontogenetisch die engste Nachbarschaft von Empfindung und Gefühl und läßt für diese Art von Gefühlen — und nur für diese — die gemeinsame Grundqualität Lust—Unlust gelten. Die anderen vier Gruppen von Gefühlen stehen dieser ersten insofern gesondert und geschlossen zugleich gegenüber, als sie umweltbezogen sind. Es werden unterschieden: „Affekte" als „erste primitive Auseinandersetzung zwischen Lebewesen und Umwelt, die von Gefühlen der Lust und Unlust begleitet ist und damit triebartigen Charakter hat" (11); „soziale" (mitmenschliche), „Ich- und Selbstgefühle" (intellektuelle, ästhetische, sittliche und religiöse). — Die Arbeit vertritt die „Auffassung von einer stufenweisen Höherentwicklung der menschlichen Gefühle" (45), die der auch sonst vom Verf. beliebten Einteilung in einen biologischen, seelischen und geistigen Bereich folgt. Wie das als Anhang beigegebene Beispiel für einen „Gefühls-Stammbaum" und eine „Gefühlsfamilie" (Angst und Furcht) zeigt, ist diese Höherentwicklung nicht nur im Sinne einer schichtweisen Zuteilung bestimmter Gefühle zu sehen; es wird vielmehr auch eine Entwicklung angenommen, durch die der formale Charakter eines bestimmten Gefühles in der jeweiligen Schicht seine besondere sachliche Prägung erfährt. — Gewiß fehlt es auf dem weiten Gebiet der Gefühle noch an einer von der wissenschaftlichen Psychologie allgemein anerkannten Festlegung in phänomenologischer wie auch systematischer Hinsicht. Immerhin fällt es bei K. doch auf, daß die „Affekte" als sachliche Gruppe neben sozialen Gefühlen usw. erscheinen, während sie sonst stets mehr formal aufgefaßt werden. Zu bemerken ist auch, daß der „Stimmungen" keinerlei Erwähnung geschieht. Im ganzen scheint uns dem Bestreben einer biologisch gesehenen entwicklungsgeschichtlichen Einteilung zuliebe manche Härte in der Systematik in Kauf genommen zu sein. Auch die hier und dort phänomenologisch glänzenden Darstellungen der jugendlichen Gefühlswelt verraten zwar den feinsinnigen Pädagogen, erschweren aber die systematische Klarheit einer allgemeinen Theorie. — Eine bescheidene Frage: Mußte diese Arbeit, die so sehr viel Einzelnes bringt, ohne jede Einteilung in Kapitel, ohne jede Teilüberschrift in einem Stück gedruckt werden, wo doch der Verf. die große Mühe einer ins Detail gehenden Übersicht nicht scheute, die sich dem tapferen Leser auf der letzten Seite darbietet? Trapp.

Keilhacker, M., Pädagogische Psychologie. gr. 8° (167 S.) Regensburg 1948, Habbel. DM 5.60. — Das Buch bringt allen, die nicht Zeit oder Gelegenheit haben, die Klassiker der Jugend- und Entwicklungspsychologie selbst zu befragen, wertvolle Einzelheiten und Hinweise für ihre Arbeit. Es kann dem Leser nicht entgehen, daß der Verf. lange Zeit selbst geübt haben muß, was er als Forderung stellt: „in behutsamem Hineinhören in die Welt des Kindes den Kräften und Vorstellungen des Kindes auf den verschiedenen Altersstufen immer näher zu kommen" (115). — Dem Ganzen des Buches liegt die Gliederung in den biologischen, seelischen und geistigen Bereich zugrunde. Im Gange dieser Stufen wird die Entwicklung des Jugendlichen skizziert und die Möglichkeit einer erzieherischen Einflußnahme auf ihn erwogen. Die Einteilung in diese drei Bereiche bringt methodische Vorteile, zeigt aber auch ihre Schwierigkeiten: der Praktiker sucht vielleicht doch zuerst nach einer Abgrenzung der Altersstufen, weil er immer Jugendliche bestimmten Alters vor sich hat. Aber auch die theoretische Erörterung scheint hier und dort darunter zu leiden, da eben doch im Menschen als Ganzem, auch im Kinde, nie eine Schicht allein wirksam ist. Das Sichtbarwerden seelischer und geistiger Tätigkeiten in ihrer „reinen" Funktion erscheint bisweilen mißverständlich als Zeitpunkt des Entstehens ihres Tätigkeitsgrundes schlechthin. Freilich mögen der Kreis, an den sich K. wendet, und die wesentlich praktischen Ziele seiner Arbeit von dieser Schwierigkeit weniger belastet werden. Trapp.

Rohracher, H., Die Vorgänge im Gehirn und das geistige Leben. Versuch einer Hirntheorie. 2. Aufl. gr. 8° (VI u. 208 S.) Leipzig 1948, Barth. DM 12.—. — In insgesamt 13 Kapiteln werden unter Beigabe sehr guten Bildmaterials nach Klärung der anatomischen und physiologischen „Grundbegriffe" von Gehirn und Zentralnervensystem — bei eingehender Berücksichtigung ihrer Entwicklungsgeschichte — das nervöse Leitungssystem mit seinen elektrischen Erscheinungen sowie die gehirnelektrischen Erregungsphänomene beschrieben, dann die allgemeine Dynamik des Hirngeschehens zur Betrachtung der dem Gedächtnis, dem Denken, den Gefühlen, Trieben und Interessen zugehörigen physiologischen Prozesse erweitert. Es folgt eine Darstellung der Funktion des Hirnstammes und seiner Beziehung zur Hirnrinde, aus der sich die Erörterung der Instinkte, Wertungen und ethischen Ideale auf dem Hintergrund entsprechenden Geschehens in Stamm und Rinde ergeben. Ein Kapitel über geistige Erkrankungen und die Möglichkeit eines sich von hier aus anbietenden Rückschlusses auf die Berechtigung einer Theorie „spezifischer Erregungskonstellationen" mit kritischer Erörterung der Zentren- und Lokalisationslehre beschließt den positiven Teil. „Philosophische Konsequenzen" münden dann in eine betonte Ablehnung des Materialismus, bei der es nicht zuletzt das offenkundige Anliegen des Verf. ist, seine eigenen Hypothesen gegen den Vorwurf des Mechanismus und Materialismus zu rechtfertigen. — Daß R. selbst dieses Bedürfnis spürt, versöhnt den Leser, der vorher hinter manche der gegebenen Deutungen sein Fragezeichen setzen mußte. Abgesehen nämlich von der tatsächlich noch weitgehend in Fluß befindlichen Forschung und der damit bedingten Mehrdeutigkeit einzelner Ergebnisse innerhalb einer so oder so zu sehenden psycho-physischen Theorie scheint uns die Hauptschwierigkeit darin zu liegen, daß R. als „psychisch" ein tatsächlich schon psycho-physisches Erscheinungsbild beschreibt, das dann freilich aus den „Erregungsprozessen hervorgeht" (168). Dann folgt natürlich: „Das Psychische hat kein Eigendasein; es hört im gleichen Augenblick auf, in welchem die Erregungen aufhören" (170). So gesehen ist auch eine „Wirkung des Psychischen auf das Körperliche unmöglich" (170). Da durchgehend von dieser Art von Psychischem die Rede ist, ohne daß über sein unmittelbares „Entstehen" aus den Ganglienzellen hinaus Näheres erörtert würde, muß man bei der Lektüre trotz der allenthalben äußerst behutsamen Wortwahl und der vorsichtigen Abgrenzung von Hypothesen immer wieder den Eindruck haben, es handle sich um eine nach Art des Mechanismus oder überhaupt Materialismus gebildete Vorstellung. Bei der dann formell erfolgenden Ablehnung des Materialismus durch den Verf. selbst aber zeigt es sich, daß es ihm nicht so sehr um ein metaphysisches, als vielmehr

um ein erkenntnistheoretisches Problem geht: „Der materielle Charakter des Gehirns ist unbeweisbar, weil wir über die Materie, mag sie in welcher Form immer auftreten, nichts Sicheres wissen können" (179). Unter dieser Voraussetzung folgt freilich: „Das Resultat dieser umständlichen Überlegungen ist somit äußerst dürftig; dasjenige, wovon das Psychische abhängt, ist uns in seinem Wesen prinzipiell und für immer unbekannt" (180). — Der philosophisch urteilsfähige Leser wird sich durch die weniger glücklichen Versuche einer metaphysischen Interpretation nicht hindern lassen, die in mühevoller Kleinarbeit erhobenen Befunde anatomischer, physiologischer und klinischer Gegebenheiten der in ihren positiven Teilen ausgezeichneten Arbeit als wertvollen Beitrag zum Leib-Seele-Problem zu werten. Philosophisch bedeutsam erscheinen die Ergebnisse derUntersuchungen auch deshalb, weil sie zeigen, wie sehr der lange gut belegbare Einwand gegen den Parallelismus, daß nämlich die psychische Reihe entscheidend reicher sei als die physische, einer sehr genauen Überprüfung bedarf. Trapp.

3. Ethik. Soziologie und Rechtsphilosophie

v. Nell-Breuning, O., S. J., und Sacher, H., Zur Sozialen Frage (Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik 3). gr. 8° (242 Sp.) Freiburg 1949, Herder. DM 5.20. — Das neue reichhaltige Heft enthält neben den Artikeln ein Inhaltsverzeichnis, einen ausführlichen Überblick über das soziale Schrifttum in Deutschland und im Ausland und ein gründliches Sachverzeichnis. Soziale Frage im allgemeinen nach Theorie und Praxis, die Probleme der Arbeit, des Arbeiters und der Arbeiterbewegung sind die Hauptfragen, um die sich die Einzelartikel gruppieren. Die soziale Frage in christlicher und „stoffgläubiger" Sicht bedingt auch verschiedene Wege zur Lösung. Sozialpolitik, Sozialreform, aber auch Caritas, Fürsorge und Wohlfahrtspflege bezeichnen sie. Diese letzteren Begriffe finden eine sorgfältige Analyse in Sonderartikeln. Sehr beachtenswert ist der weitgespannte Aufsatz über Lebensraum mit der reichen Gliederung in geistigen, sozialen, wirtschaftlichen, geographisch-politischen Raum und den brennenden Fragen der politischen Ethik. Die Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität beleuchten die sozialphilosophischen Grundlagen in ihrer gegenseitigen Ergänzung. Recht klärend wirkt die Darstellung der Iustitia socialis im vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch. Pius XI. wollte mit dem Begriff der Iustitia socialis nicht in wissenschaftliches Neuland vorstoßen. Der tiefere Begriff meint gerade die dynamische Seite der Gerechtigkeit oder des Rechts der sozialen Gruppen, das es erst zu bestimmen gilt. Die Arbeitslosenversicherung wird grundsätzlich als Fehlgriff charakterisiert, die als Versicherung zusammenbrechen und als Wohlfahrtseinrichtung weitergeführt werden mußte. Die Sozialisierung ist Entprivatisierung, aber ihr Zielpunkt: Überführung in Gemeineigentum ist mit allerhand Mißverständnissen belastet. Eine wirkliche Lösung der sozialen Frage muß man nicht von der Sozialisierung, sondern von Sozialpolitik und Sozialreform erwarten. Sozialpolitik berührt sich öfter mit Wirtschaftspolitik, kann sie auch stören. Sehr willkommen sind die Ausführungen über Beruf: Schärfung des Begriffs, Einteilung der Berufe, Berufsethik, -freude und -pflichten bilden den Hauptinhalt. Auch der wirtschaftliche Lebensberuf, der nur des Lohnes wegen ausgeübt wird, ist menschenwürdig und kann von hohem sittlichen Adel sein. Hervorragend ist der Artikel Arbeit, der die verschiedenen Arten und besonders das Arbeitsethos behandelt. Recht aufschlußreich ist die Darstellung der Arbeitsverfassung, die Sklaverei, Hörigkeit, freie Lohnarbeit, Nur-Lohnarbeit unterscheidet. Das Recht auf Arbeit wird nach verschiedenen Klärungen in fünf Thesen dargelegt. Lohn und Lohngerechtigkeit, Sonntagsruhe (mit kritisch wegweisenden Bemerkungen für die kirchlich-staatliche Regelung), Streik, Klassenkampf, Proletariat und christlich-soziale Bewegung bilden den Abschluß. Eine gewaltige Arbeitsleistung steckt in diesen Beiträgen zu einem Wörterbuch der

Politik, zumal in diesem 3. Heft über die soziale Frage. Auswahl und Gliederung der Artikel, die geistige Durchdringung der Probleme, eine klare, nüchterne Sprache, die klare katholische Linie in philosophischer und theologischer Vertiefung, die Rücksichtnahme auf modernste Fragen und Anliegen geben dem Werk einen hohen Rang. — Vgl. zu Heft 1 und 2: Schol 24 (1949) 137 f.

Schuster.

Ulmer, F., Grunderkenntnisse einer allgemeinen Wirtschaftslehre. 8° (202 S.) Salzburg 1948, O. Müller. Sch. 26.—. — Der temperamentvolle Verf. untersucht die Grundbegriffe der Volkswirtschaftslehre, die ja bekanntlich immer noch viel umstritten sind. Die Richtung des Buches ist antiricardianisch, gegen die Aufstellungen der Klassiker gerichtet. Man wird zugeben, daß der Verf. weder sich selbst noch auch einem geduldigen Leser die Sache leicht gemacht hat. Viel Eigenwille und Eigenart kommt in den grundlegenden Wirtschaftsbegriffen von Erfolg, Wert, Gut, Preis, Tauschgut, Recheneinheit, Gewinn und Ertrag und besonders im kämpferischen Schlußkapitel mit seinen 22 Thesen und den Anwendungen auf Ertrag und Rente, auf Rentabilität und Produktivität zur Geltung. U. will einen mißverstandenen ökonomischen Objektivismus überwinden durch den Grundbegriff des wirtschaftlichen *Erfolgs*, der etwas Subjektives, ein Befriedigen seelischer Spannungen bedeutet. Hier klingt offensichtlich die sogenannte österreichische subjektive Wertlehre mit der Grenznutzentheorie an. Wirtschaft ist nicht bis zum letzten rechenbar. Unter Wirtschaften versteht U. jedes überlegte erfolgstrebende Vorziehen. Der Erfolg als Ziel und Inhalt des Willens ist nichts Objektives, etwa der Gewinn oder das Produkt, sondern, wie gesagt, etwas Seelisches, das als solches nicht meßbar ist. Der wirtschaftliche *Wert* ist der vergleichsweise Erfolgsgehalt der Wahlobjekte oder Güter und darum auch nicht meßbar. Das wirtschaftliche *Gut* ist ein objektiv bestimmtes Willensziel, das stets etwas Außersubjektives voraussetzt, an dem das Subjekt ein Interesse nimmt. Preis ist das gegebene, aufgegebene oder verzichtete Gut. Preis und Kosten sind somit identisch. Weil der Preis jegliches Gut ist, das man hingibt, um ein anderes zu erhalten, muß auch das *Geld* ein Gut sein. Die Kaufkraft des Geldes wird im Gegensatz zur vielverbreiteten Quantitätstheorie und ihren Abwandlungen mit dem Preisbegriff erklärt: Der Wirtschafter wird zur Erreichung eines optimalen Erfolgs beim Eintausch eines anderen Gutes an sich möglichst wenig Geld, aber, wenn unvermeidlich, auch viel Geld geben, um den unter den Umständen möglichst hohen Erfolg zu erlangen. — Der Verf. übt zweifellos sehr scharfsinnige Kritik. Aber vermutlich werden manche seiner Aufstellungen als zweideutig empfunden. Wirtschaften z. B. hat es doch im letzten mit der Güterversorgung zu tun. Die subtilen Unterscheidungen von Gut, Wert und Preis, von Erfolg und Wirtschaftsergebnis, Ertrag und Gewinn werden ja nach der Erwartung des Verf. selbst keine ungeteilte Zustimmung finden. Die moralphilosophische Frage vom gerechten Preis oder von der praktischen Bewertung des Geldes als Verfügungsmacht und regelmäßigen Wirtschaftszieles erfährt in der neuen ungewohnten Terminologie U.s keine grundsätzliche Änderung. Schuster.

Weinberger, O., Die Wirtschaftsphilosophie des Alten Testamentes. gr. 8° (XIX u. 141 S.) Wien 1948, Springer. DM 14.—. — Das mit großer Erudition und mit peinlicher Gewissenhaftigkeit der Methode geschriebene Buch ist zugleich eine exegetische Studie, und die Einzelheiten dieser Art bleiben der exegetischen Fachwissenschaft zu prüfen; in der Hauptintention aber gehört es der Wirtschaftsphilosophie an und stellt die Wirtschaftsethik des Alten Testamentes dar. Deshalb entwickelt der erste Teil die allgemeine Problematik der Wirtschaftsphilosophie. Besonders in der Polemik mit Pareto wird der geisteswissenschaftliche Charakter der Sozialwissenschaften verteidigt und eine Begriffsbestimmung der Wirtschaftsphilosophie vorgelegt, aus der sich für W. als Aufgabe seiner Arbeit ergibt „die weltanschauliche, wissenschaftliche Kritik alttestamentlicher Wirtschaftsgesetze und Wirtschaftsphänomene vom Standpunkt christlich-katholischer, spekulativer Glaubenslehre im allgemeinen und christlich-katholischer Wirtschaftsethik im besonderen" (23). Nach

diesem Maßstabe untersucht W. die wesentlichen Wirtschaftsbegriffe" des AT: Boden- und Besitzprobleme, Kapitalprobleme der Arbeit, der Ehe und Familie, der Erbordnung und der Armenfürsorge. Außerdem ist ein Abschnitt über das Verbot der Prostitution eingefügt, der allerdings weniger die Wirtschaftsethik berührt. Die sorgfältigen Untersuchungen kommen zu dem Ergebnis, daß die alttestamentliche Wirtschaftsethik „eminent positiv zu werten" sei (109). Ausführlich werden die Einwendungen behandelt, die von verschiedenen Seiten gegen die alttestamentliche Ethik gemacht worden sind. Besonders hingewiesen sei auf die Auseinandersetzung mit Max Webers Begriff des Paria-Kapitalismus des Judentums (54 ff., 95 ff.) und mit Sombarts Behauptung eines Zusammenhanges zwischen Judentum und Sozialismus (130 ff.). — Mißverständlich ist es, wenn (24) aus einem Text von Quadragesimo anno (n. 88) herausgelesen wird, die Enzyklika trete für eine „wirksame Planwirtschaft" ein. Das, was man heute unter Planwirtschaft versteht, solange diesem Wort ein einigermaßen deutlicher Sinn gegeben wird, ist sehr verschieden von dem Gedanken der Enzyklika, die als das „echte und durchgreifende regulative Prinzip" der Wirtschaft die soziale Gerechtigkeit und Liebe nennt und eine von ihr durchwaltete Rechts- und Gesellschaftsordnung fordert.

Hartmann.

Schultz, R., Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Kues. gr. 8° (79 S.) Meisenheim am Glan 1948, Westkultur-Verlag. DM. 3.10. — 1929 hat Jos. Lenz in seinem Artikel über Nikolaus von Kues im Staatslexikon der Görresgesellschaft festgestellt, daß neben der umfangreichen Behandlung der Philosophie des Cusaners seine Bedeutung auf politischem wie staats- und gesellschaftswissenschaftlichem Gebiete wenig gewürdigt sei; ähnlich hatte sich A. Dyroff in einer ausführlichen Übersicht über neuere Cusanusliteratur ausgesprochen (PhJb 41 [1928], 118, 487). Der Forschungsbericht Joachim Ritters: Die Stellung des Nikolaus v. Kues in der Philosophiegeschichte (Blätter für deutsche Philosophie 13 [1939/40] 111-115) beweist, daß auch die ausgedehnte neue Beschäftigung mit dem Werke des großen Kardinals sich nur wenig dem Sozialphilosophischen in seiner Gedankenwelt zugewandt hat. Immerhin kann Ritter Gerh. Kallens kleinere Schrift: Nikolaus v. Kues als politischer Erzieher, 1937, nennen und die Arbeit von Felice Bottaglia: Il Pensiero Giuridico e Politico di Nicolò Cusano, 1935. Zu Ritters Angaben wäre noch hinzuzufügen das Werk der Mitarbeiterin an der deutschen Cusanus-Ausgabe bei Meiner, E. Bohnenstädt: Kirche und Reich im Schrifttum des Nikolaus von Kues (Sitzungsberichte der Heidelberger Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1938/39). — In dieser Lage ist es sicher ein verdienstliches Unternehmen, die Staatsphilosophie des Cusaners genauer darzustellen. Sch. hat für diese Ausgabe die ältere Literatur fleißig verwertet; bedauerlicherweise ist ihm die genannte jüngste Literatur nach A. Poschs Arbeit über die Concordantia catholica 1930 unbekannt geblieben, ebenso wie die größere Gesamtdarstellung von P. Mennicken 1932 und Kallens mit einer bedeutsamen Einleitung versehene neue Ausgabe des Traktats De auctoritate praesidendi in concilio generali von 1935. — Sch. stellt die staatsphilosophischen Grundanschauungen des Kardinals dar, entwickelt seinen Begriff der Kirche und zeigt, wie Nikolaus sich von seiner Konkordanzidee bei der Ausdeutung des Verhältnisses von Staat und Kirche leiten läßt. Des weiteren geht er auf Nikolaus' kirchen- und reichspolitische Ideen ein und erörtert seine Stellung zum deutschen Recht und zur Rechtsgeschichte. Die staatsrechtlichen Hintergründe des Brixener Streites werden kurz dargelegt. Der Leser wird sachlich unterrichtet; hier und da muß er sich über Urteile des Verf. wundern. So soll in der Concordantia neben orthodox Katholischem „manches gut Lutherische" stehen (54), obwohl Nikolaus, wie Sch. als Ergebnis eines Vergleiches mit den Vorreformatoren formuliert, „Dogma und Verfassung der Kirche nicht angetastet hat" (56). Wohl durch Reminiszenzen an die Naturzustandstheorien späterer Zeit ist zu erklären, daß versichert wird, die Betonung des Naturrechts habe notwendig die Annahme eines idealen Urzustandes zur Voraussetzung, in welchem die sozialistischen Ideale Gleichheit und Freiheit noch Wirklichkeit waren (17). Die oft zurückgewiesene These, Augustinus lehre die „Sündhaftigkeit des Staates und

seines Ursprungs", wird noch einmal vorgetragen (42). Es widerspricht dem Sinn, den man mit den Worten verbindet, wenn die Staatsauffassung des Cusaners wegen der Ausrichtung auf die salus publica „eudämonistisch-utilitaristisch" genannt wird (49). Hartmann.

Sauer, E., Grundlehre des Völkerrechts. 2. erweiterte Aufl. 8⁰ (480 S.) Köln 1948, Pick-Verlag. DM 12.—. — Das von dem Engländer Edmunds rechtlos genannte Völkerrecht findet bei S. eine sorgfältige Darstellung unter Beigabe auch neuester Urkunden und unter Würdigung einer reichen in- und ausländischen Literatur. Sein Hauptziel ist dabei die Aufrufung aller Beteiligten zur energischen und schnellen Aufhebung jenes „rechtlosen" Zustandes, besonders in drängendsten Fragen: Minderheiten-, Flüchtlings-, Umsiedlungs-, Staatenlosenschutz; eindeutige Definierung von Krieg und Angriffskrieg; Luftkrieg; Völkerstrafrecht (wofür er ein System entwirft); völkerrechtlicher Schutz der Personenrechte. S. beruft sich für letztere „kopernikanische Wende" des Völkerrechts auf den Schweizer Völkerrechtler D. Schindler (115, 130 f.). Da die Verbrecher selbst nie ein genügendes Strafrecht entwürfen, appelliert S. für den Völkerrechtsfortschritt von den Staaten an einen unabhängigen Weltjuristenkongreß, bei dem auch die kleinen Völker zu Worte kämen: ein erwägenswerter Gedanke. — Den wichtigsten Beitrag zur Vertiefung und Sicherung des Völkerrechts liefert S. durch sein offenes, überzeugendes Eintreten für das Naturrecht. Er versteht darunter das objektive, unwandelbare, in den Wesenheiten des Menschen und der Dinge und deshalb im Schöpfer gründende Recht. Dieses essenzphilosophische Recht hebt er schärfstens ab von dem subjektivistischen Willkür-Vernunftrecht der Aufklärung. Den Rechtspositivismus, dem er auch die tautologische Kelsensche Grundnorm beirechnet, entlarvt er als schließlich immer staatstotalitär und somit auch kriegsverbrecherisch. Zutreffend nennt er das Naturrecht, das nicht nur ein Wunschtraum sei, streng verbindliches und insofern „positives" Recht (40). Auch bestreitet er folgerichtig die Wandelbarkeit des Naturrechts in seinen Anwendungen (47, 49), wo sich seine Axiome so unwandelbar bewähren wie die Axiome der Mathematik bei den einzelnen wechselnden Figuren. Die Wandelbarkeit ist auf dem Felde, nicht in den Prinzipien. Der Reinheit des Naturrechtsgedankens wegen empfehle es sich, Jellineks „normative Kraft des Faktischen" nicht mehr in Anspruch zu nehmen. Diese positivistische Not-Wortlösung überragt an Güte nicht die Kelsensche Wortformel (zu 99). Die Legalisierung eines Usurpators bedarf nicht solch leerer Zauberformel, sondern wird naturrechtlich dadurch erklärt, daß das Gemeinwohl (suprema lex) fordert, sich der einzigen vorhandenen Ordnungsmacht zu unterwerfen. Man dürfte diese Macht dann aber actu nicht illegal nennen (zu 120). Deshalb kann eine bedingungslose Kapitulation einer Usurpationsmacht rechtskräftig sein. Doch erstreckt sie sich nur auf das Militärische (wie 123 richtig gesagt wird). Die naturrechtliche Staatlichkeit Deutschlands blieb, da die Alliierten die Annexion ausschlossen, wenn der Staat auch ohne Regierung und ohne Handlungsfähigkeit ist. So heißt es richtig 140, 145, 343, während der Verf. den Begriff der debellatio sonst nicht immer eindeutig faßt und 124 f. nicht streng unterscheidet zwischen dem Untergang eines Staates oder bloß seiner Regierung: Die naturrechtliche Staatsgewalt ist als Wesensbestandteil da, wo ein Staat ist (vgl. die vorzügliche Studie von E. Menzel im Europa-Archiv 2 [1947] 1009—1016). — S. bemüht sich auch um die vielumstrittene Frage des Verhältnisses zwischen Staat und Völkerrecht. Der Ausgangspunkt müßte auch hier das Naturrecht sein. Der Staat unterliegt dem Naturrecht, wie nach innen etwa den Familien und Personen gegenüber, so auch nach außen. Zum natürlichen Völkerrecht gehört z. B. die von Pius XII. betonte Solidaritätspflicht aller übrigen Völker, die ungerechte Vergewaltigung eines Volkes zu ahnden. Außer dem natürlichen Völkerrecht unterliegt der Staat nach außen nur seinen eigenen positiven Verträgen. Nur diese positiven Verträge, nicht das übrige positive Völkerrecht, bräche sein Landesrecht, dies freilich spontan, „monistisch", da offensichtlich der charaktervolle Staatsvertreter nicht nach außen Ja, nach innen Nein sagen kann. Wenn die Gesetzgebung zugestimmt hat, ist die Ge-

setzesform nur Formalität. Nicht die Menschheit also, nur der Staat ist — solange er „ursprüngliche" Gebietskörperschaft ist — definitionsgemäß „souverän" (was nicht Unumschränktheit nach innen, außen oder oben bedeutet), wobei die kleinsten Staaten, wie S. richtig bemerkt (143), den größten gleichberechtigt sind, auch wenn sie im Laufe der Zeiten des Gemeinwohls wegen verwickelten völkerrechtlichen Bindungen sich unterzogen haben (auch der „Staat der Vatikanstadt" ist volles völkerrechtliches Subjekt, wenn er auch durch Personalunion unter dem Oberhaupte der Kirche steht: zu 110). Der Begriffsklarheit wegen empfiehlt es sich nicht, von „Teil-" oder „Nichtsouveränität" von Staaten zu reden, es ist dies definitorisch ein Widerspruch. Die wahre Souveränität ist die rechtliche, nicht die faktische Macht (zu 138). — Möge das Werk, das sich wegen seiner Übersichtlichkeit und guten Indices als Nachschlagewerk eignet, durch neue Auflagen mit ihren Nachträgen stets auf der Höhe bleiben! Gemmel.

Monzel, N., Die Nation im Lichte der christlichen Gemeinschaftsidee. 8° (32 S.) Bonn 1949, Hanstein. DM 1.20. — Gegen die im letzten Jahrhundert verbreitetste Häresie des Nationalismus will der Verf. das *relative* Gut der Nation beleuchten und das Wesen der Nation, ihr Verhältnis zur christlichen Gemeinschaftsidee und das Verhältnis der Nationen zueinander darstellen. Dem Büchlein liegt ein Vortrag zugrunde, der durch Anmerkungen und willkommene Literaturhinweise ergänzt wurde. Die Nation wird als Schöpfer und Träger konkreter Kulturgestalten gefaßt. Echtes Nationalbewußtsein hat auch ein religiöses Fundament. Mit einigen Vorbehalten kann man sagen, daß der Heilssolidarismus in der Kirche das Vorbild bleibt für alle Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens. Die maßvollen Thesen auf S. 17 und 25 über die Grundlagen des Solidarismus und seine Anwendung auf das Zusammenleben der verschiedenen Nationen verdienen volle Zustimmung. Vielleicht wäre es gut, in diesem Zusammenhang auch einmal ausdrücklich auf den *Dienstwert* jeder Nation und ihrer Eigenart hinzuweisen, der im Plan der göttlichen Vorsehung keine geringere Rolle spielt als der materiale Gehalt und Rang der jeweiligen Kulturgüter. Mit andern Worten: Daß der Mensch bei seiner Volksgemeinschaft den erforderlichen Schutz und Rückhalt findet für seine irdische Lebensaufgabe, ist mindestens ebenso wichtig wie die Frage der Rangvergleichung und der nationaltypischen Ausprägung in der Verwirklichung der kulturellen Wertewelt. Schuster.

v. Nell-Breuning, O., S. J., Was hat die Kirche mit Politik zu tun? 8° (31 S.) Frankfurt a. M., Knecht. DM 0.50. — Dieses ganz auf die Praxis eingestellte Büchlein erklärt die katholischen Grundsätze aus Ethik und Kirchenrecht mit Zuspitzung auf die Frage nach den politischen „Kirchen", den christlichen Parteien und dem politischen Katholizismus, insofern diese letzteren verlängerte Arme der Kirche in den politischen Raum sein sollen. Nur in den Sonderfällen, daß alle übrigen vorhandenen politischen Parteien antichristlich oder antikatholisch eingestellt sind oder daß die christliche Kultur von feindlichen Weltanschauungsparteien bedroht ist, kann sich die Pflicht ergeben, unter Zurückstellung aller zweitrangigen Fragen sich zu einem politischen Machtblock zusammenzuscharen. Die amtliche Kirche hat oft davor gewarnt, die Religion zu politischen Zwecken zu mißbrauchen. Schuster.

Klett, H., Die religiöse Intoleranz. 8° (64 S.) Meisenheim am Glan 1948, Westkultur-Verlag. DM 2.10. — Aus religionssoziologischen Erwägungen heraus, die religionsgeschichtlich durch viele Belege unterbaut sind, wird eine ausschließlich private Religiosität als dem Gemeinschaftsbedürfnis echter Religion nicht genügend dargetan. Gerade dieser Gemeinschaftscharakter der Religion verlange für das würdige gesellschaftliche Zusammenleben bei aller Ehrfurcht vor der fremden Gewissensüberzeugung doch zugleich einen gerechtfertigten Selbstschutz der Religionsgemeinschaften gegenüber jeder Vergewaltigung. Gemmel.

4. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Fischl, J., Geschichte der Philosophie. 1. Bd. Altertum und Mittelalter. 2. Aufl. 8⁰ (XVI u. 400 S.) Graz 1948, Pustet, S. 30.—. — Der Verf. bietet ein vorzügliches Lehrbuch für die Studierenden. Hinreichende Ausführlichkeit, klare Gliederung, instruktive Überblicke über größere Perioden, problemgeschichtliche Hinweise auf spätere und moderne Fragen, besonnene Würdigung wichtiger Gestalten, das sind sicher große pädagogische Vorzüge. Behandelt werden die alte und mittelalterliche Philosophie mit Ausschluß der orientalischen (indischen und fernöstlichen). Die Einteilung der griechischen Philosophie ist die übliche: vorattische, attische und hellenistisch-römische Philosophie. Ziemlich ausführlich wird die Pythagoreische Lehre dargestellt. Wenn die Seele aber nur die Harmonie des Leibes ist, läßt sich die Unsterblichkeit systematisch nicht gut begreifen. Der Mythos der Seelenwanderung ist m. E. nicht systematisch mit dem Gedankengut der Pythagoreer verbunden. Parmenides mit der Als-Ob-Betrachtung Vaihingers zusammenzustellen, erscheint etwas kühn. Die klassische Periode Sokrates-Platon-Aristoteles findet eine sorgfältige Würdigung. Bei Platon scheint das Erlebnis mit den Pythagoreern in Kroton und das gesellschaftspolitische Ziel noch größere Beachtung zu verdienen. Platon sucht eine feste Weltanschauung für die unausweichliche Gesellschaftsreform. Auch das Bekenntnis im 7. Brief: es gibt keine Schrift von mir über meine Lehre, würde ich ganz ernst nehmen. Die Dialoge sind künstlerische Meisterwerke, die die Aporetik zur Geltung bringen, ohne die letzte Meinung des Verfassers genau zu fixieren. Wichtig für das Unsterblichkeitsproblem dünkt mir die Lehre Platons, daß die Seele der Kampfplatz zwischen Gut und Bös ist und durch das Böse nicht vernichtet wird. Über die Bedeutung des Gottesgedankens für die Begründung der sittlich-gesellschaftlichen Ordnung hat W. Jaeger im 3. Band der „Paidaia" gute Bemerkungen. Für Aristoteles wäre noch auf die Forschungen von Gohlke hinzuweisen. Ebenso ist die Unterscheidung des Fr. Sanc zwischen materia physica und metaphysica und dementsprechend zwischen forma physica und metaphysica sehr beachtenswert. Dann bekommt aber die Lehre von der Materie als Prinzip der Individuation einen anderen Sinn. Die mittlere und spätere Stoa wird unter dem Titel „Eklektizismus" behandelt. Poseidonius verdiente gerade wegen des Gottesglaubens und seines großen Einflusses stärkere Beachtung. — Die Philosophie der Kirchenväter (2. Teil) beginnt mit der Frage nach philosophischen Ideen oder Impulsen im Neuen Testament. Die Logoslehre des Johannes bezieht sich wohl nicht direkt auf Philon. Die Gnostiker werden nicht eigens hervorgehoben. Die augustinische Erkenntnis „in rationibus aeternis" wird heute auf das Glaubenserlebnis, wenn nicht gar auf die Mystik des Kirchenvaters zurückgeführt. Die civitas Dei ist mehr Geschichtstheologie als -philosophie. Die Lehre über Wesenheit und Dasein (esse und id quod est) hat bei Boëthius noch nicht den späteren Sinn. — Die Scholastik (3. Teil) beginnt mit Joh. Scotus Eriugena. Das Bemühen der Dialektiker war ein Versuch der philosophischen Selbstbesinnung gegenüber der bloßen Autoritätsüberlieferung. Der anselmische Gottesbeweis hatte vermutlich andere Absichten als ein moderner Gottesbeweis. Von Abälard gehen Entwicklungslinien nicht bloß zu Ockham, sondern auch zum hl. Thomas (in der Lehre von der Abstraktion). Die wichtigsten Gestalten der arabischen und jüdischen Philosophie dienen zur Einführung in die Hochscholastik. Albertus entwickelt eine „revolutionäre Philosophie" durch Übernahme des Aristoteles. Der hl. Thomas wird ganz ausführlich dargestellt nach Leben, Werken und Lehrpunkten. Die Streitfrage um die echten Werke (opuscula) hätte wohl eine Erwähnung verdient. Bei den Werken des Joh. Duns Scotus wäre zu erwähnen, daß auch im Sentenzenkommentar fremde Einschübe zu vermuten sind. Auf keinen Fall kann man Scotus als Wegbereiter des Nominalismus bezeichnen. Der göttliche Wille ist kein Willkürwille. Ockham, Eckhart und Nikolaus von Cues beschließen die Galerie der großen Denker. Dante ist nicht ausführlicher gewürdigt. Zum Abschluß bringt der Verf. einen Überblick über das Geistesleben des Mittelalters. Schuster.

Willwoll, W. E., Die Konstanzer Predigt des Hl. Gallus ein Werk des Notker Balbulus. gr. 8° (82 S.) Freiburg/Schweiz, Paulusdruckerei. — Die Arbeit, die als Dissertation von der päpstl. theol. Fakultät in Sitten angenommen wurde und aus zeitbedingten Gründen erst jetzt besprochen werden kann, hat wohl, man kann sagen, überzeugend nachgewiesen, daß die als Sermo Sancti Galli . . habitus Constantiae überlieferte Predigt zur Bischofsweihe in Konstanz ein Werk des Notker Balbulus von St. Gallen ist, also dem 9. oder beginnenden 10. Jahrh. angehört. Diese Predigt, S. 5—17 von W. neu ediert, ist für den Theologen von einigem Interesse, weil sie einen vollen Aufriß der Heilsökonomie bietet: 1. Teil das Alte Testament, 2. Teil das Neue. Ein 3. Teil handelt über Heidenwelt und Christi Botschaft. Den Abschluß bilden Mahnungen, nach dem Taufversprechen zu leben und ein Blick auf das letzte und tägliche Gericht. Freilich ist diese theologische Leistung der Predigt in Abhängigkeit von Quellen geschaffen, aber aus großer Belesenheit und geistiger Gestaltungskraft heraus. — Der Wert der Arbeit von W. liegt einmal in der geschickt geführten kritischen Untersuchung selbst, die ein methodisches Muster darstellt. Ferner gewährt die Arbeit einen interessanten Einblick in die patristische Bildung und Arbeitsweise eines „Großen" der ausgehenden Karolingerzeit. Und schließlich ist dem berühmten St. Galler Sentenzendichter, Hagiographen und Schulleiter sein einziges wirklich theologisches Werk als solches aufgewiesen und zugeschrieben. Der Beweis ist um so schwieriger, als er sozusagen gar nicht aus äußeren Bezeugungen geführt werden kann, sondern aus den Quellen, der Sprache, dem Stil, dem theologischen Gehalt der Predigt selbst geschlossen werden muß. Daß Notker die Predigt verfaßt habe, soll nach W. (21) aus Canisius, dem ersten Herausgeber der Predigt, von der leider kein Ms mehr vorhanden ist, und aus einer Notiz Hartmanns von St. Gallen folgen. Mir scheint das freilich aus deren Worten nicht bewiesen; denn da ist nur von „intexere" von seiten Notkers in seine Vita S. Galli die Rede, was doch wohl nur einfügen, wiedergeben heißt. Aber daß die vorliegende Form der Predigt wirklich von Notker stammt, kann man nunmehr aus inneren Gründen als bewiesen annehmen. Ich möchte glauben, daß ihm dafür außer den von W. angeführten Quellen auch eine aus der Zeit des hl. Gallus stammende verlorene Aufzeichnung einer Predigt zur Verfügung stand. Darauf deutet wohl auch der Titel hin. — Als Quellen hebt W. außer den beiden kurzen Berichten der Mönche Wettin und Walahfrid über die gleiche Predigt und wahrscheinlich dem Scarapsus Pirmins vor allem Augustinus, Ambrosius, Leo, Gregor, Prudentius, Cassian, Beda, Hrabanus Maurus, Ado von Vienne u. a. hervor. Es sind die gleichen Autoren und die gleichen Werke derselben, die Notker in seiner Notatio, einem kurzen Überblick über die Patristik, seinem Schüler Salomo ans Herz legte. — Was über Stil und Sprache und theologischen Inhalt im ständigen Vergleich mit den anderen Werken Notkers gesagt wird, ist eine sehr subtile und wertvolle Untersuchung, die freilich nicht in allem überzeugt, da gewisse Stileigenarten zeitgemäß sein konnten und waren. Aber im ganzen genommen ist die Stileigenart Notkers für die Predigt erwiesen. Ueding.

Hommel, F., Nosce te ipsum. Die Ethik des Peter Abälard. 8° (150 S.) Wiesbaden 1947, Metopenverlag. DM 5.80. — Nach einer Einführung über das Leben Abälards und über „das ethische Bewußtsein im frühen Mittelalter und die autonome Moral Abälards" folgt eine Übersetzung nach dem Mignetext. Angefügt sind noch ein Schlagwortverzeichnis, Schrifttumshinweise und Quellenangaben sowie ein Verzeichnis der wichtigsten Schriften Abälards. Die Einführung steht zu sehr unter dem Vorurteil des Herausgebers, daß es eine allgemein gültige Ethik nicht gebe und die autonome Gestaltung des Individuums das Wichtigste sei. Die schweren Ausfälle gegen kirchliche Lehre und Praxis tragen nichts zum Verständnis Abälards bei, sondern beweisen nur, wie fern der Übersetzer dem mittelalterlichen Denken und auch Abälard steht. Eine wirkliche sachliche Einführung in dessen Gedankenwelt wäre dringend erforderlich. Die „Patristen" sollen wohl die Schriftsteller der patristischen Zeit bedeuten. Unverständlich ist, was die Kirche durch den Zwang

ihrer Bußsakramente (!) erreichen wollte. Die Übersetzung ist in entscheidenden Punkten ungenügend oder auch falsch. Nur einige Beispiele seien genannt: Passio heißt Er-leiden. Consensus turpis bedeutet nicht schimpfliche Neigung, sondern den Akt der sündhaften Einwilligung. Nomen boni ist der Name des Guten, das Wort, nicht der Begriff. Schon der erste Satz ist unzutreffend wiedergegeben: Vitia und virtutes animi sind sündhafte oder gute Dauerhaltungen, die zu bösen oder guten Taten geneigt machen; „Schwächen des Charakters" ist zu wenig. Sehr mißverständlich wird nummorum oblatio mit „Ablaß an Geld" wiedergegeben. Die Stelle aus Augustin (Kap. 7): malum esse bonum est, wird übersetzt: Es ist sogar das Böse gut! Es muß heißen, daß Böses (durch die Zulassung Gottes) besteht, ist etwas Gutes. Damnum heißt nicht Übeltat, sondern Schädigung. Peccatum criminale ist eine Art der schweren Sünde, die nach außen ehrenrührig wirkt. Läßliche Sünde heißt peccatum veniale, nicht venale, Poena doloris: Strafe der Pein, nicht: leidenschaftliches Empfinden. Die Kräfte des Übersetzers waren der schwierigen Aufgabe nicht gewachsen.

Schuster.

Pitsch, W., Das Bischofsideal des hl. Bernhard von Clairvaux. 8° (182 S.) Bottrop i. W., Postberg. Bonner theol. Dissertation. — Das erste, was an dem Buche überaus anregend wirkt, ist die lebendige Schilderung des kontemplativen Doctor mellifluus als Mannes der Tat, der Arbeit und des Kampfes um die Heiligkeit der Kirche und ihrer Vertreter. Das zweite ist die offene Beschreibung der zeitbedingten Fehler der Bischöfe. Otto I. hatte mit bester Absicht begonnen, in seinem Bruder, dem heiligen Bruno von Köln, geistliche und weltliche Regierungsgewalt zu vereinigen, um beide gleichzeitig sicherzustellen. In Irland hatte sich Ähnliches entwickelt. Lag die Annahme doch nahe, daß die, die durch Stand und Bildung an erster Stelle waren, auch für die kirchlichen Interessen das Beste leisten würden. In vielen Fällen ist das auch eingetreten. Aber in ebensovielen und wohl noch mehr Fällen hat das irdische und menschliche Interesse überwogen. Der „streitbare Geist, das Streben nach Unabhängigkeit, die weltzugewandte Lebensauffassung, das starke Standesgefühl, der ritterliche Stolz und Lebenswandel" wurden nur zu leicht beibehalten (35). Daher schon bei der Wahl Nichtbeachtung der kanonischen Vorschriften, im Amte selbst Verweltlichung der Amtsführung, der ganzen Lebenshaltung und mangelhafte Erfüllung der Pflichten. In seiner umfangreichen Korrespondenz, in seinen Predigten und Büchern geißelt Bernhard schonungslos all diese Mängel. Aber weil sein Wort stets, auch wo er vielleicht im Einzelfall einseitig urteilt, von der Liebe zur Kirche und den Amtsträgern eingegeben ist, hat es unglaublichen Erfolg gehabt, nicht nur für seine, sondern auch für die späteren Zeiten. Denn sein Bischofsspiegel gibt das Bild des Kirchenfürsten wieder, wie es zu jeder Periode sein muß, auch wenn das Eigenkirchenwesen, das Lehnsrecht und der Einfluß des Königtums u. ä. lange aufgehört haben. Die letzten Quellen der Fehler, Ehrgeiz und Habsucht, sind ja ewig die gleichen. Anregend ist es auch, daß Verf. auf die Grenzen Bernhards hinweist: er geht nicht gegen die Standestrennung vor, die auch ins Kirchliche übergriff und die erst die Französische Revolution radikal beseitigt hat; er macht seine Reformvorschläge vom Blickpunkt des Mönches aus. Das sind aber Grenzen, die bei seiner überragenden Person und säkularen Wirksamkeit kaum ins Gewicht fallen. Die Behauptung, daß man bei Bernhard „Vorschläge für eine praktisch durchführbare Weltheiligung" vermisse (169), dürfte wohl übertrieben sein; denn der Bischof, der sich an Bernhards Mahnungen hält, hat sie schon ausgeführt. — Für die theologische Behandlung der Frömmigkeit ist von besonderem Wert das Beispielgebende der Dissertation; so kann und muß man Einzelfragen und Einzelpersönlichkeiten herausgreifen und eindringlich bearbeiten, damit schließlich ein wissenschaftlich einwandfreier Großbau der Aszetik ersteht.

Raitz v. Frentz.

Kleineidam, E., Das Wirken des Heiligen Geistes in der menschlichen Seele nach Bernhard von Clairvaux: ThGl 1943, 24—35. — Der Verf., der auch in dem Sammelband E. Puzik-O. Kuss, Sacramentum Ordinis, 169—199 (vgl.

Schol 1944, 110) eine Bernhardstudie veröffentlicht hat, gibt hier die Gedanken des heiligen Bernhard über „die Heilsbedeutung des Heiligen Geistes für die Menschen", besonders was die Grundlegung des christlichen Lebens anbetrifft. Bernhards Frömmigkeit zeigt einen ausgesprochen pneumatischen Zug, der seine Vollendung in hoher Mystik findet, aber im Gegensatz zu Joachim von Fiore nicht in einem extremen Spiritualismus endet. Der Grund hierfür liegt darin, daß diese Geistfrömmigkeit in ihrem eigentlichen Kern Christusmystik ist, auf Christus hinzielende, von ihm ausgehende, in ihm fortschreitende Mystik (29). Christus aber und der Geist sind untrennbar, was Bernhard unermüdlich betont; untrennbar ist darum von dieser Mystik das Wirken des Heiligen Geistes, das jede ihrer Phasen begleitet. Freilich liegt hier ein Ansatz zu dem Spiritualismus Joachims von Fiore. Denn die Menschheit Christi steht bei Bernhard nur am Anfang des religiösen Lebens im Vordergrund. Der Blick ist ganz auf die Einigung im Geiste gerichtet. Die Tendenz zum Geistigen ist so ausgeprägt, daß Bernhard den sichtbaren Bereich des Heilswirkens Gottes, wie Menschheit Christi, Sakrament, Wort, Zeichen usw. wenig beachtet (32). (Auch die heilige Theresia von Spanien hat sich über die Stellung der Menschheit Christi im Beten des Mystikers geäußert, und zwar in positiverem Sinn als Bernhard.) Die pneumatische Christusmystik Bernhards ist aber in ihrer Tiefe trinitarisch: durch Christus zum Vater im Heiligen Geiste (34). Die direkte Intention seiner Frömmigkeit geht auf Christus und sein Werk, und durch Christus zum Vater. Der Heilige Geist zieht das Bewußtsein der Seele nicht auf sich, ist aber die alles treibende Kraft. (Dieses Zurücktreten des Heiligen Geistes im Bewußtsein, verbunden mit der Tatsache seiner Allwirksamkeit im inneren Leben des Christen, hebt auch H. Schell als Merkmal der Geistwirksamkeit hervor: Das Wirken des Dreieinigen Gottes, Mainz 1885, 226.) Gerade in diesem dogmatisch tief erfaßten Ineinander von Christus- und Dreifaltigkeitsmystik und Wirksamkeit des Heiligen Geistes erweist sich Bernhard als der echte Mystiker. Diese mehr zusammenfassenden Gesichtspunkte seien aus den sehr reichhaltigen Darlegungen des Verf. herausgehoben, der die weitverstreuten Äußerungen Bernhards mit großer Liebe gesammelt hat.

Grillmeier.

Pelster, Fr., S. J., Die anonyme Verteidigungsschrift der Lehre Gilberts von Poitiers im Cod. Vat. 561 und ihr Verfasser Canonicus Adhemar von Saint-Ruf in Valence (um 1180): Studia mediaevalia in hon. R. I. Martin O. P., Brügge 1948, 113-146. — Bereits 1879 machte H. Usener auf die umfangreiche Verteidigungsschrift der Trinitätslehre Gilberts in der Vat. Hs aufmerksam und veröffentlichte ein kleines Stück der Einleitung, das dann M. Grabmann in den 2. Bd. der Scholastischen Methode übernahm. Seither ruhte die Forschung. P. stellt nun an Hand der von P. Fournier mitgeteilten Schlußbemerkung des Liber de vera philosophia fest, daß dessen patristisches Material einer Sammlung des Magisters A., Sancti Ruphi canonicus, entstamme. Dieser habe nach dem Konzil von Reims 1148 durch 30 Jahre die Kirchen und Klöster Frankreichs, Spaniens, Italiens und auch Griechenlands bereist, um in deren Bibliotheken festzustellen, ob der Satz: Quicquid est in Deo Deus est oder ein ähnlicher, von dem er abgeleitet sein könne, sich in irgendeiner Schrift der hl. Väter finde. Denn in diesem Satz habe er die Quelle aller trinitarischen „Irrlehren" der Zeit gesehen. Da sein Suchen umsonst gewesen sei, habe er das gefundene Material in einer „Collectio" mit 24 Distinctionen zusammengestellt. Diese Sammlung schenkte er einer Reihe von Bibliotheken und auch in Jerusalem dem noch immer unbekannten Verfasser des Liber de vera philosophia zugleich mit einem anderen Traktat De trinitate, der offenbar auch von ihm stammen wird, wie P. mit Recht vermutet. In der vatikanischen Abhandlung De Trinitate ist nun an zahlreichen Stellen auf diese Collectio hingewiesen und die entsprechende Distinktion sogar angegeben. Auch stimmen die Angaben über den Inhalt der einzelnen Distinktionen der Collectio mit dem der vatikanischen Verteidigungsschrift Gilberts überein. Damit ist die weitere begründete Vermutung gegeben, daß der vatikanische Traktat die in Jerusalem übergebene trinitarische Schrift ist, also von dem Kanonikus A. stammt. P.

fand unter den Akten von Saint-Ruf einen feierlichen Vertrag, bei dessen Unterzeichnung nicht weniger als 16 Kanoniker zugegen waren. Dabei tritt ein Adhemarus sacrista, der zugleich also Bibliothekar war und mit der Gelehrtenwelt in Verbindung stand, in den Blickkreis der möglichen Verfasser. Er erscheint 1184 nicht mehr in den Urkunden. Das paßt zu dem Bericht des Liber de vera philosophia, der von ihm als Totem spricht. — Schon diese ganze Untersuchung mit dem Hinweis vor allem auch auf die weiten Reisen Adhemars bis hin nach Griechenland und Jerusalem zu Väterstudien ist beachtenswert, da uns über den Umfang des wissenschaftlichen Lebens in diesen Ländern immer noch nur dunkle Spuren zur Verfügung stehen. Das Interesse steigert sich noch bei der inhaltlichen Analyse der Verteidigungsschrift, die P. am Schluß bietet. Sie ist in Form eines Kommentars zu Boëthius De Trinitate gehalten. Jedoch wird nicht die einzelne Lehre des Boëthius kommentiert, sondern zusammenfassende Ideen mit Vätertexten belegt. So soll die Wahrheit der Trinitätslehre des Boëthius und damit auch die Gilberts dargetan werden. Letzterer wird zwar nicht wörtlich zitiert, aber seine Schriften werden immer wieder vorausgesetzt: Es gibt einen Gott in drei Personen. Wie kann dieser Unterschied erklärt werden? Nicht durch einen Unterschied in der Natur, die allen drei Personen unterschiedlos gemeinsam ist. Also kann er nur in den Relationen liegen, die infolge der Hervorgänge notwendig in den Personen sind. Adhemar will übrigens keine Polemik bieten, sondern die Prüfung dem Leser selbst überlassen. P. bietet am Schluß den Text der Einleitung. Es wäre für die Kenntnis der Trinitätslehre des 12. Jahrhunderts sehr gut, wenn die Schrift zugleich mit der langerwarteten Ausgabe des Liber de vera philosophia uns ganz zugänglich gemacht würde. Weisweiler.

Ott, L., Die Trinitätslehre der Summa sententiarum als Quelle des Petrus Lombardus: DivThom (Fr) 21, 159—186. — O. führt hier die Untersuchungen der Quellen des Lombarden in den Quattuor libri sententiarum weiter. Er untersucht die Kapitel der Trinitätslehre auf ihre Abhängigkeit von der Summa sententiarum hin. Das Ergebnis der sorgfältigen Arbeit läßt sich dahin zusammenfassen, daß alle 8 Kapitel, in denen die Summa sententiarum zur Trinität Stellung nimmt, irgendwie benutzt erscheinen. An etwa 12 Stellen läßt sich das mit Sicherheit feststellen; andere Benutzungen besonders von Väterzitaten und Schriftstellen sind von O. recht wahrscheinlich gemacht, wenn er auch mit Recht gerade hier darauf hinweist, daß gemeinsame Quellen, die uns noch unbekannt sind, vorliegen können. So sind meine früheren Feststellungen im Artikel La „Summa sententiarum" source de Pierre Lombard (RechThéolAncMéd 6 [1934] 143—183) nun auch für die Trinitätslehre voll bestätigt, für die ich damals noch keine sicheren Belege für diesen Teil finden zu können glaubte. Der vorliegende Artikel hat mich aber voll überzeugt, daß auch diese Lehre abhängig von der Summa sententiarum ist. Gut jedoch weist O. darauf hin, daß die Benutzung in diesen Kapiteln nicht so stark hervortritt wie in anderen Teilen des Sentenzenbuches. Dadurch wird neben der Abhängigkeit von seinen Quellen gerade hier auch das doch vielfach selbständige Weiterarbeiten des Lombarden sichtbar: „Den größten Teil seines Stoffes entnahm der Lombarde den Väterschriften. Seine Hauptquellen sind das geistvolle Werk des hl. Augustin De Trinitate und, allerdings in weit geringerem Umfang, das gleichnamige Werk des hl. Hilarius von Poitiers" (186). Eine wesentliche Feststellung ist es übrigens, wenn O. nachweist, daß Petrus das Werk des Walter von Mortagne De Trinitate, das sonst so verbreitet war, nur über die Summa sententiarum kannte. Petrus hat darüber hinaus auch die spekulativen Fragen, besonders soweit sie in der Zeit diskutiert wurden, weitergeführt (vgl. etwa 178). Weisweiler.

Henquinet, F. M., Le Commentaire d'Alexandre de Hales sur les Sentences enfin retrouvé: Miscellanea Mercati, Città del Vaticano 1946, II 358—382. — Doucet, V., A New Source of the Summa Fratris Alexandri: The Commentary of the Sentences of Alexander of Hales: FrancStud 6 (1946) 403-117. — Ein eigenes Geschick waltet über dem literarischen Nachlaß Alexanders von

Hales. Jahrhunderte hindurch schien die Summa unbestrittenes Eigentum Alexanders: Quästionen und Sentenzenkommentar waren völlig unbekannt. Heute ist die Autorschaft Alexanders an der Summa stark umstritten, jedenfalls läßt sie sich nur in sehr beschränktem Maße aufrecht erhalten. Dagegen gehören Alexander ohne Zweifel mehr als 100 Quästionen und neuerdings auch ein Sentenzenkommentar an. Die glückliche Entdeckung des letzten durch die beiden Franziskaner von Quaracchi ist kein Zufall, sondern das Ergebnis angestrengter Arbeit. Da die Summa auch als Sententiae in den Hss bezeichnet wird und sich in der großen Masse von handschriftlichen Kommentaren zum Lombarden keiner fand, der mit Recht Alexander zugeschrieben wurde, so glaubten Quétif-Echard, Ehrle und noch neuerdings die Herausgeber des ersten Bandes der Summa, daß ein solcher Kommentar nicht existiert habe. Demgegenüber behauptete ich, gestützt auf eine Äußerung Roger Bacons im Opus minus, daß Alexander wirklich in Paris die Sentenzen erklärt habe (Schol 1 [1926] 57—60). Aber von da bis zur Auffindung war noch ein weiter Weg. Verschiedene Vermutungen erwiesen sich als trügerisch. Einige mehr nebensächliche Bemerkungen führten schließlich zur Bestimmung. Richardus Rufus zitiert in seinem um 1250 geschriebenen Kommentar Alexander (a. a. O. 75). Das gleiche gilt von einem Traktat De fide in Cod. 257 der Universitätsbibl. Münster (Schol 5 [1930] 72). Schon viel früher hatte B. Kurtscheid aus dem Kanonisten Heinrich v. Merseburg ein Zitat aus Alexander mitgeteilt (FranzStud 4 [1917] 239—253). Das zweite Zitat konnte jedenfalls nicht aus der Summa stammen; ich vermutete, es sei den Quästionen entnommen. Aber mit all dem war der Kommentar noch nicht gefunden. Da endlich im Jahre 1945 gelang es den vereinten Forschungen von Doucet und Henquinet in einer Hs jener Zeit mit Fragen und Kommentaren, in Cod. 189 der Stadtbibliothek Assisi, einen anonymen Kommentar Alexanders festzustellen. In l. 1 fand sich das Zitat des Richardus Rufus, in l. 3 jenes des Tractatus de fide, in l. 4 jenes der Summa Heinrichs von Merseburg. Da l. 4 auf l. 2 verweist, so war auch dieses Buch gesichert. Nun war es leicht, die Beweise durch einen Vergleich der Summa mit dem Kommentar zu vervielfältigen. Auch wurden Teile des Kommentars in anderen Hss bestimmt. Die glückliche Entdeckung zeigt wiederum, wie ein Zusammentreffen unscheinbarer Einzelheiten schließlich zu einem guten Ziele führen kann. Der Kommentar ist wichtig, einmal weil er mit dem gleichzeitigen Werk des Hugo a S. Charo der älteste Pariser Kommentar mit Einteilungen und Quästionen ist, dann auch weil er nebst den Quästionen hilft, den Anteil Alexanders an der Summa zu bestimmen. — In den Prolegomena zur Summa Alexandri t. 4, 1948, werden die Ergebnisse gleichfalls dargestellt und begründet. Pelster.

Henquinet, Fr., Trois petits écrits théologiques de Saint Bonaventure à la lumière d'un quatrième, inédit: Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 195—216. — Im Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura gibt es 3 oder 4 Stücke, die streng genommen nicht hineingehören: die von den Herausgebern nach Cod. 193 Angers zuerst veröffentlichte und nachher von Delorme bedeutend verbesserte Praelocutio ad prooemium in II. Sent., die Responsio ad obiecta, das Dubium III der Dist. 44 des zweiten Buches mit den Sätzen des Lombarden, die in Paris nicht mehr gehalten werden, und die 10 Sätze der Pariser Verurteilung von 1241 in l. 2 d. 23 a. 2 q. 3. Die beiden letzten Stücke sind offenbar echt, da sie integrierende Bestandteile des Kommentars bilden. Die Responsio ad obiecta, eine Ergänzung, die sich nur in einzelnen Hss findet, hat F. Delorme (Collationes in Hexaemeron, Quaracchi 1934) als echt erwiesen. Gegen die Praelocutio hatte I. Friedrichs (FranzStud 1942) einige Bedenken erhoben — ich muß gestehen, sie waren wenig überzeugend; die kleine Schrift trägt nach Inhalt und Form zu sehr den Charakter Bonaventuras, als daß man an deren Echtheit zweifeln könnte. — H. zerstreut dieselben. Eine Hauptschwierigkeit: Warum beruft Bonaventura sich in der Praelocutio so sehr auf Alexander, während diese Berufung im entsprechenden Dubium fehlt, vermag H. zu lösen. Er hat in Cod. Assisi 138 mehrere eigenhändige Zeilen Bonaventuras vom Entwurf dieses Dubium gefunden, in denen zweimal Alexander

erwähnt wird, während dieser Name im Dubium nicht vorkommt. Der Grund des Auslassens ist einleuchtend. Bonaventura will im endgültigen Werk rein objektiv, nicht als Anhänger einer Person erscheinen. Die Notiz ist auch aus einem anderen Grund von Wert. Sie zeigt uns, daß der wichtige Cod. 138 Assisi mit seiner großen Zahl von Quästionen vor 1256 in den Händen von Bonaventura war. Ein Punkt scheint weniger glücklich. H. möchte die Praelocutio Epilog zum ersten Buch nennen. Es ist richtig, daß Bonaventura sich in ihm auch mit dem ersten Buch beschäftigt. Aber die Schlußworte: His igitur praelibatis . . . tale sumatur exordium: Solummodo hoc inveni zeigen klar, daß es eine gesprochene Vorbemerkung zum Prolog des zweiten Buches war. In der „Ausgabe" des Kommentars tilgte sie Bonaventura als weniger wichtig und etwas störend. Zur Responsio ad obiecta sei bemerkt: Der abrupte Anfang: „Non est autem praetermittendum" legt die Vermutung nahe, daß sie das Bruchstück einer nicht mehr erhaltenen Additio ist. Richardus Rufus, an den H. als Gegner denkt, kommt hier wohl nicht in Frage. Seine Abbreviatio in Cod. Vat. 12993 zeigt zwar keineswegs Begeisterung für die Auffassung Bonaventuras vom Verhältnis der paternitas zum generare — er führt die Beweise der Gegenseite ausführlich an und läßt dann freie Wahl —, aber in der Responsio ad obiecta finde ich nichts, das auf eine Kenntnis der Abbreviatio hindeutet. Im übrigen würde sich die Untersuchung vielleicht lohnen, ob die Abbreviatio schon den endgültigen Text des Kommentars benutzt.

Pelster.

Liertz, Rh., Albert der Große. Gedanken über sein Leben und aus seinen Werken. gr. 8⁰ (277 S.) Münster i. W. 1948, Regensberg. DM 9.60. — Das Buch legt Zeugnis ab von der Liebe und Verehrung, aber auch von der Vertrautheit des Verf. mit Leben und Lehre des großen deutschen Dominikaners. Ohne daß ein vollständiger Überblick beabsichtigt wurde, gelingt es dem Verf., die überragende Gestalt Alberts eindrucksvoll zu zeichnen. Er hat, ohne im einzelnen genaue Verweise zu geben, ein ansehnliches Schrifttum gewissenhaft verarbeitet. Im Hauptteil des Buches ordnet er die Gedanken Alberts nach folgenden Gesichtspunkten: Der Naturforscher, der Philosoph, der Menschenkenner, der Gottesgelehrte, der Lehrer, der Erzieher. Hie und da wäre eine erklärende Anmerkung von Nutzen gewesen. Am Schluß sind Briefe, Schiedssprüche, das Testament und eine eindrucksvolle Sammlung von Sinnsprüchen Alberts beigefügt. — Der hl. Albert steht seit Jahrhunderten in Philosophie und Theologie im Schatten seines größeren Schülers. Trotzdem wünschen wir dem Verf. als Lohn für seine zwanzigjährige Arbeit, daß viele Sätze aus dem Schatzkästlein der albertinischen Gelehrtenwerkstatt im deutschen Schrifttum Eingang finden und daß Alberts Weisheit deutsches Volksgut werden möge.

Schuster.

Geyer, B., Die handschriftliche Verbreitung der Werke Alberts des Großen als Maßstab seines Einflusses: Studia Mediaevalia in honorem R. P. R. J. Martin O. P., Brügge 1948, 221—228. — G. unternimmt einen Versuch, der alle Nachahmung verdient. Aus der Zahl der noch erhaltenen Hss Alberts und aus ihrer Datierung zieht er mit aller Vorsicht Schlüsse auf die Verbreitung der Werke im 13., 14. und 15. Jahrhundert sowie auf ihren größeren oder geringeren Einfluß. Die größte Bedeutung haben die naturwissenschaftlichen Schriften, Alberts eigenstes Gebiet. Auffallend gering ist, mit Ausnahme der aszetischen Schriften De sacrificio missae und De corpore domini und des Kommentars Super Lucam, der reichen Predigtstoff enthält, die Verbreitung der theologischen Werke. G. erklärt dies gewiß mit Recht aus der überragenden Bedeutung, die Thomas bald nachher, zumal in seinem Orden, gewann. Interessant ist wiederum das sehr starke Anwachsen der Zahl im 15. Jahrhundert, das eigentlich das Jahrhundert Alberts war. G. zieht zum Vergleich die Verbreitung der Summa Alexanders von Hales und des Sentenzenkommentars Bonaventuras heran. Bei Alexander ist es eine entschieden absteigende Linie; bei Bonaventura für den Kommentar ebenfalls, aber nicht im gleichen Maße, während Breviloquium und Itinerarium kräftig ansteigen. Wiederum

das Interesse des 15. Jahrhunderts für Aszese und Mystik. Einen Mangel, der aber hier nicht zu beheben war, hat G. selbst gefühlt, den Mangel der Herkunftsangabe der Hss. Die Provenienz sagt viel über die Bedeutung der Schrift in den einzelnen Ländern. Bei hoffentlich folgenden ähnlichen Studien sollte man soweit möglich auch darauf achten. Pelster.

Verbeke, G., Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au De anima: RevPhilLouv 45 (1947) 314—338. — Mansion, A., Date de quelques commentaires de saint Thomas sur Aristote (De interpretatione, De anima, Metaphysica): Studia Mediaevalia in hon. Raymundi I. Martin, Brügge 1948, 271—287. — Für die Datierung der so wichtigen Aristoteleskommentare des hl. Thomas, in denen wir für manche Fragen seine endgültige Meinung finden, ist in den letzten Jahrzehnten manches getan; aber viele Angaben, die auf einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit beruhen, bedürfen noch einer genaueren Umschreibung oder besseren Fundierung. Das kann nur in mühsamer Kleinarbeit geschehen. Dieser Aufgabe dienen die beiden genannten Artikel, die zum Teil einander ergänzen. M. De Corte fand, daß Thomas im ersten Buch De anima den Themistiuskommentar zitierte, der gewöhnlich nach 1268 verlegt wurde. Da er in Buch 2 und 3 keine solchen Zitate entdeckte, so schloß er, daß diese Bücher früher entstanden seien — vor dem ersten Teil der Summa. Demgegenüber weist Verbeke auf Grund einer Toletaner Hs nach, daß die Themistiusübersetzung schon am 22. November 1267 vollendet wurde, und zweitens auf Grund eines erdrückenden Vergleichsmaterials, daß Thomas auch in Buch 2 und 3 unmittelbar aus Themistius schöpfte. Die Hypothese einer getrennten Kommentierung ist damit hinfällig. Der Terminus post quem ist also Anfang 1268. Zu der überlieferten Nachricht von der Reportation des ersten Buches möchte ich bemerken: Buch 1, 2, 3 sind in allen Einzelheiten, der Ausdrucksweise, dem Formelwesen so gleichartig, daß von einer Reportation im gewöhnlichen Sinne nicht die Rede sein kann. Möglicherweise hat Thomas an einzelnen Stellen nicht die allerletzte Hand angelegt; sonst finde ich keinerlei Unterschied. V. möchte den Anfang des Kommentars noch nach Italien, also vor Mitte 1269 verlegen. Eine Bestätigung hierfür liegt wohl darin, daß Thomas zu Anfang von l. 1. noch „Philosophus in 11 De animalibus" zitiert, dagegen l. 2 lect. 17 „De historia animalium". Wenn gleich darauf l. 2 lect. 18 „De historia animalium" wieder einfach „Liber de animalibus" genannt wird, so dürfte dies ein mehr zufälliges Eindringen der alten Zitationsgewohnheit sein, l. 2 lect. 1 steht wieder: „in ultimo De generatione animalium". Das Ende läge nach V. vor De unitate intellectus, also vor 1270, während Mansion in seiner Zusammenfassung über die Forschungen zur Datierung von De anima es mit gutem Grund eher nach De unitate intellectus, also nach 1270, verlegen möchte. Man erhielte so 1270—1271. Ein Nebenergebnis: Da S. th. 1 q. 79 a. 4 die Themistiusübersetzung des Moerbeke zitiert wird, so kann die Frage nicht vor Anfang 1268 geschrieben sein, ebenso De spir. creat. a. 10. — Mansion, der wohl beste Kenner der Aristoteleskommentare des hl. Thomas, untersucht, abgesehen von seiner Übersicht über die neueste Forschung zu De anima, Perihermenias und die Metaphysik. Er zeigt, daß Thomas in Perihermenias den 1268 von Moerbeke übertragenen Kommentar des Ammonius benutzt und anderseits noch l. 12 der Metaphysik als 1. 11 (nicht 12) zitiert, ein Brauch, den Thomas nach Vollendung der 1 II ändert, also bald nach 1270, spätestens 1272. Damit haben wir eine feste Bestätigung für das alte Datum 1269—1271 (1272). — Was die Metaphysik angeht, so war für deren Vollendung nach 1271 eine Schwierigkeit entstanden. Die Datierung stützte sich auf die von M. nachgewiesene Benützung von l. 2 des Simpliciuskommentars zu De coelo et mundo. Nun aber hatte D. J. Allan in Cod. 99 des Balliol College Oxford eine zweite Übersetzung dieses Kommentars entdeckt, die Grosseteste zum Verfasser hat. Welche Übersetzung hat Thomas benutzt? M. zeigt, daß Thomas allein die Übersetzung Moerbekes aus dem Jahre 1271 kennt, daß also die Metaphysik erst 1271/72 vollendet wurde. Was den Beginn des Kommentars angeht, so neigt auch M. zu der von mir auf Grund des wechselnden Gebrauchs der Metaphysica vetus, media und nova

vertretenen Ansicht (Greg 17 [1936] 380—385), daß die Erklärung schon in Italien begonnen wurde und vielleicht später eine leichte Überarbeitung der ersten Bücher erfuhr. — Bei dieser Gelegenheit sei auf eine andere Arbeit von A. Mansion hingewiesen: Le texte du De intellectu de Philopon corrigé à l'aide de la collation de Monseigneur Pelzer: Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 327—346. M. gibt dort die von Pelzer gesammelten Varianten zum Text der Ausgabe von De Corte, die eine wichtige Ergänzung sind. Pelster.

Piana, C., L'influsso di S. Bonaventura su la Cristologia di Bombologno da Bologna frate domenicano contemporaneo di S. Tommaso: Ant 23 (1948) 475—500. — Der Sentenzenkommentar des Fra Bombologno ist in 3 Bologneser Hss und in Cod. 155 der Stadtbibl. Assisi (l. 3) erhalten. Cod. B. 1420 der Bibl. des Archiginnasio von Bologna mit l. 4 wurde erst vor einigen Jahren durch C. Lucchesi entdeckt (Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le Provincie di Romagna 5 [1939—1940] 225). Bombologno hat ihn nach dem Kommentar des hl. Thomas, aber vor dessen Summa geschrieben. Er ist interessant für die Kenntnis der italienischen Dominikanerschule vor Durchbruch des Thomismus. Schon M. Schmaus (BeitrGPhThMA 29, 580) hatte darauf hingewiesen, daß Bombologno in einzelnen Fragen Sympathie für Bonaventuras Auffassung der Hervorgänge in der Trinität zeige. P. weist nun für die ersten 10 Distinktionen des 3. Buches eine unverkennbare Abhängigkeit des Bombologno von Bonaventura, zugleich aber in manchen Fragen auch eine Abhängigkeit vom Kommentar des hl. Thomas nach. Wir haben so eine vermittelnde Stellung, zumal da nach Lottin auch eine Abhängigkeit von Tarantasia in Betracht kommt. Bombologno ist also ein ausgesprochener Zeuge für eine Übergangsperiode bei den italienischen Dominikanern und zugleich für die frühe und tiefgreifende Wirkung des hl. Bonaventura. Das Maß der beiderseitigen Einflüsse bleibt noch zu untersuchen, ebenso die Vermutung von Schmaus, daß Bombologno den ersten Teil der Summa gekannt habe. Dies würde dem Zeugnis der Hs widersprechen. Zu beachten ist auch, daß die Nebeneinanderstellung der Texte auf S. 500 vermuten läßt — nicht mehr —, daß Thomas bei Abfassung seines Kommentars die Sentenzenerklärung Bonaventuras kannte — es wäre meines Wissens das erste Beispiel hierfür. Bombologno hängt hier allein von Thomas ab. Bei dieser Gelegenheit scheint es nützlich, auf einige Bemerkungen über Thomas und die Überlieferung einzelner seiner Quaestiones disputatae hinzuweisen, die bisher meines Wissens unbeachtet blieben. (Les mss de Bombolognus de Bologne O. P.: RechThAncMéd 9 [1937] 408—412.) Pelster.

Grabmann, M. Adenulf von Anagni, Propst von Saint-Omer († 1290). Ein Freund und Schüler des hl. Thomas von Aquin: Traditio 5 (1947) 269—283. — G. hat in diesem Artikel alles zusammengestellt, was man über Adenulf von Anagni, den Neffen Gregors IX. und Pariser Magister, wußte, und dieses durch Angabe einer Reihe neuer Hss des Topikkommentars und Veröffentlichung von 4 Quästionen des Quodlibet wesentlich ergänzt. Besonders interessant ist, daß Delisle 18 Hss in der Pariser Nationalbibliothek bestimmt hat, die Adenulf der Abtei von St. Viktor vermacht hat. Ferner hat G. nachgewiesen, daß Adenulf in den 4 veröffentlichten Fragen des Quodlibet so stark von der Summa 2 II abhängig ist, daß der Verdacht aufsteigt, Adenulf sei mehr reich als selbständig gewesen. Nach Vosté hätte Adenulf auch die Albert zugeschriebene Erklärung der Psalmen und der Apokalypse verfaßt. Eine Sicherheit ist hier nicht erreicht. Wenn die Summa de facto et usu curie aus den Jahren 1245—1249 stammt, so dürfte Adenulf als Verfasser schwerlich in Betracht kommen. Er ist 1250 Magister artium in Paris — die artes gingen dem Studium des Jus canonicum voraus — und nach 1270 Magister der Theologie; sein einziges Quodlibet hängt von Summa 2 II ab. Bei dieser Gelegenheit sei nochmals auf die Codd 14307 (l. 1—2) und 14308 (l. 3—4) der Pariser Nationalbibl. hingewiesen, die aus der Bibliothek Adenulfs stammen und vielleicht seinen Sentenzenkommentar enthalten: „Deus docuisti me“ (l. 1 und l. 4), „Mirabilia testimonia tua“ (l. 2). Er zitiert Bonaventura, Thomas, Tarantasia, Mare. Pelster.

Roos, H., S. J., Martinus de Dacia und seine Schrift De modis significandi: Classica et Mediaevalia. Revue Danoise de Philologie et d'histoire 8 (1946) 87—115. — Ders., *Sprachdenken im Mittelalter:* ebd. 9 (1948) 200—215. — In zwei einander ergänzenden Aufsätzen behandelt R. einen Ausschnitt aus der mittelalterlichen Geschichte der Sprachlogik. Die wenigen gesicherten Nachrichten zum Leben und Schaffen des Magisters Martinus de Dacia werden gesammelt und weiter ergänzt. M. Grabmann hatte bereits den Weg gewiesen und durch seine handschriftlichen Forschungen an das Material herangeführt. Martin ist einer aus der ansehnlichen Reihe jener dänischen gelehrten Pariser Magistri, die im 13. und 14. Jahrhundert ihre Heimat im Kreis der europäischen Wissenschaft würdig vertraten. 1288 war er Kanzler des dänischen Königs Erik Menved und später Kanonikus in Roskilde, Lund, Schleswig und Paris. Nach gesicherter Überlieferung zog er mehrmals als Abgesandter des dänischen Königs nach Rom. Der Liber Daticus Roskildensis (hrg. von A. Otto, Kopenhagen 1933, 61) verzeichnet als seinen Todestag den 10. August 1304. Mit beachtlichen Gründen tritt R. für die Identität des Scholastikers Martin mit Mester Morten ein (91 ff.). Zahlreiche Handschriften enthalten in Abschriften das Hauptwerk Martins „De modis significandi", als dessen Entstehungszeit wahrscheinlich die Jahre vor 1288 anzusetzen sind. Es wird eine gedrängte Inhaltsangabe geboten und zugleich eine Einordnung in die verschiedenen Richtungen der damaligen Sprachlogik versucht. Der Charakter des Werkes läßt sich dahin bestimmen, daß es der philosophischen Tendenz, die damals einer mehr humanistischen weichen mußte, zuzuordnen ist und naturgemäß auch aus dem Gedankenkreis der scholastischen Philosophie und Theologie Anregungen entnahm. — In seinem zweiten Aufsatz sucht R. mehr systematisch die Grundgedanken des Werkes herauszustellen und es mit den modernen Kategorien der Sprachwissenschaft zu vergleichen. Die terminologischen Fragen führen stets zu tieferliegenden Beziehungen zwischen Sprache und mittelalterlichem Denken, in dem die Universalienfrage und das „intelligibile in sensibili" auch Berührungspunkte mit modernen Theorien aufweisen und über ein bloß historisches Interesse hinausreichen. — Bisher liegen, abgesehen von den zahlreichen anonymen Traktaten, zur mittelalterlichen Sprachlogik nur zwei Werke gedruckt vor: die unvollendete Summa de modis significandi des Siger von Courtrai (Les Philosophes Belges VIII) und die Grammatica speculativa, die Duns Scotus zu Unrecht zugeschrieben wird (siehe M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916), die jedoch eher Magister Thomas von Erfurt zuzusprechen ist. R. berücksichtigt auch die Möglichkeit, daß beide Autoren das Werk Martins gekannt haben, wenn nicht noch andere Zeugnisse einer gemeinsamen Abhängigkeit beigebracht werden. — Die beiden Aufsätze sind aus den Vorarbeiten zu einer Edition der modi entstanden, die von R. vorbereitet wird und deren Veröffentlichung sehr zu begrüßen ist. Fischer.

Müller, M., O. F. M., Ioannis Duns Scoti tractatus de primo principio. Editio critica (Bücher augustinischer und franziskanischer Geistigkeit. I 1). 8° (212 S.) Freiburg, Herder. — Im Gegensatz zu den Theoremata, welche die Gotteslehre an Hand der Offenbarung darlegen, wollte Skotus im Tractatus de primo principio eine natürliche Theodizee entwickeln. Vielleicht gibt sofort der erste von Skotus selbstgeprägte Satz die Sonderart des Büchleins an: Primum rerum principium mihi ea credere, sapere ac proferre concedat, quae ipsius placeant maiestati et ad eius contemplationem elevent mentes nostras (ed. 1). Das verspricht also ein echt franziskanisches Buch. Und das ist es auch geworden. Aus dem Vollbegriff göttlicher Größe schöpft es immer wieder. In diese Größe klingt es auch aus: Domine Deus noster! Tu es unus naturaliter. Tu es unus numeraliter. Vere dixisti, quod extra te non est Deus. Nam etsi sint dii multi putative vel nuncupative, sed tu es unicus naturaliter. Deus verus, ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia (ed. 134). — Die Ausgabe stellt zum erstenmal ein Skotuswerk voll textkritisch wieder her, d. h. mit Benutzung aller bisher bekannten 15 Hss und Angabe der Varianten in einem ausführlichen Apparat. Freilich zeigt dieser, daß es bei solchen Ausgaben oft

recht später Hss viel besser ist, nach Gruppen einzuteilen, wie es M. ja auch tut, und dann nur die wesentlichen Varianten der Hauptüberlieferungen bzw. der späteren abgezweigten Überlieferungsreihen zu bringen, aber auf die bloßen Schreibfehler bei den letzteren zu verzichten. Nur so wird dem Leser ein übersichtliches Bild geboten. Gewiß ist so einem gewissen subjektiven Auswählen die Tür geöffnet. Aber die objektiven Regeln dafür können im Vorwort angegeben und belegt werden. So viel muß man einem erfahrenen Herausgeber schon trauen, und nur solche sollten für solche Editionen überhaupt in Frage kommen. Wenn später neue Funde gemacht werden, so steht für deren Einordnung ja noch die Hs selbst für weitere Einzelheiten zur Verfügung. Wenn M. der Vorwurf also gemacht wird, daß er z. B. für die weitentwickelte Hs aus Rottenburg nicht alle Varianten angab, dann kann das nur im Sinn seiner eigenen Vorrede, eben alles anzugeben, verstanden werden. M. hat sich mit Recht vor allem auf die frühe Madrider Hs gestützt. Sie erscheint in der Tat die grundlegende zu sein. — In ihr findet sich auch eine wichtige Angabe zur Frage der Additiones. Was zunächst die 5. angeht, so müßte doch wohl der Beginn (Zeile 2—10 auf S. 159) in den Apparat verwiesen werden, da er nur in der Hs von Tortosa als Zusatz steht. Diese Hs weist aber auch sonst anderweitige Zusätze auf, die M. mit Recht in den Apparat verwies. Jedenfalls gehört der Text nicht zum Folgenden der 5. Additio und müßte also als eigene gezählt werden, da er auch an anderer Stelle in den Text einzureihen ist. Bei der 7. (ed. 163) zeigt sich zunächst inhaltlich, daß in ihr das Gegenteil gelehrt wird wie an dem zu ihr passenden Buchtext. In der Additio wird nämlich ausdrücklich gesagt, daß der betreffende Beweis für die Infinitas nur schließt, wenn die Allmacht bewiesen wäre, was Skotus aber aus rein natürlichen Erwägungen ohne Offenbarung nicht zu können glaubt. Dagegen wird im Text der Abhandlung selbst dieser Beweis geführt. Was ist also das Ursprüngliche? Hier gibt die Madrider Überlieferung die Lösung: Hoc cancellavit, loco cuius addicit illud supra scriptum „et ex isto infinitatem probo" (ed. 163). Also die Additio ist keine Zufügung, sondern ein Deletum, an dessen Stelle Skotus den neuen eigentlichen Text setzte. Weisweiler.

Longpré E., L'oeuvre scolastique du cardinal Jean de Murro O. F. M. († 1312): Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 467—492. — Über Cod. 16407 der Pariser Nationalbibl. haben wir von G. Englhardt eine literarhistorisch und ideengeschichtlich wertvolle Abhandlung (Die Lehrrichtung des Cod.Par.Bibl. Nat. 16407: Aus der Geisteswelt des Mittelalters, BeitrGPhThMA Suppl. III, 2, 782—825). E. weist den Sentenzenkommentar, der den Hauptteil der Hs einnimmt, der mittleren Franziskanerschule zu. L. ist es nun gelungen, als Verfasser den späteren Kardinal Johannes de Murro zu bestimmen. L. stellt in der Einleitung die Daten des Murro, der nacheinander Pariser Magister, Lector Curiae, Generalminister seines Ordens und Kardinal war, sorgfältig zusammen und gibt eine genaue Beschreibung der Hs, soweit die beiden Sentenzenkommentare in Betracht kommen. Ein mehrfach vorkommendes M. zur Bezeichnung des Verfassers, verbunden mit einer Bemerkung in einer Quaestio des Gonsalvus de Valbona, die dem Johannes de Murro eine bestimmte Ansicht zuschreibt — Objekt und Subjekt sind dispositive und Hauptwirkursache im Willensakt —, führte zur Bestimmung des Verfassers. Zum Schluß gibt L. ein Verzeichnis von Fragen aus Cod. 15865 der Pariser Nationalbibl., ferner den Text der Frage Utrum obiectum voluntatis moveat ipsam ad actum volendi finem der gleichen Hs und die Frage Utrum liberum arbitrium comprehendat utramque potentiam sc. rationem et voluntatem aus dem Kommentar. — Es bleiben noch einige ungeklärte Fragen. In betreff der Quaestiones disputatae aus Cod. 15865 der Pariser Nationalbibl. ist einstweilen Reserve geboten. Nur 2 Fragen werden Johannes zugeteilt. Eine Frage gehört dem Petrus von St. Omer. Andere Fragen entstammen einem Quodlibet 6. Johannes war höchstens 2 Jahre Pariser Magister. Wie soll er da 6 Quodlibeta gehalten haben? An die Kurie kann man nicht denken, da die Hs ausgesprochen Pariser Charakter trägt. Die oft willkürlich verbundenen Fragen machen den Eindruck, als seien sie mehreren Quodlibeta entnommen. Möglicherweise gibt das Ar-

guitur quod sic und das Quod non und Quod sic videtur einen ersten Anhaltspunkt. — L. möchte das zweite Principium ‚Qui implet quasi Phison' f. 9r, das dem Bruchstück eines anderen Kommentars vorausgeht, für Johannes beanspruchen. Wenn eines der beiden ihm gehört, dann nach meinen Aufzeichnungen aus dem Jahre 1931 wohl eher das erste ‚Quid est sapientia'. Denn es beginnt *In hoc quod dicitur* quid est sapiencia *notatur* materia primi libri; ganz ähnlich das Principium zu l. 2 f. 73r ‚Dissipatum est vas' *In verbis istis notatur* status hominis und das Principium zu l. 4 ‚Ecce ego creo' *In hiis verbis describitur* reparacio generis humani, ubi tria *notantur*. — Eines möchte ich noch betonen. Die Hs gehört im Wesentlichen zu den ebenso aufschlußreichen wie schwierigen Misch-Hss, in denen ein angehender Magister sich alles für die Vorbereitung Wissenswerte aufzeichnet. Manche Fragen verschiedener Autoren sind nur so erhalten oder ihrer Anonymität entrissen. Zugleich erhält die Arbeitsweise oft neues Licht. So haben wir auch hier in den Kommentar Murros und ebenso in den vorhergehenden Fragen des ersten Buches Quästionen anderer Autoren eingeschoben — schon Engelhardt weist darauf hin. So f. 145r ein Principium ‚Vidimus gloriam eius gloriam quasi unigeniti a Patre'; so f. 41r ‚ab alio'; f. 42v ‚alio leccio' zu Queritur utrum in personis divinis sit magnitudo; f. 28r h. q° Queritur quid sit subiectum in sacra scriptura et per consequens in hoc libro; f. 28rb Q° Th[ome?] Queritur utrum theologia sit sciencia; f. 26rb Q° Th[ome?] Queritur quid sit subiectum in theologia, dann f. 29r endlich die Frage des Kommentars, die den gleichen Wortlaut wie die erste Frage mit dem Buchstaben h hat, mit der vielleicht interessanten Frage: 4° queritur utrum contingat verum invenire. L. gibt S. 475 die Blattzahlen solcher Fragen sorgfältig an. Ein anderes Hilfsmittel zum Studium haben Englhardt und L. nicht genannt. F. 1r—5r findet sich unter anderem ein alphabetisches Sachverzeichnis zu den Distinktionen, wo zu den einzelnen Problemen, z. B. De frui et uti, De modo loquendi de Deo, entsprechende Schrift- und Väterstellen gegeben werden, f. 5r—6r haben wir die verschiedenen Bedeutungen von causa, f. 6v—8v verschiedene Definitionen für dasselbe Wort, z. B. fides. So bietet die Hs viel des Interessanten. Hoffentlich wird die Veröffentlichung verschiedener Fragen ein Urteil über die theologische Bedeutung Murros gestatten. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß Frage Utrum beatitudo consistat in actu. Videtur quod non. Operacio est ab agente, von der das Repertorium Glorieux keine Hs angibt, sich in einer Hs (um 1300) in Besitz des Theologates der niederdeutschen Ordensprovinz der Jesuiten befindet, f. 147r—148r. Leider verspricht der Titel: ‚Questiones' domini fratris de Murro cardinalis zu viel. Es folgt eine Quaestio Aquaspartas. Pelster.

Chenu, M.D., Les Quaestiones de Thomas de Buckingham: Studia Mediaevalia in honorem R. P. R. J. Martin O. P., Brügge 1948, 229—241. — Thomas von Buckingham gehört zu den bisher kaum beachteten englischen Magistern der Theologie des 14. Jahrhunderts. Es ist daher zu begrüßen, daß Chenu, nach einigen Vorbemerkungen über die Hss Oxford Merton College 143 und New College 134 mit den Quästionen Buckinghams und über die beiden Hss Paris Bibl. Nat. 15888 und 16400 mit dem Sentenzenkommentar, ein ausführliches Verzeichnis der Quästionen in der Hs 134 New College gibt. Sie führen in die großen Kontroversen hinein, die in Oxford durch Scotus, Ockham und Thomas Bradwardine eingeleitet wurden über Freiheit und göttliche Ursächlichkeit, über Gnade und Verdienst und verwandte Probleme. Thomas ist jedenfalls entschiedener Gegner des Scotus und Bradwardine einerseits und des Ockham anderseits; er redet von den errores Pelagii et Scoti und will die mittlere Straße einhalten. Es ist mir freilich zweifelhaft, ob er das 1244 geschriebene Werk De causa Dei schon gekannt hat. Die Fragen ebenso wie der Sentenzenkommentar verdienen eine nähere Untersuchung. Betreffs des Kommentars bestehen noch 2 Probleme. In der Ausgabe des Johannes Barbier, Paris 1505, die jedenfalls auf einer der beiden genannten Sorbonne-Hss beruht — die Vorrede behauptet, er sei Socius des Sorbonne-Kollegs gewesen —, wird er Johannes genannt; in den Hss, von denen A. Pelzer außer den Pariser noch Cod. Electoralis 480 der Berliner Staatsbibl., Vat. 4353, Vat. Pal. 329, Kues 90

und Brugge 192 anführt — es kommen noch Cod. Laurentianus Conv. Soppr. 129 und wahrscheinlich noch andere hinzu —, wird er Bokingham oder ähnlich genannt. Sind Thomas des Cod. New College 134 und Johannes identisch? Der Inhalt der Fragen macht dies höchst wahrscheinlich. Pelzer führt einen zweiten Kommentar zum ersten Buch an, der in Cod. Vat. 1089 steht. Er wird im Inventar Sixtus' IV. eingeführt: Quaestiones primi sententiarum Bocchincane. Ist diese Bezeichnung richtig? Dann hätte B. zweimal über die Sentenzen gelesen: zu Paris (?) und Oxford. Der Verfasser erwähnt im gedruckten Kommentar mehrmals Oxonia und ausgesprochen englische Lehrer wie Holcot, Chaton. Interessant ist auch, daß so viele ältere Autoren zitiert werden, Anselm vor allem, Abaelard, Hugo, Wihlelm von Auxerre, Alexander, Fishacre, daneben auch ganz moderne wie Chaton, Holcot. Bei ihm finden sich bereits neben dem Doctor subtilis, „qui communiter vocatur doctor subtilis", was weniger auffallend ist, auch der Doctor solemnis für Heinrich von Gent und vor allem Doctor seraphicus für Bonaventura, das älteste mir bekannte Beispiel für den Doctor devotus, wie er häufig heißt. Ch. bedauert es, daß er die Hs nicht von neuem hat einsehen können, um Fehler, die bei einer ersten Abschrift fast unvermeidlich sind, zu korrigieren. Nach einer Abschrift der Fragen, die ich mir vor Jahren gemacht habe, kann ich einzelne sinnstörende Fehler verbessern. S. 233 Conclusio 4 conveniens] consequens zweimal; S. 214 Concl. 14 ac] aut, futurorum] futurarum; Concl. 15 Sed] Licet; S. 235 Abs. 1 sunt] sit; S. 236 Abs. 2 necesse] nature; Abs. 5 sunt] sit. S. 237 Abs. 4 hereticus] irretitus; es muß wohl heißen confitens, unum scienter retinens, reliqua teneatur *et* tacitum iterum confiteri; S. 241 Abs. 6 quanto] quam, tanto] tam. Vor Utrum omnis privacio (241) fehlt die Frage 81: Utr. magis sit eligibile existenti in purgatorio mora brevis cum intenciore pena quam mora diuturnior cum quacunque remissiore pena. Aus dem Index mit 88 Quästionen ist zu ergänzen q. 54: Utr. ante adventum Christi in carne penitencia, circumcisio et aliqua alia sacramenta ac ceremonie veteris testamenti valebant ad originalis et actualis peccati mortalis purgacionem et delecionem tunc actu et in re factam vel tantum in morte Christi posterius faciendam. — 55. Utr. repugnet quod antiqui in limbo Christi adventum in carne feliciter expectantes ab omni culpa in eis fuerint mundati, tamen eis pro tunc non fuit aperta ianua paradisi. — 56. Utr. beate virgini matri (?) [l. Dei vel alicui] ex apostolis vel alicui alteri ante Christi mortem fuit aperta ianua paradisi. Hoffentlich findet sich bald jemand, der den von Ch. gebahnten Weg weiterbeschreitet. Pelster.

Van den Oudenrijn, M. A., O. P., Der Traktat Jalags arakkinoutheanc hoguojn. Von den Tugenden der Seele. Ein armenisches Exzerpt aus der Prima Secundae der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin (1337). Mit Einleitung, Lateinischer Übersetzung und Glossar (Collectanea Friburgensia NF. 29). 4° (154 S.) Freiburg (Schw.), Universitätsdruckerei. Fr. 15.—. — Während die Tertia Pars mit dem Suppl. der Summa theologica in armenischer Übersetzung aufgefunden ist, liegen bisher für die beiden ersten Teile nur Bruchstücke vor, die ohne Quellenangabe bestimmte Stücke der Prima und Secunda Pars benutzen oder exzerpieren. O. gibt hier Text und lateinische Übersetzung eines dieser Traktate. Er wurde 1337 in Ornay von J. Thargmann O.P. ins Armenische übersetzt. Verfasser ist der Dominikanermissionar Joh. Anglicus von Swineford. Die ersten fünf Kapitel (die Einleitung) benutzen im wesentlichen die Summa virtutum des Peraldus, von Kap. 6 bis zum Schlußkap. 22 ist die Prima Secundae des heiligen Thomas zu Grunde gelegt. Im allgemeinen entspricht hier jeder Quaestio ein Kapitel. Interessant ist, daß die Überschriften der Quästionen nicht den heutigen Bezeichnungen entsprechen, die unbekannt gewesen zu sein scheinen, sondern je den Überschriften des 1. Artikels entnommen sind. Die Benutzung der Quelle ist so, daß fast alle Artikel irgendwie herangezogen sind, freilich sehr ungleich. Oft ist es nur ein Zitat (vor allem fast alle Aristoteleszitate!) oder nur eine Objektion oder die Antwort auf sie, die übernommen wurden. Als Beispiel sei Kap. 13 = quaestio 53 der Summa theologica angeführt: Utrum non omnis virtus sit moralis. Es ist benutzt art. 1 obi. 1, corp. art., ad 1^{m}; art. 2 corp., ad 4^{m}, obi. 4; art. 3 ad 1^{m},

ad 2m; art. 4 corp., ad 3m; art. 5 corp. Da an einigen Stellen das ursprüngliche igitur usw. steht, das im neuen Zusammenhang keinen Sinn hat, vermutet O. mit Recht, daß Fr. Joh. Anglicus sich ursprünglich eine Exzerptsammlung für den Unterricht aus Thomas zusammengestellt habe, die er dann weiter mündlich erklärte. Manche Thomasstellen sind nämlich so gekürzt, daß ihr Sinn erst aus dem Zusammenhang der Summa deutlich wird. Ein Glossar der scholastischen Ausdrücke am Schluß belegt das Bestreben des ursprünglichen Übersetzers, nicht bloß zu latinisieren, sondern gute armenische Ausdrücke für die theologische Terminologie zu finden. Dabei werden Fachausdrücke, die sich allzuweit von der im Armenischen üblichen Terminologie entfernen, sinngemäß umgeändert. So heißt es statt „theologische" Tugenden „göttliche" Tugenden. Daher ist der Traktat auch in dieser Hinsicht theologisch wertvoll.

Weisweiler.

Barbi, M., Dante. Leben, Werk und Wirkung. Übertr. von G. Englhardt. 8° (254 S.) Regensburg, Pustet. — B. ist der verdienteste Meister der italienischen Danteforschung der letzten Jahrzehnte. Seine Absicht war, ein auf der Höhe der Forschung stehendes Buch über Dante für weitere Kreise zu bieten. Das Beatriceerlebnis des jungen Dante nimmt er als wirklich an: „wie wenigstens alle Anzeichen glauben lassen". Zum Versuch, in Dantes Schaffen drei Perioden (Vita nuova, Convivio, Commedia) zu unterscheiden, wird bemerkt: wenn wirklich drei Perioden anzunehmen sind, so können folgende unterschieden werden: die erste empfängt ihr Gepräge vom Kult der Liebespoesie und des ritterlichen Ideals, die zweite von der Begeisterung für Wissenschaft, die dritte von der Sehnsucht nach einer politisch-religiösen Reform und dem Bewußtsein einer prophetischen Sendung. In der Würdigung der kleineren Werke (Briefe, Eklogen) tritt B. für deren Echtheit ein. Der größere Teil des Buches gilt natürlich der Erklärung der Commedia, ihrer Entstehung, den hauptsächlichsten Ideen der allegorischen Wanderung durch die drei Reiche des Jenseits, der dichterischen Einheit des großen Werkes, dem Genius Dantes, endlich seinem Ruhm und der Geschichte des Dantestudiums. Der Übersetzer fügte noch zum Geleit eine pietätvolle Würdigung des Autors hinzu, für die er mehrere Nachrufe verwerten konnte, endlich auch eine sehr willkommene Dantebibliographie und sachkundige Anmerkungen. Offen weist er auch auf die Grenzen B.s hin, der im allgemeinen mehr auf philologische Kleinarbeit sah als auf großartige Zusammenfassung. Mandonnets „Dante le théologien" wird in der Bibliographie erwähnt, aber seine Auffassung, daß Dante ursprünglich Kleriker (bei den Dominikanern) war und daß die Beatricegestalt Symbol seiner ursprünglich geistlichen Berufswahl gewesen sei, wird nicht diskutiert. Das gehaltvolle Werk verdient alle Beachtung. Schuster.

Glässer, E., Dantes Pietas in der Wertwelt der Commedia. gr 8° (70 S.) Halle, Niemeyer. — Der Verf. forscht nach der Wesenshaltung der Pietas bei Dante. Er meint, daß Dante in seiner Pietas weitaus wesentlicher der Künder eines nationalen Geschichtsmythos als der Bekenner einer universalen Frömmigkeit sei. Der Autor der Vita nuova preist die Liebe als die kosmische Grundkraft. Trotzdem bleibt sein Wesen zeitlebens mitgeprägt von Mitleid, Ehrfurcht und Demut. Die Demut geht von der verehrten Frau aus und wird dadurch im Liebenden bewirkt. Für den jenseitsheimischen Dante ist die Anverwandlung an jene spirituellen Werte der Geliebten eine dem irdischen Tod abgerungene Erfüllung. Neben der Liebe wird für die Haltung Dantes bedeutsam die cortesia, die vor allem im Convivio behandelt wird. Diese Haltung der Treue über den Tod hinaus ist aber angelegt in der Grundhaltung der pietade. Diese Pietas wird nicht bloß dem heiligen Thomas entnommen, der sie als misericordia faßt (?), sondern von Vergils Helden, dem pius Aeneas, aufs stärkste bestimmt. So vereinigt der christliche Dichter des romanischen Mittelalters in wahrhaft religiöser weihevoller Verpflichtung mit orphischer und christlicher Tradition die Überlieferung des gesamtrömischen Ahnentums in seiner Sendung. Pietas ist mehr als Qual, Kummer und Leid oder Mitleid. Es klingen mit die Werte der Demut, Weisheit und Treue. Dante bewährt diese Haltung selber

gegenüber seinen Führern Vergil und Beatrice, wie aus den Dialogen feinsinnig gezeigt wird. Auch die charakteristische „paura di cominciare" beim Redebeginn wird stellvertretende Form von Dantes Pietas. Indessen darf die Pietas wie auch die Liebe, nicht in ihrem psychologischen Rohgehalt, d. h. losgelöst von der Weltanschauung und der Wertwelt Dantes, betrachtet werden. Nur in dieser Verbindung kann man die scheinbaren Widersprüche lösen, die zwischen Dantes Pietas, die er in der Theorie und Praxis verherrlicht, und seiner Schärfe und Härte klaffen. In der Pietas sind franziskanischer Seraph und dominikanischer Cherub verbunden. Die Pietas wird so Wert einer sinnvollen Ordnung des Weltganzen, ein lebensgesetzlicher Wert. Daß Dante diese Spannung auch dichterisch und erlebnismäßig zu gestalten vermochte, offenbart seine geniale Fähigkeit und Verwandlungsmächtigkeit. — Die ganze geistesgeschichtliche Darstellung ruht auf der Voraussetzung von der Realität Beatrices. Sie steht auch heute keineswegs unbedingt fest. Die Pietas beim heiligen Thomas ist nicht primär das Mitleid, sondern blutgebundene Haltung des Kindes zu den Eltern, zu Sippe und Vaterland. Die gläubige Hingabe an die kirchliche Offenbarungslehre hat auf die Gestaltung der Pietas wohl größeren Einfluß geübt, als in der vorliegenden Studie zum Ausdruck kommt.

Schuster.

Koch, J., Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texten. IV. Briefe. Erste Sammlung (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse 1944/48. 2. Abh.). gr. 8° (175 S.) Heidelberg 1948, Winter, DM 8.—. — Eine erste Reihe von Briefen aus der Korrespondenz des Cusaners gab K. früher ebenfalls in den Heidelberger Sitzungsberichten heraus. Die Briefe bedürfen des Kommentars, in dem die zeitgeschichtlichen Ereignisse und Zustände sowie die erwähnten Persönlichkeiten näher gekennzeichnet werden. Die Sammlung umfaßt die Briefe der Jahre 1438—1453. Die 35 Briefe lassen sich um die Fragen der Cusanischen Kirchenpolitik, Konzil und Papst, der erfolglosen Friedensvermittlung in der Soester und Münsterischen Kirchenfehde, der schwierigen Kirchenreform sowie der persönlichen Pfründensorgen gruppieren. Schließlich bietet der Briefwechsel zwischen dem Kardinal und der Benediktinerabtei Tegernsee besonderen Anlaß zur kritischen Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung (Vansteenberghe, V. Redlich). Ein sehr umfangreiches und ausführliches Itinerar der Legationsreise 1451/52 ist beigefügt (111 bis 148). — Die Durcharbeitung der bisher veröffentlichten Untersuchungen zur Biographie und Tätigkeit des Cusaners, die Erschließung neuer Quellen, die Verwertung archivalischer Funde und entlegener Nachrichten, die Vergleichung und kritische Sichtung der Resultate der früheren Forschung tragen dazu bei, über den bisherigen Stand der Arbeit hinaus Neues zu bringen. Das hier vorgelegte Material läßt es gewiß noch nicht zu, „mit einem zusammenfassenden Charakterbild des säkularen Mannes abzuschließen" (8). Cusanus tritt uns in seinem Briefwechsel entgegen nicht als der grübelnde Denker; sein Auftrag und Beruf war es vor allem, wirksam in die Ereignisse der Zeit und in die äußere Geschichte der Kirche einzugreifen. So entsteht aus vielen, in mühsamer Kleinarbeit und mit scharfsinniger und vorbildlicher Gelehrsamkeit gewonnenen Einzelzügen allmählich ein historisch gesichertes Bild des Cusaners.

Fischer.

„Das Erbe der Söhne Adams" in der Homilia de Passione Melitos

Ein neues Beispiel griechischer Erbsündelehre aus frühchristlicher Zeit

Von Alois Grillmeier S. J.

Im zweiten christlichen Jahrhundert ist nach Ausspruch eines protestantischen Forschers jedes Jahrzehnt von besonderer Bedeutung und dies sowohl für die Ausbreitung des Christentums wie für das Werden der christlichen Überlieferung. Um so bedauerlicher ist der Verlust des Schrifttums so mancher Zeugen der christlichen Lehre aus dieser Epoche. Fragmente lassen zwar noch etwas ahnen von der Bedeutung und der Höhe, etwa der „kleinasiatischen Theologie", um nur eine Schule zu nennen, aus der die Verluste besonders schwer sind. Ein klares Bild davon zu gewinnen ist jedoch nicht möglich.

Einen Schritt auf dieses noch ferne liegende Ziel hin zu machen, erlaubt vielleicht die Entdeckung eines bisher verlorenen Werkes aus dem Schrifttum dieser Schule, sofern deren Existenz überhaupt angenommen werden kann[1]. Es handelt sich um die sog. Homilia de Passione des Bischofs Melito von Sardes[2], der nach einem Wort des Bischofs Polykrates bei Eusebius (HE V, 24) zu den „großen Sternen Asiens" zählte. Die neuentdeckte Homilie läßt zusammen mit den schon bekannten Fragmenten tatsächlich vermuten, daß er etwa für den Osten eine ähnliche Bedeutung hatte wie Tertullian für den Westen. Schon in dem bis jetzt bekannten Schrifttum fällt die Kraft der Formulierungen auf, die sich bei dem besonderen Redestil Melitos[3]

[1] Vgl. F. Loofs, Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus (TU XLVI, 1930).

[2] The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis and some Fragments of the Apocryphal Ezekiel edited by Campbell Bonner, Studies and Documents (Kirsopp Lake-Silva Lake) XII, London-Philadelphia 1940. Im Folgenden zitiert: Bonner. — Den Nachweis der Echtheit dieser Homilie erbrachte Bonner vier Jahre vorher. In den Besitz des Papyrus, der dieselbe enthält, teilen sich Mr. A. Chester Beatty und die Universität von Michigan. Es ist zum Teil beschädigt. Eine Anzahl von Stichen fallen daher aus, soweit sie nicht aus anderen Fragmenten ergänzt werden konnten.

[3] Mit Hippolyt und Melito finden die Formen der weltlichen Rhetorik Eingang in die kirchliche Literatur, was an der Leidenshomilie sehr gut gezeigt werden kann. Siehe A. Wifstrand, The Homily of Melito on the Passion: VigChrist 2 (1948) 201—223. Er weist nach, daß Melito sich eng an einen zeitgenössischen rhetorischen Stil anschließt, der besonders in Asien blühte. Isocola mit Anaphora und Homoeoteleuton herrschen vor. Bei ihrer Kürze und oft antithetischen Prägung (besonders in der Christologie!) klingen die Sätze zuweilen wie Formeln eines Symbolum oder Stichen eines Hymnus.

sehr einprägsam gestalteten. Wer z. B. das Ringen des zweiten Jahrhunderts um das Christusgeheimnis verfolgt, muß die kurze Formel der Leidenshomilie über das Wesen des Gottmenschen sehr hoch einschätzen. Melito nennt ihn φύσει θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος[4]) und gibt damit den mehr beschreibenden und umschreibenden Formeln der apostolischen und nachapostolischen Überlieferung eine Fassung, die schon weiter voraus in die Zukunft weist[5].

Der Gottmensch Jesus Christus ist der beherrschende Mittelpunkt der Theologie des Bischofs von Sardes. Sein gottmenschliches Wesen ist ihm die Gewähr unseres Heiles und der Rückführung des Menschen dorthin, wo er ursprünglich war, bei Gott. In einer sehr dramatisch gestalteten Darstellung der Geschichte unseres in Christus gewirkten Heils kommt nun Melito auf die durch Adam geschaffene Gesamtlage der Menschheit zu sprechen — eine Gesamtlage, die wir in unserer Sprache unter dem Begriff der „Erbsünde" zusammenfassen. Gerade für diesen so wichtigen Punkt der christlichen Überlieferung bietet die neugefundene Homilia de Passione — eine Karfreitagsansprache — wohl das schönste Zeugnis aus der frühchristlichen Zeit, wenn auch auf ihre Art. Man kann mit einem gewissen Recht behaupten, daß sich hier der Typus dessen findet, was man in der Dogmengeschichte als „griechische Erbsündelehre" bezeichnet. Darum rechtfertigt sich eine genauere Betrachtung des ziemlich umfangreichen Textes, der zunächst nach seinem Zusammenhang in der Homilie, dann in seinem Wortlaut und endlich in seiner theologischen Ausdeutung geboten werden soll. In einem letzten Punkt sei noch hingewiesen auf die biblischen Quellen und die Beziehungen zu anderem Schrifttum.

I. Homilia de Passione — ihr Aufbau[6]

Einleitung (n. 1—10): Ausgangspunkt ist der Exodusbericht über die Paschafeier in Ägypten und die Befreiung Israels (Exod 12, 1—42). Diese am Auserwählten Volk in Ägyptens Knechtschaft ge-

[4] Bonner n. 8, S. 89 und 91. Dieser Satz ist noch deutlicher und als Zeugnis des 2. Jahrhunderts noch wertvoller als der andere schon bekannte: θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν, enthalten in Fragmentum VI, aus De Incarnatione Christi (Otto, Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi IX, 1872, 416). Zur Christologie Melitos vgl. É. Amann, DictThCath X, 1, 540—547 (1928); Bonner a. a. O. 27—30.

[5] Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II, 1 (1897) 518, weist hin auf die „offenkundige Verwandtschaft der melitonischen und tertullianischen Schriftstellerei und den Gebrauch ähnlicher Formeln bei Tertullian, adv. Praxean". Die Begriffe Physis und Ousia sind hier schon in jenem Sinn gebraucht, in welchem sie Chalzedon zugrunde legt. Auch Eusebius HE V, 28, 5 weist hin auf die Christologie Melitos.

[6] Vgl. Bonner 16—20: Outline of the Homily.

wirkten Geschehnisse waren nichts anderes denn ein Typus des eigentlichen Opfers Christi und der Errettung der ganzen Menschheit. Alles muß darum in der Antithetik von Typus und Antitypus auf Christus hin gedeutet werden. Es gibt ein altes und ein neues, ein zeitliches und ein ewiges, ein vergängliches und unvergängliches Paschageheimnis. Das Alte findet seine Erfüllung im neuen Ostergeheimnis, und alles ist in steter Hinbewegung zum Zielpunkt aller Heilsgeschichte: Gott.

οὕτως ἐστὶν καινὸν καὶ παλαιόν,
ἀΐδιον καὶ πρόσκαιρον,
φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον,
θνητόν καὶ ἀθάνατον
τὸ τοῦ Πάσχα μυστήριον[7])

Das alles erfüllt sich in Christus, der in seinem gott-menschlichen Wesen schon alles vorgebildet hat. Mit einer Doxologie schließt die Einleitung, die wie im Keime schon die ganze Homilie enthält.

1. Teil: Nun folgt nach freier Wiederholung von Exod 12 (n. 11 bis 16) die erste Darlegung des Vorbildes: Die Bestrafung Ägyptens in der Tötung der Erstgeburt (n. 16—29). Israel ist geschützt durch das Geheimnis des Blutes des Lammes, in dem aber das Blut Christi schon wirksam wird. Vorbild zu sein ist überhaupt das Wesen des Alten Bundes in all seinen Heilseinrichtungen. Im Vergleich zum Neuen ist er nichts anderes als ein billiges, vergängliches „Modell" (παράδειγμα: n. 39), das durch die eigentliche Ausführung des Kunstwerkes in jeder Hinsicht überholt wird. Was im A.B. an einem kleinen Volke geschah, soll in der Erfüllung der ganzen Menschheit zuteil werden (n. 30—45). Eine neue Doxologie schließt diesen ersten Teil.

2. Teil: Er enthält die theologische Deutung des Antitypus und schildert, wie Melito sich ausdrückt, die κατασκευὴ τοῦ μυστηρίου (vgl. Joh 19, 14), d. h. den Vollzug des Erlösungsgeheimnisses (n. 46). Als Übergang dient eine freilich falsche Ausdeutung des Wortes Pascha (hebr eigentlich Pesach = verschonendes Vorübergehen). Der Bischof leitet es nämlich etymologisch von παθεῖν, πάσχειν her und gibt damit das Thema für die beiden neuen Abschnitte an: μάθετε οὖν τίς ὁ πάσχων καὶ τίς ὁ τῷ πάσχοντι συμπαθῶν (n. 46; vgl. n. 100). Damit ist die Unterteilung für das Folgende gefunden: dem Leiden des Menschen wird Rettung zuteil durch das Leiden des Herrn.

[7] Zum Mysterion-Begriff bei Melito vgl. schon O. Casel, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14 (1938) 6ff.; die neue Homilie ist in dieser Hinsicht sehr ertragreich. Vgl. Bonner 30. Daß der hellenistische Mysterienbegriff auf die Erlösungsgeheimnisse angewandt wird, ist unzweifelhaft. Vgl. n. 16; 56.

In allem erfüllt sich, was durch das Pascha dem in der Knechtschaft Ägyptens schmachtenden Israel geschah.

1. Die Lage des *„Leidenden"*, d. i. des Menschen (n. 47—56): Sie ist die Folge seines Falles und der daraus sich ergebenden Allherrschaft der Sünde in der Welt. Aus der Soteria, der göttlichen Geborgenheit in der Höhe, ist der Mensch der Apoleia dieser Welt und der Tyrannis der Hamartia preisgegeben, die ihn dem Tode und den Tiefen des Hades ausliefert — ein „Ägypten" abgrundtiefen Verderbens.

2. *Der Erlöser und sein Leiden:* Den Menschen zu erlösen wurde das Mysterium des neuen Pascha am Leibe des Herrn vollbracht (τὸ τοῦ Πάσχα μυστήριον τετέλεσται ἐν τῷ τοῦ κυρίου σώματι: n. 56), das füllt den ganzen folgenden Teil der Homilie aus (n. 57—104). — Dieses Mysterium aber entfaltet sich schon im A.B., vorgebildet einmal in den alttestamentlichen Gestalten wie Abel, Isaak, Joseph, Moses, David, dem Osterlamm und dem Würgengel, der Ägypten schlug und Israel errettete. Alle waren Typen Christi. Durch die Propheten wird auch im Worte vorausgewiesen auf die Zukunft. Eine neue Doxologie schließt diesen Abschnitt (n. 57—65). — In Christus (n. 66) ist nun die Erfüllung der Realtypen und der Wortprophetie gekommen. In immer neuen Ansätzen wird diese allbeherrschende Christozentrik aufgewiesen und die Gegenwart des Logos in allen Geschehnissen und Personen der Heilsgeschichte gezeigt — ein Lieblingsthema des 2. Jahrhunderts. Dieser erschien schließlich in Menschengestalt und starb den Tod am Kreuz (n. 67—71). — Der Tod Christi muß in seiner Unbegreiflichkeit den Zuhörern eindrucksvoll entfaltet werden (n. 72—100). Denn hierin liegt das Pascha-Mysterion. Ein Zwiegespräch mit Israel zeigt das Geheimnis des Gottesmordes. Denn ein solcher ist von Israel gewirkt, das doch vom Logos nur Wohltaten erhalten hat und eine ganz andere Sendung gegenüber dem Erlöser zu erfüllen gehabt hätte. Den Heiden hätte dieses furchtbare Werk überlassen werden sollen, das freilich notwendig war zur Erlösung der Welt. Israel aber tat das Gegenteil von seiner Sendung und von all dem, was sich geziemt hätte. Es kam in Widerspruch mit seiner ganzen Geschichte und wurde schlimmer als die Heiden und kann nur den Fluch Gottes erwarten (72—93). Der Gottesmord wurde von Israel zudem in aller Öffentlichkeit vollführt, auf öffentlichem Platz, in der Mitte der Stadt, vor dem Angesichte aller Menschen. Auf sein Kreuz wird noch ein Titel gesetzt. Wer aber war Er?: ὁ θεὸς πεφόνευται. Gott selbst ist durch die Hand Israels getötet worden (n. 96)[8]. Was Israel seinem König versagte, das leistete ihm die

[8] Bonner 19 bezeichnet solche Ausdrücke als Modalismus, „which caused the Theopaschite heretics of a later day to cite him in favor of their position".

unvernünftige Natur, die Erde in ihren Erschütterungen (n. 93—99). — Die Peroratio zeigt endlich den Sieg Christi über Tod, Hades und Satan. Der Mensch wird von Christus zu den Höhen des Himmels geführt, von denen er einst herabgestürzt ist, dorthin, wo Christus selbst zur Rechten des Vaters sitzt. So ist das Geheimnis der Erlösung vollendet worden (n. 101—104).

II. Das Erbe der Kinder Adams

Die Homilie betrachtet also die gesamte Geschichte des Menschengeschlechtes und will deren Deutung von der christlichen Offenbarung her geben. Das eine Motiv der „Erlösung" wird in zwei ineinanderfließenden Melodien durchgeführt: Wie das erste Osterlamm Israel aus Ägyptens Knechtschaft erlöst hat, so wird die gesamte Menschheit durch Christus aus dem „Ägypten" der Verdammnis errettet. Wir greifen nun die Worte des Bischofs über das „Ägypten" des Menschengeschlechtes heraus, weil sie in einer für die frühchristliche Zeit ganz überraschenden Weise die Überlieferung vom „Erbe aus Adam" entfalten. Unmittelbar voraus geht das Bild des Menschen im Urzustand:

Diese Beurteilung ist nicht richtig. 1. Diese Redeweise beruht nicht auf modalistischer Identifikation der drei göttlichen Personen, sondern auf sog. christologischer Idiomenkommunikation, welche seit apostolischer Zeit in der theologischen Sprechweise Ausdruck gefunden hat (vgl. Apg 20, 28). Kraft der Einheit der zwei Seinsweisen (der göttlichen und der menschlichen) in der einen Person des Wortes können von Christus, wenn er nach der einen Natur genannt wird, die Eigenschaften der anderen ausgesagt werden: also von Christus als Gott die menschlichen, von Christus als Mensch die göttlichen. So kann Melito also sagen: Gott ist getötet worden, wie Paulus sagen kann, daß Gott mit seinem Blute die Kirche erworben hat. D. h. Christus, der wahrer Gott ist, hat seiner menschlichen Natur nach den Tod erlitten und sein Blut vergossen. Die Möglichkeit solcher Aussagen beruht also auf der Einheit von zwei Seinsweisen in einer Person, wie sie Melito hält und Tertullian eindeutig formuliert: Videmus duplicem statum, non confusum sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum: Adv. Prax. 27 (CSEL 47, 281, 27—28 Kroymann). — 2. Die Theopaschitische Formel: unus e Trinitate crucifixus est, geht ebenfalls von der Idiomenkommunikation aus, nur ist hier unmittelbar die Beziehung auf die Trinität mit ausgesprochen. Sie ist nicht häretisch, sondern von der Kirche angenommen, wenn auch ursprünglich mit Vorsicht (Denzinger, Enchiridion n. 201, mit Anm. 1). Anastasius Sinaita, der in Hodegos (PG 89, 197 A) obige Melito-Stelle zitiert, lehnt sie ebenfalls nicht ab, mahnt aber zur Vorsicht im Gebrauch, da sie (wie auch die Melito-Stelle) von Monophysiten mißbraucht wurde. Gegen theopaschitische Formulierungen leisteten besonders die Antiochener Widerstand. Vgl. z. B. Theodoret in dem Fragment einer Rede, gehalten zu Antiochien 444: Ubi sunt dicentes quod Deus est qui crucifixus est? Non crucifigitur Deus. Homo crucifixus est ... Homo est qui mortuus est, Jesus Christus (PG 84, 62). — In der Beurteilung der Christologie Melitos läßt sich Bonner zu sehr von Harnack beeinflussen. Vgl. 27 ff.

Der Mensch lebt im Paradiese, steht aber unter einem besonderen Gebote Gottes; in voller Freiheit des Willens entscheidet er sich gegen Gott und muß die Strafe für seine Tat auf sich nehmen. Aber nicht bloß für sich, sondern auch für seine Nachkommen[9]:

48 .. (Der Mensch) wurde also hinausgeworfen in diese Welt als in ein Gefängnis
von Übeltätern.
49 Als dieser (Adam) dann Kinder gezeugt hatte und alt geworden war
und wegen des Kostens vom Holze zur Erde zurückkehrte.
hinterließ er seinen Kindern ein Erbe.
Als Erbe aber nicht Reinheit, sondern Unreinheit,
nicht Unvergänglichkeit, sondern Vergänglichkeit,
nicht Ehre, sondern Unehre,
nicht Freiheit, sondern Sklaverei,
nicht Königsherrschaft, sondern tyrannisches Joch,
nicht Leben, sondern Verderben.
50 Unerhört und furchtbar nämlich war das Verderben der Menschen auf Erden.
Das aber war ihr Los:
Sie wurden von der tyrannischen Hamartia vergewaltigt
und in die Wirbel der Begierden geworfen,
in denen sie ausgebeutet wurden von den unersättlichen Lüsten:
von Ehebruch, Unreinheit und Ausschweifung,
von Begierlichkeit, Habsucht und Mord,
von Blutschande, schlimmer Unterdrückung und gesetzeswidriger Tyrannei.
51 Der Vater zog das Schwert wider den Sohn,
der Sohn legte Hand an den Vater,
und in gottloser Weise schlug er die Brust, die ihn genährt.
Und der Bruder tötete den Bruder,
der Freund den Freund,
ein Mensch schlachtete den anderen mit tyrannischer Hand ab.
52 So wurden alle entweder zu Menschenmördern,
oder zu Vatermördern
oder zu Kindesmördern auf Erden.
Aber was noch schlimmer und schrecklicher war auf Erden, das habt ihr
noch nicht gehört:
Ein Vater langte nach dem Fleisch (seines Sohnes,
und eine blutdürstende Mutter schonte nicht länger ihrer Kinder).
53 Viele Taten vollführten sie, die auch unter den Menschen als ganz
schauderhaft empfunden wurden,
der Vater begehrte [eigentlich: wieherte] nach dem Kind,
der Sohn nach der Mutter,
der Bruder nach der Schwester,
der Mann nach dem Mann,
ein jeder nach dem Weib seines Nächsten.

[9] Wir geben die Zählung nach Bonner, teilen aber den Text nach Sinnzeilen ab, während Bonner die Stichen nach der Vorlage des Papyrus wiedergibt. So sehen wir ein Beispiel des Redestils Melitos. — Das bisher schon bekannte Fragment der Leidenshomilie (Otto IX, 421—423, fr. XVI) enthält einen Teil, der nach unserem Text liegt. Schon hier sei darauf hingewiesen, daß die übrigen Meliton-Fragmente kaum etwas zu unserer Frage enthalten. Über einzelne Neuzueignungen siehe Bonner 46—55. Sie enthalten nur Teile aus der Leidenshomilie.

54 Darüber aber freute sich die Hamartia.
Diese als die Handlangerin des Todes ging voraus in die Seelen der Menschen
und bereitete ihm als Nahrung die Leiber der Toten.
In jede Seele aber legte die Hamartia ein Zeichen,
und wen immer sie gezeichnet hatte, der mußte sterben[10].
55 Alles Fleisch verfiel der Sünde
und ein jeglicher Leib dem Tod,
und jegliche Seele zog aus dem Hause von Fleisch hinweg.
Was genommen war von der Erde, wurde in Erde aufgelöst,
und was geschenkt war von Gott, wurde in den Hades eingeschlossen,
und Auflösung überkam das schöne Gefüge,
und der Leib wurde zertrennt.
56 Der Mensch war nämlich unter der Hand des Todes zerteilt.
Denn unerhörtes Unheil und Gefangenschaft hielt ihn umschlossen.
Er wurde gefangen geführt unter die Schatten des Todes,
und das Geistebenbild wurde in die Einsamkeit verbannt.

Die entscheidenden Stichen werden im Urtext gegeben:

48 ἐξεβλήθη γοῦν εἰς τοῦτον τὸν κόσμον ὡς εἰς δεσμωτήριον καταδίκων.
49 τούτου δὲ πολυχόου καὶ πολυχρονίου γενομένου
καὶ διὰ τῆς τοῦ ξύλου γεύσεως εἰς γῆν χωρήσαντος,
κατελείφθη ὑπ' αὐτοῦ κληρονομία τοῖς τέκνοις αὐτοῦ·
κληρονομίαν οὐχ ἁγνείαν ἀλλὰ πορνείαν,
οὐκ ἀφθαρσίαν ἀλλὰ φθοράν,
οὐ τιμὴν ἀλλὰ ἀτιμίαν,
οὐκ ἐλευθερίαν ἀλλὰ δουλείαν,
οὐ βασιλείαν ἀλλὰ τυραννίδα,
οὐ ζωὴν ἀλλὰ θάνατον,
οὐ σωτηρίαν ἀλλὰ ἀπώλειαν.
50 καινὴ δὲ καὶ φοβερὰ ἡ τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς ἐγίνετο ἀπώλεια.
τάδε γὰρ συνέβαινεν αὐτοῖς·
ἀνηρπάζοντο ὑπὸ τῆς τυραννικῆς ἁμαρτίας
καὶ ἤγοντο εἰς τοὺς κλόνους τῶν ἐπιθυμιῶν
ἐν οἷς περιηντλοῦντο ὑπὸ τῶν ἀκορέστων ἡδονῶν.
ὑπὸ μοιχείας κτλ.
54 ἐπὶ δὲ τούτοις ἡ ἁμαρτία ηὐφραίνετο,
ἡ τοῦ θανάτου συνεργὸς ὑπάρχουσα προωδοιπόρει εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς
καὶ ἡτοίμαζεν αὐτῷ τροφὰς τὰ τῶν νεκρῶν σώματα.
εἰς πᾶσαν δὲ ἐτίθει ψυχὴν ἡ ἁμαρτία ἴχνος
καὶ εἰς οὓς ἂν ἔθηκεν, τούτους ἔδει τελευτᾶν *.

[10] Obige Stelle geben wir nach einer guten Konjektur von Wifstrand, a. a. O. 222. Bonner deutet den freilich nicht ganz verständlichen paläographischen Befund weniger glücklich. Siehe unten im griechischen Text. In der Deutung Wifstrands kommt Rhythmus und Gedanke Melitos erst richtig zum Ausdruck. Das „an" mit Indikativ Aorist bezeichnet die Wiederholung und bringt so die Universalität der Sünde zur Geltung.

* Bonner: ... ἴχνος καὶ ἴσως ἀνέθηκεν. τούτους ἔδει κτλ. Die Übersetzung des Textes bei Bonner würde lauten:
„In jede Seele aber legte die Hamartia ein Zeichen
und weihte sie alle in gleicher Weise dem Tode
(and all alike she devoted to Death).
Diese mußte sterben."

55 Πᾶσα οὖν σὰρξ ὑπὸ ἁμαρτίαν ἔπιπτεν
καὶ πᾶν σῶμα ὑπὸ θάνατον,
καὶ πᾶσα ψυχὴ ἐκ τοῦ σαρκίνου οἴκου ἐξηλαύνετο.
τὸ λημφθὲν ἐκ γῆς εἰς γῆν κατελύετο,
καὶ τὸ δωρηθὲν ἐκ θεοῦ εἰς τὸν ᾅδην κατεκλείετο,
καὶ λύσις ἐγίνετο τῆς καλῆς ἁρμογῆς,
καὶ διεχωρίζετο τὸ σῶμα.

III. Theologische Deutung

Die düstere Schilderung der Folgen der ersten Sünde ist nichts anderes als der dunkle Hintergrund, auf dem das Ostergeheimnis im hellsten Licht aufleuchten soll. Der Tiefe des Verderbens muß die Größe und Macht des Erlösers entsprechen. Es geht nun darum, die theologische Natur des so geschilderten Zustandes der Unerlöstheit genauer zu greifen.

1. Die Ursache:

Der Weg, auf dem die Sünde in die Welt kam, ist die freie Entscheidung des ersten Menschen[11], der sowohl zum Guten wie zum Bösen fähig war, gleich einer Erdscholle, die guten oder bösen Samen aufnehmen konnte. Er hörte auf den feindlichen Rat, griff nach dem Baum, von dem er nicht essen sollte, und übertrat Gottes Gebot und sündigte. So mußte er auch der angedrohten Strafe gewärtig sein.

Adam ist für Melito eine individuell-geschichtliche Gestalt, der Stammvater des ganzen Menschengeschlechtes, der von Gott einer besonderen Berufung gewürdigt, aber auch vor eine große Entscheidung gestellt war. Daß diese Entscheidung von einer universalen Wirksamkeit war und somit Wohl und Wehe aller Nachkommen Adams davon abhing, wird ganz selbstverständlich angenommen. Wir finden kein Wort über den tieferen Titel, aus dem heraus Adams Entscheidung auch für seine Nachkommen galt: Er wird einfachhin als der erste Mensch hingestellt, in dessen Fall alle seine Nachkommen hineingezogen werden.

2. Die Folgen der Tat:

Mit einem vielsagenden Satz zeigt der Bischof den gewaltigen Wandel, der mit Adam infolge der Sünde geschah: „Der Mensch wurde hinausgeworfen in diese Welt gleichwie in ein Gefängnis von Verurteilten." Um diesen Satz zu verstehen, muß man sich das jüdisch-

[11] Die Willensfreiheit mußte gegenüber dem heidnischen Determinismus und gnostischen Dualismus besonders betont werden. Vgl. Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1913, 110. Stark hervorgehoben ist sie auch in der allerdings unechten syrisch überlieferten Apologie Ps.-Melitons. Vgl. Otto IX, 427—429.

christliche Weltbild vor Augen halten, aus dem heraus auch die antike Paradiesesvorstellung begriffen werden muß. Diese sichtbare Welt stellte einen geschlossenen Raum vor, der von Land und Meer unten, den ragenden Bergen ringsherum und dem auf ihnen aufruhenden Firmament gebildet war. Das Paradies lag nicht innerhalb dieses geschlossenen Raumes, sondern auf heiligen Bergen darüber, die in den dritten Himmel hineinragten[12]. So wurde aus dieser konkreten, jüdisch-christlichen, gewiß nur teilweise vertretenen Vorstellung heraus geradezu sinnlich greifbar, was um der Sünde willen mit dem Menschen geschah. Er mußte die heilige Höhe des gottnahen Paradieses verlassen und wurde nun in den geschlossenen Raum der sichtbaren Welt — wie in ein Gefängnis — eingeschlossen. „Diese Welt" ist also ein Strafort[13] für Verurteilte, zunächst für Adam, aber ebenso auch für seine Kinder. Denn was er selbst durch die Übertretung sich zugezogen hatte, das hinterläßt er als Erbe (κληρονομία) seinem Geschlechte.

Was unter den Begriff dieser Kleronomia fällt, muß genauer betrachtet werden, zunächst in einer mehr materiellen Bestandsaufnahme, dann in einer mehr formellen Schau.

A. *Das Erbe*

Daß die Folgen der Sünde Adams sich auch auf seine Nachkommen ausdehnen und diese also ganz selbstverständlich mit in diese Sünde hineingezogen werden, mag für Melito zunächst rein vorstellungs-

[12] Vgl. P. Ildef. de Vuippens, O. M. Cap., Le Paradis Terrestre au troisième Ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles, Paris 1925, 49 ff. Seite 73 befindet sich eine schematische Zeichnung dieses Weltbildes, das z. B. auch bei Lactantius bezeugt ist: Ejecit ergo peccatorem de sancto loco et in hunc orbem relegavit. Epit. div. instit. c. 22 (27), 4 (CSEL 19, 694, 19 ff. Brandt). Ferner Passio Bartholomaei 4 (AAA II, 1, Bonnet 136): et sic (Adam) de Paradiso est proiectus et in isto mundo exiliatus. In dieser Vorstellung wird eine reale Trennung von Paradies und unserem sichtbaren Weltenraum vorausgesetzt. Dieser Gedanke liegt dem Wort Melitos vom „Gefängnis", in das Adam aus dem Paradiese heraus eingeschlossen wurde, zugrunde. Man darf also nicht auf die platonische Vorstellung vom Leib als Kerker der Seele zurückgreifen, wie Bonner 118. Auch der ebd. aus Clem. Al., Strom 3, 13, 1-2 angeführte Satz paßt nicht zum Gedanken Melitos, der nicht von einer philosophischen, sondern von einer theologischen Vorstellung ausgeht. — Das biblisch-orientalische Weltbild Melitos zeigt sich sehr schön in dem Bruchstück „Über das Taufbad", bei E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914, 310 f.; deutsch bei F. J. Dölger, Sol Salutis[2], Münster 1925, 342—345.

[13] Melito prägt auch den Ausdruck: ἡ τοῦ κόσμου ἀπώλεια (n. 67). Christus hat uns erlöst „aus dem Verderben der Welt wie aus dem Ägypterland". Auch hier liegt wohl wieder die Vorstellung von dem geschlossenen Weltraum als Strafort zugrunde. Erlösung ist auch ein räumlicher, kosmischer Vorgang. Darum betont der Bischof öfter, daß uns Christus „zur Höhe des Himmels" zurückführt, z. B. 103 u. 104. Siehe Anm. 15. Fr. XVI ergänzt einige in der Homilie ausgefallene Stichen und sagt: Christus „suscitavit genus Adami e profundo sepulcro" (Homilie n. 72. Otto IX, 421).

mäßig gegeben sein: erst „in dem Gefängnis" dieser Welt zeugt Adam Kinder und zeugt sie so in den Strafort hinein[14]. Jedes in der Gefangenschaft geborene Kind erbt unmittelbar das Los der Gefangenschaft. Für keinen Sohn Adams besteht mehr eine Möglichkeit, von selbst wieder zu den Höhen des Himmels emporzukommen, obwohl doch kein Zweifel darüber besteht, daß der Mensch nach wie vor dorthin gehört. Das zeigt die ganze Dynamik der Erlösung, die den Menschen „hinauflotsen soll in die Höhen des Himmels"[15]. Darin besteht der Sieg Christi, daß er dies vermag: ἐγὼ ὑμᾶς ἀνάγω εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν[16].

Erben die Söhne Adams mit der Verbannung an den Strafort (δεσμωτήριον καταδίκων) auch den Namen eines κατάδικος, eines Schuldigen und Verurteilten? Es ist sicher, daß Melito diesen belastenden Titel auf alle Menschen ohne Ausnahme überträgt. Im Verlaufe seiner Predigt nennt er zweimal den Menschen einfachhin einen katadikos: Christus, sagt er, ist ein Gerichteter um des Schuldigen, des katadikos willen[17]. ἐγὼ τὸν κατάδικον ἀπέλυσα, läßt er den Erlöser sprechen[18]. Doch bleibt trotz dieser universalen Bezeichnung noch die eine Frage bestehen: Sind in den Augen des Bischofs die Nachkommen Adams katadikoi kraft ihrer Abstammung von ihrem Stammvater oder sind sie es ob ihrer persönlichen Sünden? An der Antwort wird sich die theologische Höhe der Erbsündelehre Melitos ermessen lassen. Es wird sich zeigen, ob er nur von einem Erbe, einer Kleronomia, oder von einer Erb-„Sünde" oder Erb-„Schuld" spricht.

Um sie geben zu können, muß die Kleronomia der Söhne Adams noch weiter bestimmt werden. Die Aufgabe scheint zunächst nicht schwer, da unter dem gegebenen Stichwort die ganze Situation des Menschen umschrieben wird. Das „Erbe" ist zunächst: Unreinheit, Vergänglichkeit, Unehre, Knechtschaft, der Tod und schließlich einfachhin die ἀπώλεια anstelle der σωτηρία (n. 49). Damit ist ein erster Ansatz gemacht. Die theologische Tragweite dieser Worte wird sich aber erst aus ihrem Verhältnis zum folgenden Abschnitt entscheiden. Sie wird nämlich verschieden ausfallen, je nachdem sie als kurze vorausnehmende Inhaltsangabe der folgenden „Sünden- und Elendsgeschichte" des Menschen auf Erden zu fassen oder als selbständige, in sich abgeschlossene Darstellung des Gesamtzustandes der Nach-

[14] Der Text ist hier nicht sicher. Die Hs hat τουτου δε πολυχροος και πολυχρονου γενομενου, was Bonner deutet: τούτου δὲ πολυχόου καὶ πολυχρονίου γενομένου. πολύχρος = vielgießend, schüttend, viel Ertrag gebend (Pape II [1871] 663). Es wird aber sonst kaum auf die Zeugungskraft des Menschen angewandt.

[15] n. 102 (Bonner 163): καθορμίσας τὸν ἄνθρωπον εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν.

[16] n. 103 (Bonner 165).

[17] n. 100 (Bonner 161).

[18] n. 101 (Bonner 163).

kommen Adams zu nehmen sind. Im letzteren Fall würde dann mit n. 50: καινὴ δὲ καὶ φοβερὰ . . .ἀπώλεια eine neue Schilderung einsetzen, die etwas Neues zum Vorangegangenen bringt und nicht bloß die Entfaltung des Vorhergehenden. Die oben als „Erbe" bezeichnete, in sechs Worten zusammengefaßte Situation des Menschen wäre unabhängig von jeglicher Tatsünde, rein als „Nachlaß" des Stammvaters zu verstehen. Je weiter sich diese Kleronomia dann ausdeuten ließe, um so umfassender wäre der Erbsündegedanke in der Theologie Melitos verankert. Der Verlust der Soteria in ihrem ganzen Umfang und in ihren Einzelelementen und vor allem in ihrer übernatürlichen Reichweite wäre das Los eines jeden Menschen von seiner Geburt an.

Die Entscheidung liegt an dem Wörtchen „δὲ" in jenem Satz, welcher den folgenden Abschnitt einleitet: καινὴ δὲ καὶ φοβερὰ ἡ τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς ἀπώλεια. Bedeutet es einen Gegensatz zum Vorhergehenden im Sinne eines „aber" oder begründet und erklärt es die vorausgegangene Behauptung im Sinne eines „nämlich"? Ohne Zweifel ist das Letztere der Fall. Der letzte Begriff aus der ersten Reihe der „Erbübel", die ἀπώλεια, wird nun entfaltet und damit erklärt. Was aber folgt, ist eine Schilderung des furchtbaren Überhandnehmens der Tatsünden, also jener Sünden, welche der einzelne Mensch begeht und als titulus mortis auf sich lädt. Damit steht fest, daß Melito die Apoleia oder den Verlust der Soteria in ihrer Verwirklichung in die Tatsünden hineinverlegt, die so universal sind, daß sie wahrhaftig jeden Menschen erfassen. Doch muß die Rolle der Tatsünden noch genauer bestimmt werden.

Zunächst erhebt sich die Frage: Wie können die Tatsünden der Menschen und das aus ihnen folgende Verderben als ein Erbe bezeichnet werden, das sie nach Melito sein sollen. Jeder Mensch ist doch selbst dafür verantwortlich. Von einem Verlust der (psychologischen) Freiheit redet der Bischof nicht. Sein Begriff von der Tatsünde setzt sie vielmehr voraus, wie er dies bei Adams Fall ausdrücklich hervorhebt (n. 48). Sünde kann bei einem Griechen nur als Mißbrauch der Freiheit verstanden werden. Dennoch hängen die Tatsünden der Menschen mit der Sünde Adams zusammen und sind somit gewissermaßen als Erbe zu verstehen, weil sie — bei aller Freiheit — aus einer von Adam her geerbten Gesamtsituation sich ergeben. Die Sünde Adams hat den Kosmos einer Macht ausgeliefert, welche dort tyrannisch herrscht, nämlich der Hamartia.

Diese Hamartia ist nichts anderes als die paulinische Größe der „Sündenmacht", welche gleichsam als „Frau Sünde" oder als „Dämon Sünde" den Inbegriff der Sündenwirklichkeit in all ihren Formen bildet. Sie ist als Personifikation gedacht, gleich den sie begleitenden

dunklen Mächten des Todes und des Hades[19]. Unter Hamartia ist ein ganzer Komplex von Kräften und Mächten zu verstehen, die einmütig zusammenwirken, um das Verderben des Menschen herbeizuführen. Darnach, wo diese Hamartia substantiell oder personell verwirklicht sei, fragt Melito nicht. (Satan ist ihm eine bekannte Größe.) Aber sie ist eine der freien Entscheidung oder der Tatsünde des einzelnen schon vorgängige Macht. Dieser nun ausgeliefert zu sein, ist mit dem Erbe aus Adam gegeben. Durch sie wird jeder Nachkomme des Stammvaters zu einem katadikos auch in eigenen persönlichen Sünden. (Damit soll noch nicht entschieden sein, ob der Titel eines katadikos den Söhnen Adams ob ihrer Tatsünden allein zukommt.)

Die Hamartia verrät den Menschen zuerst an die ἐπιθυμίαι, und dies wohl im Sinne von Röm 7, 8: ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία . . . κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν. Durch die von ihr geweckten Begierden kommt es zu den Tatsünden, zu jener schauerlichen Entfaltung aller Laster, wie der Bischof sie schildert — in einem Sündenkatalog, der quoad speciem nahezu Vollständigkeit beanspruchen möchte. Frau Sünde hat damit ihr Ziel erreicht. Sie hat ihre „Freude" daran. Denn nun kann sie, die „Handlangerin" und Verbündete des Todes, das volle leibseelische Verderben des Menschen bewirken. Sie schleicht sich — durch die persönlichen Sünden — in die Seelen ausnahmslos aller Menschen ein und bereitet auf diesem Wege die Leiber der Menschen dem „Tode", dem fressenden Ungeheuer, als Nahrung. Nur jenen Leib kann der Tod als sein eigen betrachten, dessen Seele ein ἴχνος[20]), ein Mal, ein Zeichen von der Hamartia her in sich trägt. Tatsächlich trägt aber jeder Mensch dieses ichnos — so allgemein haben die Menschen — persönlich! — gesündigt: Εἰς πᾶσαν δὲ ἐτίθει ψυχὴν ἡ ἁμαρτία ἴχνος καὶ εἰς οὓς ἂν ἔθηκεν, τούτους ἔδει τελευτᾶν. Πᾶσα οὖν σὰρξ ὑπὸ ἁμαρτίαν ἔπιπτεν καὶ πᾶν σῶμα ὑπὸ θάνατον. Dieses οὖν ist vielsagend. Es setzt die ganze universale Wirksamkeit

[19] Vgl. Kittel, Theologisches Wörterbuch I, 298—314; III, 14 (nach Bonner 122). Weiteres für die frühchristliche Zeit und besonders auch Melito in unserem Aufsatz: Der Gottessohn im Totenreich, ZKathTh 71 (1949), 5—14.

[20] Dieses „Zeichen" wird von Melito gewiß nur bildlich verstanden und ist nicht in eins zu setzen etwa mit dem „Gnadenverlust" in unserer Theologie. Es ist ein Zeichen für den Tod, der sein Opfer daran erkennen kann. Nach Melito ermangelt der Sohn Adams sicherlich schon kraft seiner Geburt des göttlichen Pneuma. Denn dieses wird erst durch Christus wieder gebracht. Und darin besteht die Erlösung: καὶ ἐσφράγισεν ἡμῶν τὰς ψυχὰς τῷ ἰδίῳ πνεύματι (n. 67). Diese Besiegelung in Christus ist aber als eine reale zu verstehen, ganz wie bei Paulus. — Ägypten, das Urbild des unerlösten Zustandes wird zudem folgendermaßen gekennzeichnet — und was von ihm gilt, muß übertragen werden auf die unerlöste Gesamtmenschheit: „Der Engel kam zu schlagen Ägypten, das nicht eingeweiht war in das Mysterium (des Osterlammes), das nicht teilhaft war des Pascha, das nicht besiegelt war mit dem Blut, das nicht bewacht war von dem Geist, das feindliche, das untreue" (n. 16; Bonner 95).

der Hamartia in der Geschichte der Tatsünden voraus, deren Frucht der allgemeine Tod ist. Ohne Zweifel will Melito damit ein paulinisches Wort aus Röm 5, 12 wiedergeben: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, versteht es aber in seinem Sinn. Jedoch ist zu beachten: In den einzelnen Menschen kommt es erst zu Tatsünden, nachdem durch Adam besondere Bedingungen geschaffen sind. Die erste dieser Bedingungen aber ist, daß die „Hamartia" (als Sündenmacht) eine Tyrannis innerhalb des Kosmos ausüben darf. Das ist ein wesentliches Stück aus dem Erbe Adams. Es gehört mit zu der in Adam geschaffenen Situation.

Noch ist ein Wort zu den letzten Auswirkungen der Sünde zu sagen. Sie liefert zunächst den Leib des Menschen dem Tode aus. Die Seele selber, die von der Sünde gezeichnet ist — Sünde ist also eine geistige Tat —, muß aus dem „fleischlichen Hause" scheiden, da dieses in seine Bestandteile, in Erde, aufgelöst wird. Was im Menschen aber „von oben" geschenkt ist (Eccl 12, 7), die geistige Seele, wird nach „unten" in den Hades geschickt und dort eingeschlossen. Das ganze Sein des Menschen erhält eine sinnwidrige Richtung. Denn was „gefügt" war, wird aufgelöst: καὶ λύσις ἐγίνετο τῆς καλῆς ἁρμογῆς (n. 55). Einsamkeit und Todesschatten umfangen auch den Geist, das „Ebenbild" Gottes εἴλκετο δ' ἔρημος ἡ τοῦ πνεύματος εἰκών (n. 56).

Somit ist in der Kleronomia Adams ein Zweifaches zu unterscheiden:

1. eine aus der Tat Adams für seine Nachkommen geschaffene physisch-moralische *Gesamtlage*, die dem sittlichen Handeln der einzelnen vorangeht, ja fast wie eine Bestimmung über ihnen schwebt: eine Bestimmung, deren Ziel der Tod und das volle Verderben ist.

2. das tatsächliche *Eintreten* des Verderbens, aber nicht ohne Hinzutreten der Tatsünde. Es ist also ein unmittelbares und ein mittelbares Erbe zu unterscheiden:

1) Die vorgegebene *Gesamtlage* oder das unmittelbare Erbe.

a. Die Nachkommen Adams werden in „dieser Welt", dem Strafort von Verurteilten, geboren. Sie sind damit grundsätzlich in einem Raum, welcher als „Kosmos des Verderbens" bezeichnet werden kann (vgl. n. 67). Der Zugang zum eigentlichen Bestimmungsort, zur Höhe des Himmels, ist verschlossen. Dies ist eine Entscheidung, die über jeden Menschen schon mit seiner Geburt aus Adam gefällt ist. Die Berufung zur Höhe brauchen die einzelnen nicht erst durch ihre persönlichen Sünden zu verlieren.

b. Die personale Stellung der Söhne Adams ist darum eine ganz andere als die ihres Stammvaters im Paradiese. Es ist der Zustand der Unehre, der Gefangenschaft, der Knechtschaft, anstelle der früheren Freiheit in Ehre und in Königsrechten (basileia). Sicherlich ist auch dieser Zustand schon vor der Einzelsünde und unabhängig

von ihr gegeben. Schon haben drei Mächte ein Recht auf den Menschen: Hamartia, Thanatos, Hades. Hinter ihnen steht der eigentliche ἐχθρός, der Feind (n. 102).

c. Ein Weiteres betrifft die leibliche Natur des Menschen. Er erbt die Vergänglichkeit und Verderblichkeit. Auch sie ist, obwohl erst im Tode vollendet, schon vor der persönlichen Sünde gegeben, nachdem die aphtharsia des Paradieses verloren war.

d. Schließlich enthält das Erbe Adams besondere Vorbedingungen für den moralischen Bereich des Menschen: Hier wirkt sich diese unmittelbare Kleronomia am verhängnisvollsten aus. Die Hamartia ist in der Welt entfesselt. Sie darf ihre tyrannis ausüben. Die Epithymiai kommen ihr zu Hilfe. Sie wirkt so die allgemeine apoleia. Alles ist dazu angetan, daß die Hamartia wirklich jeden Menschen für den Tod zeichnen kann. Die Gefangenschaft und das Verderben kann vollständig werden.

2) Die *Verwirklichung* des Unheils oder das mittelbare Erbe.

a. Zunächst verfallen alle Menschen der Tatsünde, und zwar ohne jegliche Ausnahme.

b. Durch die Tatsünde erhält der Tod wirklich Zugang zum Leibe. Die Seele wird vom Leibe getrennt und in den Hades verbannt. Das ganze Gefüge des Menschen ist seines Sinnes beraubt.

Das ist also das Verderben, welches von Adam her, sei es unmittelbar oder mittelbar für den Menschen verursacht ist. An der Art und Weise, wie freilich Melito den aus Adam geschaffenen Zustand ihm unmittelbar oder bloß mittelbar zuschreibt, ist das zu erkennen, was wir als „griechische Erbsündelehre" bezeichnen.

B. *Griechische Erbsündelehre*

Es geht nun darum, die Gedanken Melitos über das Erbe Adams nach ihrem Verhältnis zur gesamtkirchlichen Überlieferung oder in ihrem inneren Zusammenhang — also mehr von formalen Gesichtspunkten her — zu beurteilen.

1. Kleronomia

Daß Melito den ganzen beschriebenen Zustand der Söhne Adams in der Welt eine Kleronomia nennt, ist in der frühchristlichen Literatur einzigdastehend[21]. Wenn auch die (sachlich gegebene) Scheidung

[21] Zwar kehrt sowohl bei den Apostolischen Vätern wie bei den Apologeten der Begriff Kleronomia häufig wieder, aber meist bezogen auf das ewige Heil oder dessen Vorbild, das Erbe Israels. Siehe E. J. Goodspeed, Index Patristicus und I. Apologeticus, Leipzig 1907 und 1912. Aus der späteren griechischen Theologie ist hier wohl der Ausdruck des Didymus zu nennen, der für die Kleronomia Melitos ein κατὰ διαδοχήν setzt (Contra Manichaeos VIII; PG 39, 1096 B). Freilich erfaßt Didymus den Erbsündegedanken schon bedeutend tiefer.

des Erbes in ein unmittelbares und in ein mittelbares in der von ihm angegebenen Weise nicht allgemein angenommen werden kann, so ist doch die Übertragung des Begriffes der Kleronomia sehr bedeutsam, da er wie kein anderer den überlieferungsmäßigen Gedanken einer für alle Nachkommen entscheidenden Tat Adams auszudrücken vermag. Für die spätere Verkündigung ist dieser Begriff unentbehrlich geworden — ohne damit behaupten zu wollen, daß nun gerade Melito ihn wirksam eingeführt hat. Daß er sich wieder von selbst gleichsam eingestellt hat, zeigt, wie treffend die Wahl war. Durch diese Begriffswahl allein schon zeigt der Bischof, daß sein Hauptinteresse auf den durch Adam und nicht erst durch die Nachkommen zu schaffenden Zustand hinausgeht. Das Wesentliche an diesem Zustand ist, daß er einen Widerspruch oder ein Mißverhältnis des Menschen zu seiner ursprünglichen Berufung bedeutet, einen Ausschluß von der Soteria, vom Heil in der Gemeinschaft mit Gott. Dieser Gesamtzustand heißt Apoleia und umfaßt das volle Verderben des Menschen.

Freilich ist diese Apoleia nicht in allem ein schon geschaffener Zustand, sondern zum Teil auch ein erst sich erfüllendes Geschehen, und das für ein besonderes Element der Kleronomia, welches die kirchliche Überlieferung unmittelbar an die Tat Adams knüpft, nämlich den Tod. Melito rechnet den Tod zum mittelbaren Erbe, das verwirklicht werden muß über die Tatsünde. Doch bleibt auch hier bestehen, daß der Bischof — etwa in späterer Terminologie gesprochen — sachlich ein debitum contrahendae mortis annimmt. Der Unterschied zur paulinisch-kirchlichen Lehre ist aber nicht zu übersehen. In der kirchlichen Überlieferung ist der titulus mortis für unsere konkrete Ordnung schon mit der Abstammung aus Adam und der darin zugezogenen Erbschuld gegeben. Hier ist sachlich zwischen einem debitum remotum mortis (kraft der Abstammung) und einem debitum proximum (aus der Tatsünde) unterschieden. Die Hauptrolle dabei fällt der Hamartia zu. Diese ist noch näher zu betrachten.

2. *Die Rolle der Hamartia*

Nachdem der Mensch durch die Geburt aus Adam schon in einen weiteren, aber durchaus geschlossenen Kreis des Verderbens, der nur noch von außen geöffnet werden kann, hineingeführt worden ist, muß der Mensch noch einen inneren Kreis betreten, auf den er schon von Anfang an — aus Adams Tat — hingeordnet ist und der die volle Zerstörung seines Wesens und Glückes bedeutet. Hier vollzieht sich nach Melitos Auffassung die eigentliche Tragik des Menschen. Es ist kein Zweifel, daß Melito hier den paulinischen Nexus vor Augen hat: Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle übergegangen,

weil alle gesündigt haben (Röm 5, 12). Hat er aber den Widerspruch gemerkt, in den er durch seine Auffassung des πάντες ἥμαρτον kommt: Der Tod ist „Erbe" und doch aus persönlicher Sünde? Bildlich gesprochen: Der Mensch muß auch den inneren Kreis der Kleronomia Adams, den eigentlichen Todeskreis betreten — und dies wie aus einem Verhängnis und doch aus freier Sünde schuldig. Um diese beiden Dinge — Tod als Erbe und doch als Folge der persönlichen Sünde — zu vereinen, betont Melito so sehr die Rolle der Hamartia. Das Stehen im Machtbereich des Dämons Sünde, im Kosmos der Apoleia und ihrer Helferinnen, der Epithymiai, ist das vorgegebene Erbe. Des Todes schuldig werden geschieht durch die persönliche Sünde. Weil aber die Allgemeinheit des Todes erklärt werden soll, muß auch diese persönliche Sünde allgemein werden. Die Hamartia muß also über jeden Menschen siegen. Gibt damit nicht Melito wieder preis, was er durch die Einschaltung der persönlichen Sünde gewinnen will? Zwar mochte er den physischen Sündenbegriff der dualistischen Gnosis dadurch überwinden, aber die eigentlich „griechische" Auffassung von Sünde als einer Tat aus persönlicher Freiheit ist wieder gefährdet. Wir fühlen hier, daß die einzelnen Punkte der Überlieferung, die bei Melito sich finden, nur echt und ungezwungen verbunden werden können, wenn der Begriff der Sünde anders gefaßt bzw. erweitert wird — im Sinne eines peccatum hereditarium. Anders kann der paulinische Nexus nicht erklärt werden. Mit andern Worten: Melito muß den Begriff der Kleronomia im engeren, strengeren Sinn auch auf die „Sünde" ausdehnen, um aus der ernsten Schwierigkeit herauszukommen, welche bei ihm mit dem Gegensatz der Allgemeinheit (und somit theoretischen Notwendigkeit) der Sünde und der Freiheit gegeben ist. Diese Erweiterung des Sündenbegriffs kann er wohl noch nicht vollziehen. Auch nach ihm wird es bei den Griechen noch lange dauern, und doch weist sein ganzer Gedankenkomplex schon darauf hin. Die Hamartia und damit die Tatsünde hat nur eine partielle Rolle, nämlich hinsichtlich des Todes. Der Tod bedeutet in der ganzen Apoleia nur ein Teilmoment. Aus der Tat Adams ergibt sich noch mehr, und dies ist zu beachten, wollen wir seiner Gesamtauffassung gerecht werden.

3. Erbe als Heilsverlust

Wenn nun auch Melito nicht auf den Gedanken kommt, einen inneren, aus Adam ererbten seelischen Zustand des Menschen als „Sünde" zu bezeichnen und diese Sünde als titulus mortis zu setzen, so hat er doch sachlich das, was in der späteren Theologie in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt wurde. Zunächst sieht er, aufs Ganze genommen, das Erbe aus Adam in dem Verlust der Soteria —

in unserer Sprache —, des übernatürlichen Heils im Leben bei Gott. Damit hat er von vornherein den äußeren Kreis richtig abgesteckt, innerhalb dessen der Mensch sich kraft seiner Geburt befindet. Der Mensch selber kann den Kreis, diesen geschlossenen „Kosmos der Apoleia", nicht mehr öffnen oder überschreiten. Christus muß kommen und den Menschen zur Höhe zurückführen. Aus dem aber, was Christus dem Menschen verleiht, um ihn für diese Höhe fähig zu machen, ersehen wir, was dem Nachkommen Adams fehlt. Christus muß nämlich den Menschen innerlich heiligen. Er muß dessen Seele mit seinem eigenen Geiste besiegeln und den Leib mit seinem Blute begnadigen[22]. So erst wird die ἀπώλεια τοῦ κόσμου überwunden. Diese

[22] Das Heil, die Soteria, welche Christus den Söhnen Adams bringt, ist ein über die menschliche Leistungskraft hinausliegendes, aber doch in der ersten Bestimmung des Menschen gegebenes Gottverhältnis und eine besondere Gottesgemeinschaft. Die Natur dieser Soteria bestimmt sich von zwei Gesichtspunkten her: 1. ist sie immer der Apoleia gegenübergestellt, welche in der Gefangenschaft Israels in Ägypten vorgebildet ist und eine Knechtschaft unter Tod, Hades und Satan bedeutet. Wie die Apoleia kosmisch gesehen wird, als Gefangenschaft in dem „Gefängnis", das diese Welt ist, und nach dem Tode in der Unterwelt, so ist auch die Erlösung unter einem kosmischen Gesichtspunkt zu betrachten. Sie führt über den Raum der Gefangenschaft hinaus. Zugleich bedeutet sie eine völlige Neugestaltung des Menschen in Christus. Denn: 2. nur Christus kann — als Gottmensch — uns dieses Heil bringen. Heil ist Heil vom Herrn:
n. 39 (Bonner 111): ἡ τοῦ κυρίου σωτηρία.
n. 44 (Bonner 115): τὴν τοῦ κυρίου σωτηρίαν.
n. 103 (Bonner 165): ἐγὼ τὸ πάσχα τῆς σωτηρίας. Diese beiden Gesichtspunkte faßt die Leidenshomilie an einer anderen Stelle sehr schön zusammen:

πνεύματι ἀπέκτεινεν τὸν ἀνθρωποκτόνον θάνατον·
οὗτος γὰρ ὡς ἀμνὸς ἀχθεὶς καὶ ὡς πρόβατον σφαγεὶς
ἐλυτρώσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς τοῦ κόσμου ἀπωλείας
ὡς ἐκ γῆς Αἰγύπτου,
καὶ ἔλυσεν ἡμᾶς ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου δουλείας
ὡς ἐκ χειρὸς Φαραώ,
καὶ ἐσφράγισεν ἡμῶν τὰς ψυχὰς τῷ ἰδίῳ πνεύματι
καὶ τὰ μέλη τοῦ σώματος τῷ ἰδίῳ αἵματι (n. 67; Bonner 131).

Das Heil entspricht genau dem Verderben, auch von seiten des Menschen her gesehen. Vgl. Anm. 20. — Eine schöne Parallele dazu findet sich in der Homilie zum Osterfest, welche unter den Spuria des hl. Chrysostomus ging, aber durch P. Ch. Martin, Löwen, Hippolyt zugeschrieben wurde. Dagegen äußerte sich Conolly: JThStud 1945, 192 ff. Eine Autorschaft Hippolyts ist trotzdem nicht unmöglich, da P. Nautin, Hippolyte et Josippe, Paris 1947, die Hippolytfrage neu aufgerollt hat. Sicherlich ist die erwähnte Homilie sehr alt. Nach Bonner steht sie in unmittelbarer Verbindung zur Leidenshomilie des Melito. Tatsächlich finden sich z. Teil sehr ähnliche Gedankengänge, wenn auch die Verschiedenheit nicht zu übersehen ist. Vgl. folgende Stelle: „Das Blut aber als Zeichen der Besiegelung durch Christus ist mein Mysterium; dieses Zeichen war aber nicht damals wahr, sondern war Zeichen einer kommenden Wirklichkeit. Wer immer nämlich das Zeichen des Blutes in den Seelen trägt, wie nach dem Gesetze damit die Häuser geprägt und gesalbt werden mußten, an denen all geht der verderbliche Schlag vorüber." (PG 59, 739.) — Im übrigen hat diese Homilie, um es schon im voraus zu bemerken, von den Gedanken Melitos über das Erbe Adams kaum etwas übernommen.

Besiegelung — in sich der Antitypus zur Zeichnung Israels mit dem Blute des Lammes — kann zwar zunächst als die Aufhebung der Zeichnung des Menschen durch die Hamartia verstanden werden, also als Aufhebung der Folgen der Tatsünde. Aber die Notwendigkeit der inneren Verwandlung muß Melito unabhängig von der Tatsünde annehmen und somit auch den Menschen unabhängig von seiner Tatsünde als der Gnade des Pneuma beraubt ansehen. Denn er betrachtet für jeden Menschen den Himmel als verloren. Aber er kommt nicht auf den Gedanken, diese Beraubung des Geistes Gottes, die wir in seinem Sinne sicherlich auf Kosten der Tat Adams setzen dürfen, als „Sünde" im eigentlichen Sinne zu bezeichnen und diese dann auch als die eigentliche Ursache des Erbtodes hinzustellen. Obwohl das Heil als Ganzes für den Menschen verloren ist, muß darum Melito für den Tod als solchen noch eine Zwischenursache einsetzen, die in der persönlichen Sünde gesucht wird. Somit sind — so möchte man sagen — alle Elemente der kirchlichen Erbsündelehre vorhanden. Nur fehlt die richtige Betonung und Verteilung der einzelnen Teilmomente. Die „Tatsünde" tritt unberechtigt dazwischen, aber doch wohl nur als causa mortis (physicae). Den eigentlichen Ausschluß aus dem Paradies und dem Weilen in der Höhe bei Gott überhaupt braucht sie nicht mehr zu bewirken.

Man kann also mit einem gewissen Rechte sagen, daß Melito den Menschen schon vorgängig zu seinen Tatsünden als einen katadikos bezeichnet, also als einen verfluchten und darum erlösungsbedürftigen Menschen. Freilich erreicht dieses katadikos erst in der persönlichen Sünde seine letzte Tiefe, da es erst so das volle Verderben bewirkt, den Tod.

IV. Die Erbsündelehre Melitos und ihr ideengeschichtlicher Umkreis

1. Unsere erste Frage wird sein, welche Beziehung die Gedanken Melitos zur paulinischen Theologie, insbesondere zu Röm 5, 12—19 hat. Dabei überrascht uns die Feststellung, daß der Bischof keinen Abschnitt des NT unmittelbar zitiert, während das AT öfter mehr oder minder wörtlich angeführt wird und die ganze Homilie schließlich von einem Kapitel aus Exodus ausgeht[23]. Immerhin verraten einzelne Stellen der Homilie Bekanntschaft mit Matthäus und Johannes, während Hinweise auf Eigengut der Evangelisten Markus und Lukas zweifelhaft sind. Stellen aus paulinischen Briefen sind

[23] Siehe Bonner 36—41: Use of the Bible, wo freilich unser Thema nicht berücksichtigt ist.

nur mit einigen wenigen, aber ziemlich deutlichen Anspielungen gestreift. Röm 5, 12—19 geht in diesem Sinne leer aus. Dennoch trägt der ganze besprochene Abschnitt der Homilie deutlich genug das Gepräge der paulinischen Theologie über Sünde und Tod und deren gegenseitiges Verhältnis, wie sie etwa im Römerbrief oder in 1 Kor 15 gegeben ist. Gerade der Kausalnexus von Sünde und Tod, die Allgemeinherrschaft derselben, die Rolle der Begierde, die Personifikation dieser Mächte, sind durchaus paulinische Gedanken[24], mit dem einen Unterschied freilich, daß Melito das πάντες ἥμαρτον von Röm 5, 12d in einem ihm eigenen Sinn versteht. Von hier aus, d. h. von der Deutung dieser Stelle als „persönliche Sünde", mag es auch verständlich erscheinen, daß etwa Röm 5, 19 ἁμαρτωλοὶ κατεσθάτησαν οἱ πολλοί nicht angeführt wird. Das unmittelbare Verständnis der Stelle war ihm von seinem Sündenbegriff her verschlossen. Das πάντες ἥμαρτον von Röm 3, 23 hat sich zu stark in den Vordergrund gedrängt. Paulinisch ist auch die Überwindung der Mächte des Verderbens durch Christus gedacht. Wenn es heißt: πνεύματι ἀπέκτεινεν τὸν ἀνθρωποκτόνον θάνατον (n. 66—67), so erinnert dies an 1 Kor 15, 54f. und 2 Tim 1, 10, wo der Sieg des Auferstandenen über den Tod gefeiert wird. Die innere Begnadigung und Besiegelung der Erlösten geschieht bei Melito wie bei Paulus im Heiligen Geiste: ἐσφράγισεν ἡμῶν τὰς ψυχὰς τῷ ἰδίῳ πνεύματι (n. 67. Vgl. 2 Kor 1, 22; Eph 4, 30). Vor allem aber ist Christus bei beiden gefeiert als das wahre Osterlamm (vgl. 1 Kor 5, 7). Die Grundzüge der paulinischen Erlösungslehre, auch in ihrer Gegenüberstellung von Adam und Christus, sind also vorhanden, wenn auch ein anderes Vorstellungsschema (Ägypten als Inbegriff der Apoleia — Errettung Israels durch das Osterlamm)[25] sich beherrschend in den Vordergrund schiebt. Das Werk Christi ist dabei im Ganzen besser begriffen und überlieferungsgetreuer dargestellt als

[24] Vgl. Röm 6, 12—14 (Herrschaft der Hamartia, der Begierlichkeit); 7, 7. 8. 11; 7, 20: Wirksamkeit der Hamartia; 1 Kor 15, 54 ff.: Tod.

[25] Reichhaltig sind auch seine Gedanken über das Gesetz (nomos, ἐντολή), das bei Melito wie bei Paulus durch die charis abgelöst wird; zugleich aber deutet Melito diesen Wechsel vom Gesetz zur Gnade christologisch: Der nomos wird zum logos, wobei logos sowohl das Wort des Evangeliums als auch dessen eigentliche Quelle, den göttlichen Logos, bedeutet. Die heilsgeschichtliche Antithese ist zugleich eine christologische Antithese und Synthese. Denn das Alte geht im Neuen auf. Vgl. die schöne Stelle n. 6 ff. (Bonner 89):

. . . καὶ ἡ τοῦ νόμου γραφὴ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν κεχώρηκεν,
δι' ὃν τὰ πάντα ἐν τῷ πρεσβυτέρῳ νόμῳ ἐγένετο,
μᾶλλον δὲ ἐν τῷ νέῳ λόγῳ.
καὶ γὰρ ὁ νόμος λόγος ἐγένετο,
καὶ ὁ παλαιὸς καινός . . .,
καὶ ἡ ἐντολὴ χάρις,
καὶ ὁ τύπος ἀλήθεια,
καὶ ὁ ἀμνὸς υἱός. . . .
καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός.

die Tat Adams in ihrem Verhältnis zum ganzen Menschengeschlecht. Paulinisch ist schließlich auch die Typus-Theologie, diese Gegenüberstellung von Typus und Antitypus, wofür unsere Homilie eines der schönsten Beispiele aus frühchristlicher Zeit ist[26]. Von hier aus hat Melito tiefe Gedanken über das Verhältnis von Altem und Neuem Bund, die viel gesünder sind als die Ideen des Ps.-Barnabas und wohl weiter führen als Ignatius, I Klemens und Didache[27]. Da schließlich der Bischof das ganze Drama der Menschheitsgeschichte betrachtet, von seinem Ausgang in Gott — über Fall und Flucht bis zur Rückkehr in Christus, hat er die Grundzüge der paulinischen Geschichtstheologie nachgedacht.

2. Die geistige Nachbarschaft zu den christlichen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts ist schwerer zu bestimmen, obwohl die gemeinsamen Züge nicht fehlen. Wohl eine ähnliche Struktur des „Erbsündegedankens" (im weiteren Sinne genommen) finden wir bei Justin, der vom Menschengeschlechte sagt, daß „es von Adam her dem Tode der Verführung durch die Schlange verfiel, wobei doch jeder von ihnen aus *eigener Schuld* Böses tat"[28]. Jeder hat also, im Erbe Adams zwar dem Tode verfallen, doch durch eigene Sünden sich desselben schuldig gemacht. Tatian und die Gedanken des Bischofs von Sardes sind sich ziemlich fremd. Irenäus führt schon ein gutes Stück darüber hinaus, und zwar durch verschiedene Elemente: 1. durch den Imago-Gedanken oder die Theologie vom Ebenbild Gottes, den Melito nur zaghaft andeutet (n. 56), der bei Irenäus grundlegend ist für Erklärung des Urstandes, des Falles und der Wiederherstellung; 2. durch den Rekapitulationsgedanken, von dem wohl Teilelemente bei Melito gegeben sein mögen, als Ganzem aber nicht die Rede ist; 3. durch die Betonung der „unio mystica" des gesamten Menschengeschlechtes mit Adam und mit Christus. So kann Irenäus Röm 5, 19 in seinem vollen Gewicht zur Geltung kommen lassen. Fast sieht es aus, als ob Irenäus schon eine Inclusio Voluntatis annehme (V, 16, 3),

[26] Melito gebraucht hierbei nur den Begriff „Typus", nicht den ursprünglich synonymen der „Allegoria", der sich bei Paulus Gal 4, 24 findet (ἀλληγορούμενα) — eine Stelle, von der Melito n. 45 ausgeht, um das Verhältnis der beiden Testamente darzustellen. Vgl. dazu Henri de Lubac, „Typologie" et „Allégorisme", in: RechScRel 34 (1947) 180—226; Jean Daniélou, La Typologie de la Semaine au IVe siècle, ebd. 35 (1948) 382—411. — L. Goppelt, Typos, Die typologische Deutung des Alten Testamentes im Neuen. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie II, 43, Gütersloh 1939. — Weiteres zur Typos-Theologie Melitos bei Bonner 68—72, wo der oben (siehe Aufbau der Homilie 1. Teil) erwähnte Vergleich von „Modell und Statue" bei anderen kirchlichen Schriftstellern verfolgt wird.

[27] Vgl. Johannes Klevinghaus, Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie II, 44, 1, Gütersloh 1948.

[28] Dial. c. Tryph. 88, 10 (Otto I, 2, 320).

von der Melito seiner ganzen Intention nach sicherlich weit entfernt ist. Platonisches Denkschema mag Irenäus gerade in der Konzeption der Erbsündelehre geholfen haben, während Melito den Nexus zwischen Adam und seinen Nachkommen gleichsam ex genere causae efficientis betrachtet (wie auch seine Anthropologie ganz dichotomisch-aristotelisch, im Gegensatz zur platonischen Trichotomie, aufgebaut ist). Beide sind sich jedoch eins in der universalen Schau des Erlösungsdramas, dessen Mittelpunkt Christus ist, wenngleich auch hierin die größere religiöse Kraft aus Irenäus spricht. Mit Tertullian kann sich Melito in der Fassung des Erbsündegedankens nicht messen, obwohl die Leidenshomilie einen großen Fortschritt in dem systematischen Einbau desselben bedeutet. Neben Justin wird dem Bischof von Sardes wohl schließlich Theophilus von Antiochien trotz aller Eigenarten am nächsten stehen. Alles Übel in der Welt wird von der Sünde des Menschen abgeleitet, selbst die Unordnung in der Natur[29]. Tod, Krankheiten, Mühen und Leid ist alles Folge der Sünde Adams. Bedeutet die Gemeinschaft des Leides auch schon eine Gemeinschaft der Schuld? Auch bei ihm läßt sich die Frage schwer entscheiden, obwohl er den Begriff des συναμαρτάνειν kennt, wie er an einem Beispiel klar macht: „Wenn nämlich ein Hausherr gut handelt, dann leben notwendig auch die Hausgenossen in Ordnung. Wenn aber der Herr fehlt, so fehlen auch die Diener mit ihm. Auf dieselbe Weise kam es auch, daß auch die Diener mit in Sünde fielen, als der Mensch als Herr (der Schöpfung) sündigte"[30]. Diese Worte könnten theologisch von großer Bedeutung sein, wenn sie von den Nachkommen Adams gesprochen wären. So aber gelten sie den wilden Tieren, deren Herr der Mensch ist. Um des Menschen willen sind sie in ihre Wildheit verfallen. Immerhin wäre mit dem Bilde vom Hausherrn ein Vorstellungsbereich gegeben, aus dem heraus die Gemeinschaft des Menschengeschlechtes in der Sünde Adams erklärt werden könnte.

Sehen wir auf die weitere Entwicklung, so setzt wohl die Antiochenische Schule die spezifischen Gedanken Melitos am eindeutigsten fort, wobei bezüglich einer inneren Abhängigkeit jedoch nichts behauptet sein soll. Wie bei ihm, so steht auch dort der Gedanke des Todes im Vordergrund, der allzu sehr als Folge der persönlichen Sünde hingestellt wird. Im allgemeinen besteht bei den Vertretern dieser Schule, soweit sie auf dem Boden der Orthodoxie bleiben, der Mangel darin, daß sie nicht genügend unterscheiden zwischen Folgen der Adamssünde als Strafe und Folge als Schuld[31]. „Sie haben sehr

[29] Ad Autolycum II, 17, 7 (Otto VIII, 106); II, 25—28 (Otto 124—138).

[30] Ad Autolycum II, 17 (Otto 106).

[31] Vgl. J. Freundorfer, Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus, Münster 1927, 105—129. Was Freundorfer von der einen Gruppe der griechischen Erklärer

klar den verderblichen Dynamismus der Ursünde herausgestellt und besonders die hervortretenden äußeren Wirkungen beschrieben: die Sterblichkeit, die Verdunkelung des Wissens, die Begierlichkeit, ohne sich jedoch ausdrücklich die Frage zu stellen, ob nicht eine Teilnahme an den Leiden Adams ihre Erklärung finde in einer geheimnisvollen Teilnahme an der Schuld."[32] Wenn diese Feststellung also auch für Melito von Sardes gilt, so doch nicht weniger auch die andere, daß diese Väter trotzdem einigermaßen die Idee einer Urschuld ausdrücken, da sie gleichwertige Begriffe gebrauchen, die alle Menschen als „verflucht" und „verurteilt" in Adam bezeichnen[33]. Melito hat das Erbe der Söhne Adams in einen so umfassenden theologischen und heilsgeschichtlichen Zusammenhang hineingebaut, daß sich bei ihm, dem Zeugen des 2. Jahrhunderts, die Linien der allgemeinen kirchlichen Überlieferung deutlich herausheben und vielleicht klarer als bei anderen zu Ende führen lassen. Unser Leben als katadikoi und Erben Adams, des Stammvaters des Menschengeschlechtes, besagt Sünde und Tod, Verbannung und Knechtschaft und ist als Ganzes geprägt von dem Verlust der über alle menschliche Kraft hinausliegenden Soteria, zu der wir immer berufen bleiben als dem einzigen Ziel unseres Daseins. In Christus, unserem Erlöser, sind wir aber zu neuen Erben Gottes erwählt.

---

zu Röm 5, 12—19 sagt, gilt auch von Melito: „Viele dieser griechischen Erklärer denken sich ... eine ethische phthora von der Ursünde ausgehen, die sie zwar nie selber als Sünde und Schuld bezeichnen, in der sie aber eine Quelle des individuellen Sündigens erblicken. So ist also auch für diese griechischen Erklärer Adams Sünde die Ursache einer gewissen Gottwidrigkeit des Geschlechts geworden" (ebd. 129). In Chrysostomus freilich (wie auch in Johannes Damascenus und Theophylakt) kommen die Griechen näher an Augustinus heran und stellen mit Paulus eine direkte Kausalität von Ursünde und Erbtod auf (Röm 5, 15). Trotzdem wagen sie nicht mit Röm. 5, 19 völlig Ernst zu machen und können darum auch Röm 5, 12 d noch nicht richtig deuten (ebd.).

[32] Gaudel: DictThCath XII, 1, 362.

[33] Ebd.

Das Problem der Naturgesetzlichkeit bei Thomas von Aquin

Von Joseph de Vries S. J.

Die Frage nach streng eindeutiger Notwendigkeit oder Unbestimmtheit des Naturgeschehens, nach dem „kausalen" oder „statistischen" Charakter der Naturgesetze, steht heute im Mittelpunkt der naturphilosophischen Erörterungen. Die Problemstellung ist dabei durch die Entwicklung der modernen Quantenphysik, besonders durch die sog. Heisenbergsche Unbestimmtheitsbeziehung, aufgegeben. So könnte es aussichtslos erscheinen, bei den Alten, die diese Entwicklung der Physik nicht einmal ahnen konnten, einen irgendwie beachtlichen Beitrag zur Lösung dieser Fragen zu suchen. In der Tat wäre das nicht zu erwarten, wenn es sich hier um ein rein naturwissenschaftliches Problem handelte. Wenn wir also Thomas in dieser Sache befragen, so deuten wir schon dadurch allein an, daß das Problem nach unserer Überzeugung zumindest eine philosophische Seite hat. Philosophische Probleme mögen wohl durch den jeweiligen Stand der Einzelwissenschaften eine zeitbedingte Färbung gewinnen; in ihrem wesentlichen Sinn werden sie durch den Wechsel des wissenschaftlichen Weltbildes nicht berührt.

Man wird vielleicht entgegnen, das gelte wohl von Fragen der allgemeinen Ontologie oder Metaphysik, nicht aber von naturphilosophischen Fragen. Es soll auch durchaus nicht geleugnet werden, daß es naturphilosophische Fragen gibt, deren Lösung nur durch philosophische Durchdringung der Ergebnisse der Einzelforschung möglich ist. Aber wenn es einseitig ist, der Naturphilosophie diese Aufgabe ganz abzusprechen[1], so dürfte es nicht minder einseitig sein, in der Naturphilosophie nichts als eine Weiterführung der wissenschaftlichen Forschung, wenn auch mit anderen Denkmitteln, zu sehen. Zum mindesten läßt sich der Gedanke nicht von vornherein abweisen, daß es gewisse Wesensaussagen über die Körperwelt geben kann, die schon von der alltäglichen Beobachtung her begründbar sind. Naturphilosophie in diesem Sinn wird nach den Bedingungen fragen, die wesensnotwendig den Gegebenheiten zugrunde liegen, von denen auch alle einzelwissenschaftliche Erklärung ihren Ausgang nimmt.

[1] Diese Auffassung findet sich z. B. noch jüngst bei F. Renoirte, Éléments de Critique des sciences et de Cosmologie, Louvain 1947. Vgl. Schol 24 (1949) 452 f.

Insofern die Frage nach den Naturgesetzen in diese Schicht naturphilosophischer Besinnung hineingehört, ist es durchaus möglich, daß sich bei den großen Denkern der Vorzeit Einsichten finden, die auch durch die neueste Entwicklung der Physik keineswegs überholt sind. Damit ist durchaus nicht gesagt, daß wir uns auch heute noch mit den Einsichten der Alten zufrieden geben und auf jede Berücksichtigung der modernen Physik verzichten können. Wenn auch gewisse Wesenseinsichten in allem Wechsel des wissenschaftlichen Weltbildes gültig bleiben, so ist damit noch nicht ausgemacht, in welcher Weise die in ihnen erfaßten Wesenszüge in der konkreten Wirklichkeit Gestalt gewinnen. Auch diese konkretere Ausgestaltung kann aber naturphilosophisch bedeutsam sein. So ist also von vornherein zu erwarten, daß wir bei Thomas noch keine fertige Lösung der durch die heutige Physik aufgegebenen Fragen finden werden, auch soweit es sich um philosophisch bedeutsame Fragen handelt; wohl aber können wir hoffen, bei ihm gewisse Wesenseinsichten zu finden, die für jeden Versuch, die modernen Ergebnisse philosophisch zu deuten, wegweisend sein können oder vielleicht auch müssen.

In diesem Sinne also fragen wir, was uns Thomas von Aquin zum Problem der Naturgesetzlichkeit zu sagen habe. Auch bei dieser Beschränkung der Fragestellung ergeben sich noch gewisse Schwierigkeiten. Die geringste von ihnen ist die, daß sich bei Thomas nicht einmal *das Wort „Naturgesetz"* (lex naturalis) in unserem Sinn findet. „Lex naturalis" ist ihm stets das natürliche, d. h. in der Natur des Menschen begründete, Sittengesetz, das letztlich auf Gottes Anordnung zurückgeht und nicht eine physische Notwendigkeit, ein Nicht-anders-Können, sondern ein Sollen besagt. Das Wort „lex", ursprünglich im Rechtsbereich beheimatet, sagt ja auch zunächst, ähnlich wie unser deutsches „Gesetz", eine durch Setzung geltende Norm. Wenn das Wort später auf das naturnotwendige Geschehen in der Körperwelt übertragen wurde, so lag dieser Erweiterung des Sprachgebrauchs ursprünglich der Gedanke zugrunde, daß die Naturgesetze Anordnungen Gottes sind. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, der Geschichte des Wortes „lex naturalis" nachzugehen, zu zeigen, wann und in welchem Sinn es zuerst für das notwendige Wirken der Natur gebraucht wurde und wie dann sein Sinn sich allmählich gewandelt hat bis zur Bedeutung einer bloßen mathematisch formulierten Funktion zwischen Maßzahlen beobachteter Merkmale. Aber das würde uns hier vom Thema abziehen. Wenn bei Thomas das Wort auch noch nicht in unserem Sinn vorkommt, so kennt er doch die damit gemeinte Sache, die Regelmäßigkeit des Geschehens in der Natur.

Wenn wir aber fragen, wie er sie versteht, ob als *strenge Notwendigkeit oder als bloße Durchschnittsregel,* so geraten wir zunächst in einige Verlegenheit, da sich für beide Auffassungen Texte beibringen lassen, von denen man zunächst nicht sieht, wie sie miteinander vereinbar sind. Nicht selten begegnet man der Auffassung, den mittelalterlichen Denkern sei der Gedanke einer strengen Naturnotwendigkeit überhaupt fremd gewesen. In der Tat findet sich bei Thomas oft die Formel, die Natur wirke immer oder doch wenigstens in der Mehrzahl der Fälle — semper vel ut in pluribus — in der gleichen Weise. Eine Ausnahme von der Regel scheint ihm also durchaus im Bereich der Möglichkeit, und zwar der physischen Möglichkeit, zu liegen. Die Meinung des Avicenna, aus der Ursache folge stets mit Notwendigkeit die Wirkung, lehnt er ausdrücklich ab, und zwar nicht nur für den freien Willen der vernunftbegabten Wesen, sondern auch für die Körperwelt[2]. Es gibt einen „Zufall" (ens per accidens), der nicht auf eine vorher bestehende Ursache zurückzuführen ist, aus der er mit Notwendigkeit folgt[3].

Diesen Texten stehen nun aber andere gegenüber, die einen durchgehenden Determinismus zu fordern scheinen. So heißt es z. B. einmal: „Was sich in ganz gleicher Weise zu mehreren möglichen Wirkungen verhält, aus dem kann keine Wirkung hervorgehen, wenn es nicht durch irgend einen Umstand zu einer dieser Möglichkeiten determiniert wird."[4] Schärfer scheint der deterministische Grundsatz kaum ausgesprochen werden zu können. Man sieht sogar zunächst nicht einmal, wie damit die Freiheit des Willens vereinbar ist. Hat Thomas den Widerspruch, zu dem er durch diesen Satz mit jenen andern Behauptungen zu geraten scheint, nicht bemerkt? Oder wie löst er sich für ihn? In der Beantwortung dieser Frage muß es sich wohl zeigen, wie sich Thomas zum Problem der Naturgesetzlichkeit stellt.

Die Schwierigkeiten gründen wohl darin, daß Thomas von drei verschiedenen Seiten her auf das uns hier beschäftigende Problem stößt, ohne daß er einmal diese verschiedenen Gesichtspunkte eigens zueinander in Beziehung gesetzt hätte. Der erste Fragenkreis, innerhalb dessen das Problem berührt wird, ist, wie schon angedeutet, der des Zufalls, d. h. des regellosen Geschehens, dessen wirkliches Vorkommen Thomas mit Aristoteles[5] gegen Avicenna verteidigt. *Die wichtigsten Texte* hierzu sind die dritte Lectio zum 6. Buch der Metaphysik und Summa theologica 1 q. 115 a. 6. Der zweite in Betracht kommende Fragenkreis ist die Erörterung der alle Seinsbereiche durchwaltenden Zielstrebigkeit, wie sie sich in der unbewußten Natur

[2] In 6 Metaph., lect. 3.
[3] S. th. 1 q. 115 a. 6.
[4] A contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum: S. c. gent. 3, 2.
[5] Metaphysik 6, 2-3.

im „Naturstreben" zeigt. Bedeutsam ist hier namentlich das 2. Kapitel des 3. Buchs der Summa contra gentiles, aus der Summa theologica: 1 q. 80 a. 1 und 1, 2 q. 1 a. 2. Schließlich ist für die Entscheidung der Frage noch sehr wichtig die Behandlung der Willensfreiheit, namentlich ihre Abgrenzung nach unten, gegen die Spontaneität der Tiere. Am ausdrücklichsten findet sich diese Frage im 2. Artikel der 24. Quaestio De veritate: Utrum liberum arbitrium sit in brutis. Wichtige Ergänzungen dazu finden sich namentlich im 47. und 48. Kapitel des 2. Buchs des Summa contra gentiles.

Nach diesem Überblick über die Problemlage wollen wir versuchen, zu zeigen, wie sich die scheinbar auseinanderstrebenden Äußerungen des hl. Thomas doch zu einer in sich zusammenhängenden Gesamtauffassung runden. Dazu ist zunächst festzustellen, daß alle Gesetzlichkeit in der Natur für Thomas Gesetzlichkeit des Wirkens ist. Wir deuteten schon an, daß dies in der modernen Naturwissenschaft keineswegs mehr selbstverständlich ist, da die Naturgesetze oft nur als mathematische Funktionen betrachtet werden, die vom Wirken der Körper völlig absehen. Dieses Absehen von allem Wirken und damit von der Kausalität im philosophischen Sinn mag innerhalb der Erfahrungswissenschaft seine Berechtigung haben. Für eine philosophische Betrachtung aber ist die Frage nach der Kausalität unvermeidlich, und zwar nicht nur als Frage nach der regelmäßigen zeitlichen Aufeinanderfolge, die dem Geschehen eine nicht umkehrbare Richtung gibt, sondern vor allem auch als Frage nach echter Seinsabhängigkeit der neuen Seinsbestimmungen vom Wirken einer Ursache.

Für Thomas ist es völlig selbstverständlich, daß die unleugbaren Veränderungen in der Körperwelt eine wirkende Ursache fordern. Damit ist freilich die Frage noch nicht entschieden, ob diese Ursache mit Notwendigkeit oder frei wirkt. Thomas folgert weiter aus der Regelmäßigkeit, mit der sich unter denselben Umständen gleiche, unter verschiedenen Umständen verschiedene Wirkungen zeigen, daß die Ursache innerhalb der Körperwelt, nicht etwa ausschließlich in einem Wirken Gottes oder anderer transzendenter Ursachen, zu suchen ist[6]. Es wäre sinnlos, die Abhängigkeit, die sich etwa zwischen der Berührung eines kalten Körpers mit einem heißen und der folgenden Erwärmung des kalten Körpers zeigt, für bloßen Schein zu halten[7]. Damit lehnt Thomas die Auffassung ab, die später Okka-

[6] Si nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus — Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis —, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum: S. c. gent. 3, 69.

[7] Non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum: Ebd.

sionalismus genannt wurde, „die Meinung derer, die den Naturwesen ein Eigenwirken absprechen“ [8]. Dieses Wirken, sagt Thomas weiter, kann auch nicht durch eine bloße Übertragung von Seinsbestimmungen von einem Körper zum andern ersetzt werden. Es ist nicht so, als ob „numerisch die gleiche Wärme, die dem erwärmenden Körper eigen ist, in den erwärmten überginge; sondern so, daß durch die Wirkkraft des erwärmenden Körpers in dem andern Körper eine von der Wärmequalität des ersteren verschiedene Qualität verwirklicht wird, die zuvor nur der Möglichkeit nach vorhanden war“ [9]. Der Grund dafür ist, daß eine akzidentelle Bestimmung nicht als ein und dieselbe von einer Substanz in eine andere übergehen kann [10].

Wir sehen hier, wie schon die alltägliche Erfahrung, wenn sie im Licht der ontologischen Grundbegriffe und Grundsätze betrachtet wird, philosophisch bedeutsame Folgerungen ermöglicht. Freilich, was im einzelnen die Ursache dieser oder jener Erscheinung ist und worin das Wesen der Eigenschaften besteht, die sich verändern (z. B. der Wärme), das ist damit noch nicht entschieden. Solche Fragen lassen sich wohl nur auf Grund der wissenschaftlichen Erfahrung beantworten. Man kann ruhig zugeben, daß Thomas z. B. vorschnell die Wärme als eine dauernde, als solche den Körpern anhaftende Qualität betrachtet hat. Dem wesentlichen Sinn seines Gedankens tut dieser Irrtum keinen Eintrag.

Den *Begriff des „Agens“*, des Wirkenden, der in der Körperwelt verwirklicht ist, sucht Thomas nun weiter *philosophisch zu durchdringen*. Jedes Wirken (agere), das in diesem Zusammenhang nichts anderes bedeutet als ein Ver-wirklichen (facere aliquid actu), geht notwendig aus einem bereits aktuellen Prinzip (actus) hervor [11]. Dieser Actus ist im Gegensatz zur potenziellen Materie *Form*. Jede Form begründet eine Hinneigung (inclinatio) zu einer bestimmten Wirkweise [12].

Der Begriff der Form kann nun aber nach Thomas in doppelter Weise verwirklicht werden, als reale Seinsform (forma naturalis) und als intentionale Erkenntnisform (forma apprehensa). *Seinsform* ist in erster Linie das substantielle Prinzip arteigenen Seins und Wirkens.

---

8 Opinio eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones: Ebd.

9 Non hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor, qui est in calefaciente corpore, transeat ad corpus calefactum; sed quia virtute caloris, qui et in corpore calefaciente, alius calor numero fit in corpore calefacto, qui prius erat in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum quod patitur de potentia in actum: Ebd.

10 Accidens non transit de subiecto in subiectum: Ebd.

11 Agere, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, inquantum est actus: S. th. 1 a. 115 a. 1.

12 Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio: S. th. 1 q. 80 a. 1.

Daß es „Form" in diesem Sinn geben muß, dürfte schon eine philosophische Besinnung auf die alltäglichsten Erfahrungsgegebenheiten zeigen; der allgemeinste Begriff der Wesensform besagt ja nicht einmal, daß es sich um eine Form in einer von ihr verschiedenen Materie handelt. Überaus schwierig und vielleicht auch auf Grund der heutigen wissenschaftlichen Erfahrung weitgehend unlösbar dürfte dagegen die Frage sein, welches diese substantiellen Formen im einzelnen sind, ob z. B. die Eiche oder im Bereich des Anorganischen das Radiumatom oder das Proton durch eine gerade ihnen jeweils eigene Wesensform (Eichenform, Radiumform usw.) oder durch eine nur akzidentelle Zusammenordnung mehrerer Wesensformen bzw. eine akzidentelle nähere Bestimmung einer Wesensform innerlich zu dem werden, was sie sind. Auf jeden Fall setzt jedes geordnete Gefüge letztlich streng einheitliche Bestandteile voraus, die zusammengeordnet werden, und ebenso ist eine verschiedene akzidentelle Ausprägung der gleichen Grundform undenkbar, wenn es nicht letzlich diese Grundform gibt, die selbst nicht wieder bloß akzidentelle Ausprägung, sondern substantielle Form sein muß.

Der Seinsform steht die *Erkenntnisform* (forma apprehensa) gegenüber. Sie findet sich natürlich nur in den mit Bewußtsein begabten Wesen. Diese vermögen in einer sinnlichen oder geistigen Vorstellung die Formen, d. h. den erkennbaren Gehalt, anderer Dinge in sich aufzunehmen, ohne selbst real das zu werden, was sie erkennend in sich darstellen.

Aus beiden Arten von Formen ergibt sich nun nach Thomas, wie wir sahen, eine Hinneigung zu bestimmtem Wirken. Wir wenden uns zunächst dem Wirken zu, wie es durch die Seinsform bestimmt wird. Die Hinneigung, die aus der Seinsform hervorgeht, nennt Thomas „Naturstreben" (appetitus naturalis)[13]. Unter diesem Titel verbirgt sich ungefähr das, was wir heute Naturgesetzlichkeit nennen. Denn da die Seinsform, aus der das Wirken hervorgeht, jeweils nur eine, ganz bestimmte, ist[14], kann auch das Wirken, das durch sie begründet ist, soweit es durch die Form von innen her bestimmt ist, nur einförmig sein. „In der naturhaft wirkenden Ursache", sagt Thomas, „ist die ihr entsprechende Wirkung bereits vorgezeichnet, und darum ist ihr Wirken zu dieser einen Wirkung determiniert"[15]. Das

[13] Appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem: S. th. 1 q. 87 a. 4.

[14] Auch wenn das Wirkende nicht ein streng einheitliches Seiendes, sondern eine aus mehreren Einzelwesen zusammengesetzte Ordnungseinheit ist, ist die Gesamtheit der das Wirken bestimmenden Seinsformen jeweils eine ganz bestimmte.

[15] In agente naturali praeexsistit similitudo naturalis effectus, ex quo actio ad hunc effectum determinatur: S. c. gent. 3, 2.

ist der Grund, warum das Wirken der Naturkörper nach Thomas notwendig sein muß. Das Wirken fordert eben eine hinreichende Ursache, die nicht nur die bloße Tatsache des Wirkens, sondern auch die bestimmte Eigenart und Richtung des Wirkens erklärt. Im Bereich der bewußtlosen Natur kann das Wirken aber nur durch die Seinsform seine Richtung erhalten; und diese ist jeweils eine ganz bestimmte.

Die Bestimmung, die dem Wirken durch die innere Seinsform und ihr Naturstreben gegeben wird, darf aber wohl nicht so eng aufgefaßt werden, als besage sie schon eine bis ins einzelne bestimmte Richtung. Vielmehr entspricht es, auch wenn Thomas das nicht mit ausdrücklichen Worten sagt, durchaus seinem Gedanken, wenn wir annehmen, daß das Naturstreben nur *generisch bestimmt* ist und sich daher von sich aus innerhalb eines *Spielraums* von verschiedenen Möglichkeiten hält. Die Einheit des Wirkens, soweit sie von innen her bestimmt ist, wäre dann eben nur eine generische. So ist es, um ein ganz modernes Beispiel zu nehmen, durchaus nicht undenkbar, daß ein Elementarteilchen auf eine energetische Reaktion innerhalb eines bestimmten Feldes hingeordnet wäre, ohne daß der genaue Ort durch seine Natur schon bestimmt wäre. Dann müßte man freilich im Sinn des hl. Thomas sagen, dieses Teilchen sei von sich aus noch auf keine einzige der einzelnen möglichen Reaktionen hinreichend hingeordnet, bedürfe vielmehr einer Determination von außen, damit es gerade diese und nicht jene Reaktion tatsächlich eingeht. Denn von sich aus verhält es sich ja noch ganz gleich zu mehreren Möglichkeiten. „Was sich aber", sagt Thomas, „unterschiedslos zu vielen Wirkweisen verhält, das kann nicht im tatsächlichen Wirken eine dieser Möglichkeiten bevorzugen, und so wird von dem, was sich in gleicher Weise zu mehreren Wirkungen verhält, überhaupt keine Wirkung ausgehen, wenn es nicht durch irgend einen Umstand zu einer bestimmten Wirkung determiniert wird"[16]. Das Wirken der Körper wird also, wenn wir das Naturstreben als nur generisch bestimmt annehmen, nicht durch die innere Natur des hier und jetzt wirkenden Körpers allein, sondern zugleich durch die äußeren Umstände, z. B. die bestimmte räumlich-zeitliche Anordnung der Körper und die Einwirkungen der umgebenden Körper, von Fall zu Fall bestimmt.

Aus dem Charakter der Naturgesetzlichkeit als Naturstreben ergeben sich sodann für Thomas noch weitere Folgerungen. Weil das Wirken aus einem Naturstreben, d. h. aus einer eindeutig auf bestimmte Wirkungen ausgerichteten Natur, erfolgt, muß es zunächst

[16] Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid determinetur ad unum: S. c. gent. 3, 2.

in dem Sinn *zielstrebig* genannt werden, als es aus einem gerichteten Naturdrang hervorgeht, aus einem „impetus, qui ad aliquid certum tendit“[17]. Damit ist noch nicht Zielstrebigkeit (Finalität) im vollen Sinn des Wortes, d. h. bewußtes Erstreben eines Zieles, gesagt. Diese ergibt sich erst aus der weiteren Überlegung, daß das Naturstreben den Dingen vom Schöpfer eingegeben ist. Die eindeutig bestimmte Richtung des Wirkens setzt nämlich, sagt Thomas, ein geistiges Prinzip voraus, das der Natur ihre Ziele vorbestimmt; darum heißt es auch, alles Naturgeschehen sei Werk eines Geistes[18].

Damit ist weiter auch die *metaphysische Kontingenz der Naturgesetze* gegeben; denn „Gott ist der Ordnung der Zweitursachen nicht unterworfen, vielmehr ist diese Ordnung ihm unterworfen, da sie ja von ihm ausgeht, und zwar nicht durch naturnotwendiges Wirken, sondern durch seinen freien Willen“[19]. Darum kann durch Gottes Eingreifen der naturgesetzliche Ablauf des Geschehens im Einzelfall eine Ausnahme erfahren.

Nun scheint aber Thomas, wie wir schon sagten, anzunehmen, daß es *Ausnahmen von der naturgesetzlichen Ordnung* nicht nur als Wunder durch Gottes außerordentliches Eingreifen, sondern auch innerhalb der natürlichen Möglichkeiten als zufälliges Geschehen (effectus per accidens) geben kann und tatsächlich gibt. Wie sind diese Ausnahmen zu verstehen? Handelt es sich hier um eine Art Freiheit im Wirken des Körpers? Jedenfalls ist von vornherein zu beachten, daß diese Ausnahmen von Thomas als *Störungen der Ordnung* gewertet wurden, also als Nichtseinsollendes, während die Freiheit des Willens und ihre rechte Betätigung durchaus als positive Seinsvollkommenheit gewertet wird. Die Abweichung von der rechten Ordnung, die durch das Zugeständnis des „nur in der Mehrzahl der Fälle“ gesetzmäßigen Verlaufs zugegeben wird, gibt es zudem nur in unserer sublunarischen Welt, nicht in den Himmelskörpern, die in erhabener Ruhe unwandelbar ihre Bahnen ziehen und „in ihrem Eigenwirken niemals von der ihnen vorgesteckten Zielordnung und Kreisbahn abweichen“[20].

Dieser Unterschied zwischen himmlischen und irdischen Körpern ist natürlich nur im Weltbild der Alten zu verstehen. Die Materie der

---

17 Ebd.

18 Operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum praestituentem finem naturae, ratione cuius omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae: De ver. q. 3 a. 1.

19 Ordini secundarum causarum ipse (Deus) non est subiectus; sed talis ordo ei subicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis: S. th. 1 q. 105 a. 6.

20 In propriis actionibus ab ordine in finem eis praestituto nequaquam exorbitant: S. c. gent. 3, 1.

Himmelskörper ist, nach der Vorstellung der Alten von der Materie der irdischen Körper wesentlich verschieden, nicht dem Werden und Vergehen unterworfen[21]. Mit diesem Unterschied hängt es zusammen, daß in der irdischen Welt Ausnahmen vom geordneten, gesetzmäßigen Wirken als möglich angenommen werden. Darum werden die Ausnahmen von Thomas immer wieder auf das *Fehlen der rechten Disposition der Materie* (indisposito materiae) zurückgeführt[22]. Die Ursache kann eben nur dann ihre entsprechende Wirkung hervorbringen, wenn die Materie, auf die sie einwirkt, in der rechten Verfassung ist. Das Wesen dieser Verfassung (dispositio) der Materie bestimmt Thomas mit Aristoteles als eine bestimmte Anordnung der Teile[23]. Die Beispiele, die er für die Behinderung des normalen Wirkens durch mangelnde Eignung der Materie bringt, sind meist dem biologischen Bereich entnommen, in dem ja tatsächlich die aufs feinste durchgegliederte Materie zugleich am verwundbarsten ist. Die gestörte Ordnung (indispositio) ist hier gleichbedeutend mit krankhaftem Zustand. Beliebte Beispiele für die Störung des naturhaften Wirkens durch die krankhafte Verfassung der Materie sind die Mißgeburten und die anormalen Geschmacksempfindungen der Fieberkranken[24]. Jedenfalls sieht man, daß solche Störungen auf einer ganz anderen Ebene liegen als das freie Handeln der geistigen Geschöpfe. Echte Freiheit gründet letztlich in der hohen Vollkommenheit der Seinsform, die als geistige der ganzen Weite des Seins und des Guten erschlossen ist; die Ausnahmen vom naturgesetzlichen Wirken, um die es sich hier handelt, gründen dagegen in der Unvollkommenheit der Materie. Diese Ausnahmen sind auch nicht etwas von der Art des „akausalen", d. h. nicht determinierten, Geschehens, wie man es heute nicht selten annimmt. Denn wenn einmal der ungünstige Zustand der Materie vorliegt, erfolgt das gestörte Wirken mit derselben Notwendigkeit wie unter normalen Bedingungen das regelmäßige Wirken. „Gewiß, sagt Thomas, gibt es Ursachen, die nicht mit unbedingter Notwendigkeit, sondern nur in der Mehrzahl der Fälle auf ihre Wirkungen hingeordnet sind; ... aber auch solche Ursachen versagen nur wegen einer anderen, sie hemmenden Ursache in der Minderzahl der Fälle"[25].

Freilich lehrt nun Thomas im Zusammenhang damit, es sei nicht alles Geschehen in der Körperwelt notwendig, sondern es gebe einen

---

21 S. th. 1 q. 66 a. 2.

22 Vgl. In 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 3; In 6 Metaph. lect. 3 n. 1211 s.

23 In 5 Metaph. lect. 20 n. 1058.

24 Vgl. z. B. De ver. q. 23 a. 2; S. th. 1 q. 17 a. 2; q. 85 a. 6.

25 Sunt quaedam causae, quae ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus, quae quandoque deficiunt in minore parte. Sed quia huiusmodi causae non deficiunt in minore parte, nisi propter aliquam causam impedientem ...: S. th. 1 q. 115 a. 6.

Zufall, der keiner Regel unterliege[26]. Aber auch hier ist kein absoluter Zufall gemeint, kein Geschehen ohne Ursache oder ohne hinreichend bestimmte Ursache. Der Zufall (effectus per accidens), von dem Thomas spricht, ist ein Zusammentreffen mehrerer Kausalreihen, ohne daß die beteiligten Ursachen auf ein Zusammenwirken von Natur aus hingeordnet wären[27]. Das gleichzeitige Zusammentreffen der beiden Kausalreihen am selben Ort unterliegt als solches keinem Gesetz und kann darum auch meist von uns nicht vorausgesehen werden; aber wenn beide Ursachen je ihrem Gesetz folgen, stoßen sie infolge ihrer raum-zeitlichen Bestimmung notwendig zusammen und aus diesem Zusammenstoß ergibt sich mit derselben Notwendigkeit die betreffende Wirkung. Das leugnet Thomas keineswegs. Er fügt sogar hinzu, was im Hinblick auf die beiden unmittelbar beteiligten Ursachen Zufall sei, könne im Hinblick auf eine höhere Ursache geordnetes Wirken sein; so sei es z. B. für diese jetzt blühende Pflanze zufällig, daß jene andere Pflanze neben ihr ebenfalls blüht; im Hinblick aber auf die Witterungsverhältnisse, denen beide Pflanzen unterliegen, ist das Zusammentreffen kein Zufall[28]. Und so gibt es schließlich, wenn alles Naturgeschehen auf den Schöpfer selbst bezogen wird, gar nichts, was blindlings und zufällig zustande käme, da alles der Ordnung der göttlichen Vorsehung unterliegt[29].

In Wirklichkeit ist vielleicht der Unterschied der Auffassungen zwischen Avicenna, der jedes Wirken aus seiner Ursache mit Notwendigkeit hervorgehen läßt, und Thomas, der mit Aristoteles einen nicht notwendigen Zufall annimmt, doch nicht so tiefgreifend, wie er auf den ersten Blick zu sein scheint, wenigstens soweit die These des Avicenna das Wirken in der Körperwelt betrifft. Was die Gegner des „Zufalls" vor allem sagen wollen, ist dies: Wenn einmal die verschiedenen Ursachen zusammentreffen, dann erfolgt die Wirkung mit Notwendigkeit, denn „wenn die Ursache gesetzt wird, wird notwendig auch die Wirkung gesetzt"[30]. Die „Ursache", die hier gemeint ist, ist nicht notwendig eine einzige, sondern kann eine Mehrheit von hier und jetzt gerade zusammenwirkenden Ursachen sein. Thomas selbst deutet das an, wo er die Auffassung Avicennas mit folgenden Worten wiedergibt: „Wenn unter der Voraussetzung, daß eine Ursache gesetzt wird, die Wirkung doch nicht notwendig ist, ... so muß eben etwas von dieser Ursache Verschiedenes bewirken, daß die

[26] Ebd. Ferner: In 6 Metaph. lect. 3.

[27] Inveniuntur multa fieri per accidens, tum propter concursum duarum causarum, quarum una sub altera non continetur, sicut cum praeter intentionem occurrunt mihi latrones. (Hic enim concursus causatur ex duplici virtute motiva, scilicet mea et latronum.): In 6 Metaph. lect. 3 n. 1210.

[28] Ebd. n. 1206.

[29] Ebd. n. 1216.

[30] Posita causa ex necessitate ponitur effectus: S. th. 1 q. 115 a. 6.

Wirkung doch tatsächlich erfolgt. Die erste Ursache war also nicht hinreichend."[31] Die „hinreichende Ursache" scheint also nach Avicenna das Zusammen der zwei Ursachen zu sein. Nur wenn diese „Ursache" vorausgesetzt wird, tritt die Wirkung notwendig ein.

Das leugnet, wie wir schon sahen, auch Thomas nicht. Wenn er die Notwendigkeit alles Geschehens bestreitet, liegt vielmehr ein ganz anderer Gedanke zugrunde: Es besteht kein Gesetz, nach dem die Ursachen gerade so und nicht anders zusammentreffen müssen, kein auf dieses Zusammentreffen als solches hingeordnetes Naturstreben. Insofern hat das Zusammentreffen keine Ursache, und ebensowenig hat das aus ihm folgende Ergebnis eine Ursache, aus der es mit Notwendigkeit hervorginge[32].

Avicenna betrachtet also als „Ursache" die Gesamtheit der in der Welt wirkenden Naturkräfte mitsamt ihrer räumlich-zeitlichen Anordnung und behauptet, daß daraus alles Einzelgeschehen in der Körperwelt mit Notwendigkeit hervorgeht. Thomas aber betrachtet als „Ursache" die einzelnen Naturwesen mit ihren zielgerichteten Kräften und betont mit Recht, daß aus ihnen die besondere räumlich-zeitliche Anordnung und damit jedes einzelne Geschehen nicht mit Notwendigkeit folgt.

Freilich ist sich Thomas wohl nicht darüber klar geworden, in wie weitem Ausmaß alles Naturgeschehen von einer Vielzahl von Ursachen und Bedingungen abhängig ist. Eine Verfeinerung der Lösung müßte zeigen, wie die jeweilige Wirkung immer wieder Ergebnis des Zusammenwirkens der Eigenkraft des Wirkenden mit Einflüssen von außen ist. Vielleicht wird dies auch bei den modernen, durch die Heisenbergsche Unbestimmtheitsbeziehung aufgegebenen Problemen manchmal zu wenig beachtet.

Jedenfalls gibt es nach Thomas im Bereich der unbewußten Natur, wo sich allein das Naturstreben der Körper auswirkt, keine Freiheit des Wirkens. Sogar in dem Artikel, der die „Notwendigkeit" alles Wirkens im eben dargelegten Sinn am entschiedensten bestreitet, wird das ausdrücklich bemerkt: „In den Naturwesen findet sich kein Prinzip, das die Freiheit hätte, den Einflüssen der Himmelskörper zu folgen oder nicht zu folgen."[33] Wie aber verhält es sich in jenen

[31] Si posita causa possibile est effectum non poni et poni, ... oportebit ... quod aliquid aliud a causa faciat ibi sequi effectum in actu. Causa igitur illa non erat sufficiens: In 6 Metaph. lect. 3 n. 1192. — Vgl. De malo q. 6 art. unic. obi. 15.

[32] Talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens. Et propter hoc id, quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam praeexsistentem, ex qua ex necessitate sequatur: S. th. 1 q. 115 a. 6.

[33] Nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus, quod habet libertatem sequendi vel non sequendi impressiones caelestes: Ebd.

Naturwesen, bei denen zum Naturstreben das bewußte Streben hinzukommt? Die Erkenntnisform (forma apprehensa) ist ja nicht notwendig Vorstellung nur eines einzigen Gegenstandes. Durch das Erkenntnisvermögen ist also die Möglichkeit einer gleichzeitigen Hinordnung auf mehrere Gegenstände als mehrere gegeben. Das gilt auch schon für die rein sinnliche Erkenntnis der Tiere. Ist diesen also die Möglichkeit freier Wahlentscheidung zuzuschreiben?

Auch das bestreitet Thomas. Gewiß, sagt er, besteht bei den Tieren eine Art Freiheit des Wirkens, insofern das Tier eine Bewegung vollziehen oder auch unterlassen kann[34]. Aber diese Freiheit besteht sozusagen nur in abstracto, solange nämlich das äußere Tun losgelöst von seinen innern Bedingtheiten betrachtet wird. Es ist, sagt Thomas, nur eine bedingte Freiheit: die Tiere können wirken, wenn sie auf ihre Art gleichsam urteilen, daß hier dieses Wirken am Platze ist[35]. Aber dieses ihr „Urteil" ist eindeutig bestimmt. Was ist mit diesem „Urteil" gemeint? Natürlich kein Urteil im eigentlichen Sinn, sondern die *„naturalis aestimatio"*, die *auf angeborener Anlage beruhende „Schätzung"*, durch die das Tier zum biologisch Förderlichen hingezogen, vom Schädlichen dagegen abgehalten wird. Zur Ermöglichung des Strebens genügt eben nicht jede beliebige Erkenntnis, sondern der Gegenstand muß auch irgendwie als zuträglich, als „gut" erfaßt werden[36]. Das Tier vermag aber das Gute als solches nicht zu erfassen, und darum auch nicht das Gute in seiner ganzen Weite. So kann es auch nicht verschiedene Dinge als gut miteinander vergleichen; sein „Urteil" geht nicht aus einem Vergleich mehrerer (collatio), sondern aus naturnotwendigem Drang (instinctus naturalis) hervor[37]. Dieser Drang folgt notwendig dem stärkeren (äußeren oder inneren) Anreiz. So „ist ihr ‚Urteil' auf eines festgelegt, und infolgedessen ist auch ihr Streben und ihr Wirken auf eines festgelegt; so werden sie nach Augustinus durch ihre Sinneseindrücke bewegt und nach einem Wort des Johannes Damascenus durch ihre Affekte getrieben; denn weil sie naturnotwendig über einen solchen Eindruck und einen solchen Affekt gerade so ‚urteilen', werden sie notwendig durch die Wahrnehmung eines Dinges oder den aufsteigenden Affekt zur Flucht oder zum Aufsuchen eines Gutes getrieben, wie z. B. das Schaf beim Anblick

[34] Est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii, inquantum possunt agere vel non agere unum et idem: De ver. q. 24 a. 2. — In brutis (est) quaedam indifferentia actionum: Ebd. ad 3.

[35] Possunt agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant: Ebd. c.

[36] Ad hoc, quod aliquid appetatur, praeexigitur, quod apprehendatur ut bonum: In 3 Eth. lect. 13 n. 515.

[37] (Ovis) non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat: S. th. 1 q. 83 a. 1. Vgl. De ver. q. 24 a. 2.

des Wolfes notwendig sich fürchtet und flieht und der Hund beim aufsteigenden Zorn notwendig bellt und nachläuft, um zu beißen“ [38]. Darum haben die Tiere keine Herrschaft über ihr Tun, kein „dominium sui actus“ [39].

Echte freie Wahlentscheidung setzt eben, wie Thomas immer wieder betont, Vernunft voraus. Nur die *Vernunft*, die das Gute als Gutes erfassen kann, vermag verschiedene Güter gleichzeitig als Güter anzuerkennen, indem sie die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen dieses oder jenes als gut gewertet werden kann, zur Geltung kommen läßt [40]. Darum also „ist der Mensch Herr seines Tuns, weil er das Für und Wider seiner Handlungen abwägen kann; darum ... hat auch der Wille Macht zu beidem“ [41].

Dem steht auch der Satz nicht entgegen, der uns anfangs beinahe als Ausdruck eines durchgehenden Determinismus erschien, der Satz nämlich: „Was sich in ganz gleicher Weise zu mehreren möglichen Wirkweisen verhält, aus dem kann überhaupt keine Wirkung hervorgehen, wenn es nicht durch irgendeinen Umstand zu einer dieser Möglichkeiten determiniert wird.“ [42] Denn wie Thomas anderswo ausdrücklich sagt, ist dieser Satz nicht so aufzufassen, als müsse die Determination immer von außen her erfolgen [43]. Sie kann auch aktive Selbstbestimmung sein [44]. Die Erkenntnis zweier entgegengesetzter Möglichkeiten als unter dieser oder jener Rücksicht erstrebenswerter Ziele ordnet den Willen hinreichend, aber nicht nötigend, auf jede der beiden Möglichkeiten hin, so daß er sich nunmehr frei für eine

---

[38] Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur; unde secundum Augustinum, 11 super Genes, ad litteram, moventur visis; et secundum Damascenum, lib. 3 Orth. fid., cap. 6, aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic iudicant; unde necesse habent ab ipsa visione alicuius rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere, et canis insurgente passione irae necesse habet latrare et prosequi ad nocendum: De ver. q. 24 a. 2.

[39] S. c. gent. 2, 47.

[40] Ex hoc voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni: S. th. 1, 2 q. 17 a. 1 ad 2. — Quia operabilia sunt contingentia, non cogitur ratio ad assentiendum huic vel illi ..., sed in potestate habet homo, quod assentiat uni vel alii parti contradictionis, sicut accidit in omnibus operabilibus, et maxime circa operabilia, in quibus plurima attenduntur, secundum quorum quodlibet aliquid potest iudicari bonum: In 3 Eth. lect. 13 n. 518.

[41] Ex hoc contingit, quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus; ex hoc enim, quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest: S. th. 1, 2 q. 6 a. 2 ad 2.

[42] S. c. gent. 3, 2. Vgl. Anm. 16. [43] S. c. gent. 1, 82.

[44] In brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum; consensus vero (voluntatis) importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam: S. th. 1, 2 q. 15 a. 2 ad 1. — Auf die Frage, wie nach Thomas bei der freien Entscheidung Vernunft und Wille zusammenwirken, gehen wir hier nicht ein.

der beiden entscheiden kann. Wo aber eine derartige Erkenntnis fehlt, da sind auch nicht mehrere Möglichkeiten zur Wahl gestellt, da fehlt jene Hinordnung auf verschiedene Möglichkeiten, ohne die eine Entscheidung nicht mehr freie Wahl, sondern reiner, des hinreichenden Grundes entbehrender Zufall wäre. Das dürfte im Sinn des hl. Thomas der Grund für die Unmöglichkeit eines echten Indeterminismus im Bereich der vernunftlosen Natur sein.

Alle diese Überlegungen halten sich in jener Schicht naturphilosophischer Besinnung, die, wie wir anfangs sagten, von aller wissenschaftlichen Erfahrung unabhängig ist. Wenn sie wirklich gültig sind — und wir glauben, daß ihre wesentlichen Grundgedanken überzeitliche Gültigkeit haben —, dann dürfen die gesicherten Ergebnisse der Wissenschaft ihnen natürlich nicht widersprechen. Es wird aber auch ziemlich allgemein zugegeben, daß die Heisenbergsche Unbestimmtheitsbeziehung eine wirklich freie Entscheidung der Elementarteilchen nicht beweist, sondern daß die Annahme einer solchen Freiheit nur eine der denkbaren Deutungsmöglichkeiten ist. Diese Deutung verbietet sich aber von vornherein, wenn die Überlegungen, die wir im Anschluß an Thomas von Aquin angestellt haben, richtig sind. Eine positive Deutung der Ergebnisse der Quantenphysik bleibt dann freilich immer noch eine, gewiß nicht leichte, Aufgabe der Naturphilosophie[45].

Wenn Freiheit im eigentlichen Sinn, d. h. die Möglichkeit, sich unter denselben gegebenen Bedingungen von sich aus zu verschiedenem Handeln zu entscheiden, im ganzen Bereich der vernunftlosen Natur unmöglich ist, so schließt das doch nicht aus, daß es auch im Bereich der Naturgesetzlichkeit gewisse analoge Vorstufen der Freiheit geben kann. Wir deuteten schon an, daß es durchaus denkbar ist, daß schon im Bereich der leblosen Natur das Naturstreben sich einen gewissen Spielraum offen läßt, innerhalb dessen das Wirken so oder so bestimmt werden kann; freilich erfolgt diese Bestimmung nicht frei, sondern durch die jeweiligen konkreten Umstände. Im Bereich der lebendigen Natur mit ihrer viel stärker ausgeprägten Verschiedenheit der Einzelwesen führt der Spielraum, den das Naturstreben dem Wirken läßt, schon zu einer fast unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Lebensvorgänge. Trotzdem erscheint das Lebensgeschehen im Pflanzenreich noch einförmig im Vergleich mit der Mannigfaltigkeit des Wirkens im Tierreich. Während im Pflanzenreich das Wirken durch die „Seinsform" und die mit ihr gegebenen dauernden Strukturen des Organismus einerseits, die äußern Reize anderseits ein-

[45] Vgl. dazu Wolfgang Büchel S. J., Freiheit im Atombereich?: StimmZeit 145 (1949/50) 39-47.

deutig bestimmt ist, bringt das Sinnenleben des Tieres mit seinen Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühlen und Trieben die Möglichkeit mit sich, auf eine äußerlich gleiche Lebenslage verschieden zu antworten. So ist hier die Ähnlichkeit mit dem freien Wirken des Menschen am größten. Trotzdem bedeutet auch die Triebhandlung des Tieres nur eine gewisse Analogie zum freien Wirken des Menschen, weil eben, wie wir sahen, das sinnliche Streben durch die Vorstellungen und Gefühle eindeutig bestimmt wird.

Immer aber dürfte das tatsächliche Geschehen in der Natur aus einem Zusammenwirken der innern, zielgerichteten Kräfte der Naturwesen mit den Einflüssen von außen zu erklären sein. Auch diese Einwirkungen von außen gehen aus der „Natur" der umgebenden Körper hervor. Thomas nimmt außerdem, wie wir sahen, die Möglichkeit einer Modifikation des Wirkens und Geschehens durch den Zustand der aufnehmenden Materie (der causa materialis) an, eine Auffassung, deren Nachprüfung eingehende Untersuchungen fordern würde. Für eine vertiefte naturphilosophische Betrachtung der Naturgesetzlichkeit scheint uns jedenfalls seine Auffassung vom „Naturstreben" als dem innern Grund des gesetzlichen Wirkens auch für unsere Zeit noch von größter Bedeutung zu sein. Sie weist uns die rechte Mitte zwischen der positivistischen Leugnung echter Wirkkräfte und einer Freiheitslehre, die folgerichtig zur Allbeseeltheitslehre führen müßte, und begründet die Naturgesetzlichkeit in den wesentlichen Aufbauprinzipien der allumfassenden Seinsordnung.

Typen des Charakters

Von Joseph Fröbes S. J. †

I. Begriffsbestimmungen und ältere Versuche[1]

1. Man spricht von Typen des Charakters oder der *Gesamtpersönlichkeit*. In diesem weiten Sinn nimmt den Begriff etwa Theophrast in seiner Schrift über die Charaktere, d. h. Typen von Menschen, beispielsweise den Schmeichler. Ähnlich gebraucht ihn La Bruyère (1688). In der deutschen Psychologie ist oft Charakter in engerem Sinn genommen, als *Willensdisposition*, als herrschende Willensrichtung. In der gewöhnlichen Sprache wird die Bedeutung noch mehr eingeengt auf den *wertvollen Charakter*. Wie die Sprache einem Menschen „Verstand" oder „Herz" zuschreibt, wenn er sie in hervorragendem Grade hat, so meint man mit dem Besitz von „Charakter", daß das Handeln nach festen Grundsätzen, mit Zuverlässigkeit geschehe; wer dagegen schwankt, heißt charakterlos. So verlangt Ribot (Les maladies de la volonté, [9]1894) für die Bezeichnung Charakter, daß er durch das Leben andauert; sonst will er von Amorphen sprechen. Manchmal wird der wertvolle Charakter auch inhaltlich eingeschränkt auf den *sittlich guten* Charakter. Mit unsittlichen Lebenszielen beruhigt man sich eben nie völlig und leidet deshalb notwendig an innerer Disharmonie.

In der Praxis geht die bisher behandelte Bedeutung des Charakters schon dadurch in eine weitere über, daß außer eigentlichen Willensdispositionen auch die *Gefühlsdispositionen* mit einbegriffen werden; sie sind ja schon in der alten Philosophie nicht scharf geschieden. Ein Charakter heißt etwa schwach, wenn die dauernden Ziele oder Lebensgewohnheiten fehlen, oder wenn sie den Schwierigkeiten nicht standhalten. Ein Charakter ist schwankend, wenn sich jemand schnell begeistert, aber auch schnell wieder überdrüssig wird. — Noch weiter nimmt das Wort der Pädagoge Kerschensteiner (Charakterbegriff und Charaktererziehung, 1912), der vier Haupteigenschaften des Charakters nennt: Willensstärke, Urteilsklarheit, Feinfühligkeit und Gemüts-

[1] Die gegenwärtige Arbeit stellt die Charakterologie dar, wie sie sich seit der 3. Auflage meines Lehrbuchs der experimentellen Psychologie (1929) weiter entwickelt hat. In ähnlicher Weise hatte ich in dieser Zeitschrift (Bd. 15, 1940) die Fortschritte zusammengefaßt, die die *Graphologie* in derselben Zeit erfahren hat. Damit der Artikel in sich verständlich sei und nicht beständige Verweisungen auf das Lehrbuch nötig mache, mußte ich in der ersten Hälfte öfter Darstellungen des Lehrbuches kurz wiederholen, um die neuen Auffassungen besser zu würdigen.

erregbarkeit; das schließt natürlich die wertvollen Seiten aller höheren Seelenfähigkeiten ein: Die Urteilsklarheit ist eine Vorbedingung beharrlichen Wollens; Feinfühligkeit bedeutet die Mannigfaltigkeit des Ergriffenwerdens gegenüber den verschiedenen Verhältnissen; die Gemütserregbarkeit geht auf die Tiefe des Ergriffenseins in Umfang, Tiefe und Dauer der Gemütsbewegungen.

Sehr häufig wird schließlich auch von neueren Forschern Charakter gleichgestellt mit *Gesamtpersönlichkeit*. So bei Morton Prince (The Unconscious, ^{2}1921): Die Persönlichkeit umfaßt die angeborenen oder erworbenen Neigungen, Gewohnheiten oder Begabungen. Aber auch bei Ziehen (ZPsych 33, 91 ff.): Charakter in weiterem Sinn heißen die relativ konstanten Gefühle und Willenseigenschaften, wobei mit Gefühl die höheren Gefühle gemeint sind, die die Lebensauffassung und -führung bestimmen. Nach Rohracher (Kurze Einführung in die Charakterkunde, 1936) ist Charakter die psychische Eigenart des Menschen; das Temperament ist vermutlich körperlich, dagegen die Charakterzüge teilweise psychisch ableitbar; z. B. der Hochmut aus der Überzeugung von der eigenen Klugheit. Den fremden Charakter erkennt man zunächst durch Intuition und Einfühlung. Nach McDougall (Outline of abnormal psychology) stammen die Motive der menschlichen Handlungen in der Hauptsache aus den angeborenen Instinkten. Die Erziehung lehrt dann die schädlichen hemmen, indem man die Ideale und Gefühle der Umgebung annimmt. In der „mehrfachen Persönlichkeit" wechseln mehrere solcher Systeme miteinander ab.

2. Einige ältere Ausführungen von Persönlichkeitsteilungen. Nicht wenige Teilungen begnügen sich mit einer *theoretischen* (konstruktiven) Ordnung der seelischen Fähigkeiten in Arten und Unterarten nach verschiedenen Gesichtspunkten, ohne Angaben über das tatsächliche Vorkommen oder den Grad des Zusammenhangs der Merkmale gemäß der Erfahrung. Selz (Über die Persönlichkeitstypen, 1924) spricht dann von Idealtypen im Gegensatz zu den empirischen Typen.

So bevorzugt Fouillée die naheliegende oberste Teilung in Verstandesmenschen, Gefühlsmenschen, Willensmenschen; bei jeder dieser Klassen wird dann das Zuviel oder Zuwenig der beiden anderen Fähigkeiten zu einer Einheit zusammengefügt; also vier Unterarten gebildet, etwa bei den Verstandesmenschen das Zuwenig oder Zuviel an Gefühl und ebenso an Willen. Paulhan (Les caractères, 1902) unterscheidet nach dem Grade der Harmonie zwischen den verschiedenen Trieben, von der größten Harmonie abwärts bis zu den Impulsiven, Launischen usw. Eine andere Teilung von ihm berücksichtigt die formalen Eigenschaften der einzelnen Tendenz: etwa nach dem Reichtum an Elementen, nach der Intensität der Tendenz, nach ihrer Dauer, ihrer Fähigkeit sich anzupassen usw. Eine weitere schaut auf das Vorherrschen der einzelnen Triebe oder Fähigkeiten: sei es der vegetative Trieb oder die sinnliche oder motorische Tätigkeit, das Intellektuelle, das Gefühl, die psychische Tätigkeit überhaupt oder die verschiedenen sozialen Tendenzen.

Ribot engt den Charakter zunächst ein auf die folgerichtige Willenshandlung, im Gegensatz zur amorphen, wozu die meisten Menschen gehören, die sich von der Umgebung leiten lassen. Diesen Charakter teilt er in Gattungen, Arten und Unterarten. Die Gattungen sind die Gemütsmenschen, die Aktiven und die Apathiker (Phlegmatiker). Durch Berücksichtigung der Intelligenz entstehen die Arten, etwa bei den Gefühlsmenschen, ob bloß das Gefühl stark ist, oder Gefühl und Intelligenz, oder Gefühl, Intelligenz und Energie. Die Abarten endlich sind Mischungen der verschiedenen Gattungen. Daneben ordnet er die partiellen Charaktere, die nur für ein Gebiet sich der angegebenen Teilung unterwerfen, während sie sich sonst nach der Umgebung richten. Endlich die Anomalen, die Widersprüche zeigen. Dilthey unterscheidet die drei Persönlichkeitstypen: den sinnlichen Menschen, der dem Sinnengenuß folgt; den heroischen Menschen, bei dem der Wille vorherrscht; den kontemplativen Menschen, bei dem das Gefühl überwiegt, der sich in alles einfühlt. Die bekannte Teilung Sprangers geht einseitig von bestimmten Lebenszielen aus, mit Vernachlässigung von allem anderen: Er unterscheidet den theoretischen Menschen, dem die Erkenntnis das Wesentliche ist; den ökonomischen Menschen, bei dem alles dem Nutzen dient; den ästhetischen Menschen; den sozialen Menschen; den Machtmenschen; den religiösen Menschen.

All' diese Einteilungen sind natürlich nicht rein logische Teilungen, sondern setzen eingehende psychologische Kenntnisse voraus. Sie werden durch Beispiele illustriert und gestatten so, Möglichkeiten zu sehen, die der Beobachtung sonst entgangen wären. Ob eine Kombination häufig oder selten ist, muß freilich anderswoher entschieden werden. Wie die anderen psychischen Eigenschaften des Menschen sich zu den durch die Teilung hervorgehobenen verhalten, ob sie von ihnen gefordert oder ausgeschlossen werden, ist aus den Teilungen nicht abzuleiten. Das muß die Deduktion aus psychologischen Gesetzen zeigen oder gewöhnlich die *Erfahrung*, die auf genügend großem Material beruht. Eine befriedigende Teilung dieser Art ist die Temperamentenlehre.

II. Die Temperamententeilung

1. Allgemeineres. Die berühmte Teilung in die vier Temperamente, das sanguinische, phlegmatische, cholerische und melancholische, stammt von Hippokrates. Er führte die Verschiedenheit der geistigen Fähigkeiten auf die vier *Säfte* zurück (Blut, Schleim, Galle, schwarze Galle), die er weiter mit den vier Grundqualitäten: „flüssig, trocken, warm, kalt", in Beziehung brachte. Die vollkommene Gesundheit sollte liegen in der richtigen Mischung aller vier; wenn dagegen eines von ihnen überwiegt, entstehen die üblichen vier Temperamente. Auch neuere Forscher geben zu, daß der Zusammenhang dieser seelischen Fähigkeiten mit dem Organismus wirklich begründet ist. So sagt Kretschmer (Körperbau und Charakter, ^{2}1922): Die Affektivität hat eine Ursache im Blutchemismus. Die Wechselwirkung der Drüsen und des Gehirns ist bestimmend für die affektiven Strömungen. So bewirkt nach der heutigen Lehre der Ausfall der Schilddrüse Stumpfsinn, Verlangsamung der seelischen Vorgänge. Das liegt am Fehlen einer affektiven Triebkraft, des Interesses, der Energie, der Gemüts-

beteiligung. Dagegen steigert vermehrte Drüsentätigkeit die Temperamentserregung. Die Stärke der Keimdrüsentätigkeit in der Jugend liefert die überspannten Affekte, das Kraftgefühl, die Begeisterungsfähigkeit, Empfindsamkeit und Pathos. Allers (Medizinische Charakterologie, 1928) mildert diese etwas einseitige Darstellung: Der Zusammenhang beweist noch nicht, daß das Körperliche immer die Grundlage ist. Denn auch die Affekte beeinflussen die Drüsen und können dauernde Umstimmungen hervorrufen. Beruf, Stand, Lebensform haben einen bedeutenden Einfluß auf das Gesamtgehaben des Menschen.

Im Laufe der Zeit wurde das Hauptgewicht der Temperamentenlehre immer mehr auf die *rein psychologische Beschreibung* verlegt. So unterscheidet Kant die Temperamente des Gefühls und der Aktivität, mit einer Querteilung nach der Stärke und der Erregbarkeit. Zum Gefühl gehören nach ihm der Leichtblütige (Sanguiniker) mit leichter Erregbarkeit und schneller Abspannung; und der Schwerblütige (Melancholiker) mit schwerer Erregbarkeit und tiefem Eindringen. Zu den Temperamenten der Tätigkeit gehört dagegen der Warmblütige (Choleriker) mit lebhaftem, aber unbefriedigtem Tätigkeitsdrang. — Heute sieht man vielfach im Temperament eine Art Gefühlsdisposition. Wundt unterscheidet die starken und schwachen, schnellen und langsamen Temperamente. Nach Hirt bezeichnet das Temperament die formalen Eigentümlichkeiten der intellektuellen und affektiven Prozesse; es kommt an auf Schnelligkeit, Maß und Kraft der Bewegungen.

Eine ältere ausführlichere *Beschreibung* der vier Temperamente gibt Kant. Der Sanguiniker ist sorglos, von guter Hoffnung, gibt jedem Ding für den Augenblick großes Gewicht, leistet gutmütig anderen Hilfe, ist heiter. Aber das Beharren ist seine Sache nicht. Für den Melancholiker hat alles, was ihn angeht, großes Gewicht; er denkt zuerst an die Schwierigkeiten, verspricht nicht leicht, ist besorgt und mißtrauisch. Der Choleriker ist aufbrausend, durch Nachgeben aber zu besänftigen. Seine Tätigkeit ist rasch, aber nicht anhaltend; er befiehlt lieber, als daß er ausführt, ist stolz und habsüchtig. Phlegma bedeutet Affektlosigkeit, nicht Trägheit. Als Schwäche gefaßt ist es Hang zur Untätigkeit, Neigung zur Sinnlichkeit. Als Stärke dagegen ist es die Eigenschaft, nicht leicht und rasch, aber anhaltend bewegt zu werden. Das Phlegma gerät nicht leicht in Zorn, behält aber die Wärme länger.

In *Weiterführung* der älteren Lehre kommt Elsenhans (Charakterbildung, 1915) durch Beifügung der verschiedenen Motivationskraft zu acht Temperamenten. Meumann sieht von der klassischen Vierteilung ganz ab und stellt einfach die Gegensätze, die die Gefühle zulassen, nebeneinander: so den Gegensatz der Qualität (Lust—Unlust), der Leichtigkeit des Ansprechens, Intensität, Nachhaltigkeit, den Charakter von aktiv und passiv.

So besagt jedes Temperament ein Zusammen von vielerlei Eigenschaften aus allen Klassen psychischer Zustände, eine Charakterbeschreibung im Sinn von Theophrast. Aber wenige Menschen sind dann genau in die so aufgestellten Temperamente einzureihen. So betrachtet sind die vier oder mehr Gesamtbilder Grenzbegriffe. Bei den einzelnen Menschen ist dann erst festzustellen, inwieweit sie auf den verschiedenen Gebieten der einen oder anderen Kategorie nahekommen.

Demgegenüber kann man aber auch die ganze Temperamentenlehre weiterbilden, indem man nur wenige (zwei oder drei) Gegensätze als den Temperamenten wesentlich ansieht, die dann wirklich alle Menschen in sich begreifen. Man teilt z. B. die Affektivität ein in Grade über und unter dem Mittelwert; dann kommt eines der beiden jedem Menschen notwendig zu; ebenso verfährt man mit anderen gewählten Grundeigenschaften. In diese Klassen werden die übrigen psychologischen Züge der früheren Temperamentenbilder eingeordnet, wenn sie häufiger als im Mittel für diese Klassen statistisch festgestellt worden sind.

2. Die Temperamententeilung von Heymans. Diese Neuordnung unternahm Heymans auf Grund von *Enquêten und Biographien* (vgl. über seine älteren Arbeiten mein Lehrbuch der experimentellen Psychologie II[3] 427). Seine erste Quelle war eine Massenuntersuchung durch Fragebogen, die an sehr viele Ärzte geschickt wurden. Jeder von ihnen sollte über ihm genau bekannte Personen sein Urteil niederschreiben, wie der betreffende sich in bezug auf 90 genannte psychologische Eigenschaften verhalte. Auf diese Weise kamen über 2500 Charakterbeschreibungen zustande. Gewiß muß man dabei in Kauf nehmen, daß die Berichterstatter verschieden zuverlässig sein werden. Daneben prüfte er selbst die Biographien von 110 Personen eingehend durch, von Dichtern, Philosophen, Naturforschern, Staatsmännern, auch von einigen Verbrechern, und stellte ihr Verhalten bei den gleichen 90 psychologischen Eigenschaften fest. Dazu fügte er später (Einführung in die spezielle Psychologie, 1932) noch eine weitere Schulenquête über 3000 junge Leute zwischen 12 und 20 Jahren.

Die biographische Methode empfiehlt sich dadurch, daß sie viele kleine, aber bedeutungsvolle Züge beibringt, die das Bild der Persönlichkeit verdeutlichen. Die freie Charakterbeschreibung liefert nämlich immer das wertvollste Material. Der Vorteil der Enquête ist anderseits, daß genau dieselben Fragen von allen Untersuchern zu beantworten sind. Die Zuverlässigkeit dieser Methode läßt sich nachprüfen, indem man das ganze Material willkürlich in zwei Hälften teilt und nachsieht, ob bei jeder Hälfte sich dieselben Gesetzmäßigkeiten offenbaren; ferner auch dadurch, daß sich die verschiedenen Methoden gegenseitig bestätigen. Eine weitere Methode ist das Analogieexperiment, indem man sich in die Lage des anderen hineindenkt und nacherlebt, was in einem selbst entsteht oder wo-

zu man wenigstens die Tendenz verspürt. Eine Bestätigung hat man auch in den psychopathologischen Tatsachen, weil dort in wesentlich größerem Ausmaß vorkommt, was normal schwer zu beobachten ist.

Heymans wählte als Grundeigenschaften drei, die in der klassischen Temperamentenlehre von jeher eine hervorragende Rolle spielten: die *Emotionalität* (kurz bezeichnet mit E; ihr Gegenteil, die Nicht-Emotionalität, oder genauer die Emotionalität unterhalb des allgemein beobachteten Mittelwertes, bezeichnen wir nach dem Gebrauch der Logistik mit E'). Ferner die *Aktivität* (A, mit ihrem Gegenteil, der Nicht-Aktivität, A'). Endlich der Gegensatz von *Primärfunktion* (P) und *Sekundärfunktion* (S). Die Vereinigung dieser drei Eigenschaften, bzw. ihrer Gegensätze in Dreiergruppen (z. B. EA'P) definiert die acht Temperamente.

Die genauere Bedeutung der Grundeigenschaften: *Emotionalität* heißt: viele und starke Gefühle haben, und zwar relativ zu den Ursachen. Also nicht einfach, wer viel, sondern wer schon aus geringen Anlässen Lust oder Unlust fühlt, gehört in diese Klasse. Auf diese Eigenschaft ging eine direkte Frage: emotionell oder nicht? — *Aktivität* heißt die Häufigkeit und Energie des Handelns, und zwar wieder relativ zu den Motiven: Aktiv ist zu nennen, wer schon aus wenig gefühlsbetontem Motiv zum Handeln kommt. Die Aktivität wurde aus der algebraischen Summe von Fragen bemessen, nämlich: Ist er im Amte eifrig? in Mußestunden beschäftigt? geneigt, frisch anzugreifen oder aber aufzuschieben? Der Nicht-Aktive wird durch die Motive schwerer bewegt; das Handeln verlangt bei ihm immer neue Anstrengung. Eines dieser Merkmale kann bisweilen die Anwesenheit eines anderen vortäuschen, wenn man die Definition nicht genau beachtet. So macht Byron zunächst den Eindruck großer Aktivität, während er in Wirklichkeit schlaff war und starke Motive brauchte, um in Tätigkeit zu geraten. Aber bei seiner übergroßen Emotionalität und mangelnden Hemmung waren solche Motive leicht vorhanden. — Die *Primär- und Sekundärfunktion* geht auf das Nachwirken der Vorstellungen; Sekundärfunktion besteht, wenn auch wenig eindrucksvolle Vorstellungen haften und nachwirken; der Gegensatz dazu ist die Primärfunktion. Auf sie wird geschlossen aus der Summe einer größeren Zahl von Fragen: Schnell getröstet? schnell versöhnt? wechselnd in Sympathien? mehr für neue Eindrücke und Freunde interessiert oder nicht? leicht zu bereden? veränderungssüchtig? wechselt wiederholt Beruf und Studienfach? oft mit großen Plänen, die doch nicht ausgeführt werden? im Handeln durch Gedanken an sofortige Resultate beeinflußt? häufig in Widerspruch mit seinen Grundsätzen stehend, oder nicht?

Die Untersuchung hatte die Aufgabe, jede Person einem bestimmten Temperament zuzuweisen und für jede der untersuchten 90 Eigenschaften festzustellen, ob sie bei jedem Temperament mehr oder weniger häufig als im Durchschnitt vorkomme. Das Ergebnis gibt dann eine statistisch begründete Verteilung einer großen Menge psychischer Eigenschaften auf die Temperamente.

Um die Verteilung der 90 Eigenschaften auf die verschiedenen Temperamente besser zu durchschauen, helfen nicht wenig die später von Heymans statistisch festgestellten Korrelationen der einzelnen Grundeigenschaften mit ihnen. Besonders einfach war dieses Verhältnis bei der *Aktivität*. Ihre Korrelationen sind durchgängig günstig. Das liegt schon ausgesprochen im populären Sprichwort über das Gegenteil der Aktivität: Müßiggang ist aller Laster Anfang. Im einzelnen fand sich: die Aktiven sind in der Tätigkeit beharrlich, schnell entschlossen, bedächtig, gut gelaunt, trauen den anderen, sind von ruhiger gleichmäßiger Stimmung, versöhnlich. Intellektuell fassen sie leicht auf, sind verständig, gute Beobachter, mit selbständigem Urteil, gutem Gedächtnis, redegewandt. Sie stehen sittlich hoch, sind nicht sinnlich oder eitel, gut gegen andere, natürlich, zuverlässig, patriotisch, mutig, religiös. Die beständige Arbeit läßt keinen Raum für Versuchungen. Dazu kommt die Übung in der Objektivität. Das Handeln verlangt methodisches Denken, Abwägen der Tatsachen und Möglichkeiten.

Über die Korrelationen der *Primär- und Sekundärfunktion* ließ sich zeigen, daß bei Augenblicksmenschen (P) jeder Eindruck durch den folgenden unwirksam gemacht wird; dagegen wirkt bei den Gesetzten (S) alles Erlebte gemäß seiner Bedeutsamkeit nach. Bisweilen mag starke Emotionalität die Sekundärfunktion vortäuschen, weil gewisse Erlebnisse jahrelang nachwirken; aber bei wahrem S wirken auch die anderen Eindrücke nach ihrer Wichtigkeit dauernd. S bringt Einheit und Zusammenhang in das Leben; anderseits fehlt ihm die leichte Beweglichkeit des Geistes, einem neuen Gegenstand die volle Aufmerksamkeit zuzuwenden, wie das die P vermögen. Die P greifen die unangenehme Arbeit sofort an und führen sie durch. Sie sind auch in Muße mehr beschäftigt, da sie auf das Anschauliche angewiesen sind, während bei den S viele Gedanken bereitliegen. Beim Handeln sind die P impulsiv, entschlossen, aber bei unerwarteten Schwierigkeiten leicht verzagt. Die S entschließen sich schwer, sind aber bei der Ausführung beharrlicher. Das Gefühl ist bei P wechselnd, aber Heiterkeit überwiegt; bei S ist mehr Bedenklichkeit, Schwermut. Die P fassen intellektuell schneller auf, sind aber oft oberflächlich; in Gesprächigkeit, Erzählertalent sind sie überlegen.

Die Korrelationen der *Emotionalität* sind wenig eindeutig. Emotionale sind öfter schwermütig oder von wechselnder Stimmung, beson-

ders ängstlich. Dagegen herrscht bei E′ öfter ruhige, gleichmäßige Stimmung; sie sind leichtmütig, schnell zu trösten, haben Interesse für neue Eindrücke. Zu große Emotionalität macht einseitig. Deshalb finden sich die Verständigen, Weitblickenden, Menschenkenner mehr bei E′. Die E sind sehr entschieden. Es sind ja nur die Gründe *für* den Entschluß im Bewußtsein. Sie sind geschickt, geistreich.

Die acht Temperamente, die sich aus der Verbindung von je drei Grundeigenschaften ergeben, lassen sich in möglichster Annäherung an die anerkannten Namen folgendermaßen bezeichnen:

E′A′P sind die Amorphen; E′A′S die Apathiker.
EA′P die Nervösen; EA′S die Sentimentalen.
E′AP die Sanguiniker; E′AS die Phlegmatiker.
EAP die Choleriker; EAS die Passionierten.

Beispielsweise gehörten nach den durchforschten Biographien zu den Sanguinikern Francis Bacon, Lessing; zu den Phlegmatikern Franklin, Hume, Kant, Locke, Mill, Taine; zu den Cholerikern Danton, Dickens, Mirabeau, Scott; zu den Passionierten Michelangelo, Pascal, Pasteur, Nietzsche; zu den Nervösen Byron, Fritz Reuter; zu den Sentimentalen Robespierre, Rousseau.

Für die Übersicht der Temperamente ist es nützlich, wenn man die Temperamente, die sich in bezug auf Emotionalität und Aktivität gleich verhalten, zusammenstellt; also die EA′ oder die Nervösen und Sentimentalen. Die EA′ kann man nennen Gefühlsmenschen im engeren Sinn, d. h. bei denen Gefühl und sonst nichts herrscht. Bei ihrer mangelnden Tätigkeit spielt sich das Leben mehr im Bewußtsein ab. Es wird behalten, was zur Stimmung paßt; darüber wird nachgedacht, die Phantasie ist lebhaft. Ihr Handeln verlangt gefühlsbetonte Motive, ist leicht automatisch, unregelmäßig. Die zweite Gruppe der nicht-emotionalen Aktiven E′A, die Sanguiniker und Phlegmatiker, stehen der ersten Gruppe als schärfster Gegensatz gegenüber; die Gefühle hemmen hier nicht. Die dritte Gruppe sind die emotionalen Aktiven EA, die Choleriker und Passionierten. Bei ihnen bewirkt die Aktivität den dauernden Kontakt mit der Wirklichkeit; Gedächtnis und Phantasie sind durch sachliche Beziehungen bestimmt. Bei einer Vergleichung der sechs behandelten Temperamente finden sich Übereinstimmungen beider Forschungsmethoden (Enquête und Biographie) in 88% der Angaben. Bei der dritten Gruppe macht sich besonders geltend, was wir über die günstigen Korrelationen der Aktiven gefunden haben. — Für die vierte Gruppe, die in Emotionalität und Aktivität negativ sind, die E′A′, gibt es keine Biographien. Weil sie träge und kalt sind, werden sie kaum Besonderes leisten. Es besteht geringe Spannung und Beweglichkeit der Phantasie,

schwaches Rednertalent, schwache Neigungen. Zu ihnen gehören die Amorphen und Apathiker[2].

Als Beispiele der ausführlicheren neuen Beschreibungsart möge es hier genügen, die beiden meistgenannten Typen der Sanguiniker und Phlegmatiker aufzuführen.

Die *Sanguiniker* (E'AP) arbeiten leicht und gern, greifen alles frisch an und erledigen es. Sie sind entschlossen, haben praktischen Sinn, Geistesgegenwart, sind geschickt und mutig. Sie sind ausdauernd in Schwierigkeiten, nicht durch Festhalten desselben Planes, sondern, indem sie ihn durch einen neuen ersetzen. Sie sind beweglicher als die Phlegmatiker, vernachlässigen leichter ihre Pflichtarbeit. Sie sind besonders stark bei vorübergehenden oder wechselnden Tätigkeiten. Das Fehlen des Emotionalen fällt hier nicht so sehr auf, weil die Primärfunktion intensivere Gefühle vortäuscht. Ihre ruhige Stimmung ist nicht so gleichmäßig wie beim Phlegmatiker, aber doch mehr als im Durchschnitt. Sie sind kühl, leichtherzig. Sie zeigen am stärksten heitere Stimmung, sind mehr geneigt zum Idealisieren als Kritisieren. Zur heiteren Stimmung hilft das Leben in der Gegenwart, das Fühlen der Arbeitslust und Arbeitskraft, das Übersehen der wirklichen Schwierigkeiten. Sie fühlen sich stets sicher, sind angenehme Gesellschafter. Intellektuell sind sie beweglicher und lebhafter als die Phlegmatiker, aber weniger stabil. Ihr Interesse geht mehr in die Breite als in die Tiefe. Sie haben maximal leichte Auffassung. Sie wissen viel, aber weniger geordnet. Die Phantasie ist lebhaft; sehr stark sind die geistreichen Einfälle; sie sind schnell, oft mit richtigem Urteil, weitblickend, gute Beobachter, wenn auch weniger als die Phlegmatiker. Viele Talente, wie Mathematik, Sprachen, Kunst, stehen hoch; sie sind aber weniger konstruktive Meister oder große Künstler. Im Handeln herrscht das Impulsive (P). In der Sportliebe stehen sie an der Spitze, legen mehr als die Phlegmatiker Wert auf sinnliche Genüsse, auf Ehrgeiz, Hilfsbereitschaft, Zuverlässigkeit. Sie neigen zu Freiheit, sind religiös indifferent, sind leicht verzagt, oberflächlich, unpünktlich. Oft stehen die Handlungen bei ihnen in Widerspruch mit den Theorien.

Die *Phlegmatiker* (E'AS) sind nüchtern, von ruhiger gleichmäßiger Stimmung; sie lassen sich nicht von Gefühlen hinreißen, finden in der Arbeit fortdauernde Befriedigung. Wegen der Sekundärfunktion wirkt ein gefaßter Plan lange nach. Sie haben Behagen an der Arbeit und an gleichmäßigem Arbeiten, unterstützen sich gegenseitig. Die andauernde Arbeit steht bei ihnen an erster Stelle. Ihre starke Seite

[2] Die einzelnen psychischen Eigenschaften, die sich bei den einzelnen Temperamenten verbinden, sind summarisch, stark abgekürzt, schon in meinem Lehrbuch angegeben (siehe Bd. II, 3. Aufl., 434-436).

ist regelmäßige Tätigkeit, Ausdauer, Bedächtigkeit; schwach sind sie dagegen im Impulsiven. Sie vernachlässigen nicht Pflichtarbeiten, werden durch Widerwärtigkeiten nicht entmutigt. Sie sind in Mußestunden beschäftigt, greifen schnell an und erledigen, sie sind entschlossen. — Im Gefühl sind sie gleichmäßig ruhig; im Gespräch sachlich, gutmütig und tolerant; überall herrscht ruhige, zielgerichtete Tätigkeit. — In der intellektuellen Tätigkeit wirken die Sekundärfunktion und der Mangel an Emotionalität einander entgegen. Das drückt Phantasie und Konzentration herunter. Ihre Vorzüge sind Verstand, Menschenkenntnis, Blickweite, Beobachtung; sie sind geschickt, lesen viel, haben gutes Gedächtnis, handeln überlegt, sind für methodisches, systematisches Denken. Dagegen stehen sie zurück, wo starke momentane Konzentration und lebhafte Phantasie entscheiden: in leichter Auffassung, Geist, Schauspielerei. Deshalb sind sie weniger Künstler. Unter den Wissenschaftlern sind sie die Gelehrten, nicht die schöpferischen Genies. — In den Neigungen stehen sie im Gegensatz zu den Nervösen. Maximal ist bei ihnen die Übereinstimmung zwischen Denken und Handeln, die Glaubwürdigkeit, Pünktlichkeit, Mut in Gefahr; minimal sind sie in Ausschweifung, sinnlichen Genüssen, Eitelkeit, Ehrgeiz. In anderen Punkten wirken A und E′ einander entgegen, so daß das Ergebnis ein mittleres ist: bei Hilfsbereitschaft, politischer Tätigkeit. Sie sind Morgenarbeiter, verlassen nicht leicht die gewohnte Umgebung. Klein ist ihr Interesse an Naturschönheiten, an Musik. Stark vertreten sind hier wissenschaftliche Forscher und Schriftsteller, nicht dagegen Dichter.

Das Temperamentensystem ist vielfach benutzt worden, um *Charaktere* erschöpfend zu *beschreiben*. So das Bild des *Geizigen*. Früher hatte Fursac auf Grund tiefdringender Beobachtungen den Geiz auf seine psychologischen Eigenschaften untersucht. Die neue Massenuntersuchung ergab in vielen, wenn auch nicht in allen Punkten eine weitgehende Bestätigung: so für die Beschränktheit, das mangelhafte Urteil, das Fehlen der Selbstkritik. Die Gefühle mangeln in hohem Grade, besonders die Menschenliebe. Stärker sind die egoistischen Neigungen für die Behaglichkeiten des Lebens. Die Bedächtigkeit ist mangelhaft, die Impulsivität stärker für Eindrücke, die mit seiner Leidenschaft eng zusammenhängen, sie wirken lange nach. Dagegen wirken in anderen Gebieten die Eindrücke weniger nach. Die Ehrlichkeit ist gering; ebenso das religiöse Leben.

In ähnlicher Weise beschreiben die beiden Pannenborg (ZPsych 73; ZAngewPsych 12 und 13) einige *Künstlertypen*. So finden sich bei den Musikern starke Emotionalität und eher Primärfunktion. Die regelmäßige Arbeitsamkeit ist schwach; die Sympathien wechseln. Begabung für Kunst und Wissenschaft ist leicht und schnell, die Phantasie reich. Neigung zu sinnlichen Genüssen ist stark, sie sind gute Freunde. Das Interesse an der Kunst ist stark. — Bei den Malern ist die Emotionalität weniger groß als bei den Musikern, doch über dem Durchschnitt. Heftigkeit und Starrsinn sind stark; dagegen sind sie wieder leicht versöhnlich. Gut sind sie in Kunst und Sprachen, weniger in Wissenschaften, aber gute Redner und Beobachter. Starke Neigung zu sinnlichen Genüssen, zu

Geselligkeit. Intensives Interesse an der Kunst, originale Phantasie usw. zeichnet sie aus. Diese neueren Feststellungen stimmen gut überein mit den früheren Monographien anderer Autoren (Feis, Arréat).

III. Die bekannteren Typenteilungen in der neueren deutschen Psychologie

Als stärker unabhängig von der älteren Teilung verdienen besondere Beachtung die Systeme von Jung, Kretschmer und Jaensch, deren Grundgedanken großen Anklang gefunden haben.

1. C. G. Jung kommt von der Freudschen Psychoanalyse her, hat sie aber selbständig weitergeführt. In seinem Buch über psychologische Typen (1921) hat er unter anderen einen Unterschied stark betont, der in der Folge nicht mehr aus der Charakterwissenschaft verschwunden ist. Es ist der Gegensatz von Introversion und Extraversion. Das Denken des Extravertierten geht auf das Objektive, auf die Tatsachen, die Tradition. Interesse und Aufmerksamkeit gehen bei ihm nach außen; daher der Name. Er bewundert, was alle Welt bewundert, seine moralischen Gesetze decken sich mit denen der Allgemeinheit. Deshalb ist er suggestibel und mitteilsam, liebt schöne Geselligkeit, weniger Kunst. Der Introvertierte dagegen zeigt starke subjektive Neigungen. Bei seinem Denken überwiegen die subjektiven Ideen gegenüber den Tatsachen. Er ist hartnäckig in Verfolgung seiner Ideen; er ist leicht still und anderen gegenüber schwer zugänglich.

McDougall, der das System sehr anerkennt, faßt es so zusammen: Die Introvertierten gehen auf die Innenwelt, begünstigen die Reflexion, sind die Denker. Der Extravertierte dagegen geht auf die Außenwelt; er ist der Mann der Tat. Die geistigen Tätigkeiten gehen bei ihm leichter in Affekt und Erregung über. In der Mitte der Verbindungslinie stehen die Normalen. Die Stellung eines Menschen auf dieser Linie kann durch Gifte verändert werden: Alkohol macht mehr extravertiert; der sonst Introvertierte gibt dann seinen Gefühlen mehr Ausdruck, wird von der Last seiner Reflexion befreit. Entgegengesetzt wirkt Opium, das zum Träumen verleitet.

H. Rorschach (Psychische Diagnostik, 1921) hat zur Feststellung dieser Typen einen Test vorgeschlagen, indem er den Versuchspersonen verschiedene Tintenklexe bietet und anzugeben verlangt, wem das ähnlich sehe, was das sein könnte. Die Introvertierten sehen dann darin leicht Bewegungen, die Extravertierten Farben. Der Introvertierte beachtet die Farbe weniger; er ist produktiv, zeigt Leben nach innen, dauernde Affekte, wenig Anpassung an die Umgebung; er schließt sich schwer an, bleibt dann aber treu, ist ungeschickt, wenig beweglich. Der Extravertierte lebt mehr nach außen, ist reproduktiv, hat veränderliche Gefühle, ist an die Wirklichkeit angepaßt, ist Allerweltsfreund, beweglich, gewandt. Die Phantasie zum Genießen und Schaffen gehört zur Introversion. Rorschach findet übrigens seinen Test nicht zuverlässig genug.

Kronfeld hält diese Teilung für praktisch brauchbar; sie geht auf die Stellung, die der Mensch zu sich und den Menschen nimmt; deshalb ist sie eine wesenhafte Charaktereinteilung.

2. E. Kretschmer (Körperbau und Charakter 1921, [11]1936) bewies auf Grund von vielen tausend einzelner Fälle, daß eine enge Beziehung besteht zwischen Eigentümlichkeiten des Körperbaus und gewissen grundlegenden Charakterverschiedenheiten. Die psychischen Typen bezeichnet er als die der Schizoiden (Schizothymen) und Zykloiden (Zyklothymen), weil sie bei pathologischer Stärke die beiden großen Geisteskrankheiten der Schizophrenie und des zirkulären (manisch-depressiven) Irreseins ausmachen. Psychologisch betrachtet sind die Zykloiden gesellig, bei Heiterkeit witzig, bei Schwerblütigkeit still, weich; man ist bald Freund mit ihnen. So ist der heitere Hypomanische der leicht beeinflußbare Stimmungsmensch, mit schneller Auffassung, der vieles umspannt, wenn auch vielleicht nicht tief und konsequent. Dagegen sind die Schizoiden schwer zu durchschauen, ungesellig, zurückhaltend, sonderbar, oft überempfindlich, aufgeregt; bisweilen auch unempfindlich, stumpf. Die Überempfindlichen suchen Einsamkeit oder Beschäftigung, die nicht wehe tut; die Unempfindlichen sind gefühllos für die Umwelt; in ihrer Absperrung streben sie nach einer eigenen Welt von Gedanken und Lieblingsbeschäftigungen.

Kretschmer gibt genauer als Merkmale der Zykloiden drei Reihen: gesellig, freundlich; oder: heiter, lebhaft, hitzig; oder: still, schwernehmend, weich. Die erste Reihe ist die grundlegende; die folgenden zwei bilden die Abweichungen nach der manischen oder depressiven Seite. Ähnlich wird für die Schizoiden genannt: ungesellig, zurückhaltend, ernst; oder: schüchtern, nervös, mit Liebe zu Natur und Büchern; oder: lenksam, gutmütig, stumpf. Auch hier enthält die zweite und dritte Reihe die Über- und Unempfindlichen. Kretschmer findet in seiner glänzenden Darstellung seine Typen bei den Genialen bestätigt: Philosophen, Theologen, Juristen haben mehr Fähigkeit zum logischen Denken, zu konsequenter Durchführung; Mediziner, Naturwissenschaftler mehr Sinn für das Konkrete, Reale, das Überblicken von vielen Tatsachen. Bei den ersteren überwiegt das schizoide Temperament, bei den letzteren das zykloide.

Nun hängt nach Kretschmer dieser psychische Typengegensatz nach der Erfahrung stark zusammen mit den Typen des Körperbaus. Als solchen unterscheidet er den *asthenischen*, den *athletischen* und den *pyknischen Bau*. Beim asthenischen herrscht vor Magerkeit, schmale Schultern, dünne Arme, flacher Brustkorb, „so daß man die Rippen zählen kann". Die Weichteile sind dünn, blaß, fettarm, der Schädel kurz, das Gesicht länglich, schmal, scharf geschnitten. Beim athletischen Typ sind Skelett, Muskeln, Haut stark entwickelt; er besitzt oft breite Schultern, der Schädel ist meist hoch und schmal. Der pyknische Typ endlich zeigt starken Umfang von Kopf, Brust und

Bauch, breites Gesicht, kurzen Hals, abgerundete Formen, reichen Fettansatz; der Schädel ist groß, breit, aber nicht hoch. Kretschmer beobachtete folgenden Zusammenhang: die Zykloiden bevorzugen stark den pyknischen Bau, andere Typen fast gar nicht; die Schizoiden dagegen stark den asthenischen oder athletischen Körperbau.

In einer sorgfältigen Nachprüfung fand Wiersma (8. Internationaler Kongreß für Psychologie), daß nur die Angaben über den Körperbau der Männer hier brauchbar sind. Bei ihnen überwogen in der Tat bei den Zykloiden die Pykniker, bei den Schizoiden die Astheniker, wie es Kretschmer gefunden hatte. Weiter fand er: Die Pykniker sind mehr aktiv (A) und emotional (E). Mithin kann man allgemein sagen: die Nicht-Aktiven sind schlanker, magerer; Gesicht, Hals, Rumpf ist kleiner, Muskeln sind weniger kräftig, die Bewegungen langsamer, weniger energisch; sie schlafen ruhiger und länger. Die Emotionalen sind rund, breiter, auch im Gesicht; die Haltung ist schlaffer, die Bewegungen sind schneller, unsicherer, sie sprechen schneller, lauter, höher. Die mit Primärfunktion sind gröber, kräftiger, ihre Haltung aufrecht, kräftig, die Bewegungen sind schneller, oft unregelmäßiger, das Gesicht beweglicher.

McDougall findet in dieser Typenteilung mit Recht eine Verwandtschaft mit der von Jung, nur daß die Typen Kretschmers den krankhaften Typen näherstehen (was auch andere öfters bemerkten). Ewald hat (mit Recht) auszusetzen, daß die Schilderungen Kretschmers zu blumig sind, zu mannigfache Erlebnisse zusammenfassen, so daß die wirklichen Charaktereigenschaften schwerer zu erkennen sind. Nach dem hervorragenden Psychiater Bleuler gibt die Teilung nicht verschiedene Typen von Menschen, sondern von Einzelreaktionen, die in jedem Menschen vorkommen, wenn auch in verschiedenem Stärkeverhältnis. Der Zykloide faßt ein Erlebnis möglichst von einer Seite, die in menschlichen Verhältnissen die gewöhnliche ist, seine ganze Persönlichkeit reagiert darauf einheitlich.[3] Der Schizoide sieht nach- und nebeneinander im selben Ding verschiedene Seiten, bisweilen in einseitig verzerrter Weise; dazu gehört die uneinheitliche Affektbetonung. Deshalb kommt es zu sich bekämpfenden Strebungen und Verdrängungen.[4]

Die spätere Arbeit von Psychologen hat die *Tragweite* beider Typen und ihre *Korrelationen* zu weiteren psychologischen Eigenschaften vertieft. Das zeigten Experimente, die unter der Leitung von Kroh unternommen wurden (Experimentelle Beiträge zur Typenkunde, Ergänzungsband 14 zu ZPsych, hrsg. von Kroh in Verbindung mit Bayer, Dambach, Lutz und Vollmer, 1929). Scholl und andere hatten schon festgestellt, daß die Schizoiden mehr die Formen der Außenweltdinge beachten, daß sie „Formenseher" sind,

[3] Siehe dazu später Jaensch.

[4] Diese Kritik scheint doch das Wesentliche des Kretschmerschen Systems psychologisch betrachtet zuzugeben.

die Zykloiden dagegen mehr die Farben, also „Farbenseher" sind. Das bestätigte durch genauere Versuche Lutz. Ferner untersuchte G. Bayer den Gegensatz von Assoziation und Perseveration. Der assoziative Typ bedeutet bei ihm, daß unter geeigneten Versuchsbedingungen die Zahl der Assoziationen doppelt so stark ist, wie die der Perseverationen; beim perseverativen Typ gilt das Umgekehrte; zwischen beiden besteht eine Übergangszone. Ferner zeigte sich, daß eine starke Anlage für den einen Typ mit einer schwächeren für den anderen verbunden ist. Nun fand Bayer, daß die ausgesprochenen Assoziativen nie Schizoide sind, die ausgesprochenen Perseverativen nie Zykloide.

Weiter verglich Dambach die Konzentration der Aufmerksamkeit im Sinne ihrer Ausschließlichkeit, d. h. ihrer geringen Ablenkbarkeit und anderseits die Verteilung der Aufmerksamkeit. Die Zykloiden zeigten größere Verteilung der Aufmerksamkeit, indem sie bei einer Doppelarbeit weniger benachteiligt wurden als die Schizoiden. — Endlich fand G. Vollmer bei den Schizoiden mehr fixierende Aufmerksamkeit im Sinn eines engen Feldes, das überschaut werden konnte; dagegen haben die Zykloiden mehr fluktuierende Aufmerksamkeit, d. h. sie umfassen leichter das Ganze. Die ersteren behalten das Wahrgenommene genauer, die zweiten behalten aber mehr davon.

Einige Tests der Typen untersuchte Pfahler (System der Typenlehren, ZPsych, Ergänzungsband 15, 1929) in eigenen Untersuchungen nach der Methode von Rorschach (Deutung der Klexbilder). Er fand bei den Zykloiden sehr viel mehr Angaben als bei den Schizoiden. Den ersteren allein kamen diese Deutungen von selbst in den Sinn, ohne Bemühungen. Bei der Sandersschen Täuschungsfigur sondern die Schizoiden die gesehene Diagonale aus der Umgebung heraus und haben deshalb nur kleine Täuschungen; dagegen urteilen die Zykloiden nach dem unmittelbaren Eindruck und hatten große Täuschungen (bis zu 50%). Wurde die Aufgabe gestellt, aus fremdartigen Objekten, die mit je einer Zwischenpause von 5 Sek. genannt wurden, eine sie verbindende Geschichte zu finden, so leisteten die Zykloiden das leicht, freilich mit recht phantastischen Zusammenhängen; dagegen suchten die Schizoiden vergeblich nach den logischen Zusammenhängen zwischen den genannten Objekten.

Rohracher (Kurze Einführung in die Charakterkunde, 1936) faßt zusammen: Nach allem ist bei den Zyklothymen der Aufmerksamkeitsumfang größer, unterliegt aber leichter der Ablenkung; ihr Erlebnisablauf ist reicher, aber auch die Abschweifungen zahlreicher; bei den Schizothymen ist der Erlebnisablauf langsamer, aber konsequenter im Denken und Handeln; sie bleiben mehr am einzelnen Bewußtseinsinhalt hängen, haben lange Nachwirkung von Gefühlen, mehr gleichmäßiges Arbeitstempo.

Die Zuordnung der Versuchspersonen zu den zwei Typen geschah oft in etwas summarischer Weise, indem man ihnen zwei Listen von psychischen Eigenschaften bot, die zu den einzelnen Typen gehörten und die für sie passende wählen ließ. Dann stimmte die Liste der Zykloiden sehr gut mit den körperlichen Merkmalen der Pykniker

(in 94% der Fälle); die Liste der Schizoiden traf für die Astheniker in 73% zu.

Zur Kritik des Kretschmerschen Systems urteilt Kronfeld (Lehrbuch der Charakterologie, 1932): Von den beiden Typen ist der zyklothyme allgemein anerkannt; dagegen wird von vielen bezweifelt, daß die Schizothymie ein einheitlicher Typus sei. Sie meinen, bei der Mannigfaltigkeit ihrer Formen sei nur das Negative einheitlich, daß es nicht Zyklothyme seien. Darauf entgegnet Rohracher, das Gemeinsame bleibe bei ihnen das „In-sich-Hineinleben", gegenüber dem „Aus-sich-Herausleben" der Zyklothymen. — Pfahler urteilt: Im System sind Abweichungen in der Zusammengehörigkeit von psychischen Eigenschaften und Körperbau nicht selten (20—30%); auch Kretschmer selbst spricht heute nur mehr von einem häufigen Zusammenvorkommen. — Sterzinger findet die Behauptungen des Systems wissenschaftlich nicht genügend bewiesen. Er leugnet nicht, daß die auf den Gesamteindruck hingenommenen Zuordnungen ihre Bedeutung haben, wünscht aber dringend ihre Bestätigung durch Korrelationsrechnung, die einstweilen fehlt. — K. Neweklowsky (ZAngPs 56, 1 ff.) bestätigte die Zuverlässigkeit des vorher geschilderten Fragebogens zur Selbsteinordnung nach den psychologischen Eigenschaften und auch den Zusammenhang mit dem Körperbau, „was die großen Linien angeht". Die Zuverlässigkeit der Selbsteinschätzung prüfte er dadurch, daß er sie im Zeitraum von mehreren Monaten ein- oder zweimal wiederholte. Wird dann dieselbe Frage von mehr als 25% widersprechend beantwortet, so gilt sie als unbrauchbar. Nach den abgegebenen Selbstbeobachtungen enthielt dabei die Alternative in der Frage keinen klaren Gegensatz, so daß sie verschiedene Antworten erlaubte. Nach diesem Kriterium waren von den 18 üblichen Fragen 6 auszuschalten. Für die Prüfung des Zusammenhanges mit dem Körperbau wurde ein kontinuierliches Anwachsen der Zahlen verlangt, wenn man von einem Extrem zum anderen überging. Für diesen Zweck waren sogar nur 5 Fragen brauchbar. Wenn man übrigens alle 18 Fragen doch benutzte und nun die Versuchspersonen in 5 Klassen teilte, so steigt die Zahl doch kontinuierlich. Gewisse Fragen stören dann; wenn man diese ausschaltet, wird der Zusammenhang wesentlich deutlicher. Übrigens liefert auch der übliche Fragebogen brauchbare Resultate.

3. Ein weiteres großes System der Typenteilung in der neueren deutschen Psychologie neben dem von Jung und Kretschmer ist das von E. R. Jaensch. Als Hauptwerke darüber seien genannt die beiden Arbeiten von Jaensch: Die Grundformen des menschlichen Seins, 1929, und Der Gegentypus, 1938.

Gesamtübersicht. Jaensch unterscheidet die normalen Formen der Integration (J) und die mehr pathologischen des S-typus. Integration bedeutet eine gewisse Einheit und Ganzheit, ein ungetrenntes Zusammenwirken der verschiedenen seelischen Funktionen, wie z. B. in den eidetischen Vorstellungen Wahrnehmung und Vorstellung sich durchdringen, d. h. die Wahrnehmung durch gleichzeitige Vorstellungen geändert wird. Die Integration nach außen (das Leben mit der Umwelt) ist am größten beim Typus J_1 und nimmt immer mehr ab nach J_2 und J_3. Sie hat ihre ideale Grenze in dem weniger untersuchten desintegrierten Typus D, wo die Funktionen nebeneinander liegen wie die verschiedenen Teile in einer Maschine. Dabei geht aber der Abnahme der Integration nach außen parallel eine Zunahme der inneren Integration, indem nun die Zusammenhänge im Zeitverlauf immer größer werden, eine feste Linie im ganzen seelischen Leben entsteht, im Gegensatz zu J_1, wo nur für kurze Zeit eine Querschnittseinheit zustande kommt. Die S-formen werden so genannt, weil sich bei ihnen häufig Synästhesie zeigt, indem zur Vorstellung aus einem Sinnesgebiet spontan Vorstellungen aus anderen Sinnesgebieten sich einstellen (zu gesehenen Farben etwa innerlich gehörte Töne). Jaensch nennt später die S-formen den Auflockerungstypus oder im Extrem den Auflösungstypus. Unter ihnen fanden sich 2 Formen, S_1 und S_2. S_1 steht dem J_1 sehr nahe; S_2 dem J_2. Schematisch kann man nach der abnehmenden Außenintegration alle Formen in folgender Weise ordnen:

J_1	J_2	J_3	
			D
S_1	S_2		

Die Integrationsformen sind ein offenes System, das immer wieder neue Formen zuläßt. In der Tat war das System in der Forschertätigkeit Jaenschs in beständigem Fluß.

Einzelbeschreibung der Formen. J_1 hat für den Gesamtanblick einige Ähnlichkeit mit der Zyklothymie. Es besagt starke Kohärenz mit der Umwelt, eine Hingabe und Einfühlung in sie. Am stärksten ist das ausgebildet im B-Typus, dem starke Anschauungsbilder (= Vorstellungen von Empfindungsstärke) eigen sind, auch Halluzinationen, worin gesehene räumliche Formen geändert werden können; äußere Gegenstände werden dabei etwa belebt, idealisiert. Das Gedächtnis des J_1 ist umfassend und treu; dagegen der Wille weniger stark und ausdauernd, leicht durch Affekt erregbar. Es fehlt die Willensstärke, die Längsschnitteinheit. J_1 ist stark suggestibel, ändert seine Entschlüsse auf kleine Gründe hin, lebt leicht in einer Traumwelt. — J_2 ist nur teilweise nach außen integriert, soweit die Umwelt

seinen Idealen entgegenkommt; er steht ihr mehr objektiv gegenüber, hat tiefes Gemüt und starkes Pflichtgefühl. Seine Vorstellungen sind blaß, das Gedächtnis schwächer, außer in den Beziehungen zum eigenen Ich. Er ist ernst, kritisch, der Wille wird vom Verstand nach dem Ziel geleitet; er hat in seinen Idealen eine feste Lebenslinie. — Bei J_3 endlich fehlt das Aufgehen in die Umwelt noch mehr; er ist nach innen konzentriert, ein fester Charakter, nüchtern, schwerfällig, mit zielgerichtetem Willensleben. — Die Abnahme der Integration nach außen führt zu D (was an die Schizothymie erinnert). Bei ihm ist die Schärfe des Verstandes nicht mehr durch Gefühl und Anschauung geschwächt, sondern es herrscht das Regeldenken. Er betrachtet die Welt objektiv, ist ein Pflichtmensch, von der festen Lebenslinie geleitet.

Später schreibt Jaensch: Bei J_3 kommt der Antrieb des Handelns nicht von einem bewußten Ideal, sondern aus unbewußter Tiefe, ist ein unreflektiertes Müssen. Die feste Linie kann liegen an körperlicher Gesundheit, an Instinktsicherheit, oder im Willen, oder im tieferen Gefühl.

Hierzu sei gleich bemerkt: Wille und tiefes Gefühl gründen in Verstandeseinsicht, die über die bloßen Gewohnheiten hinausgeht. Beim Kind herrscht zunächst das sinnliche Leben, zu dem kontinuierlich immer mehr das höhere geistige Leben hinzutritt. Dieses höhere Leben mit Einsicht, Wertgefühlen und Willen steht vielfach in Gegensatz zum Instinktleben der Kindheit, ist nicht seine bloße Entfaltung.

Einige Tests dieser Typen. Die Müller-Lyersche Täuschung der Gesichtswahrnehmung ist bei D sehr klein, bei J kann sie bis 30, ja 50% betragen. Das Exnersche Nachbild einer rotierenden Spirale dauert bei J beträchtlich nach, bei D nur kürzeste Zeit oder gar nicht. — Man läßt die Objekte durch eine Prismenbrille länger beobachten; dann erscheinen vertikale Gegenstände zunächst gekrümmt, was dann durch objektive Gegenkrümmung beseitigt wird. Die dafür notwendige Korrektur ist bei J_3 am kleinsten, bei J_1 am größten. Die Kurve der Besserung bei längerem Betrachten der Außenwelt durch diese Brille sind für die Typen charakteristisch.

Der Auflösungstypus findet sich ungebrochen in S_1, mit pathologischem Einschlag. In der Raumwahrnehmung sind die subjektiven Verschiebungen beim Kovariantenphänomen viel stärker und unregelmäßiger als sonst; ebenso bei der Tiefenwahrnehmung im Stereoskop, ja selbst beim normalen Tiefensehen. Die Zeitwahrnehmung, die bei J_3 fast nur durch die objektiven Zeitverhältnisse bestimmt wird, nimmt darin ab in der Reihenfolge: $J_3 — J_2 — J_1 — S_2 — S_1$.

Das sicherste Zeichen für S_1 ist die gesetzlose Labilität in den genannten Phänomenen, beim Prismenbrillentest. Das gilt sogar allgemeiner für die Ansichten und Zuneigungen. Besonders stark sind bei S_1 die eidetischen Bilder. Sie sind immer körperlich, werden durch einen eindringlichen Hintergrund nicht verdrängt, sondern als wirksamer Gegenstand erlebt, während sie bei J_1 Bild bleiben. Bei S kommt es vor, daß Gegenstände, die sich entfernen, dabei größer zu werden scheinen. In einem Bericht über ein vorher betrachtetes Bild

ist der Umfang der Aussage besonders groß, die Treue aber viel geringer als normal wegen der starken Suggestibilität. Das Gefühl ist häufig paradox; was normal heiter macht, kann hier traurig stimmen und umgekehrt. Er kann sich nicht mehr für etwas erwärmen oder einsetzen; es fehlen die ethischen Ideale. Die primitiven, besonders sexuellen, Gefühle überwiegen. Die Willensstärke versagt; nie findet sich echte Freundschaft, sondern eher feindselige Angst. Das Ich steht hier immer im Mittelpunkt der Welt. Nach Jaensch besteht in den seelischen Eigenschaften eine große Ähnlichkeit mit dem seelischen Leben bei latenter Tuberkulose. Die subjektive Einstellung geht unter Umständen in der Richtung der Schizophrenie mit ihrem Automatismus oder der Hysterie.

Bei S_2 ist die elementare Grundlage die gleiche wie bei S_1; nur ist hier ein rationaler Oberbau ausgebildet. Er überläßt sich bei Entscheidungen den rationalen Prinzipien, die verschieden sind von den eigenen organischen Einstellungen; statt Trieb und Gefühl herrscht mehr der Verstand. Der Begriff ist nicht wie bei J aus der Anschauung abgelesen, sondern gewaltsam von außen aufgedrängt (?). Die Gefühle und Triebe fallen aus. (In Wirklichkeit herrschen sie nur nicht mehr, wie bei J_1 oder S_1, sondern werden, wie bei J_3, im Sinn der eingesehenen Grundsätze überwunden.) Die verstandesmäßige, reflektierte Handlungsweise ist bei S_2 dieselbe wie bei J_2; nur bleibt bei S_2 daneben die Labilität des S_1 bestehen. Das Rationale ist die Kompensation einer Schwäche, ist „unorganisch aufgestülpt", wie ein Aufseher, wächst nicht organisch von innen heraus.

Dagegen läßt sich einwenden: Wahr ist nur, daß die elementare Anlage des S_1 mit seiner gesetzlosen Labilität zu Grunde liegt; aber diese niederen Triebe und Gefühle dringen bei S_2 wie bei J_2 nicht mehr blind durch, wie beim Tier, sondern stehen unter Verstandeskontrolle, unter den Prinzipien des Charakters und der Wertgefühle, die man sich im Laufe der Kindheit und Reife ausgebildet hat; von einem unorganischen „Aufstülpen" kann man also nicht sprechen. Jaensch fügt bei: J_2 kann sich S_2 nähern, wenn das Ideal verstandesmäßig erstarrt zu einer Maxime; mit anderen Worten, wenn die gewöhnliche Vermittlung durch höhere Gefühle ausfällt. Indessen: Die höheren Gefühle werden auch beim rationalen Oberbau des S_2 sich bilden. Die rationale Seele bildet immer nach eigenen Gesetzen aus den Erkenntnissen die höheren Wertgefühle, die auf den Willen wirken; später fällt dieses Zwischenglied, besonders bei gewohnten Handlungen, häufig aus.

Über das wirkliche Vorkommen der Typen gibt Jaensch an: Starke Außenintegration findet sich in der Jugend und bei Frauen häufiger; ebenso ist sie stärker in südlichen Ländern, bei Spaniern, Italienern, Südslawen. Das hängt zusammen mit der größeren Lebhaftigkeit der körperlichen Prozesse, mit der größeren Schnelligkeit der Bewegungen.

Kritik: Sterzinger betont auch hier das Fehlen der Korrelationsberechnung. Es bleibt so nur ein gewisser Parallelismus bestehen auf Grund einer Gesamtübersicht. Auf diesen Einwand kommen wir noch zurück. Immerhin ist auch ein solcher Parallelismus nicht zu vernachlässigen, bis weitere Forschungen uns erlauben, mehr zu erreichen. — Kronfeld urteilt über das System: Die Grundprinzipien scheinen richtig, wenn sich auch die Typen am selben Menschen ablösen können. Fraglicher sind die Unterformen. — Elsenhans (3. Aufl.) fügt bei: Für die Entwicklung hat Jaensch noch die weiteren Angaben: Es gibt eine S-Phase um das 4. Jahr, zwischen dem 12. und 14. und um das 18. Jahr; für J_1 liegt das Maximum zwischen dem 6. und 12. Jahr, für J_2 zwischen dem 14. und 17. Jahr, für J_3 nach dem 18. Jahr. Bei der Integration besteht Einheit mit der belebten Umgebung (also Extraversion); bei ihm arbeiten die physischen und psychischen Funktionen zusammen (Denken, Fühlen, Wollen, Vorstellen) und durchdringen sich, während sie bei D eher isoliert sind. Jaensch erkennt übrigens später auch einen S-Typ ohne das Merkmal der Entartung an, wenn er sich auch im Experiment ganz ähnlich verhält (er nennt ihn S-vital). Dieser komme in Deutschland selten vor, mehr in den romanischen Ländern.

Neben den schon vorgebrachten gelegentlichen Bemerkungen kann zum ganzen System gesagt werden: Es enthält, wie bei Jaensch immer, viel neues Material, das in packender Weise zusammengestellt ist, und verändert sich in den späteren Auflagen nicht wenig. Im einzelnen scheint es, daß die S nicht eigentlich in die normale Typenteilung hineingehören, sondern eher als eine pathologische Übertreibung des J_1 zu fassen sind. Das bei ihnen Entscheidende scheint die Fälschung der Wahrnehmung durch eidetische Vorstellungen, und die Paradoxie des Gefühls bei S_1. Wenn bei S_2 die Täuschungen der sinnlichen Erkenntnis bleiben, paßt das gewiß nicht recht zum gesunden rationalen Leben des S_2, bei dem Verstand und Wille herrschen, wie bei J_3. Jedenfalls ist es mißverständlich, zu sagen, das rationale Leben sei hier unorganisch aufgestülpt; es scheint dies ebensowenig berechtigt, wie wenn man beim Mangel einiger äußerer Sinne ein gut ausgebildetes geistiges Leben unorganisch aufgestülpt nennen würde. Man denke etwa an den Fall der Helen Keller, der Taubblinden, die durch sorgfältige Ausbildung die ganze Höhe der Bildung erreichte. Entscheidend ist trotz der Mängel im niederen Seelenleben das normale höhere Leben des Menschen.

Was die J-Typen angeht, so ist ihre Ähnlichkeit mit den Kretschmerschen Typen anerkannt, die größere Kohärenz zur Außenwelt bei J_1 oder Konzentration nach innen bei J_3. Daß bei J_1 die verschiedenen seelischen Fähigkeiten sich durchdringen, liegt daran, daß hier das sinnliche Leben vorherrscht, das rationale noch zurücktritt; die Willensstärke soll ja noch fehlen, das Gefühl herrschen. Der Übergang des J_1 zu J_3 ist die normale Reife des Menschen; der Antrieb des Handelns beim Menschen ist deshalb noch nicht ein unreflektiertes Müssen, sondern beruht durchaus auf Verstandeseinsicht. Die Über-

legenheit des J_3 liegt aber nicht allein in der Konsequenz der Handlungen im Laufe der Zeit, sondern auch in den augenblicklichen Entscheidungen, in der Leitung des Willens durch den Verstand. Das Verhältnis des doppelten seelischen Lebens im Menschen, des niederen sinnlichen und des höheren, zur Herrschaft bestimmten rationalen, mit Verstand, höherem Gefühl und Willen kommt in diesem System nicht zur klaren Erkenntnis.

4. Anhang. Manche Teilungsversuche bei den folgenden Forschern vereinigen irgendwie die Elemente der bisher geschilderten Formen in neuer Weise. So kommt beispielsweise Pfahler (Erbcharakterkunde, 1937) auf sein System der festen und der fließenden Gehalte als Schema der Charakterkunde. Die festen Gehalte bedeuten feste Aufmerksamkeit und zähes Beharren; die fließenden Gehalte dagegen wandernde Aufmerksamkeit und geringe Beharrung. Diese Teilung kreuzt sich mit einer Dreiteilung nach den Verhältnissen des Gefühls, je nachdem die Gefühle zugleich stark und lustvoll sind oder stark und unlustvoll oder überhaupt schwach. Damit wird wieder kombiniert die Zweiteilung der großen oder kleinen Lebensenergie. So entsteht das System mit 12 Gliedern:

	Feste Gehalte		Fließende Gehalte	
Gefühl stark und heiter	A	D	G	K
Gefühl stark und schwerblütig	B	E	H	L
Gefühl schwach	C	F	I	M
Lebensenergie:	groß	klein	groß	klein

Lersch (Aufbau des Charakters, 1938) urteilt über die Charaktertypologie: Der Totaltypus ist ein ordnendes Prinzip, das alle Verhaltensweisen des Menschen bestimmt, wie wir sie in den Systemen von Spranger oder Jaensch finden. Die Temperamente von Heymans geben keinen solchen Totaltypus. Wohl erreicht das Pfahler, der aus den Grundfunktionen von Aufmerksamkeit, Perseveration, Gefühlserregbarkeit und vitaler Energie das ganze seelische Leben aufbaut. — Immerhin ist zu beachten, daß von den genannten vier Grundeigenschaften drei solche der Temperamententeilung sind, nämlich Aktivität, Emotionalität und Beharrung; nur wird bei Emotionalität eine Zweiteilung nach deren Stärke benutzt, nicht zugleich deren verschiedene Qualität des Gefühlstones. Vielleicht hängt damit zusammen, daß Heymans bei Emotionalität nicht sehr klare Korrelationen zu den einzelnen psychologischen Eigenschaften fand.

IV. Benutzung der Korrelationsrechnung

Im folgenden behandeln wir nicht mehr die Aufstellung ganzer Charakterteilungen, sondern die Fragen der besten Methodik zu ihrer Gewinnung. Wir führen zunächst ein Beispiel einer amerikanischen Untersuchung an über einige wichtige Charakterzüge, die nach der amerikanischen Methodik großer Massen gewonnen wurden. Ferner die allgemeineren Ausführungen des hervorragendsten englischen Psychologen auf dem Gebiet der Korrelationsberechnung, Ch. Spearman, über die Ergebnisse dieser Methode für die Charakterforschung, die eine wesentliche Ergänzung der deutschen Typenforschung verspricht (vgl. sein Werk: Psychology down the ages, 2 Bde., 1937). Man will dadurch die besonders wichtigen Charakterzüge auch quantitativ festlegen.

1. Die Untersuchung von Hartshorne und May (Studies in the nature of character I, 1928) wurde als Arbeit großer Massenuntersuchung unter der Oberleitung des führenden amerikanischen Psychologen Thorndike durchgeführt. Sie untersucht bei 10000 Schulkindern aus der 5.—8. Schulklasse bestimmte Charakterzüge. Die erste Untersuchung behandelt die *Ehrlichkeit*, insbesondere das Betrügen bei Schularbeiten. Alter und Geschlecht zeigte keinen großen Unterschied. Der Fehler nimmt mit wachsender Intelligenz ab, ebenso mit höherem sozialen Niveau. Er war, wie zu erwarten, bei sonst schlechtem Betragen häufiger. Jede Schulklasse hat in diesem Punkt ihr System von Gewohnheiten. Bei direkter Befragung wird als Motiv der Handlung angegeben, die Aufgabe sei zu schwer gewesen, oder es geschehe, um besser zu stehen. Beide Gründe zusammengenommen deckten etwa $^2/_3$ aller Fälle. Wo ein Konflikt mit der Umgebung besteht, hilft sich das Kind durch Betrug, ohne dem eine moralische Bedeutung beizulegen. Wenn solche Mittel Erfolg haben, werden sie beibehalten, bis die Erziehung ehrliche Mittel von Erfolg darbietet.

Zwei weitere Züge, die untersucht wurden, waren die *Hilfsbereitschaft* (Altruismus, Kameradschaft) und Selbstbeherrschung. Die Hilfsbereitschaft steht im Gegensatz zum Egoismus. In den Schulklassen waren im allgemeinen diejenigen Kinder darin überlegen, die jünger waren als der Durchschnitt. Etwa die Hälfte der Kinder teilt etwas mit anderen; ein Drittel tut wenigstens mit Schwierigkeit für die Klasse mehr als für sich selbst. Das Ergebnis der objektiven Tests stimmte mit dem Schätzungsurteil der anderen über dieselbe Person überein. Von besonderer Bedeutung dafür ist die gegenseitige Freundschaft der Kinder in derselben Klasse, die gute Anpassung an die Schule, endlich das Heim. Die Tendenz zu dieser Handlungsweise ist noch unabhängig von allgemeinen sittlichen Ideen.

Die *Selbstbeherrschung* endlich zeigte sich in der Ausdauer, allgemeiner in der Überwindung eines Triebes. Darin sind eingeschlossen: Fleiß, Beherrschung von Aufmerksamkeit und Interesse; ferner Beherrschung der Stimmung, der Neigung zum Schwätzen, Hemmung des Essens, der körperlichen Bewegungen usw. Stark ist hier die Abhängigkeit von der Höhe der Schulklasse; ebenso von der Intelligenz. Die Mädchen standen hierin höher. Groß ist darin die Ähnlichkeit zwischen Geschwistern. Der Einfluß der Schulklasse besteht in ihrer Moral, ihrem Geist. Auch in dieser Eigenschaft bestand kein Zusammenhang mit allgemeineren Idealen, die noch nicht entwickelt sind. Vielmehr entscheidet der Erfolg oder Mißerfolg in der Einzelerfahrung.

Über den Zusammenhang aller drei Charakterzüge wurde festgestellt: Das Wissen um Recht und Unrecht hat seine Quelle im Heim. Die Mädchen sind darin überlegen; sie sind empfindlicher für soziale Normen und Ideen. Von Bedeutung sind in abnehmendem Grad: die Intelligenz, die Kultur, die soziale Stabilität, der Widerstand gegen Suggestion, das Alter. Von großer Bedeutung ist der Klassengeist, während der Zusammenhang zwischen dem moralischen Wissen und dem entsprechenden Handeln stark schwankt. Die Korrelationen zwischen den verschiedenen Zügen der Moralität sind groß genug, um ein Band zwischen ihnen zu bilden. Praktisch wird man über den Charakter eines Kindes klarer durch Beobachtung und Schätzung, als durch die objektiven Tests. Ehrlichkeit, Hilfsbereitschaft und Selbstbeherrschung sind beim Kind noch bloße Gewohnheiten. Die verschiedenen Typen des Verhaltens haben untereinander eine sehr kleine Korrelation. Es fehlt an Integration oder Konsequenz des Charakters.

Nach dieser Einzeluntersuchung, bei der die Korrelationsrechnung eine Rolle spielt, ist es von Interesse, neben der geschilderten Mannigfaltigkeit von Charaktertypen in der deutschen Psychologie die Gedanken der englisch-amerikanischen Psychologie kurz kennenzulernen. Das bietet uns die Lehre von Spearman über die Willensfaktoren (in Psychology down the ages, 2 Bde., 1937).

2. Die Willensfaktoren (Willenseigenschaften) werden in der englischen Psychologie heute quantitativ festgestellt mit Hilfe der Korrelationsrechnung, die in England und Amerika ausgebildet wurde, zum Teil von Spearman selbst. Zum besseren Verständnis schicke ich einiges allgemeiner Bekannte aus der Lehre von den Faktoren (Eigenschaften) der Intelligenz voraus, worin ihre Bedeutung leichter zu übersehen ist.

Für die *Intelligenz* stellte Spearman die Theorie der zwei Faktoren auf, die vielfache Annahme fand. Es wird eine Reihe Intelligenztests geprüft und aus den Ergebnissen ihre Interkorrelation (= der Grad ihres Zusammengehens) berechnet. Wenn sich dann zeigt, daß eine gewisse Hierarchie der Korrelations-

koeffizienten der verschiedenen Tests besteht, dann kann jedes Testergebnis in zwei unabhängige Faktoren zerlegt werden: den allgemeinen Intelligenzfaktor *g* der bei demselben Individuum in verschiedenen Leistungen mitwirkt, und den spezifischen Intelligenzfaktor *s*, der auch in verschiedenen Fächern verschieden ist. Sind die einzelnen s nicht ganz voneinander unabhängig, so daß sie ineinander übergreifen, so lassen sich aus ihnen weitere Gruppenfaktoren ableiten. Das g fand sich in allen Relationserkenntnissen; es ist beteiligt an Klarheit und Schnelligkeit der Erkenntnis; ebenso an der Intensität der geistigen Energie. Zu seiner Berechnung genügt jeder Test, wenn nur seine Korrelation mit g groß genug ist. Das g ist offenbar das, was man Intelligenz im engeren Sinn nennt.

So ließ Thorndike eine Untersuchung großen Stiles an 1100 Jugendlichen zwischen 10—17 Jahren durchführen. Jeder wurde im Lauf der Untersuchung mit 94 verschiedenen Tests geprüft, aus dem gesamten Seelenleben, z. B. Sinneswahrnehmung, Denken, Gedächtnis, Phantasie, Aufmerksamkeit mit ihren Abarten, auch mit praktischen Tests, wie Rechnen, Mechanik, Verstehen von Ausdrücken der Sprache, Deutung des Gefühlsausdruckes. Überall zeigte sich g, aber je nach der untersuchten Fähigkeit verschieden hoch, beim schnellen Tippen z. B. nur 5%, bei Unterscheidung von Tonhöhen 18%; war dagegen aus besonderen Tatsachen ein allgemeines Gesetz zu finden, so fiel auf g 65% der Leistung.

Einiges über die s. Der Wortgebrauch besitzt einen gewissen Faktor, *V* genannt, bei Thorndike 10%; er besteht in der Fähigkeit, eine gesehene Form mit einem Sinn zu verbinden. Mit V sind nicht die höheren Fähigkeiten des Abstrahierens und Vergleichens gemeint, die dem g zuzurechnen sind, sondern die Fähigkeiten dieser speziellen Leistung. In mechanischen Leistungen tritt ein anderer Faktor *M* auf. In den niederen Schulleistungen (mit den Fächern: mechanisches Zeichnen, Mathematik, Englisch, Wissenschaft) fanden sich beim Englischen die 3 Faktoren: g mit 10%, V mit 67, *X* mit 23%. X scheint die Willensanstrengung zu bedeuten, also nicht eine eigentliche Erkenntnisfähigkeit. Für Mathematik hatten dieselben 3 Faktoren die Größen 31, 19, 48%. Für Wissenschaft (bedeutete hier das Lernen gewisser elementarer Textbücher) waren die Zahlen 12, 31, 55. Bei mechanischem Zeichnen (oder auch Ladenarbeit) erscheint der Faktor M, während das V hier verschwindet. G, X, M hatten dann die Werte 10, 13, 43, neben einem anderen noch nicht untersuchten Faktor. Sicher wären die hier angeführten genauen Werte durch bloße allgemeine Überlegungen nicht zu finden gewesen; sie zeigen also den Wert der Korrelationsrechnung.

Faktoren, die zum Teil auf den Willen übergreifen, sind z. B. der Faktor *F* (fluency, eine Art Gewandtheit), wenn in dargebotenen Klexen bekannte Figuren gesehen werden, was viel Reproduktion einschließt; der Faktor O (Oszillationen) bedeutet Schwankungen in der Tätigkeit, Zerstreuungen; ferner *P* Faktoren von der Art der Perseveration: die geistigen Prozesse gehen langsam an und hängen länger nach; er wird gemessen an der Anpassungsfähigkeit an Neues, die dadurch geringer ist. Von diesen Faktoren sind O und P nicht spezifische Faktoren im bisher beschriebenen Sinn (der s), sondern ähnlich allgemein, wie g. O ist die Instabilität des Betrages von g; P die Trägheit beim Übergang von einem Thema auf ein anderes.

Die allermeisten s haben ein sehr enges Anwendungsgebiet und sind deshalb von geringer Bedeutung. s von größerer Ausbreitung sind etwa die sprachlichen, die wissenschaftlichen und die praktischen.

Gehen wir nunmehr auf das eigentliche Willensgebiet (den Charakter) über (nach der Darlegung von Spearman): Webb fand einen

solchen Willensfaktor, den er *W* nannte, der für die moralischen Eigenschaften eine große Bedeutung hat, nämlich für die tieferen sozialen Gewohnheiten; man kann ihn etwa Ausdauer nennen, der vom überlegten Wollen abhängt. So maßen, wie wir schon teilweise sahen, Hartshorne, May und Maller die Charakterzüge Ehrlichkeit, Dienstwilligkeit, Selbstbeherrschung und Ausdauer, die alle für W charakteristisch sind, durch objektive Tests. Anfangs meinten diese Forscher auf Grund einer allgemeinen intuitiven Übersicht, diese Eigenschaften seien voneinander unabhängig; aber die Faktorentechnik, die erst Maller anwandte, zeigten darin die Gegenwart des W.

Wir haben schon oben den anderen Willensfaktor *P* (die Perseveration) erwähnt. Bereits Lankes (ein Schüler von Spearman) hatte gefunden, daß dieses P zur gewöhnlich verstandenen Ausdauer eher umgekehrt proportional sei. Bei hohem P fand sich später genauer darin schwere Erregbarkeit der Emotion, extreme Dauer der Emotion, Pessimismus, Empfindlichkeit gegen Kritik, ungewöhnliche Unterwürfigkeit oder aber Revoltieren, Unfähigkeit, schnelle Entscheidungen zu treffen, Unwahrhaftigkeit oder äußerste Ängstlichkeit.

Als weiterer Faktor wurde ebenfalls schon erwähnt *F* (Fluency, Gewandtheit). Hargreaves wies ihn nach bei Versuchen, wo Bilder oder Geschichten zu vervollständigen waren[5]. Der auch bereits genannte Faktor O zeigt Korrelation mit der Unstetigkeit des Charakters.

Der Faktor W hat positive Korrelationen mit allem, was für den Charakter wünschenswert erscheint, mit einer Ausnahme. W hat nämlich einerseits die drei wertvollen Eigenschaften: freundlich, vertrauenswürdig, gewissenhaft. Aber daneben hat es auch die Neigung, Furcht zu zeigen; dabei wirkt wohl mit die Furcht vor den gegenteiligen Handlungen.

Zusammenfassend urteilt Spearman über die Erforschung der Charakterzüge in der heutigen Psychologie: Die meisten in früherer Zeit aufgestellten Fähigkeiten, Temperamente und Typen verschwinden allmählich aus der Psychologie. Es bleiben freilich die Typen von Jung, Kretschmer und Jaensch. Aber deren Begriffe sind sehr schwankend. Die Methode der Bestimmung ist bei ihnen nicht Korrelationsrechnung, sondern der allgemeine Eindruck, was dilettantisch ist. So verändern sich die Typen bei Jaensch beständig; es fehlt eben der wissenschaftlich genügende Beweis. Daß sich zwei verschiedene Eigenschaften begleiten, gilt nicht für immer, sondern ist vielleicht nur eine Tendenz. Da hilft zur Entscheidung der Korrelationskoeffizient; man muß die Fehlerquellen beachten. Die Korrelationsmethode, die in

[5] Nach Studman zeigt derselbe hohe Korrelation mit den geistigen Eigenschaften des zirkulären Irreseins.

England und Amerika sich durchgesetzt hat, fand in Deutschland fast nur Widerspruch. Es ist wahr, daß die Rechnungen nur die Koexistenz beweisen. Dem entgegen geben die reinen Psychologen packende Beschreibungen, wie Kretschmer, Kroh. Aber diese Beschreibungen warten auf den Beweis, daß sie zuverlässig sind. Spearman schließt aus allem: es wäre sicher das Beste, wenn sich beide Parteien zu gemeinsamer Arbeit vereinigten.

Freilich fehlt es auch gegen die Korrelationsrechnung nicht an schweren Bedenken. Über die Sicherheit dieser neuen Methode können natürlich reine Psychologen nicht urteilen, sondern nur Mathematiker. Bei diesen gehen aber die Ansichten noch sehr auseinander, z. B. bei Garrett, Statistics in psychology and education, 1926. Beispielsweise rechnet Spearman bei seinen eigenen Rangkorrelationen eine hohe Wahrscheinlichkeit heraus, gibt aber trotzdem zu, „sie sei in Wirklichkeit viel schwächer". Ebenso wendet er einmal gegen Folgerungen Burts aus partiellen Korrelationen ein, diese Rechnungen seien nicht zuverlässig, „da sie anderen Ergebnissen zu sehr widersprechen". Weiter setzt die Anwendung der Korrelationsformeln eigentlich immer sehr große Mengen voraus, wie man sie in der psychologischen Ableitung von Gesetzen kaum je hat. Garrett schließt daraus: Als hoch sind eigentlich nur Korrelationen über 0,95 zu nennen; da diese aber sehr selten sind, sei es wahrscheinlich zu rechtfertigen, daß man als niedrig die bis 0,40 betrachtet; als erhebliche die bis 0,70; als hoch die darüber. — Ferner bleibt eine große Schwierigkeit bei den so gewonnenen Faktoren, daß ihre psychologische Deutung sehr fraglich ist. Selbst das *g* erklärte Spearman in einer Erstlingsarbeit ganz anders, als es heute erklärt wird. Es ist eben ein bloßes Zeichen; über die psychologische Bedeutung kann man nur durch Ausschluß aller anderen etwas vermuten. Ganz anders klar sind die Begriffe der 90 psychischen Eigenschaften, aus denen Heymans die Zuordnung zu einem seiner Temperamente feststellt. — Damit soll nicht geleugnet sein, daß am besten beide Parteien sich zu gemeinsamer Arbeit vereinigen.

V. Der heutige Stand der Charaktertypologie

Vergleichen wir die heute herrschenden Systeme mit den vor 40 Jahren anerkannten theoretischen Systemen oder der alten Temperamententeilung, so ist der Fortschritt erheblich. Den holländischen Psychologen Heymans und Wiersma gelang es auf Grund von Biographien und Fragebogen, bei vielen Tausenden 90 psychologische Eigenschaften nach ihrer Stärke festzulegen; ferner eine scharfe Definition der Temperamente aufzubauen aus der Verbindung von drei

Grundeigenschaften: Emotionalität, Aktivität bzw. ihrem Gegenteil und dem Gegensatz von impulsiver oder ruhig überlegter Willensentscheidung (Primär- oder Sekundärfunktion). Wie dadurch die Temperamente immer eine klare Liste von zugehörigen psychologischen Eigenschaften umschließen, haben wir an zwei Beispielen gesehen. Dieses System hat sicher einen bleibenden Wert.

Den Grundgedanken einer wertvollen Charakterteilung lieferte Jung im Gegensatz der Extraversion und Introversion, in der Adaptation zur Außenwelt oder Innenwelt. In ausgezeichneter Weise durchgeführt und an sehr großem Material bestätigt ist dieser Gegensatz bei Kretschmer in seiner Teilung der Zyklothymen und Schizothymen. Spätere Arbeiten unter der Leitung von Kroh gaben diesem Gegensatz noch mehr Inhalt; danach überwiegt bei den Zykloiden die Assoziation über die Perseveration, bei den Schizoiden ist es umgekehrt; die ersteren zeigen mehr Verteilung der Aufmerksamkeit, die letzteren mehr deren Konzentration. Eine neuere Arbeit von K. Conrad (Der Konstitutionstypus als genetisches Problem, 1941) vertieft diese Teilung noch sowohl nach der Seite des Körperbaues, was uns hier weniger interessiert, als nach der psychischen Seite. Danach verhält sich der Zykloide zum Schizoiden ähnlich wie das Kind zum Erwachsenen. Beim ersteren herrscht die totale, ganzheitliche Auffassung der Außenwelt; bei letzterem die einzelheitliche analytische Auffassungsweise vor. Die zyklothyme Struktur ist das Ergebnis einer konservativen Entwicklung, die schizothyme das einer propulsiven Entwicklung, die zu einem neuen Ziel treibt. Dasselbe findet er bestätigt für den Körperbau.

Danach scheint uns das Wertvollste der neueren Entwicklung neben der englisch-amerikanischen quantitativen Korrelationsrechnung die neue Temperamententeilung von Heymans und die Charaktertypologie von Kretschmer.

Magister Stephanus de Poliniaco und seine Quästionen

Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie vor Bonaventura und Thomas

Von Franz Pelster S. J.

Funde und Forschungen der letzten Jahrzehnte haben auf die Theologie der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts neues Licht geworfen. Eine Quästionenliteratur ist zu Tage getreten, von der man früher kaum eine Ahnung hatte. In den ungemein reichhaltigen Prolegomena zum dritten Buch der Summa Alexanders zählen die Patres von Quaracchi allein 223 selbständige Fragen Alexanders auf. Auch die Zahl der Quästionen anderer Theologen geht weit über hundert hinaus. Ungefähr alle Probleme der Zeit werden in ihnen erörtert, so daß, nach Proben zu schließen, der Ertrag für die Geschichte der Theologie reich bemessen sein wird. Allerdings müssen, bevor gebaut wird, die Fundamente gelegt werden. Es sind Ausgaben zu machen — ein überaus mühsames und zeitraubendes Unternehmen, das aber auf die Dauer mehr Frucht trägt als die geistvollste Eintagshypothese. Zu einer guten Ausgabe ist aber unumgänglich erforderlich, daß Verfasser und Zeitumstände der betreffenden Fragen bestimmt werden. Auch hier ist viel geschehen. Man braucht nur die obenerwähnten Prolegomena zu durchblättern und man wird mit Staunen sehen, wie sehr sich der Urwald der anonymen Fragen gelichtet und wie mancher Durchblick schon möglich ist. Freilich besteht bei dem zerstreuten und oft schwer zugänglichen handschriftlichen Material die große Gefahr der Fehlbestimmung. Mehr als einmal wird es jedoch durch wiederholte Nachprüfung gelingen, Sicheres von nur Wahrscheinlichem und Hypothetischem zu scheiden. So denke ich, wird Alexander von Hales, für den ich manche Frage gerettet habe, es mir verzeihen, wenn ich ganze 21 Quästionen und ein Quodlibet aus dem Schatz seiner Werke zu entwenden versuche. Ich rette damit den Namen eines Pariser Kollegen, der, kaum erst aufgetaucht, wieder zu verschwinden drohte, der jedoch dies Schicksal nicht verdient hat.

Cod. Vat. lat. 782 enthält nebst vielen Fragen Alexanders, des Johannes de Rupella und anderer Verfasser auch 21 Fragen und ein Quodlibet, die sich großenteils in verschiedener Anordnung und Verteilung auch in anderen Hss zusammen mit echten Fragen Alexanders finden. Sie sind von bedeutendem dogmatischen und aszetischen Interesse, da sie wichtige Probleme behandeln. So erörtert ein Teil

Probleme hoher Aszese, wie aktives und kontemplatives Leben in ihrem Verhältnis zueinander, ferner Heiligung, Früchte des Heiligen Geistes und Seligkeiten. Andere beschäftigen sich mit der Heiligung im Alten Bunde, mit Opfer, gesetzlicher Reinheit und Unreinheit, Zehntem. Andere wieder knüpfen an das Sechstagewerk an. Eine sehr ausführliche Frage sucht das Wesen und die Wirkung des sakramentalen Charakters zu bestimmen.

Ich hatte zuletzt diese Fragen für den Pariser Magister Stephanus de Poliniaco in Anspruch genommen, ohne jedoch nähere Beweise anzuführen[1]. V. Doucet[2] in den Prolegomena möchte sie für Alexander retten. Die Frage verlangt bei der durchgehenden Anonymität der Quästionen eine eingehende Erörterung, die nicht gerade leicht ist, falls wir über das Reich der Vermutungen hinauskommen wollen.

1. Übersicht über die fraglichen Quästionen und das handschriftliche Material

In dieser allgemeinen Übersicht kann ich mich kurz fassen, da die Herausgeber von Quaracchi unter Benutzung der vorhergehenden Studien ein vollständiges Verzeichnis der Quästionen mit Angabe des Incipit und Explicit sowie auch eine Beschreibung der in Frage kommenden Hss gegeben haben[3]. Ich beschränke mich auf die Angabe der Titel und Anfangsworte und die Nennung der Hss, wobei ich von Cod. Vat. 782 ausgehe, der die meisten Fragen enthält und, nach vielen Proben zu schließen, wohl durchgehends den besten Text hat.

Um Verwechslungen zu vermeiden, gebrauche ich für die Hss die Abkürzungen der Prolegomena, die in einigen Punkten von den früher von mir gebrauchten abweichen. Bei den von Cod. Vat. 782 verschiedenen Hss gebe ich, falls sie mehrere der in Frage kommenden Quästionen enthalten, zuerst die Ordnungszahl in der in Betracht kommenden Gruppe an.

Folgende Hss kommen in Betracht:

1. Cod. Vat. lat. 782 (saec. 13. med.) V_1[4]. — 2. Cod. 138 der Stadtbibl. Assisi (saec. 13. med.) A_2. — 3. Cod. J. IX 15 ehemals in der Universitätsbibl. Turin

[1] Cod. 152 der Bibl. von S. Antonio in Padua und seine Quästionen: RechThAncMéd 9 (1937) 54; Zwei ehemalige Turiner Handschriften aus dem Kreise um Alexander von Hales: Schol 12 (1937) 524.

[2] Alexandri de Hales Summa theologica t. 4 Prolegomena 192*—193*. Der Einfachheit wegen gebrauche ich hier und in den folgenden Zitationen statt der römischen Ziffern der Ausgabe die arabischen.

[3] A. a. O. 136*—149*; 188*—193*; 346*—350*. Für die Literatur zu den einzelnen Hss verweise ich auf die Prolegomena a. a. O. Die Kenntnis von Cod. Vat. 9333 verdanke ich den Prolegomena.

[4] Eingehende Beschreibung der umfangreichen Mischhs von A. Pelzer, Codices Vaticani Latini II 1, Biblioteca Vaticana, 1931, 96—100.

(saec. 13) To. — 4. Cod. Bodleianus 859 der Bodleian Bibl. Oxford (saec. 14) O_2. — 5. Cod. 152 der Bibl. von S. Antonio Padua (saec. 13. med.) Pd. — 6. Cod. 737 der Stadtbibl. Toulouse (saec. 13) Tl. — 7. Cod. 182 der Stadtbibl. Assisi (saec. 13. med.) A_3. — 8. Cod. Vat. lat. 4263 (saec. 13) V_2. — 9. Cod. 587 der Stadtbibl. Assisi (saec. 13/14) A_6. — 10. Cod. Vat. lat. 9333 (saec. 13) V_3. — 11. Cod. 15652 der Pariser Nationalbibl. (saec. 13. med.) P_2.

[1.] Queritur de libertate arbitrii, prout est in angelo et homine. Et versatur hec questio circa IIIIor. Prima questio est utrum libertas arbitrii eque sit in angelo et in homine aut si non, in quo est magis, et in quo est minus. V_1 ff. 46^v—47^v.

[2.] Queritur primo de illo verbo Eccli XVIII: Qui vivit in eternum creavit omnia simul. Circa quod queruntur VII. Prima questio est utrum unum creatum sit an plura. Videtur quod unum solum. V_1 ff. 48^r—49^v.

[3.] Questio est utrum omnia sint facta simul. Et cum habitum sit supra quod omnia sunt simul creata, queritur consequenter utrum omnia simul facta sunt. Et queruntur tria a parte eius quod dico ‚omnia', a parte sc. ipsorum factorum et a parte eius quod est ‚simul'. Prima questio est utrum tantum res naturales facte sunt in illis VI diebus an eciam res mirabiles possint dici facte fuisse tunc tamquam in sua causa. V_1 ff. 49^v—50^v.

[4.] Positis questionibus, que sunt a parte factorum circa hoc quod est ‚omnia simul' fecit, sequuntur circa idem questiones ex parte diei, in qua narrantur fieri. Cum autem dies detur ex presencia lucis, duplex autem est lux sc. corporalis et spiritualis secundum hoc duplex est processus in hac questione secundum opinionem. Primo enim procedemus secundum quod dies ibi determinatur fieri ex presencia lucis corporalis, sicut attestantur Gregorius, Beda et Jeronimus. Primum est quid esset huiusmodi lux corporalis et quis eius effectus et utilitas et utrum desiit esse. Circa quod queruntur VI. Primum est. V_1 50^v—52^r.

[5.] Post hec queritur de locucione angelorum racione eius quod dicitur 1 a Cor. XIII a: Si linguis hominum loquar etc. et Dan. VIII d: Dixit unus spiritus alteri: Nescio cui loquenti et Zach. 1 d. e: Dixit angelus, qui loquebatur in me, et Zach II a: Angelus, qui loquebatur in me, et alius angelus egreditur in occursum eius etc. Et intendimus de loqucione, non qua loquuntur in corpore assumpto, ut XX Gen., IIIIto Thob., sed de illa, qua loquuntur in propria natura, et queruntur quedam de ipsa loqucione in se, quedam de loqucione in comparacione ad subiectum i. e. ad ipsos loquentes, quedam in comparacione ad causam sive ad principium et quedam in comparacione ad medium, per quod sit. Prima ergo questio erit utrum loqucio sit in angelis. V_1 ff. 52^r—53^v; A_2 7^r—8^r [1].

[6.] Queritur post de custodia angelorum. Circa quam queruntur IX. Primum est utrum angeli custodiant vel habeant potestatem custodiendi hominis animam vel non. V_1 ff. 53^v—56^v.

[7.] Queritur de dileccione Dei qua diligit creaturam. Et primo de dileccione, qua generaliter diligit quamlibet creaturam racionalem, secundo de dileccione, qua specialiter diligit creaturam racionalem. Circa primum queruntur IIIIor. Primum est utrum sit eadem dileccio qua Deus diligit creaturam cum ea, qua pater diligit filium vel econverso et filius spiritum sanctum vel econverso et pater spiritum sanctum vel econverso, hoc est utrum sit eadem dileccio Dei respectu creaturarum cum ea, que est respectu unius persone respectu alterius. V_1 56^v—58^r; V_2 127^r—128^r [2].

[8.] Questio est de comparacione vite contemplative ad activam et introducitur hec questio racione illius quod habetur in glosa Augustini super finem Johannis, ubi dicit Augustinus quod per Petrum significatur vita activa, que magis diligit Christum et minus diligitur ab eo, per Johannem vero significatur contemplacio, que cum minus diligat Christum, magis ab eo diligitur, et hoc accipit Augustinus racione illius verbi: Conversus Petrus vidit illum discipulum, quem diligebat Jesus, sequentem. Circa ergo hoc queruntur VIIIo: Primum est quid est contemplacio vel

contemplativa vita et in quo distinguitur ab activa. Circa quod sic proceditur et ostenditur. V1 ff. 58r—60r, A2 60v—61v [10]; To [5]; V3 ff. 129r—130r [3].

[9.] Queritur de sanctificacione racione eius quod dicitur 1° Jerem.: Antequam exires de vulva sanctificavi te. Et queruntur IIIIor principaliter: Primum est quid sit sanctificatio. Circa quod sic proceditur. V1 ff. 60r—62r; A2 61v—62v [11]; To [6]; V3 ff. 9v—10v [1]; Abbrev. A3 105v—106r.

[10.] Queritur de inmortalitate Ade in primo stadio. Circa hoc queruntur IIIIor. Primo utrum Adam in primo statu fuit mortalis simpliciter vel inmortalis simpliciter vel quoad quid mortalis et quoad quid inmortalis. Videtur quod mortalis simpliciter V1 ff. 62r—64r; A2 62v—63v [12]; To [7].

[11.] Queritur de unitate corporis mistici quod est ecclesia et capitis eius quod est Christus secundum illud Eph. 1°, 6: Ipsum dedit caput super omnem ecclesiam, que est corpus ipsius. Loquitur de Christo et Col. 1° dicit: Ipse est caput corporis ecclesie. Circa hoc queruntur VII. Prima questio est: Cum in Christo sit duplex natura, divina sc. et humana, secundum quam harum dicitur Christus caput ecclesie? Videtur quod secundum divinam naturam. V1 ff. 64r—66r; A2 63v—64v [13]; To [8].

[12.] Habito de ecclesia bonorum, queritur de ecclesia malorum, que similiter dicitur habere suum caput et suum corpus, sua membra. Circa hoc queruntur IIIIor: Prima questio est de capite, que partitur in duas. Prima est utrum dyabolus sit caput malorum, IIa est utrum antechristus sit caput. Circa primum proceditur sic. V1 66r—67v, A2 64v—65v [14]; To [9].

[13.] Queritur de caractere racione eius quod dicitur in glosa super XIX Actuum: Sicut circumcisio in patriarchis signaculum fidei quod habebant fuit, ita et hoc lavacrum. De quo queruntur IX: Primum est quid est caracter. Diffinit autem eum Dionysius in ecclesiastica ierarchia sic. V1 51r—57v; A2 65v—67v [15]; To [4]; O2 349r—351v [5]; Tl 292r—294v; A3 96r—v [1]; V2 51r—57v.

[14.] Questio est de sacrificiis in genere. Circa quam queruntur VIII°: Primum est utrum simpliciter Deo placebant vel solum secundum quid. Et quod simpliciter videtur sic. V1 71r—73v; A2 67v—69r [16]; To [1]; O2 332r—333v [1].

[15.] Queritur de connexione virtutum utrum qui habet unam habeat omnes racione eius quod dicitur Ia. II° c: Qui in uno offendit factus est omnium reus et Eccle IX 6: Qui in uno peccavit multa bona perdet. Circa hoc queruntur IIIIor: Prima questio est utrum hoc sit verum secundum philosophos de virtutibus sc. moralibus vel consuetudinalibus. Dicit enim Augustinus ad Jeronimum. V1 73v—75v; A2 12v—13v [6]; To [13]; O2 333v—335r [2].

[16.] Questio est de mundicia et inmundicia edendorum et sacrificandorum. Et hec questio habet tres partes: Prima est de mundiciis et inmundiciis ante legis constitucionem, quod dicitur Gen. VII de animantibus mundis et inmundis: Sunt duo et duo etc. et VIII°: Tollens Noe de cunctis volucribus mundis optulit holocausta. Secunda pars est de hiis post legis constitucionem secundum quod determinatur Leviticorum XI et alibi. Tercia pars est de istis post evacuacionem legis racione eius quod dicitur Act. XV d., ubi determinavit consilium Apostolorum debere abstineri a suffocatis et sanguine. Prima ergo pars est de mundiciis et inmundiciis ante legis constitucionem. Circa hec queruntur IIIIor: Primum est quid erat principium huiusmodi inmundiciei. Aut enim hoc erat ab ipsa natura. V1 75v—77r; A2 14r—v [7]; To [3]; O2 335r—336 [4].

[17.] Quesitum est supra de sacrificiis in genere. Hic adhuc queritur de sacrificiis legalibus principaliter. Circa que queruntur VI. Prima questio est utrum legalia sacrificia iustificent facientes. Videtur quod sic. Beda. V1 77r—79r; A2 14v bis 16r [8]; To [2]; O2 336r—337r [3].

[18.] ⟨Quodlibet⟩ Queritur quiddam de scriptura sacra in comparacione ad alias, quedam autem de hiis que in scriptura sacra habent determinari. De scriptura sacra

queritur quare in ea quadruplex intellectus sc. litteralis, allegoricus etc. et non sic eciam in aliis scripturis, cum tamen videatur in quisbusdam aliis aliquid posse intelligi ⟨secundum⟩ litteralem intellectum, secundum quod sunt ibi metaphore multe. V_1 79r—81v; A_2 16r—17r [9].

[19.] Questio est de locis animarum exutarum a corpore. Circa hoc queruntur duo: Primum est de loco animarum beatarum. Circa quod primo queritur utrum anime sancte, que non sunt alicui pene obnoxie, statim postquam exeunt a corpore, transeant in ipsum celum empyreum. Videtur quod sic. Ps. XXVI. V_1 81v—82v; A_2 8r—9r [2].

[20.] Queritur de beatitudine vie in genere racione illius Matth V: Beati pauperes spiritu etc. Circa hoc queruntur IX: Primum est quid est quod dicitur per nomen, quare sc. dicuntur he beatitudines. Circa quod sic proceditur. Augustinus in libro De trinitate. V_1 83r—86r; A_2 9r—10v [3]; To [14].

[21.] Queritur de fructibus spiritus, de quibus Gal. V: Fructus spiritus sunt caritas, gaudium etc. Circa quod queruntur V: Primum est quid est quod dicitur nomine fructus. Circa quod sic proceditur. Fructus videtur dici. V_1 86r—88r; A_2 10v—12r [4]; To [15]; Pd 139v—140r [1].

[22.] Queritur de decimis racione eius quod dicitur Mala. III d: Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea. Circa hoc queruntur IIIIor: Questio prima est utrum dare decimas sit in precepto vel solum in consilio. Videtur quod in concilio. V_1 88r—89v; A_2 12r—v [5]; To [10]; A_6 109v abbrev. [1].

[23.] De restauratione To [11].

[24.] De sanatione mentis To [12].

2. Die fraglichen Quästionen bilden eine zusammengehörige Gruppe

Bei Bestimmung von anonymen Quästionen ist es geboten, schrittweise voranzugehen und das Gewisse von dem nur Wahrscheinlichen scharf zu trennen. Wenn die Fragen inhaltlich eine einheitliche, fest geschlossene Gruppe bildeten, so wäre die Lösung der Verfasserfrage verhältnismäßig leicht. Man brauchte nur den Verfasser einer einzigen Frage zu bestimmen, und alles wäre gewonnen. In unserem Fall ist aber dem nicht so. Ganz verschiedene Fragen, wie Schöpfung, Opfer des Alten Bundes, die Kirche als mystischer Leib Christi, Sakramentalcharakter, Früchte des Heiligen Geistes, Seligkeiten und letzte Dinge werden erörtert. Gleichwohl sprechen schon äußere Gründe dafür, daß wir, abgesehen vielleicht von den ersten sechs Fragen, eine zusammengehörige Gruppe vor uns haben. Wenn alle Quästionen oder eine große Anzahl derselben in den verschiedenen Hss in gleicher Reihenfolge wiederkehrten, könnte man vermuten: Alle Quästionen entstammen ein und derselben Hs, in der diese Fragen ganz verschiedener Autoren zusammengestellt waren. Es ist aber anders. Eine große Zahl der Fragen kommt zwar in den 3 oder 4 wichtigsten Hss vor, aber in recht verschiedener Reihenfolge. Wenn wir die Ordnung von V_1 zu Grunde legen, so haben wir für A_1 die Ordnung 5. 19. 20. 21. 22.

15. 16. 14. 18 und nach 29 anderen Fragen 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. In To war die Ordnung 14. 17. 16. 13. 8. 9. 10. 11. 12. 22 (23. 24) 15. 20. 21; in O_2 14. 15. 16. 17. 13; In V_3 9 und nach anderen Fragen 7. 8.

Eine so starke Verschiedenheit zeigt jedenfalls, daß unsere Fragen nicht unmittelbar aus einer Hs stammen. Sie müssen Hss entlehnt sein, die bald diese, bald jene Gruppierung aufwiesen, so daß mehrfach dieselbe Frage von der einen Gruppe in eine andere hinüberwechselte, ein Anzeichen, daß man sie als Glied der einen und anderen Gruppe betrachtete. Übrigens zeigte ein Vergleich von V_1 mit A_2, daß diese wichtigsten Hss bei aller Ähnlichkeit so zahlreiche und wesentliche Varianten aufweisen, daß sie nicht unmittelbar aus der gleichen Hs abgeschrieben sein können.

Wir sind nun ohne eingehendere Untersuchung imstande, eine Anzahl kleinerer Gruppen zu unterscheiden, die inhaltlich so eng verwandt sind, daß wir für jede einzelne Gruppe einen Verfasser annehmen müssen. Dies gilt:

1. von der Gruppe De sacrificiis in genere, De sacrificiis legalibus, De munditia et immunditia sacrificandorum (14. 16. 17);
2. von den Fragen De connexione virtutum, De beatitudine, de fructibus (15. 20. 21);
3. De unitate corporis mystici; De ecclesia malorum (11. 12);
4. De locutione angelorum, De custodia angelorum (5. 6);
5. De creatione simul, De factione simul, De creatione lucis (2. 3. 4).

Wenn nun eine Frage in Verbindung mit 2 Gruppen vorkommt in der Weise, daß sie mit der einen Gruppe inhaltlich nichts zu tun hat, dürfen wir vermuten, daß diese beiden Gruppen zusammengehören. So kommt De connexione virtutum (13), das inhaltlich zur zweiten Gruppe gehört, in V_1 und O_2 mitten unter den Fragen De sacrificio der ersten Gruppe vor und in A_1 unmittelbar vor diesen Fragen. Es ist also wahrscheinlich, daß die Fragen dieser beiden Gruppen denselben Verfasser haben. Wenn ferner eine Frage immer mit einer Gruppe verbunden ist, mit der sie inhaltlich keine Gemeinschaft hat, so liegt es sehr nahe, daß sie denselben Verfasser wie die Gruppe hat. De caractere [13] geht z. B. in A_2 und V_1 De sacrificiis in genere [14] voraus, in To folgt es auf De munditia [16], in O_2 auf De sacrificiis legalibus [17]. Das gleiche gilt, wenn einige Fragen in den Hss in derselben festen Ordnung auftreten und zudem innerliche, wenngleich keine absolut zwingende Verwandtschaft besitzen. So ist es mit De vita activa et contemplativa, De sanctificatione, De immortalitate Ade, De ecclesia corpore Christi mystico, De ecclesia malorum [8—12]. Sie finden sich in dieser Ordnung in V_1, A_2, To. Wir erhalten damit

die Gruppen: I. 13—17. 20—21; II. 8—12; III. 5—6; IV. 2—4. Es bleiben Frage 1, 7, 18—19, 22.

Da Frage 7 De dilectione Dei in V_1 und V_3 mit De vita activa [8] verbunden ist, so dürfen wir vermuten, daß es zu Gruppe II. 8—12 gehört. Frage 22 folgt in V_1 und A_2 auf 20, 21 und in To auf den Komplex 8—12; so ist anzunehmen, daß es zu Gruppe I oder II gehört. Über 1, 18, 19 läßt sich vorläufig nichts Bestimmtes sagen.

Zu weiteren und vor allem viel mehr gesicherten Ergebnissen führt uns die Untersuchung der Verweise in einzelnen Quästionen. Nehmen wir Gruppe IV (Frage 2—4). Frage 3 verweist auf Frage 2 V_1 f. 49^{v}: Et cum habitum sit supra quod omnia sint simul creata, queritur consequenter utrum omnia simul facta sint. Das „simul creari" ist aber Thema der zweiten Frage. Frage 4 beginnt V_1 f. 50^{v}: Positis quaestionibus, que sunt a parte factorum circa hoc quod est „omnia simul fecit". Sie verweist also ausdrücklich auf Frage 3, in der sowohl das „facta sunt" als auch das „simul" behandelt wurde. Außerdem wird in Frage 4 die bisher heimatlose Frage 1 zitiert. V_1 f. 51^{vb}: Non enim potest esse, ut in eodem nunc, in quo creati sunt, actu converterentur, ut habitum est supra in questione de libertate arbitrii versus finem. Dem entspricht in Frage 1 V_1 f. 47^{rb}: Queritur IIIIto, cum vertibilis fuerit angelus secundum libertatem suam in bonum vel in malum et quidam eciam angeli verterunt se in bonum et quidam in malum, utrum in eodem instanti potuerunt esse hec duo in angelo sc. vertibilitas et versio, hoc est querere utrum potuit esse quod quam cito esset angelus, verteretur in bonum seu in malum in instanti, quo primo fuit ... f. 47va. Dicimus ergo quod in alio instanti inceperunt esse et in alio se verterunt nec oportet inter illa duo instancia fuisse tempus medium vel duracionem. Es ist also sicher, daß die Gruppe IV (Frage 1—4) denselben Verfasser hat.

Wir kommen zu dem bisher nirgendwo eingegliederten Quodlibet (18) und Frage 19. In der Frage 19 V_1 f. 81^{vb}: Utrum anime sancte ... transeant in ipsum celum empyreum heißt es: Dicimus enim quod per illam requiem intelligit glosa sinum Abrahe. ⟨Ille⟩, ut supra habitum est, dupliciter dicitur: Uno modo sc. *ipse limbus,* in quo erant *patres ante passionem Christi;* alio modo sc. quicunque locus, ubi requiescunt anime sine corpore. Dicimus ergo quod, si accipitur *sinus Abrahe* primo modo sive requies illa tunc intelligi habet glosa illa tantum de illis animabus, *que ante passionem Christi decesserunt.* Si autem secundo modo accipitur, potest intelligi eciam de aliis, qui licet *requiescant [non]* in ipso celo empyreo cum angelis accepta prima stola, dicuntur tamen nondum ibi esse, ubi tunc erunt, propter hoc quod adhuc expectant secundam stolam, qua habita quasi *in perfeccione requieverunt.* Man vergleiche hiermit Quodlibet

Queritur quid est *sinus Abrahe* V_1 f. 81^{rb}—81^{va}. Et videtur quod sit *limbus* inferni, quia in *limbum descendebant anime sancte ante passionem Christi* . . . Solucio. Sinus Abrahe potest dici *limbus, quia ibi erat requies patrum* ab actuali scilicet affliccione, non quod Deum tunc viderent nisi tantum in spe. Vel potest dici *ipsa celestis patria,* in qua est requies bonorum non solum ab actuali affliccione sed delectacio in Dei visione. Abraham enim ibi significat Deum, cuius est sinus ipsa *requies bonorum.* Et utroque modo dividitur ab inferno, ubi sunt dampnati sive adulti sive parvuli. Es ist ganz dieselbe Lehre: Der Schoß Abrahams in doppelter Bedeutung: Der Limbus patrum und der Ort der Ruhe für die heiligen Seelen, die Gott schauen, aber noch nicht durch die Auferstehung ihre letzte Vollendung besitzen. Wie die kursiv gedruckten Worte zeigen, ist auch die Ausdrucksweise die gleiche. In der Quaestio selbst findet sich nichts, worauf das „ut supra habitum est" sich beziehen könnte. Also auch derselbe Verfasser.

Ein zweiter Vergleich zeigt dasselbe beinahe noch deutlicher. In der Frage De locis animarum exutarum a corpore lesen wir V_1 f. 82^{rb}: Circa hoc queritur primo utrum aliquis alius locus sit, in quo puniantur preter infernum secundum sc. quod supra diximus *infernum esse corpus infimum* in fine *tenebrositatis* quasi *per contrarietatem ad empyreum,* quod quidem inter corpora *luminosa* est in fine *luminositatis.* Im vorhergehenden Teil der Quaestio findet sich wiederum nichts, worauf das „supra diximus" Bezug haben könnte, wohl aber im Quodlibet in der Frage utrum sc. ⟨infernus⟩ sit locus corporalis vel spiritualis V_1 f. 81^{va}: Videtur quod corporalis, quia locus bonorum est corporalis sc. *celum empyreum.* Ergo *multo magis locus dampnatorum.* Preterea. Locus bonorum est locus suppremus et corpus *suppremum et luminosum.* Ergo *per contrarium* locus dampnatorum est *corpus infimum et tenebrosum* in medio sc. terre. Wir haben die „contrarietas" zwischen „coelum empyreum" und infernum „locus damnatorum", ferner das „corpus infimum" und das „corpus infimum et tenebrosum"; endlich „empyreum, quod quidem inter corpora luminosa est in fine luminositatis" und „locus bonorum est locus suppremus et corpus suppremum et luminosum". Mir scheint es offenbar, daß das „supra diximus" der Frage auf diese Stelle des Quodlibet geht. Frage und Quodlibet haben also den gleichen Verfasser.

Gehen wir weiter. Im Quodlibet wird die Frage erörtert V_1 f. 81^{rb}: *Cum sanitas,* que est *perfeccio ex parte corporis* una sit in specie, quare similiter virtus que est *anime sanitas* et perfeccio, non est una tantum in specie sed semper plures. In der Antwort heißt es: Hoc enim nomen sanitas impositum est ad significandum *debitam disposicionem tocius corporis quoad omnes partes et eciam quoad omnes medietates, ut sit commensuracio omnium.* Hoc autem nomen virtus

impositum est ad significandum perfecciones potenciarum in suis actibus, prout se habent *in medietate*. Et ideo cum *ex parte potenciarum* tum ex parte actuum dividi habet. De hoc habitum est in questione de connexione virtutum. Man vergleiche damit De connexione virtutum V_1 f. 74ra: Quod *sanum* est *nichil habet de egritudine*. Si igitur *virtus est sanitas anime* ... ergo qui unam virtutem habet, habet omnes; f. 74^{rb}: Sicut corpus non est simpliciter perfectum nisi habeat *omnia membra et hec colligata*, tamen perfecte potest unum membrum habere vel operacionem illius sine altero utpote manum sine pede. Similiter anima in toto perfecta simpliciter dicitur possidere virtutes, solum tamen per unicam virtutem bene perficitur ipsa anima *in parte potenciali* id est in una vi sive potencia; f. 74va: videtur quod secundum ipsos non sit nisi una virtus sicut una est perfeccio anime.

Die Ähnlichkeit in den Ausdrücken bei an sich verschiedenen Fragen ist so groß, daß offenbar diese Quaestio gemeint ist, was schon durch die räumliche Nähe angedeutet wird. Somit gehört auch diese Frage dem gleichen Verfasser an wie das Quodlibet und De animis exutis corpore.

Zwei andere Fragen De beatitudinibus und De fructibus haben ein und denselben Verfasser, wie schon ihre Verbundenheit andeutet. Denn De fructibus spiritus V_1 f. 87ra verweist ausdrücklich auf De beatitudine vie V_1 f. 87ra: Quia enim beatitudo respicit finem secundum statum perfectum, ideo dividi habet secundum triplicem ordinacionem in finem in statu perfecto, ut *supra habitum est in questione de beatitudinibus*. In der Tat wird in der Frage De beatitudine vie V_1 ff. 83va—84ra auseinandergesetzt, wie die Tugenden, die Gaben des Heiligen Geistes und die Seligkeiten, eine jede in ihrer Art, die Seligkeiten aber am vollkommensten die 3 Seelenkräfte: die rationalis, concupiscibilis und irascibilis erheben. Auf De fructibus wird durch die Bemerkung hingewiesen f. 83^{vb}: *De fructibus autem ad presens sileamus*. Zu diesen zwei Fragen gehört eine dritte Quaestio de donis, die bisher unbekannt geblieben. V_1 f. 87ra: Sicut nuper *dictum est de donis*, ita nunc dicimus *de beatitudinibus* scilicet quod si communiter accipiantur fructus vel delectacio, hoc modo contingat esse delectacionem circa beatitudines et eciam fructus communiter loquendo. Es wäre aber auch möglich, daß sich der Verweis auf De beatitudinibus V_1 f. 83ra bezieht. Dicimus enim quod large sumendo beatitudinem, potest extendi et ad virtutes et ad dona. Mehr Sicherheit gibt ein anderer Hinweis V_1 f. 87ra: Sicut enim *alias dictum est*, virtutes per appropriacionem sunt ad agendum, dona autem per appropriacionem sunt vel ad paciendum ... vel ad recipiendum ut sapiencia. In De beatitudine viae finde ich nichts Entsprechendes. Also ist eine andere Frage De donis gemeint.

Die beiden Fragen De beatitudine und De fructibus stehen nun in enger Verbindung zu De connexione virtutum. In De beatitudine interessiert den Verfasser besonders das Verhältnis der beatitudines zu den virtutes et dona. Ihr Unterschied V_1 f. 83va: Secundo queritur de differencia beatitudinum ad virtutes et dona; ihre Verbindung: f. 85va Quaestio VIIIa est *utrum beatitudines sint connexe sicut virtutes et dona,* f. 85^{vb}: Sicut in virtutibus et donis est *connexio* quoad habitum. De connexione V_1 f. 75^{rb} ist ganz der Frage nach der Verbindung gewidmet, und in ihr werden die virtutes gratuite durch das Bewegende (motivum) die Form und das Ziel miteinander verbunden. Das Bewegende ist ipsa gracia, que operatur in omnibus virtutibus manens eadem in se; die nähere Form ist der amor, der in jeder Tugend wirksam ist; die caritas, die der Verfasser mit dem Herzen vergleicht, das auf alle Glieder einwirkt, ist die äußere Form. Die Verbindung geschieht also durch einen habitus. Gleich darauf sagt er von den dona: Duo sunt genera *donorum.* Quedam sunt a gracia gratis data, et hec *non sunt connexa;* quedam autem a gracia gratum faciente, et *hec sunt connexa.* Also auch die dona sind durch einen habitus verbunden, wie es in De beatitudine gesagt wird. In De fructibus kehrt dieselbe Frage nach der Verbindung wieder V_1 f. 87^{rb}: Questio tercia est *utrum fructus connexi sint ad invicem.* Gleich der erste Satz weist auf virtutes et dona hin: Videtur quod sic a *simili in virtutibus et donis.* Und die Antwort gibt die gleiche Lösung wie bei den virtutes et dona V_1 f. 87va: Fructus, in quantum nominant ipsa opera propter se petenda non habent connexionem; in quantum autem dicuntur quedam *disposiciones date a Deo* sive quidam habitus, sic habent *connexionem.* Eine solche Verwandtschaft in den Fragestellungen, den Lösungen, in denen stets mit einer Unterscheidung geantwortet wird, in der Terminologie, in der Zusammenordnung virtutes, dona, beatitudines läßt sich meines Erachtens nur durch den gleichen Verfasser erklären. Wir haben also für die Fragen 20, 21 und 15 und deshalb auch für 18, 19 den gleichen Verfasser. Ist dieser auch Verfasser von der Frage 8 De comparacione vite contemplative ad activam? De fructibus beginnt V_1 f. 86ra: Queritur de fructibus Spiritus. De quibus Gal. V: Fructus Spiritus sunt caritas, gaudium etc. De comparatione hat ganz ähnlich V_1 f. 59ra: Sicut patet in fructibus, de quibus Gal. V. Caritas, gaudium pax etc. In De comparacione V_1 f. 59ra unterscheidet der Verfasser die zwei Elemente: die „*operacio intellectus*“ et „*similiter operacio affectus*“ ... et isti *actus, in quantum informantur caritate,* cadunt in racionem meriti, und zweitens *quedam delectacio* iocunda et quieta, que est quasi terminus motus ipsius contemplacionis ... et quantum ad hoc tenet contemplacio racionem premii. Gott ist anders in den äußeren

Akten, anders in den inneren. Actus interiores secum important quandam remuneracionem, sicut patet in fructibus ... Isti enim fructus racione motus *liberi arbitrii informati gracia,* qui in ipsis est, racionem habent meriti, sed racione *delectacionis annexe* illi motui habent racionem premii, sicut patet in fructu caritatis, gaudii et pacis. Man vergleiche De fructibus V_1 f. 87va: Dicimus quod fructus equivocatur ad determinandum sc. *ipsa opera, que sunt ex voluntate gracia informata,* et ad determinandum quasdam *disposiciones datas a Deo ad delectandum in ipsis operacionibus vel operibus.* In beiden Fällen haben wir dieselbe Einteilung. Der Verweis auf die fructus und die große inhaltliche Ähnlichkeit dort, wo eine Beziehung zwischen den an und für sich verschiedenen Themata obwaltet, läßt deutlich den gleichen Verfasser erkennen. Also gehört auch Frage 8 mit 15 und 18—21 diesem Verfasser.

Daß die Fragen 14, 17, 16 über das Opfer von einem Verfasser stammen, ist auch durch Verweise klar bezeugt. Frage 17 De sacrificiis legalibus verweist schon in der Überschrift V_1 f. 77^{r}: *Quesitum est supra de sacrificiis in genere* auf Frage 14; ebenso V_1 f. 77va: Ad hanc materiam valent raciones supra posite *in alia questione de sacrificiis* in primo problemate quod est utrum sacrificia simpliciter Deo placeant vel non. Dies ist die erste Unterfrage von 14.

Frage 16 De mundicia bezieht sich auf Frage 14 De sacrificiis in genere. V_1 f. 76ra: Dicimus quod Noe hoc habuit partim ex instinctu nature, partim ex inspiracione. Sicut enim ex instinctu nature habebat quod aliquid offerendum erat in sacrificium ad presignacionem mundi sacrificii futuri, *sicut determinatum est in questione de sacrificiis,* ita ex instinctu nature habuit quod esset offerendum mundum et non immundum. Dem entspricht in Frage 14 V_1 f. 73^{rb}: Tollens Noe de cunctis pecoribus et volatilibus mundis optulit holocausta domino, postmodum vero in lege amplius specificatur, que essent munda et que non.

Zu diesen drei Fragen können wir beinahe mit Sicherheit auch Frage 22 De decimis rechnen, in der sich kein ausdrücklicher Verweis findet. Es heißt dort V_1 f. 88va: Distinguendus est duplex status: *unus ante legis dacionem, alius post legis dacionem.* In Frage 16 De mundicia lesen wir V_1 f. 75^{vb}: Prima [pars] est de mundiciis et immundiciis *ante legis constitutionem* ... secunda pars est de hiis *post legis constitutionem.* Also dieselbe Einteilung und fast der gleiche Wortlaut. Ferner werden ebenso wie in den Fragen über die Opfer die Verhältnisse betreffs des Zehnten im Alten Bunde besprochen.

Auf Grund der sonst unerklärlichen Stellung von De connexione virtutum innerhalb dieser Gruppe vom Opfer des Alten Testamentes

dürfen wir schon jetzt fast mit Sicherheit erklären: Frage 8, 14—22 haben den gleichen Verfasser.

Als unmittelbar zusammengehörig erweisen sich Frage 11 und 12 über die Gemeinschaft der Guten mit ihrem Haupte Christus und über die Gemeinschaft der Bösen mit ihrem Haupte Satan. Zudem verweist Frage 12 außer im Titel noch einmal auf Frage 11. V_1 f. 66^{r}: *Ut supra habitum est, caput* de racione sua *importat potestatem influendi* aliquem motum vel sensum *in membra.* Frage 11 V_1 f. 64^{ab}: Dicitur caput hic racione *influencie* ipsius gracie *super membra.*

Einen letzten, wichtigen Verweis, den ich bei der Untersuchung der Fragen des Cod. 138 Assisi im Jahre 1933 und jener von Vat. 782 im Jahre 1936 und 1937 übersehen habe, bringt V. Doucet[5]: 13 De caractere verweist auf 12 De ecclesia malorum. V_1 f. 68^{vb}: Non est similis comparacio inter membrum et membrum et inter caracterem et caracterem, quia *inter membrum Christi et membrum diaboli* est opposicio simpliciter, sicut et *inter amorem Dei cum contemptu sui et amorem sui cum contemptu Dei;* qui duo amores sunt cause illorum membrorum, *ut predictum est.* Dazu De ecclesia malorum V_1 f. 68^{vb}: *Amor sui cum contemptu Dei facit membrum diaboli, amor autem Dei cum contemptu sui facit membrum Christi.* Sed hii duo amores opponuntur nec simul stare possunt.

Es haben also 13 und 11—12 sicher den gleichen Verfasser. Daraus folgt unmittelbar mit großer Wahrscheinlichkeit, daß auch Frage 9 De sanctificatione zu dieser Gruppe gehört. In 9 V_1 f. 61^{rb} haben wir: Primo queritur utrum sanctificacio relinquat caracterem sicut baptismus. Dabei wird nach Dionysius die Definition des Charakters gegeben: nomine caracteris, secundum quod eum sic diffinit *Dyonisius: Caracter est signum sanctum communionis fidei et sancte ordinacionis datum a ierarcha. Ierarcham autem vocat sacerdotem.* Die gleiche Definition ist die Grundlage der Erörterung über den Charakter in Frage 13 V_1 f. 67va — nur ist vor datum das Wort accedenti hinzugefügt. Es werden nun die einzelnen Worte der Definition ausführlich erklärt. Dabei heißt es V_1 f. 68ra: *Hoc autem est solius ierarche id est sacerdotis.*

Wir erhalten also auf Grund der Verweise und inhaltlichen Vergleichs die Gruppen I. 1—4; II. 8. 15. 18—21; III. 14. 16. 17. 22; IV. 9. 11—13. Es fehlen noch die Fragen 5—7, 10. Zu beachten ist, daß diese Einteilung mit der früheren auf rein äußerlichen Kriterien beruhenden Einteilung in 4 Gruppen sich mehrfach überschneidet. Versuchen wir nunmehr mit Hilfe der Formalkriterien weiter zu kommen. Hierbei muß immer wieder betont werden, daß ein ein-

[5] Prolegomena 190*.

zelnes Kriterium zumal in zeitlich so nahen Fragen in den seltensten Fällen zur Sicherheit führt; nur das Zusammentreffen mehrerer Anzeichen wird unter Umständen Gewißheit erzeugen. Eine Ausnahme von dieser Regel glaube ich machen zu dürfen. Bevor ich die Angaben von Doucet kannte, hatte ich Frage 9, 11—13 (IV) zu einer Gruppe vereinigt. Nur in Frage 9, 11—13 findet sich eine ganz charakteristische Wendung. Fr. 11 V_1 f. 64va: Et hec questio *partitur in tres;* Fr. 12 V_1 f. 66^{rb}: Prima questio ... *que partitur in duas;* f. 66^{vb}: Secunda questio ... et *partitur;* Fr. 13 V_1 f. 70^{vb}: Et hec questio *tripartitur.* Fr. 9 V_1 f. 61^{rb}: Et hec questio *partitur in tres.* Wir haben also eine solide Bestätigung des Beweises aus den Zitierungen.

Suchen wir andere gemeinsame Formeln in den verschiedenen Gruppen. Alle Gruppen und alle einzelnen Fragen sind miteinander verbunden durch die Formel *Solutio. Dicimus* (nicht etwa Responsio, Respondeo, Dico, Ad hoc dicendum); ferner durch *Videtur quod, vid. quod sic, vid. quod non* (nicht Arguitur quod, Quod sic videtur, Quod sic, quod non). Alle Gruppen und Fragen außer 2—4, 5, 18 (Quodlibet) haben die Formel *Circa hoc queruntur IIIIor: Primum est* (prima questio est), 13: De quo queruntur IX. Primum est, alle Gruppen und Fragen 6, 7, 10 haben Ad *primo (ultimo) obiectum* und *Ad quod obicit* (nicht obicitur, obiciebatur, arguitur, Ad primam rationem); ferner haben Gruppe II—IV und Frage 6 und 10 ut *supra habitum est* in ... *problemate.* Gruppe II—IV und Frage 5—7, 10 Per hoc (hec, predicta, nunc iam dicta) *patet solucio ad obiecta* (statt ad id quod obiciebatur); Gruppe I—III und Frage 5, 7, 10. Hoc *concedimus dicentes* (seltener respondentes), 1, 2, 5 auch respondemus concedentes. Außerdem sind die Fragen 1—2, 7, 11 verbunden durch die Formel Et *sic (hac via) procedit* obieccio und 8—9, 12, 21 durch *Circa quod sic proceditur.*

Aus so großer Übereinstimmung in verschiedenen Formalkriterien zusammen mit dem Wandern einer oder mehrerer Fragen durch verschiedene Gruppen der Hss ergibt sich, auch abgesehen von den Zitierungen in einzelnen Fragen, mit großer Wahrscheinlichkeit, daß alle Fragen denselben Verfasser haben. Am ersten dürften noch Zweifel berechtigt sein bei 1 und Frage 5—6.

Wer aber ist dieser Verfasser?

3. Stephanus von Poligny der Verfasser der Fragen; ihre Datierung

Cod. 15652 der Nationalbibl. Paris [membr. ff. 225, 30 × 19,3 cm (doch viele Blätter und Zettel ganz verschiedener Größe) saec. 13 med.], eine ebenso interessante wie schwierige Mischhs, die bereits

Ehrle benutzt und exzerpiert hatte, ist durch die vorzügliche Studie von M. D. Chenu[6] und die Ergänzungen von F. M. Henquinet[7] erst zugänglich geworden. Im Folgenden stütze ich mich auf sie und in einigen Punkten auf eigene Aufzeichnungen aus den Jahren 1930 und 1934. Die Hs, die Auszüge aus Sentenzenkommentaren, Quästionen, Introitus und Schrifterklärungen enthält, großenteils in mehr oder minder flüchtiger Kurrentschrift geschrieben, ist in den Jahren kurz vor 1250 oder um 1250 von einem armen Scholaren in Paris, vielleicht einem Franziskaner, aus den verschiedensten Schriften und Reportationen jener Zeit für den eigenen Bedarf zusammengestellt. Die Zeit nach 1246 ergibt sich daraus, daß f. 12va, f. 186ra und f. 194ra Walter von Château-St.-Thierry Kanzler genannt wird, und anderseits um 1250 daraus, daß kein Lehrer vorkommt, dessen Amtszeit nach 1250 fiele. Walter war Kanzler von 1246—1249. Die Armut des Schreibers beweisen die eng beschriebenen, bisweilen arg beschädigten Pergamentblätter von ganz ungleicher Größe. Zur Vermutung, daß der Schreiber vielleicht ein Franziskaner war, führte mich einmal die überall zu Tage tretende Armut, vor allem aber eine Ergänzung, auf die Henquinet[8] aufmerksam machte. In der Quaestio Alexanders De obedientia, in der nach anderen Hss nur von einem monachus S. Benedicti die Rede ist, heißt es hier f. 19ra: Iste monachus vel frater minor promittit obedientiam non determinando in quibus, sed simpliciter. Auch die zahlreichen Exzerpte aus Teilen der Summa Alexanders, die damals jedenfalls noch unvollendet und kaum allgemein zugänglich war, deuten auf einen Sohn des hl. Franz als Kompilator. Daß die Hs in erster Linie für den eigenen Bedarf zusammengestellt wurde, ergibt sich einmal aus der überaus kursiven Schrift mancher Teile, die für andere kaum leserlich ist, dann aus dem skizzenhaften Charakter vieler Auszüge, aus persönlichen Bemerkungen des Schreibers, wie f. 27^{r}: Sed hoc non michi videtur.

In Cod. 15652 finden wir nun am Rand von f. 12^{rb} von der Hand des Schreibers: De loco anime exute. Stephanus de Poliniaco. Dazu gehört die Frage: Queruntur de *loco anime exute duo:* Primo de loco beatorum in celo(?). Primo *utrum anime* sancte, *que non sunt alicui pene obnoxie, statim cum exeunt, transeunt in empireum* . . . Item (?) queritur si *empireum pertinet ad essenciam fruicionis.* Man vergleiche damit V$_i$ f. 81va: Questio est *de locis animarum exutarum.* Primum est de loco animarum beatarum. Circa quod primo queritur *utrum anime sancte, que non sunt alicui pene obnoxie, statim post-*

[6] Maîtres et Bacheliers de l'Université de Paris vers 1240: ÉtHistLittDoctr 1 (1932) 11—39.

[7] Prolegomena 346*—350*.

[8] A. a. O. 347*.

quam exeunt a corpore, transeant in ipsum celum *empyreum* ... f. 82ra: Queritur II circa hoc: Supposito quod ipse anime beate sunt in ipso celo empyreo, in quo Deo fruuntur, utrum sc. ille locus *pertineat ad essenciam fruicionis*. Es ist offenbar die gleiche Frage, die in P_2 im Auszuge wohl nach einer Reportatio geboten wird, die dagegen in V_1 und A_2 in ausgearbeiteter Form und in vollem Umfang steht.

Das Zeugnis von P_2 scheint mir unanfechtbar. Der Schreiber ist ein Pariser Scholar, der nach der übereinstimmenden Ansicht aller, die die Hs studiert haben, spätestens um 1250, also gleichzeitig mit den genannten Autoren, seine Hs zusammengestellt hat. Wie die zahlreichen Namen zu den einzelnen Quästionen in dieser Hs und in dem nach Ehrle und Henquinet ebenfalls von ihm geschriebenen Cod. 15702 (P_3) der gleichen Bibliothek klar zeigen, ist er in Pariser scholastischen Kreisen aufs beste bewandert. Stephan ist ihm kein Unbekannter. Er teilt ihm außer dieser Frage Introitus zu den Sentenzen zu f. 32r, 63v, 64r und einen Kommentar zum Johannesevangelium f. 172r zu. Wenn wir ein solches Zeugnis verwerfen, müssen wir meines Erachtens auf fast jede historische Gewißheit verzichten.

Gehört nun Frage 19 Stephan, dann auch nach dem früher mit Sicherheit Bewiesenen die ganze Gruppe II (Frage 8, 15, 18—21) und mit großer Wahrscheinlichkeit die übrigen Gruppen und Fragen. Für Gruppe III (Frage 14, 16, 17, 22) haben wir noch einen anderen Beweis, der die Wahrscheinlichkeit fast zur Sicherheit erhebt. In Cod. 138 Assisi steht zur Frage 11 De mundicia et immundicia f. 13v am Rand: hic usque ad folium /// de pulia-co. Ich habe sicher gelesen d und p, fast sicher l. Wer könnte um diese Zeit anders gemeint sein als unser Stephan! An eine Lesung Alexander ist nicht zu denken. Damit haben wir auch für Gruppe III ein gleichzeitiges Zeugnis zu Gunsten Stephans. Da ferner in der Hs auf De mundicia nach De sacrificiis schon f. 16r das Quodlibet folgt, so haben wir wahrscheinlich auch ein zweites Zeugnis für Gruppe II.

Unsere Aufgabe ist aber nicht eher vollendet, als bis wir die von V. Doucet[9] in den Prolegomena geltend gemachten Bedenken entkräftet haben. Doucet möchte sämtliche Fragen, deren einheitlichen Charakter er anerkannt, für Alexander in Anspruch nehmen. Seine Gründe sind folgende: Frage 13 De caractere wird in 2 Hss, in Cod. 737 der Stadtbibliothek Toulouse (Tl) f. 294va und in Cod. Vat. 4263 (V_2) f. 57vb ausdrücklich von der Hand des Schreibers Alexander zugeschrieben: Explicit questio fratris Alexandri de Hales de caractere ad honorem Dei.

[9] Prolegomena 192* f.

Solche Zeugnisse sind nicht leichthin zu verwerfen. Hier stehen jedoch begründete Bedenken entgegen. Zunächst gehören die Fragen in Tl und V_2 sehr enge zusammen. Beide haben den völlig gleichlautenden Schluß: Explicit ... ad honorem Dei. Beide lassen zu Anfang gegenüber V_1 die Worte: Sicut circumcisio ... signaculum fidei etc. aus; beide verwandeln Solucio. Dicimus in Responsio. Dicimus; beide stehen nicht wie Frage 13 in V_1 und A_2 in Verbindung mit den sicher mit ihr zusammenhängenden Fragen 11 und 12 De ecclesia bonorum et malorum, sondern völlig isoliert. In Tl nach einer Frage Alberts des Großen, in V_2 nach einer Quaestio Odo Rigaldis. Es sind also nicht 2 voneinander unabhängige Zeugnisse, sondern ein Zeugnis einer späteren Redaktion. Ferner sind beide Hss um einige Jahre jünger als V_1 — in V_2 haben wir Fragen Odo Rigaldis, in Tl solche Wilhelms von Middleton. Es war nun aber bei der Unmenge von anonymen Fragen des Alexanderkreises eine falsche Zuteilung sehr leicht möglich, ja wie wir noch sehen werden, wirklich. So scheint mir dieser Gegenbeweis in unserem Falle nicht durchschlagend zu sein. Wem aber diese Erklärung nicht genügt, der kann nur behaupten, daß Gruppe IV (Frage 9, 11—13) nicht Eigentum Stephans, sondern Alexanders ist. Er muß aber in den Kauf nehmen, daß diese Gruppe die gleichen Formalkriterien wie die übrigen Gruppen besitzt, die obendrein nicht nur von jenen Alexanders ‚antequam esset frater', sondern auch von seinen übrigen Fragen durchaus abweichen. Man sieht auch schwer ein, weshalb ein Redaktor sich in V_1 das Vergnügen machen sollte, diese inhaltlich nicht zusammengehörigen Fragen auf einen Leisten der Formeln zurecht zu schlagen. Für Frage 9 De sanctificacione aus der gleichen Gruppe IV wird das Zeugnis von Cod. Assisi 182 (A_3) in Anspruch genommen, indem es von einer Gruppe, in der als 5. Glied De sanctificatione steht, heißt: Huc usque fr. Guilelmus ⟨de Melitona⟩, sed iam fr. Alexander[10]. Wie wenig dies Zeugnis wert ist, ergibt sich schon daraus, daß von den vorhergehenden Fragen nur die letzte Wilhelm gehört, die andern aber Alexander oder besser Stephan, Guerricus, einem Unbekannten, Odo Rigaldi usw. — es ist eine typische Sammelhs. Im Folgenden werden wieder Quaestiones de poenitentia Wilhelms fälschlich Alexander zugeteilt. Auch hier steht Frage 9 oder richtiger eine Abkürzung von 9 isoliert von der zugehörigen Gruppe. Wir dürfen wohl sagen, daß dies Zeugnis völlig wertlos ist. Der Schreiber hat unter abgekürzten Fragen Alexanders auch andere gefunden und diese voreilig Alexander zugeschrieben.

[10] A. a. O.

Es bleiben die Verweise. Auf Frage 21 De fructibus soll klar die Quaestio De gratia in genere, die Alexander zugeschrieben wird, verweisen[11]. ‚Et hec distinctio innuitur de aliis fructibus, que alias videbitur.' In der Tat stimmt die angeführte Einteilung gut mit jener unserer Frage überein — sachlich, nicht wörtlich. Doucet hat aber nicht beachtet, daß das Formelwesen in beiden Fragen aber auch völlig verschieden ist, so daß gleiche Verfasser nicht in Betracht kommen. Diese Probleme wurden damals so eifrig erörtert, daß zwei Fragen über denselben Gegenstand nichts im Wege steht. Es ist hier übrigens ein Problem angedeutet. In welcher Abhängigkeit steht Stephan zu Alexander und Johannes von Rupella?

Auch die Berufung auf einen anderen Verweis scheint wenig stichhaltig. In der Quaestio de motu angeli assumpto corpore heißt es nach V_1 f. 26ra: Ad id vero quod obicitur de auctoritate Augustini de agricolis hoc ‚alibi' solutum est, ideo dimittatur[12]. Dies soll ein Verweis sein auf Frage 6 De custodia angelorum V_1 f. 54ra. Also gehören diese Fragen zusammen. Antwort. Ähnlichkeit ist zweifellos vorhanden; derselbe Text, wenn auch nicht in wörtlicher Übereinstimmung, der gleiche Gedanke: Wer die letzte Form gibt, der ist Schöpfer. Aber in Frage 6 steht auch nichts, was über das in De motu angeli Gesagte hinausginge. So hätte der Verweis gar keinen Sinn. Solche Texte und Lösungen wanderten damals vom einen zum anderen, von Frage zu Frage. Aber wiederum ist das Formelwesen in den beiden Fragen sehr verschieden. Und mit der Ausflucht einer anderen Redaktion bei ungleicher Fassung von Fragen haben wir vielleicht zu sehr gespielt. Übrigens gehören ja die Fragen 5 und 6 nebst 1—4 zu den Fragen, die nur mit Wahrscheinlichkeit Stephan zugesprochen wurden.

Eine letzte Schwierigkeit, die nicht für Alexander, sondern gegen Stephan spricht, wird besser später erörtert.

Wer ist nun dieser Stephan de Poliniaco, dessen Fragen einige Mühe verursacht haben? Er erscheint in den Hss als Stephan de Poliniaco[13] oder auch als Stephanus de Poligny[14] oder als Stephanus secularis[15]. Das Städtchen Poligny in der Freigrafschaft Burgund ist also seine Heimat. Da er nur als Magister (ohne frater) bezeichnet wird[16] und einmal wohl auch als secularis, so gehörte er dem Welt-

[11] A. a. O. und 178*. [12] A. a. O. 187*.

[13] Cod. Paris. Nat. 15652 f. 12^{v}; Cod. Assisi 138 f. 13^{v}.

[14] Cod. Paris. Nat. 15652 f. 32^{r}.

[15] In Cod. 257 (St. 312) der Universitätsbibl. Münster findet sich in dem um 1250 entstandenen Traktat De fide neben einem fr. Stephanus (de Varnesia O. P.) f. 57^{r} ein Stephanus secularis und f. 58^{v} ein Stephanus. Die beiden letzten sind wohl sicher unser Stephanus de Poliniaco.

[16] Cod. Paris. Nat. 15652 f. 172^{r} Super Johannem magistri Stephani de Polin.

klerus an. Da er um 1248 Magister theologiae ist, so wird er spätestens im zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts geboren sein. Über seine Tätigkeit außer dem Magisterium wissen wir ebensowenig wie über sein Todesdatum. Da seine Schriften eifrig von den Vollendern der Summa Alexanders benutzt wurden, dürfen wir vielleicht vermuten, daß er den Pariser Franziskanern nahe stand und ihnen seine Schriften bei seinem frühen Tode um 1250 hinterließ. Vielleicht ergeben sich einzelne weitere Daten aus den Archiven seiner Heimat. In Paris hatte er kein Kanonikat.

Können wir das Jahr seiner Sentenzenvorlesung und seine Lehrtätigkeit genauer bestimmen? Dies hängt von dem Urteil über den Charakter von Cod. Paris. Nat. 15652 (P_2) ab. Chenu[17] und Doucet[18] sehen in dem uns betreffenden Teil ein unmittelbares Reportatum, und in den Introitus zu Sent. l. 1 unmittelbar aufeinanderfolgende Vorlesungen des Stephan, Odo Rigaldi, Johannes Pagus — nach Doucet aus dem Jahre 1243—1244.

Nach Doucet[19] sind auch die in Cod. Paris. 15702 (P_3), der von derselben Hand geschrieben ist, aufeinanderfolgenden Introitus des Bertrand von Bayonne O. F. M., Albert des Großen, Odo von Rosny O. F. M. und Johannes de Moussy O. P. unmittelbare Reportationen in der chronologischen Reihenfolge. Sie stammen aus den Jahren 1244—1245.

Es ist nun aber die Grundlage der Datierung nicht haltbar. Doucet[20] hat nämlich durch ein leicht mögliches Versehen seine Datierung 1243—1244 auf der Annahme aufgebaut, daß es sich bei der Pariser Verurteilung gewisser Sätze, die Denifle nach 1241 verlegte, um zwei verschiedene handelte, die eine vorläufige von 1241, die andere endgültige von 1244, und daß Rigaldi vor dem 6. Januar 1244 sein erstes Buch begonnen und die anderen Bücher nach diesem Datum. Wie ich glaube, habe ich anderswo mit Sicherheit gezeigt, daß die Hypothese einer doppelten Verurteilung keinerlei Fundament hat und daß wir bisher nur wissen, daß Odo um 1245 über die Sentenzen las[21]. Damit entfällt auch für die Sentenzenvorlesung Polignys 1243 bis 1244 jede feste Stütze.

Aber bleibt nicht das eine, daß Poligny mit seiner Gruppe vor Albert die Sentenzen begann, also im Jahre 1244—1245? Auch hier gibt es Bedenken. Albert hat die Vorlesung über das zweite Buch

17 Maîtres et Bacheliers 24.

18 Prolegomena 349*.

19 A. a. O. 350*.

20 La date des condamnations parisiennes dites de 1241. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université: Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 183-193.

21 Die Pariser Verurteilung von 1241. Eine Frage der Datierung: ArchFrPraed 18 (1948) 405-417.

der Sentenzen nach einer Bemerkung in l. 2, d. 6, a. 9 (Borgnet 27, 139) 1246 gehalten; da diese Bemerkung organisch mit der Quaestio selbst verbunden ist, so kann es kein Zusatz bei einer späteren Überarbeitung sein. Weil nun, wie ich schon vor Jahren bewiesen habe, Buch 2 auf Buch 1 und 3 folgte[22], so muß Albert nach allem, was wir wissen, von Herbst 1245 bis Sommer 1246 über Buch 1 und 3 gelesen haben. In der Annahme 1244—1245 könnte l. 3, d. 6, also der Anfang von l. 3, nicht in das Jahr 1246, das erst Ostern 1246 begann, fallen. Wäre nun die Annahme bewiesen, daß die erste Reihe der Introitus mit Poligny und Odo vor der zweiten mit Albert liege, so hätten wir aller Wahrscheinlichkeit für Polignys Introitus das Jahr 1244—1245. Aber auch das wird gerade in der Annahme, daß die betreffenden Teile der beiden Pariser Hss unmittelbare Reportata seien, unmöglich. Es ist nämlich Cod. 15652 mit dem Introitus des Poligny nach Cod. 15702 mit dem Introitus Alberts geschrieben. Denn in Cod. 15652 mit l. 1, d. 3—27 des Johannes de Moussy wird auf Cod. 15702 mit dem Introitus zu l. 1 und d. 1—3 des gleichen Kommentars ausdrücklich verwiesen[23]. Es ist nun nicht gut möglich, daß man d. 3 vor d. 1—2 reportiert. Also müßten auch die unmittelbar vorhergehenden Introitus erst nach Albert, l. 1 also nach 1245 reportiert sein. Wir wären also doch zu einem festen Datum für den Introitus Polignys, nämlich 1245, gekommen.

Leider ist die Annahme, daß die Introitus der Autoren zum ersten und dritten Buch in chronologischer Reihenfolge stehen, nicht sicher verbürgt. Folgende Bedenken gegen eine unmittelbare Reportatio bestehen. Zunächst die Tatsachen[24]. In P_2 haben wir die Introitus zum ersten Sentenzenbuch in der Reihenfolge: Petrus Archiepiscopus, Stephanus de Poliniaco, Odo Rigaldi, Johannes Pagus; alsdann ein Stück des Kommentars zum zweiten Buch von Adam de Puteorumvilla, darauf die Introitus zum dritten Buch des Petrus Archiepiscopus, Stephanus de Poliniaco, Johannes Pagus und Bruchstücke des Kommentars zu Buch 3, 4, 1 der Sentenzen von Adam Puteorumvilla und zu Buch 4 des Johannes Pagus. Daß wir hier auf Reportata zurückgehende Auszüge vor uns haben, ist sehr wahrscheinlich. — Doucet[25] hat dies für Odo Rigaldi durch einen Vergleich mit dem Prolog im Sentenzenkommentar bewiesen. — Sind es aber Reportata, die unmittelbar in der Vorlesung aufgenommen wurden, oder nach Reportata gemachte Auszüge? Ist ferner die Reihenfolge dieselbe wie jene

[22] Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg 1920, 121-126.
[23] Prolegomena 349*.
[24] Vgl. a. a. O. 348*.
[25] A. a. O. 349*.

der wirklich gehaltenen Introitus? Für Petrus Archiepiscopus bestände keine Schwierigkeit für ein unmittelbares Reportatum. Aber schon bei Stephanus erhebt sich ein Bedenken. Er gibt den Introitus zum ersten Buch und die Einteilung des ersten Buches, aber auch die Einteilung des zweiten Buches bis zu dist. 16. Im Introitus gab man wohl die allgemeine Einteilung des ganzen Buches, aber eine genauere Einteilung des zweiten Buches? Ist dies wahrscheinlich? Nach einer für spätere Zeit klar bestätigten Theorie von Chenu-Doucet hielten die einzelnen Baccalarei ihren Introitus an aufeinanderfolgenden Tagen. Wie kommt aber dann die Erklärung von l. 1, d. 1, dist. 1 bei Rigaldi, von l. 3, d. 1 bei Petrus Archiepiscopus und Stephan und endlich von l. 3 d. 1—2 des Pagus in den Introitus? Ich gestehe zu, daß wir für diese erste Periode über die Gebräuche wenig unterrichtet sind; so wäre eine Ausdehnung der ersten Vorlesung möglich. Ob sehr wahrscheinlich? Ein anderes Bedenken. Der Introitus nebst einigen Distinktionen von l. 3 und von l. 4 des Adam de Puteorumvilla steht vor dem Introitus und Teilen des Kommentars zum ersten Buch des gleichen Verfassers. Wie ist dies in der Reportationshypothese zu erklären, da offenbar der Introitus zum vierten Buch nicht vor jenem des ersten Buches gehalten wurde? Es ist deshalb viel wahrscheinlicher, daß diese Teile der Hss Auszüge sind, die sich ein angehender Magister nach Reportata oder anderen Schriften der betreffenden Baccalarei für den eigenen Gebrauch anfertigte. Dann aber haben wir keine Garantie, daß er gerade die chronologische Folge beobachtete. Die Möglichkeit zumal für Petrus Archiepiscopus, Poligny, Pagus, Odo von Rosny und Johannes von Moussy besteht. Mehr können wir nicht sagen. Es ist nun Cod. Paris. 15702 frühestens 1245 geschrieben — er enthält den Introitus Alberts des Großen —, und Cod. Paris. 15652 frühestens 1246 — er bezeichnet mehrmals Walter von St. Thierry, der von 1246 bis 1249 Kanzler von Notre-Dame war, als Kanzler. Anderseits ist bei der Natur dieser Hss kaum anzunehmen, daß sie erst längere Zeit nach den in ihr enthaltenen Introitus entstanden seien. Wir kommen also für die Introitus auf die Zeit um 1245. Für den Beginn des Magisteriums Polignys können wir nur soviel sagen: Poligny war 1246 oder kurz nachher Magister. Denn f. 12^{rb}—12^{vb} sind von gleicher Hand, aber in anderer Tinte nachgetragen die Fragen Stephans De loco anime exute und Walters, der Kanzler genannt wird, De loco inferni. Dieser Nachtrag kann frühestens 1246 gemacht sein. Da es Fragen von Magistri sind, so können wir sagen: Stephan war 1246 oder wenig später Magister der Theologie.

Diese leider etwas umständliche und ermüdende Untersuchung hat somit wenigstens ein positives Ergebnis. Poligny ist sicher oder betreffs anderer Fragen wahrscheinlich Verfasser der genannten Quä-

stionen. Einschließlich ist aber auch eine andere Frage beantwortet: Wann tritt zuerst die Summa Alexanders auf? Wir müssen jetzt sagen: 1246 oder bald nachher waren Auszüge aus der Summa bekannt. Freilich ist damit noch nicht bewiesen, daß die ersten drei Bücher in unserer heutigen Gestalt existierten. Es ist nämlich auffallend, daß die Auszüge keineswegs wörtlich mit der Summa übereinstimmen, ja Zusätze zu ihr haben. Sollten sie vielleicht auf ein Urexemplar zurückgehen, das später zur heutigen Summa umgearbeitet wurde? Diese Frage verdient eine Untersuchung. Es bleibt auch die Schwierigkeit: Wie konnten Fragen Polignys, der allem Anschein nach erst bald nach 1245 Magister sacrae paginae wurde, schon in einer 1245 abgeschlossenen Summa benutzt werden? Das Alexanderproblem ist noch nicht restlos gelöst.

Über die Theologie des keineswegs unbedeutenden Magister Stephanus, die für den Traktat De virtutibus, donis usw. und für die Lehre vom Corpus Christi mysticum und die Lehre von den Opfern und Riten des Alten Bundes manch Interessantes enthält, werde ich später berichten; die Veröffentlichung mehrerer seiner interessanten Fragen bereite ich vor.

Literargeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor

Von Erich Kleineidam

Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor, die wir in seinem großen Werk De sacramentis christianae fidei im Buch 2, Teil 8 (PL 176, 461-472) finden, ist offensichtlich aus verschiedenen, ursprünglich nicht zusammenhängenden Teilen zusammengestellt. Besonders zwei größere Stücke heben sich heraus: einmal die Kapitel 11-13 (PL 176, 469-471), die zur direkten Anrede des Lesers übergehen und in ihrer frommen, allem Rationalisieren abgeneigten Art am besten die theologische Einstellung Hugos wiedergeben. Dieser Teil hat auf die spätere Theologie eine starke Nachwirkung gehabt; besonders Innozenz III. wird in sein Werk De sacro altaris mysterio (PL 217) lange Abschnitte aus ihm fast wörtlich übernehmen.

Nicht auf den ersten Blick sichtbar, bilden auch die Kapitel 6-8 (PL 176, 465-468) eine Einheit. Schon stilistisch heben sie sich von der schlichten Sprache der anderen Kapitel ab. Sie fallen durch starke Häufung der Adjektiva und durch ihre superlativische Form auf, wie am deutlichsten der Abschluß von Kapitel 8 zeigt: propterea divinissima et sanctissima et sanctificans sanctificantia omnia et sancta (PL 176, 468 A). Auch die Terminologie ist eine andere als in den übrigen Kapiteln. In den ersten Kapiteln spricht er vom sacramentum corporis et sanguinis Christi (PL 176, 461), in Kapitel 11 vom sacramentum altaris; in Kapitel 6-8 aber fast ausschließlich

von der Eucharistia, die das Beiwort divinissima erhält. Der zweite führende Begriff, der diese drei großen Kapitel zusammenhält, ist die participatio Jesu. Auch er taucht nur in diesen drei Kapiteln auf. Es geht Hugo in diesem Teil offensichtlich nicht darum, die theologischen Begriffe, die er in Kapitel 5 entwickelt hat, zu vertiefen; vielmehr will er mit den alten augustinischen, im Berengarstreit weiter geklärten Begriffen species, veritas und virtus gratiae erläutern, inwiefern die Eucharistie imago participationis Jesu ist. Diese Tendenz verwehrt es Hugo, den Inhalt der gratia spiritualis und der participatio Jesu näher zu erklären; er bleibt unbestimmt. Die Summa sententiarum wird mit einer ganz anderen theologischen Intensität die Analyse weiterführen.

Die Erklärung, warum Hugo auf einmal ein ganz anderes Ziel verfolgt, liegt darin, daß er diese drei Kapitel wörtlich aus dem 2. Buch seiner Expositio in hierarchiam caelestem S. Dionysii Areopagitae (PL 175, 951-953) übernommen hat. Sie sind der Kommentar zu den Worten des Dionysius: „Et Jesu participationis ipsam divinissimae Eucharistiae assumptionem." Erst aus dem Zusammenhang, in dem diese Stelle in der Darlegung des Ps.-Dionysius Areopagita steht, werden auch die drei Kapitel des Werkes De sacramentis (PL 176, 465-468) voll verständlich.

Der Satz des Ps.-Dionysius Areopagita stammt aus dem 1. Kapitel des 1. Buches seiner „Hierarchia caelestis". Dieses legt dar, daß der menschliche Geist nicht imstande ist, zur Nachahmung und Beschauung der unsichtbaren Dinge sich zu erheben, falls er nicht durch sichtbare Dinge, die imago der unsichtbaren sind, geleitet wird. Dafür bringt er mehrere Beispiele, so als erstes die sichtbare Schönheit der Dinge, in der der Mensch das Abbild (imago) der unsichtbaren Schönheit erkennt, unter den weiteren Beispielen auch die Teilnahme an der göttlichen Eucharistie, die der Mensch als Abbild (imago) der Gemeinschaft mit Jesus erkennt. Hugo beginnt seine Erläuterung in seinem Kommentar zur himmlischen Hierarchie (PL 175, 951) mit den Worten: Ipsa enim assumptio divinissimae Eucharistiae, id est sanctissimae perceptionis corporis et sanguinis Jesu Christi, quam nunc sacramentaliter et visibiliter in altari tractamus, imago est et forma illius participationis Jesu, qua vel nunc ei in spiritu per dilectionem conjungimur, vel postmodum in eadem forma gloriae apparentes plena similitudine uniemur. Wir finden in diesem Einleitungssatz der Expositio schon alle Vokabeln und Begriffe, die in den kommenden Ausführungen der Expositio, die Hugo später in sein Hauptwerk De sacramentis übernommen hat, weiter erklärt werden.

Hier nun fügt Hugo, ehe er den Text des Dionysius weiter erläutert, eine bemerkenswerte grundsätzliche Auseinandersetzung mit der großen eucharistischen Irrlehre ein, die die Eucharistie nur als imago und figura auffassen will und die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi leugnet. Hugo fügt sie in seinen Kommentar ein, weil, wie er ausdrücklich angibt, die Irrlehre aus dieser Dionysius-Stelle ihre Bestärkung erfuhr (munimentum ducere). Tatsächlich hatte Johannes Scotus Eriugena in seiner Erklärung dieser Dionysius-Stelle klar die rein symbolistische Auffassung der Eucharistie ausgesprochen: Quid ergo ad hanc magni theologie Dionysii praeclarissimam tubam respondent, qui visibilem eucharistiam nil aliud significare praeter se ipsam volunt asserere, dum clarissime praefata tuba clamat non illa sacramenta visibilia colenda neque pro veritate amplexanda (Expositio super hierarchiam caelestem S. Dionysii; PL 122, 140). Berengar von Tours hatte sich für seine Eucharistieauffassung ausdrücklich auf Johannes Scotus Eriugena berufen. Auch Hugo scheint vor allem ihn mit den quidam zu meinen, die, gestützt auf die Dionysius-Stelle, eine rein symbolische Auffassung der Eucharistie vertreten.

Diese Einleitung ändert Hugo ein wenig, als er den Text in sein Werk De sacramentis übernimmt. Er erwähnt die Dionysius-Stelle nicht, sondern läßt die Irrlehrer sich auf Schriftstellen berufen: Statt sane hic notandum quod quidam ex hoc loco

(sc. Dionysii) munimentum erroris sui ducere putaverunt (PL 175, 951 B) schreibt er nun: Sunt qui ex quibusdam Scripturarum locis munimentum erroris ducere putaverunt. Den folgenden Text der Expositio der Dionysius-Stelle übernimmt er wörtlich in De sacramentis. Auf Grund der neuen Einsichten, die der Berengarstreit gebracht hatte, legt er dar, daß bei der Eucharistie (nicht bloß wie bei Johannes Scotus Eriugena zweierlei, nämlich die visibilis imago und die invisibilis res, sondern) dreierlei zu unterscheiden ist: die species visibilis von Brot und Wein, die veritas des Fleisches und Blutes Christi und die virtus gratiae spiritualis. Aber Ziel seines Beweisganges ist, weil Hugo ja den Dionysius-Text interpretieren will, der Nachweis, daß die göttliche Eucharistie, die der Gestalt nach sichtbar und der Wahrheit von Fleisch und Blut nach körperhaft ist, doch sacramentum et signum et imago der unsichtbaren und geistigen Teilhabe an Jesus ist, die, wie schon Johannes Scotus Eriugena betont hatte, per fidem und, wie Hugo hinzufügt, per dilectionem intus in corde vollzogen wird (PL 175, 953 = PL 176, 467).

Auch die weiteren Ausführungen, die Hugo in De sacramentis cap. 8 bringt, bleiben, weil sie nur übernommener Text sind, ganz im Rahmen einer Erläuterung des Dionysius-Textes. Wort für Wort wird er von Hugo erläutert und aus dem großen Zusammenhang des Dionysius-Textes erklärt. Der neuplatonischen Tendenz des Dionysius entsprechend will das erste Kapitel der Hierarchia caelestis darlegen, wie vom Ureinen alles Licht ausgeht, uns gestaltet und zur Einheit Gottvaters zurückführt. Von der einen Urquelle wird alles erleuchtet, jedoch so, daß die Erleuchteten selbst wieder Licht sind, wie er selbst Licht ist (PL 175, 945 B). Ähnlich ist unter den Heiligungsmitteln die Eucharistie für Hugo — schon Dionysius nannte sie „das Sakrament der Sakramente" (Hier. eccl. cap. 3) — divinissima und sanctissima, weil sie Quellpunkt und Krönung aller Heiligung ist, weil sie an der Gottheit teilgibt und die Menschen selbst göttlich macht. So wie das Urlicht die eine Quelle für die lumina illuminata et ipsa illuminantia und varie lucentia (PL 175, 934. 943) ist, so ist die Eucharistie, die selbst sanctissima ist, sanctificans sanctificantia omnia et sancta (PL 175, 953 = PL 176, 468).

Fassen wir nochmals die Ergebnisse zusammen: Die Kapitel 6-8 in De sacramentis lib. II, p. 8 (PL 176, 465-468), sind wörtlich aus Hugos Expositio in hier. cael. S. Dionysii, lib. II (PL 175, 951-953) entnommen; erst aus dem Kontext der Expositio sind sie voll verständlich. Ihre Herkunft aus einem Kommentar erklärt die Tendenz der Beweisführung, die Wahl der Termini und auch den Mangel an theologischem Fortschritt und Präzisierung der Begriffe. Hugo sagt ausdrücklich, daß die angezogene Dionysius-Stelle Kronzeuge für die symbolistische Auffassung der Eucharistie gewesen ist, wie auch die Expositio der Stelle, die Johannes Scotus Eriugena gibt, beweist. Endlich ergibt sich daraus, daß Hugo seine Expositio in hierarchiam caelestem *vor* seinem Werk De sacramentis geschrieben hat, was bisher nicht eindeutig feststellbar war[1].

[1] Vgl. DictThCath VII 1, 250 (F. Vernet) und H. Köster, Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor, 1940, 13.

Besprechungen

Daniélou, J., S.J., *Origène* (Le Génie du Christianisme, Collection publiée sous la direction de Fr. Mauriac). gr. 8⁰ (310 S.) Paris 1948, La Table Ronde. Fr. 600.—.

Die Origenesforschung hat in den letzten Jahrzehnten verschiedene neue Antriebe und durch unerwartete Funde auch ganz neue Aufgaben erhalten. Da wohl schon feststeht, daß auch durch die neuentdeckten Papyri von Tuara das Gesamtbild der Theologie des großen Alexandriners keine wesentliche Änderung erfahren wird (ThLitZtg 72 [1947] 47), so konnte mit einem gewissen Recht D. im vorliegenden Werk den Versuch zu einer Synthese der neueren Origenesforschung und ihrer Ergebnisse machen. Umfang und Aufmachung des Buches lassen das von vornherein nicht vermuten. Der wissenschaftliche Apparat ist sehr klein; die Darstellung ist offensichtlich für einen weiteren Leserkreis berechnet als ihn sonst eine Origenesmonographie beanspruchen könnte. Dennoch haben wir hier ein Werk, welches die Grundlinien des gewaltigen Entwurfes, den wir in der Theologie des Origenes haben, in einer seltenen Klarheit aufzeigt, und dies zum Teil auch in einer neuen und die bisherige Forschung überholenden Linienführung. Das geschieht in aller Nüchternheit und Sachlichkeit, so daß die Dynamik des origenistischen Aufstiegs wohl etwas stark zurücktritt. Doch ist eines der Hauptprobleme, die Origenes stellt, die Abzeichnung der verschiedenen in seinem Werke wirksamen Kräfte und Einflüsse und die Verteilung der Akzente in einer sehr glücklichen Weise angegriffen. Der christliche, kirchliche, theologische und damit sicherlich wahre Origenes bekommt festere Züge und wird von moderner Entstellung befreit. Ohne Zweifel will Origenes in erster Linie vom kirchlich-theologischen Standpunkt her gewürdigt werden.

Die Einleitung setzt sich darum mit der *neueren Origenesbeurteilung* auseinander. E. de Faye, Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée, Paris 1923-28, und Hal Koch, Pronoia und Paideusis, Leipzig 1932, hatten unter starker einseitiger Quellenwertung (besonders bei de Faye) einen philosophischen, hellenistischen, unchristlichen Origenes herausgearbeitet. Damit hätte die These Harnacks von der Hellenisierung des Christentums eine starke Stütze und — bei dem anerkannten Einfluß des Origenes — eine weitreichende Gültigkeit erhalten. Nachdem schon R. Cadiou in seinen zwei Werken (Introduction au système d'Origène, 1932, und La jeunesse d'Origène, 1935) über diesen einseitigen Standpunkt hinausgeführt und das christliche wie das philosophische Element in gleicher Weise betont hatte, wurden einige weitere Versuche der Origenesdeutung in dieser Richtung gemacht. H. U. v. Balthasar wollte in dem von D. sehr hoch bewerteten Aufsatz Le Mysterion d'Origène eben diesen Begriff Mysterion ins Zentrum stellen (RechScRel 1936—1937) und in der (von D. nicht erwähnten) Einführung zu „Geist und Feuer", 1936, die Schichtung und die Dynamik in der Gedankenwelt des Origenes zeigen. In einem wichtigen Werk brachte W. Völker (Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931) eine Korrektur zu der erwähnten einseitigen Quellenbewertung de Fayes und suchte in der Mystik den zentralen Gedanken des origenistischen Systems. A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik, 1938, machte jedoch hierzu notwendige Ergänzungen. In ähnliche Richtung weist eine neuere Arbeit von Dom Etienne Tavares Bettencourt, Doctrina ascetica Origenis seu quid de ratione animae humanae cum daemonibus, Rom 1945.

D. macht es sich nun zur *Aufgabe*, die von der bisherigen Forschung zum Teil so isoliert herausgestellten Aspekte zu vereinigen und solche bisher weniger beachtete hinzuzufügen und damit dem „génie d'Origène une idée d'ensemble" zu geben (304). Als besondere Punkte werden folgende betont: Origenes soll tiefer in das Gemeindeleben hineingestellt und besonders als „Mann der Kirche" gezeichnet werden. Das sei der erste und wesentliche Zug seiner

Persönlichkeit (so besonders gegen de Faye). Ein Drittel der ganzen Arbeit ist Origenes, dem „Mann der Bibel" gewidmet. Auch hierin sollen manche verzeichnete Züge korrigiert und damit auch ein gesünderes Bild von der Väterexegese überhaupt gewonnen werden. Der weitere Origenes, jener der Dogmatik und Apologetik, der Lehrer des geistlichen Lebens, ist von Origenes, dem Mann der Schrift, aus zu sehen. Bei diesem umfassenden Programm ist sich der Autor bewußt, daß es sich bei dem gewaltigen Umfang der Aufgabe nur um eine skizzenhafte Ausführung der einzelnen Teile handeln kann, wobei es gilt, jede Vereinfachung zu vermeiden. Er verweist darum auf die bisher schon bekannten Arbeiten und auf ein bald erscheinendes Werk von H. Ch. Puech über die trinitarische Theologie des Alexandriners, in welchem tiefere Zusammenhänge aufgezeigt werden sollen.

Diese allgemeine Orientierung über die Absichten und den Standort des Verfassers soll noch durch kurze Überblicke über einzelne Abschnitte und ihre Ergebnisse ergänzt werden. Das 1. Buch stellt Origenes *in seine Zeit* hinein (17—134). Neben de Faye und Cadiou ist vor allem die inhaltsreiche Arbeit A. Harnacks zugrunde gelegt: Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes (TU XLII, 3, 4, Leipzig 1918/19). Die unmittelbare alexandrinische Umwelt, in der Origenes heranwächst, ist betont kirchlich. Die gestaltenden Kräfte seiner Persönlichkeit sind schon von Anfang an: Liebe zur Schrift, Geist des Mysteriums, kirchlicher Sinn (21—24). Das sind Züge, die auch dem Manne für immer eingeprägt bleiben und es auch für immer verbieten, aus ihm einen reinen Philosophen und Hellenisten zu machen. Doch ist anderseits nicht zu verkennen, daß die Kirchlichkeit des Origenes in einer von seiner Geistigkeit her bedingten Spannung steht. Sakrament, Kult und Liturgie, wie Hierarchie und sichtbare Kirche überhaupt, sind bei ihm in Gefahr, durch die aufsteigende Dynamik seiner mystagogischen Theologie *spiritualisiert* und entwertet zu werden. Alles strebt bei ihm vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Außen zum Innen. So verflüchtigt sich allzusehr der durchgängig sakramentale Charakter der christlichen Religion und unserer Inkarnationsordnung (52 57). Es wäre freilich falsch, über diesem Aufstiegsdrang dessen Ausgangspunkt oder überhaupt das Stehen im Kirchlichen aufgehoben zu sehen. Wenn schon eine „Aufhebung" des Ausgangspunktes erfolgt, so ist es eine den „Ausgangspunkt" beinhaltende und in sich tragende Aufhebung, deren relativierender Charakter freilich nicht verkannt werden soll.

Die Gedankenwelt des Origenes kann aber keineswegs aus dem Kirchlichen allein begriffen werden. Sie muß in Beziehung gesetzt werden zur Philosophie der Zeit (85—108). In diesem besonders wertvollen Abschnitt steckt am meisten persönliche Arbeit des Verf. Zuerst zeichnet er die zeitgenössische philosophische Bewegung und sucht dann deren Schwingungen in der Mentalität des Alexandriners zu erspüren. Der Name „Platon" ist für Origenes entscheidend. Aber welcher Platon? Drei Antworten werden in der Forschung gegeben: 1. Der *historische Platon* steht sicherlich an erster Stelle. Die Hauptthemen seiner Gedanken finden sich bei Origenes. Aber wichtige Aspekte daraus sind unbeachtet: die Dialektik und die Ideenlehre. Es ist der Platon der Dialoge, des Timäus und Phädrus, jener der Gesetze und der Briefe. Stoische Terminologie für die Psychologie und aristotelische Dialektik kommen hinzu (87—88). 2. Der *Platon des Neuplatonismus*? Nach Porphyrius (bei Eusebius, H. E. VI, 19, 5) ist Origenes Hörer des Ammonius Sakkas, des Begründers der neuplatonischen Schule. Plotin ist Zeitgenosse. Manche Forscher, hier Cadiou in besonderem Maße, sehen darum den neuplatonischen Platon in Origenes wirksam. D. möchte gerade an diesem Punkte einige Korrekturen anbringen: a) Zunächst bezüglich der historischen Begegnung des Origenes mit Ammonius. Der erwähnte Eusebiustext sei zwar auf unseren Origenes zu beziehen, nicht aber jener andere von Cadiou herangezogene Porphyrius-Bericht über einen Origenes, der mit zwei anderen als Schüler des Ammonius erwähnt wird. Mit guten Gründen nimmt D. an, daß es sich hier um einen anderen Träger des gleichen Namens handelt. b) Die Quellen über Ammonius reichen zudem nicht aus, um seine Lehre genügend abzuzeichnen, so daß ein Vergleich mit Origenes

angestellt werden könnte (89). c) Und Plotin, der sicherlich ein Schüler des Ammonius ist? Bestehen innere, persönliche Beziehungen zu „unserem" Origenes? Da hier wiederum ein Porphyriustext von einem „Origenes" berichtet, der im Jahre 245 zu Rom in eine Vorlesung Plotins gekommen sein soll, so glaubte Cadiou diesen wiederum als unseren Origenes ansehen zu dürfen. D. widerspricht. Wir wissen von keiner Reise desselben nach Rom in so spätem Alter. Plotin ist zudem über 20 Jahre jünger als unser Origenes, und eine unmittelbare Abhängigkeit des einen vom anderen läßt sich nicht feststellen (90). Da also der Einfluß des Ammonius Sakkas — obwohl sicherlich anzunehmen — nicht genauer bestimmbar und ein solcher Plotins unwahrscheinlich sei, so dürften wir nicht von einem „Neuplatonismus" bei Origenes sprechen, oder gar diesen als das bestimmende Element hinstellen. 3. Der *„Platonismus" des Origenes* sei zunächst eine Resultante aus der persönlichen Bekanntschaft mit den Werken des historischen Platon auf der einen und den mündlichen Lehren des Ammonius Sakkas auf der anderen Seite. „Mais, entre les deux, l'élément essentiel nous apparaît la fréquentation des philosophes et commentateurs de la génération précedente. C'est chez eux que nous trouverons le milieu véritable à partir de quoi s'est constituée la pensée d'Origène" (91). D. weist hin auf de Faye 2. Bd., der freilich zu allgemein bleibe, und Hal Koch, der Origenes mit eben der platonischen Schule des 2. Jahrhunderts in Berührung bringt (mit Gaius, Albinos, Atticus, Maximus von Tyrus, Celsus und Numenius, d. h. der sog. mittleren platonischen Schule). Besonders aufhellend hat hier neben Werken von Puech und Guy Soury die Untersuchung von R. E. Witt gewirkt: Albinos und die Geschichte des mittleren Platonismus, Cambridge 1937, wozu die Ausgabe der Epitome des Albinos durch P. Louis, Rennes 1945, kommt. Diese Beziehungen zum mittleren Platonismus belegt dann der Verf. eingehender (besonders für Albinos und Maximus v. T.) und macht sie (für sich genommen) sehr einsichtig (91—108).

Zu all diesen Ausführungen ist aber doch wohl eine Frage anzumelden: Ist das Problem des „Neuplatonismus" bei Origenes auf diesem Wege zu lösen, daß auf der einen Seite die Beziehungen zu Ammonius und Plotin eingeschränkt, auf der anderen die positiven Beziehungen zu dem mittleren Platonismus aufgezeigt werden? Es geht doch wohl um eine Einigung über den Begriff des Neuplatonismus, in dessen Bestimmung die neuere Forschung tiefere Erkenntnisse gewonnen hat. E. v. Ivánka faßt deren Ergebnisse in seinem Aufsatz „Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutung und ihre Elemente" zusammen (Schol 20—24 [1949] 30—39. Er gibt zuerst einen wichtigen methodischen Hinweis. Es darf sich bei der Vergleichung der einzelnen philosophischen Systeme, welche zur Synthese des Neuplatonismus beigetragen haben, nicht bloß um die Verfolgung einzelner Motive handeln, um das Vergleichen der Formeln und Begriffschemen und das Aufzeigen terminologischer Übereinstimmung. Der Blick ist auf das Ganze zu richten und die Rolle der einzelnen Motive aus der Vergleichung mit diesem Ganzen zu bestimmen (ebd. 31 f.). Dieses Ganze der neuplatonischen Synthese aber kennzeichnet Ivánka folgendermaßen: „Für die frühere Betrachtungsweise begann der Neuplatonismus mit Plotin ... Jetzt haben wir den ‚Vorneuplatonismus' kennen gelernt. Wir vermögen die Entstehung der neuplatonischen Synthese bis ins erste vorchristliche Jahrhundert zurückzuverfolgen (ebd. 31). „Alles ist schon gegeben, was den Neuplatonismus kennzeichnet, wenn man in das stoische Weltbild als Grundschema den Platonismus einbaut und als Mittel für diesen Einbau die aristotelische Seinsform ‚Form-Materie' verwendet — nur eines nicht, was vielleicht das Hervorstechendste und für das Ethos des Ganzen das Typischste ist, die neuplatonische Mystik" (ebd. 35). Wenn nun auch der Aristotelismus keine Rolle bei Origenes spielt und entschieden abgelehnt wird, so ist um so ausgesprochener die Synthese zwischen Stoa, Platonismus und Mystik. Ivánka meint sogar, daß das mystische Prinzip sich schon aus der „Kombination von Platonismus und Stoizimus" (ebd. 36) ergeben kann. Jedenfalls finden wir bei Origenes den eigentlichen Ausgangspunkt neuplatonischer Mystik, die conversio ad seipsum, die Versenkung in die eigene Seele als der Imago des Göttlichen. So nützlich und

überzeugend also auch die Vergleichung zwischen Origenes und Albinos und Maximus von Tyrus ausfällt, so ist nach den von Ivánka aufgezeigten Grundsätzen das zur Frage gestellte Problem doch noch nicht gelöst. Man müßte also — aufs Ganze gesehen — doch von einem Neuplatonismus bei Origenes sprechen können. Es müßte noch eine Gegenüberstellung mit eben diesem Ganzen der neuplatonischen Synthese erfolgen. — Die vom Verf. S. 109—134 angegebenen Einschränkungen für das innere Verhältnis des Origenes zu den Philosophen überhaupt bleiben in Geltung. In der Auseinandersetzung mit Celsus wird offenbar, daß Origenes eine grundverschiedene Weltanschauung gegenüber jener der Philosophen hat.

Das 2. Buch ist Origenes, dem Mann der Bibel gewidmet (135—198). Zunächst wird er als der Begründer der wissenschaftlichen Arbeit an der Bibel betrachtet (Textkritik, biblische Philologie und Schriftkanon). Das eigentliche Interesse dieses Abschnittes geht aber wohl auf die gestaltenden Prinzipien der origenischen Exegese: auf das *Verhältnis von Typologie und Allegorese*. In der Verwechslung und Vermischung beider Prinzipien liegt nach D. eine der Ursachen der Verkennung der exegetischen Leistung des Alexandriners. Eine Auseinandersetzung zwischen D. und de Lubac hat zur Verdeutlichung der Terminologie und der sachlichen Unterscheidung von Typus und Allegoria geführt (vgl. D., RechScRel 1946, 402—430; de L., ebd. 1947, 180—226: Typologie et Allégorisme). Seine These, daß das eigentliche Alexandrinische die Allegorese sei, und dies zum Unterschied von der kirchlich-biblischen Typologie, hält D. auch hier aufrecht, wenn er auch zugibt, daß die begriffliche Scheidung von typos und allegoria späteren Datums sei. Auch sachlich will D. stärker als de Lubac zwischen Typologie und Allegorese unterscheiden (vgl. hierzu die beiden Einleitungen von de Lubac zu Origène, Homélies sur la Genèse und sur l'Exode: Sources chrétiennes 7 und 16). Worin liegt der Unterschied? Origenes geht es um den „geistigen Sinn" der Schrift, der unter der Hülle des Buchstabens verborgen ist. Der erste Weg, auf dem er zu ihm vordringt, ist die Typologie, d. h. die Deutung des AT als Vorbild des kommenden Neuen. Das Studium der Beziehungen der beiden Testamente ist der Ausgangspunkt, und hierin kommt Origenes ganz aus der Tradition (vgl. Melito, Homilia de Passione, Irenäus, Hippolyt u. a. In diesem Zusammenhang wäre hinzuweisen auf L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des AT im NT, Gütersloh 1939). Es ergibt sich von selbst, daß Christus (Logos) das innere Prinzip des geistigen Schriftverständnisses ist (subjektiver Aspekt der typologischen Exegese), aber auch der eigentliche Inhalt dieser geistigen Erkenntnis (objektiver Aspekt) (163). In dieser Typologie geht es also nicht um den Unterschied von buchstäblichem und angewandtem Sinn wie in der „Allegorie" (dieser Begriff hier im modernen, nicht patristischen Sinn genommen), sondern um das Verhältnis von Vorbild und Erfüllung. Wie verhält sich zu dieser Typologie die bekannte Lehre vom verschiedenen Schriftsinn bei Origenes? In der typologischen Erklärung wird immer ein doppelter Schriftsinn gesucht: der buchstäbliche und das, was D. den sens christique, den auf Christus bezogenen Sinn, nennt. Weil aber Christus eine Wirklichkeit mit vielen Aspekten ist, so ergibt sich eine Vielzahl des geistigen Schriftsinnes: die Beziehung auf den historischen, den sakramentalen, den kirchlich-mystischen, den eschatologischen und schließlich den triumphierenden Christus. Wiederum ist das schon alte christliche Tradition. Origenes trägt nun in dieses überkommene Schema ein anderes hinein, welches er von Philo übernimmt und das einen dreifachen Schriftsinn unterscheidet: den Buchstabensinn (soma), den moralischen (psyche) und den eigentlich mystisch-anagogischen Sinn (pneuma). Hierbei geht aber Origenes immer auf den „inneren" Sinn des Typos, und darin liegt das besondere Kennzeichen der alexandrinischen Exegese gegenüber der antiochenischen. Sie unterscheiden sich nicht, wie gewöhnlich behauptet wird, als litterale und allegorische Schrifterklärung, sondern beide sind „typologisch". Die alexandrinische Schule geht nur weiter in der Ausdeutung des Typos. Die Antiochener beachten hierin besonders den sakramentalen Aspekt der katechetischen Tradition, während die Alexandriner den mystischen Aspekt der geistlichen Überlieferung be-

tonen (166). Der erste Zug origenistischer Typologie ist also die geistliche, *nach innen gerichtete Tendenz:* ad interiora mysteria, ad interiora doctrinae spiritualis. Es ist immer die eine grundlegende Intuition, die eine Dynamik, die immer neu vollzogene Ascensio und Einkehr nach innen. In allem ist ein starkes Erbe aus der Überlieferung. Origenes ordnet die verschiedenen schon bekannten Arten typologischer Beziehungen. Diese Typologie ist ihm die Brücke nicht nur vom AT zum NT, sondern vom NT zum kommenden Reich. So ergibt sich eine stete Dreiheit: 3 Testamente, 3 Ostern, 3 Völker (Umbra, Imago, Veritas wie Ambrosius sagen wird). In dieser Dynamik der Schrifterklärung wird aber immer nur die eine Wirklichkeit gesucht: Christus.

Zur katechetischen Tradition kommt aber noch eine andere Quelle der origenistischen Exegese: die *Hermeneutik seiner Zeit,* und zwar die rabbinische, philonische und gnostische Exegese. Der Einfluß der ersten ist gering. Anders ist es mit Philo, dem Origenes fünf verschiedene Prinzipien der Schrifterklärung entnommen hat (180-188), vor allem jenes, daß jeder Abschnitt der Schrift einen figürlichen Sinn haben müsse. Von der gnostischen Exegese übernimmt Origenes wohl in einem gewissen Maße die allegorische Interpretation des NT (wie von Philo für das AT), in welcher das Leben Jesu und sein ganzer Rahmen als Symbol einer himmlischen Geschichte erscheint, nämlich jener der Äonen im Pleroma. Diese Methode sieht in zeitlichen Begebenheiten des Evangeliums das Bild von Vorgängen, welche sich in der Welt der Geister abspielen. Trotz dieser (sekundären) Elemente seiner Exegese, welche Origenes einer Verfallszeit entnommen hat, der philonischen und gnostischen Allegorese, bleibt seine biblische Theologie ein dauernder Gewinn für die Kirche. Er ist der Schöpfer der alttestamentlichen Textkritik wie der große Theologe der Beziehung der beiden Testamente zueinander, und darin gibt er die gemeinsame Tradition der Kirche weiter (304). (Zur ganzen Frage kündigt D. eine neue Arbeit an: Les origines de l'Exégèse typologique.)

Das 3. Buch ist endlich dem *System des Origenes* gewidmet, das nach den Ergebnissen von Hal Koch, der freilich hier wiederum den reinen Philosophen in Origenes sucht, von zwei Problemen beherrscht ist — und dies als Widerspiegel der zeitgenössischen Philosophie —, nämlich: der Frage nach göttlicher Vorsehung und der nach menschlicher Freiheit. D. folgt darum in der Darlegung des Systems den großen Stationen des göttlichen Vorsehungsplanes und zeigt auf diesem Wege die großen Fragen auf, welche Origenes in Angriff nimmt.

Man möchte nur wünschen, daß aus dem vorliegenden Buch, das bei der Größe des zu behandelnden Inhaltes, wohl noch als „Skizze" bezeichnet werden darf, nach den dargelegten Prinzipien und gezogenen Linien ein umfassendes Origeneswerk entstehen möge, das die Gestalt des großen Alexandriners in seiner vollen Größe erstehen läßt. Gewiß sind einige Abschnitte noch ergänzungsbedürftig: Origenes als Apologet ist nicht mit seinen Vorläufern in Zusammenhang gebracht. Der Bibeltheolog ist kaum in seinen Beziehungen zu den Evangelien und zu Paulus gezeigt. Das Christusbild und die Christologie kommen wohl nicht in ihrer vollen Eigenart zur Geltung. Die allesumfassende Aufstiegsdynamik tritt bei der aufteilenden Betrachtungsweise stark in den Hintergrund. Das sind aber nur akzidentelle Mängel. Der Gesamtentwurf scheint sehr glücklich zu sein: Origenes ist in seiner Substanz erneut und stärker der Kirche verhaftet.

A. Grillmeier S. J.

Fries, H. und Becker, W. (Herausg.), *Newman-Studien. Erste Folge.* gr. 8° (348 S.) Nürnberg-Bamberg-Passau 1948, Glock u. Lutz. DM 15.—.

Das Zentenarium der Konversion J. H. Newmans hat in Deutschland zur Bildung eines Kuratoriums geführt, das sich um die Erschließung seines Erbes für unsere Zeit bemühen will. Nicht um einen künstlichen Newmankult geht es also, oder um bloß geschichtliche Anliegen, sondern um durchaus zeitnahe wissenschaftlich-theologische wie geistig-religiöse Ziele. Die vorliegenden Stu-

dien, die als 1. Bd. einer fortlaufenden Reihe gedacht sind, bilden die erste Frucht dieses gemeinsamen Bemühens. Wir erfüllen die Bitte um Anzeige dieses Werkes mit aller Bereitschaft, weil wir das Anliegen des Kuratoriums nur begrüßen können. Denn auch wir sind überzeugt, daß Newman für die Erneuerung und Vertiefung der Theologie in unserer Zeit eine Sendung hat, die noch lange nicht genügend erkannt wird. Der stattliche Band gliedert sich in vier Teile mit jeweils zwei oder drei Beiträgen der bekanntesten deutschen Newmanforscher. Der Wert des ganzen wird durch die drei Übersichten des Anhanges mit einer Chronologie der Schriften und Übersetzungen Newmans und einer Zusammenstellung der in- und ausländischen Newmanliteratur noch erhöht. Die einzelnen Beiträge lassen in ihrer Gesamtheit die Weite und Fülle dessen ahnen, was Newman war und was er den nachfolgenden Generationen sein kann, und zeigen, daß die Erschließung seines Werkes wirklich Dienst an der Zukunft der christlichen Theologie und Kirche ist.

Von den drei Aufsätzen des ersten Teiles („Newman und seine Zeit") seien derjenige des leider allzu früh verstorbenen Paderborner Dompropstes P. Simon über „Newman und der englische Katholizismus" und derjenige des Mitherausgebers der Studien H. Fries über „Newman und Döllinger" hervorgehoben. P. Simon zeichnet uns zunächst die religiöse und kirchenpolitische Lage des englischen Katholizismus um 1840: seine Charakteristik ist „Einfluß- und Bedeutungslosigkeit in jeder Hinsicht". Die Konversion Newmans schuf einen weitreichenden Wandel. Mit einem Mal stand der bedeutendste Theologe und Publizist im katholischen Lager und zwang die anderen, hinfort die katholische Kirche im eigenen Land ernst zu nehmen. Aber Newmans Weg innerhalb des Katholizismus, den er so aus der Einflußlosigkeit erlöst hatte, war von Anfang an von einer tiefen Tragik überschattet. Die großen Pläne, mit denen er sich trug, zerbrachen alle. Statt Förderung und Anerkennung wurden Verketzerung und Verfolgung sein Teil. Aber daß er in diesem läuternden Feuer durchgehalten hat, macht seinen Ruhm aus und, nach den geheimen Gesetzen der Gnade, die Quelle seiner immer stärker aufbrechenden Fruchtbarkeit.

Der Beitrag „Newman und Döllinger" von H. Fries stellt in wirkungsvoller Weise zwei der eindrucksvollsten und einflußreichsten Gestalten des 19. Jahrhunderts in Parallele. Erst an der so weitschichtigen und ausgeglichenen Persönlichkeit Newmans gemessen, wird die Begrenztheit und Einseitigkeit seines deutschen Freundes greifbar. Fries versteht es, die Tragik im Leben Döllingers deutlich zu machen. Wer seinen Ausführungen aufmerksam gefolgt ist, weiß, warum Döllinger das Los der Vergessenheit treffen mußte, während Newman gegenwärtiger ist als je. Wo Religion und Theologie der „Wissenschaft" untergeordnet werden, da wird zum Schluß die Wissenschaft selbst unwahr und steril.

Von H. Fries stammt auch im dritten Teil der Studien der Beitrag über „Newmans Bedeutung für die Theologie". Auch hier weiß er das überkommene Bild des großen Kardinals in wesentlichen Punkten zu ergänzen. Newman war kein Theologe im schulmäßigen Sinn. Denn ihm ging es nicht um das System, sondern um die Wirklichkeit des konkreten Menschen und des lebendigen Gottes. Daß all sein theologisches Schaffen nicht über die Form des Essays, des Aphorismus, der Predigt und des Briefes hinauskam, war nicht zufällig. Will man ihm einen gemäßen Platz zuweisen, muß man ihn existentiellen Denkern wie Pascal und Kierkegaard zuordnen. (Insofern hat also der Beitrag von E. Przywara „Kierkegaard-Newman" sachlich sein volles Recht, wenn er auch wegen seiner Form nur eine begrenzte Leserzahl finden wird.) Fries macht es auch verständlich, weshalb bei Newman jene in unseren Tagen schmerzlich empfundene Aufspaltung zwischen Theologie und Spiritualität (H. Urs von Balthasar spricht in seinem bekannten Artikel von der Spannung zwischen „Theologie und Heiligkeit") nicht zu finden ist, sodaß er berufen erscheint, uns einen Weg aus der Notlage der Theologie zu weisen.

Wo von der Theologie Newmans die Rede ist, erwartet man ein Wort über seinen Beitrag zum Glaubensverständnis. M. Laros greift in seinem Artikel über „Das Wagnis des Glaubens bei Newman" das für die besondere Sicht des

Glaubensproblems, wie es sich Newman stellte, entscheidende Moment heraus. Es ist bekannt, daß die Theorien des Verfassers des „Grammar of assent" innerhalb der Schultheologie bisweilen kritisiert worden sind, weil man für die katholische Lehre über die „praeambula fidei" fürchtete. Laros zeigt, daß die Besorgnis unbegründet war, weil man nicht die konkrete Situation beachtete, aus der heraus Newman fragt. Newman ist durch das Studium der Väter und der Hl. Schrift zur Kirche geführt worden, nicht im Durchgang durch die mittelalterliche Scholastik. Kein Wunder, daß seine Begriffe und seine Arbeitsmethoden diese Sonderheit seines geistigen Weges widerspiegeln. Nur wird man vielleicht nachdrücklicher unterstreichen müssen, daß der zu geringe Kontakt mit den großen Scholastikern auch eine Grenze in der Theologie Newmans darstellt.

Newman der Christ und der Theologe ist keine Vergangenheit, sondern er reicht mitten in unsere so zerissene Gegenwart hinein. Nur so läßt sich die wachsende Zahl derer begreifen, die in allen Ländern sich ihm zuwenden und denen er zum maßgeblichen Führer wird. Demgemäß handelt der letzte Teil der „Studien" von „Newman als Entscheidung". O. Karrer, dem der Ruhm gebührt, neben Przywara, Laros und Häcker am meisten für die Begegnung der deutschen Theologie mit Newman getan zu haben, zeigt in seinem Aufsatz „Die geistige Krise des Abendlandes nach Newman", mit welch hellseherischer Klarheit Newman die Wetterzeichen der kommenden Zeit gedeutet hat. Karrer spricht geradezu von einer „Prophetie der nachfolgenden Weltentwicklung". Wir Heutigen haben dazu den erschütternden Kommentar der Geschichte, die uns immer mehr die Wahrheit der Worte Newmans einsehen läßt, daß es „kein Mittleres zwischen Katholizismus und Unglauben gibt" in der logischen und geschichtlichen Konsequenz der Dinge, — und daß die Frucht des religiösen Subjektivismus nur die radikale Auflösung aller echten Religion und wahren Humanität sein kann. Aber wir sollten darüber nicht die Worte des eben zum Kardinal Erhobenen vergessen: „Es ist gut, wenn wir uns die wirkliche Lage des Christentums recht lebendig gegenwärtig halten. Aber nicht einen Augenblick brauchen wir Angst zu haben. Die Kirche ist zu oft in scheinbar tödlicher Gefahr gewesen, als daß wir jetzt vor der Schwere der Prüfung Angst haben sollten. Wir haben nur in Vertrauen und im Frieden unsere Pflicht zu tun, in der Stille des Herzen, und wir werden das Heil Gottes schauen."

Dieses helle Wissen um die lastende Hintergründigkeit des menschlichen und christlichen Daseins und die ruhige Glaubenskraft bei der Meisterung der so „zahlreichen und erschreckenden" Schwierigkeiten zieht so viele Geister in Newmans Bann. Der Besten einer war zweifelsohne Theodor Häcker. Was ihm Newman war, zeigt W. Becker in seinem Beitrag „Der Überschritt von Kierkegaard zu Newman in der Lebensentscheidung Th. Häckers". Tatsächlich umreißen diese beiden Namen Weg und Werk des großen Publizisten, der mit einer Studie über Kierkegaard seine literarische Tätigkeit begann, und der von seiner Konversion an (1921) sein Schaffen ebenso rückhaltlos mit Newman verband. Wenn er von Kierkegaard das leidenschaftliche Drängen nach Gerechtigkeit und Echtheit hatte, dann dankte er es Newman, daß er — nach dem Wort auf Newmans Grab — „aus Schatten und Bildern zur Wahrheit" fand.

H. Bacht S. J.

Dillschneider, O. A., *Gegenwart Christi (Christus praesens). Grundriß einer Dogmatik der Offenbarung.* 2 Bde. gr. 8° (294 u. 364 S.) Gütersloh 1948, Bertelsmann. Geb. DM 11.— u. 13.—.

Anliegen und durchgehende Idee dieses zweibändigen Grundrisses einer protestantischen Dogmatik der Offenbarung läßt sich etwa so wiedergeben: Durch die Aufklärung und die Säkularisation hindurch sind wir heute hineingestellt in eine unchristliche Welt, nicht etwa nur der reinen Profanität, sondern weithin einer „Religion" ohne Christus und wider Christus. Die Dogmatik ist dem dogmengeschichtlichen Prozeß verpflichtet und muß der „tentatio fidei" des heutigen Christus eine zeitgemäße „confessio fidei" entgegenstellen. Das

aber bedeutet aus der Enge der bisherigen reformatorischen Tradition — ohne Preisgabe des Prinzips „sola fides, sola gratia, sola Scriptura“ — heraustreten und die reformatorische Dogmatik der Rechtfertigung (im Sinne des Römer- und Galaterbriefes) in einer Art kopernikanischer Wende umzentrieren und fortgestalten zu einer Dogmatik des „Christus praesens“ als des „Christus post Christum carnis“ (im Sinne des Epheser- und Kolosserbriefes). Mit andern Worten: es geht um die Verlagerung des Schwerpunktes der Dogmatik vom zweiten auf den dritten Glaubensartikel. Nur so entspreche es der Situation des heutigen Christen, der inmitten einer säkularisierten Kultur und gottwidrigen Dämonie unter dem Wirken des Heiligen Geistes die Wirklichkeit und Mächtigkeit des Christ-Kyrios (in Wort, Sakrament und Geschichte) als heilsgeschichtliche Gegenwart an sich erfahre. Eine solche Dogmatik, die Ernst mache mit dem Bekenntnis der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, erweise für eine zeitgültige „Offenbarungstheologie“ Christus als den Quell aller Offenbarungen Gottes, angefangen vom kosmischen Christus in der Schöpfungsoffenbarung über den christologischen Offenbarungsrealismus des AT und seinen Gestaltwandel zur personalen Selbstoffenbarung Gottes im Fleische bis hin zur gegenwärtigen Offenbarung des „Christus praesens“ in der Kirche als pneumatisch-soziologischer, endzeitlich ausgerichteter Geschichtswirklichkeit von Wort und Sakrament. Das Fortwirken der Offenbarung in der Kirche versteht der Verfasser nicht als nachträgliche Ergänzung oder Vollendung der Offenbarung an sich, sondern so, daß die in Christus geschehene Offenbarung sich in der Kirche als dem „Christus praesens“ immer neu in ihrer ganzen Fülle verwirklicht (II, 229).

Eine solche Dogmatik setzt sich bewußt gegen landläufigen Konfessionalismus, gegen eine traditionelle und auch gegen die dialektische Orthodoxie nicht weniger wie gegen eine neutrale Theologie der Mitte (in allen ihren Schattierungen) zur Wehr, um dem heilsgeschichtlichen Anruf Gottes in der Gegenwart Gehör zu verschaffen. Daher müßte sie an die Stelle der beiden bisherigen Grundstile der Christologie — der ontologischen Christologie der Person- und Zweinaturenlehre, der soteriologischen Christologie des Werkes der Versöhnung und Rechtfertigung — eine neue Christologie des kosmischen Ur- und Endchristus setzen. Ihr wird vom Verf. im Anschluß an die Dreigestaltentheologie von Phil 2 der allgemeine Titel „morphologische Christologie“ gegeben.

Der ganze 1. Band ist gleichsam — mit dem Verf. zu reden — der Anmarschweg. Aus dem 1. Teil dieses Bandes, den man überschreiben könnte: Wo stehen und was wollen wir? sei das Kapitel über die Methoden der dogmengeschichtlichen Forschung hervorgehoben. Nur um Abstand zu gewinnen, kennzeichnet der Verf. den Weg von Ferd. Chr. Baur (der eine dogmengeschichtliche Entwicklung nach dem Muster der Hegelschen Geschichtsphilosophie darstellen wollte) über A. Ritschl (der den Übergang bildet zum Positivismus und Historismus der Harnackschen Ära). Dann wendet er sich dem heute so bedeutsamen Weg der schwedischen Dogmengeschichtler zu, die eine Synthese von Ideen- und Motivgeschichte anstreben. Sie forschen nach der im dogmengeschichtlichen Prozeß je vorherrschenden Idee unter ihrem jeweils treibenden Motiv der Entwicklung. Bei Aulén ist die umfassende Konzeption aufgebaut auf der Wandlung und Formung des Gottesbildes; bei Nygren auf dem Gegenspiel von Eros und Agape in der Fassung des christlichen Liebesgedankens. Der Verf. stellt nun dem entgegen die in der heutigen deutschen Situation —nicht zuletzt unter den besonderen Erfahrungen der Letztzeit — gereifte anthropologisch-existentielle Sicht der Dogmengeschichte: „Alle Glaubenseinsichten und Glaubenserkenntnisse formen sich in jener Haltung des Menschen, die durch tiefste Glaubensanfechtungen bedingt ist“ (47). Dem entspricht das theologische Zeitbild des 20. Jahrhunderts, wie es im 4. Kap. dieses 1. Teiles zur Darstellung kommt: dem Ausklang an der Jahrhundertwende folgt ein akademisches Stadium der dialektischen Theologie, um im kirchenpolitischen Stadium der Bekennenden Kirche zum (kirchenformenden) Stadium der Barmer Theologischen Erklärung zu werden, die in tieferem dogmengeschichtlichem Betracht eine

Restauration der Dogmatik einleitet ähnlich der Reformation des Jahres 1517, deren konstruktive Möglichkeiten der Verf. für heute als erschöpft betrachtet (145-59: vgl. auch II, 353).

Der noch im 1. Bd. mituntergebrachte 2. Teil eröffnet die thematische Trilogie dieser neuen „Offenbarungstheologie" als „morphologischer Christologie". Der messianische Offenbarungsrealismus des AT geht in die Gestalt der Selbstoffenbarung Gottes „in persona" über, zunächst in der Niedrigkeit des Fleisches, vom Osterereignis an in der pneumatisch verklärten Existenz des Christus-Kyrios, den der Verf. durchgehends mit Vorliebe den „Christus post Christum carnis" nennt und identisch setzt mit dem Christus der Gegenwartsnähe in seiner Kirche. Die Gegenwart des „Christus praesens" in der Gestalt der Kirche ist denn auch das Kernstück im 2. Band S. 181-355, dessen ekklesiologische Gegenwartsfragen um Wort und Sakrament in einer Geschichtstheologie und Eschatologie ausmündet. Ihr Leitgedanke ist: Der Individualismus der Rechtfertigungstheologie aus dem 16. Jahrhundert hat nicht vermocht, das Thema „Glaube und Geschichte" in eine christliche Gesamtkonzeption der Dogmatik einzubauen. Die neue offenbarungstheologische Dogmatik aber nimmt im Sinne des Verf. von vornherein die Aufbauelemente von Glaube und Geschichte zur Basis einer universalgeschichtlichen Schau der Heilsgeschichte als Christusoffenbarung und stellt sich damit in bewußten Gegensatz zur säkularisierten Geschichtsbetrachtung, der die Auflösung christlicher Glaubenswahrheiten auf dem Fuße gefolgt ist. Baethgen, Bultmann und Kamlah werden als Zeugen der Absetzung christlich-eschatologischer Geschichtsschau gebracht, Künneth und namentlich Cullmann als Weggenossen der erneuten christlichen Geschichtstheologie, wie sie Augustinus inauguriert hatte, begrüßt. Die dafür bedeutsamen Kategorien einer irdisch-himmlischen Räumlichkeit und zeitlich-ewigen Zeitlichkeit werden an der Krise des Raum-Zeitbildes der neuesten Naturwissenschaft erläutert, um abschließend noch einmal den christologischen Doppelaspekt von Schöpfung und Geschichte herauszuarbeiten.

Das ganze Werk ist ungemein lehrreich als Einblick in die gegenwärtige Lage und bestimmte Tendenzen innerhalb der heutigen evangelischen Theologie. Eine Bezugnahme auf die katholische Auffassung fehlt zwar nicht ganz, tritt aber im allgemeinen sehr zurück. In dem Kapitel über „die Wirklichkeit des ‚Christus praesens' in Gericht und Gnade" (II, 82 ff.) wird die Unterscheidungslehre über die Rechtfertigung unter dem Titel gebracht: Begnadung (katholisch) — Begnadigung (evangelisch). Der Verf. meint in einer „sorgfältigen Darlegung" der katholischen Auffassung von der Heiligungsgnade als inhaerenter Habitusqualität gerecht geworden zu sein. Man gewinnt aber nicht den Eindruck, daß er — trotz all seiner Belege aus Tridentinum, Römischem Katechismus, Thomas und Dogmatiken — der konkret-lebendigen Theologie der Kindschaftsgnade in unserem Sinne wirklich nahe gekommen ist. Vielleicht dürfte es der Verf. selbst inne werden, wenn er die betreffende katholische Lehre einmal bei Scheeben oder bei Schmaus u. a. nachliest. Die Not der forensischen Auffassung hat er ja schonungslos aufgedeckt: soviel Dogmatiken — soviel Auffassungen! (103 ff.). Die katholische Transsubstantionslehre wird völlig verzerrt zur Darstellung gebracht (310 ff.). Daß Thomas bei ihrer Beweisführung sich genau derselben Vorstellungen von der Ubiquität des Leibes Christi bedient wie Luther (310 f.), ist unerfindlich. Daß es nach der gewandelten Anschauung im Sinne der morphologischen Christologie bei der Konsekration nur um Wandlung des Menschen gehen soll (312 f.), ist ein bedauerlicher Ausweg dieser „Offenbarungstheologie" aus der protestantischen Abendmahlsnot heraus. Die „konstruktiven Züge" der katholischen Meßopfertheologie werden abgelehnt; daß aber „ihr gutes biblisches und dogmengeschichtliches Hinterland wiedergewonnen werden müsse", wird als Forderung aufgestellt und dafür eine entsprechende Sinnerfüllung im Berneuchener Opfergang als richtungsweisend hingestellt (314 ff.).

Die Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands, wie sie P. Graff in seinem zweibändigen Werk der Literaturgeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart (1937) dargestellt habe,

lasse auf eine Gesamtstörung im Kreislauf des ganzen Organismus der Kirche schließen, die man im Wege „liturgischer Reparaturen" nicht behebe. Verf. begründet sein neues Kirchenverständnis an der Aussage der morphologischen Christologie nach Paulus: Kirche als Leib Christi. In der katholischen Tradition dieses alten Erbgutes bemängelt er vor allem die vermeintliche Entartung in hierarchischen Klerikalismus und Papalismus (II, 221 ff.). Nicht nur der reformatorische Protest gegen diese Auffassung vom „Corpus Christi mysticum", wie sie bis in die entsprechende Enzyklika Pius' XII. nachwirke, habe es verschuldet, daß das evangelische Kirchenverständnis die paulinische Grundkonzeption vom Herrenleib der Kirche vernachlässigt habe, sondern auch der Individualismus der rein soteriologisch gefaßten Christologie unter dem einseitigen Blickpunkt der Rechtfertigung. Um so dringender sei die Neugewinnung des Kirchenbildes in einer „offenbarungstheologischen Ekklesiologie" vom Gesichtspunkt der morphologischen Christologie aus. Die Ausführungen gehen bis in Einzelheiten der jüngsten kirchenreformatorischen Bestrebungen auf evangelischer Seite.

J. Ternus S. J.

Liber Psalmorum cum canticis Breviarii Romani. *Nova e textibus primogeniis interpretatio latina cum notis criticis et exegeticis, cura Professorum Pontificii Instituti Biblici edita.* 2. Aufl. kl. 8° (XXIV u. 350 S.) Rom 1945, Pont. Institutum Bibl. Doll 2.—; gebd. 2.50. — Bea, A., S. J., *Die neue lateinische Psalmenübersetzung. Ihr Werden und ihr Geist.* 8° (VIII u. 171 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 6.50. — Die Psalmen *nach dem neuen, im Auftrag von Papst Pius XII, hergestellten lateinischen Wortlaut; lateinisch und deutsch mit kurzer Erklärung von* Ath. Miller O.S.B. Mit den Cantica des römischen Breviers und einem Anhang. 14. Aufl. kl. 8° (544 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 12.50. — Galetto, Pr., S. J., *I Salmi e i Cantici del Breviario Romano. Traduzione italiana dai testi originali secondo la nuova versione latina del Pontificio Istituto Biblico.* kl. 8° (XXXVI u. 720 S.) Rom 1949, Pont. Istituto Biblico. Doll 2.50.

1. Der Text des neuen Psalters und das Motuproprio Pius' XII. „In cotidianis precibus" ist inzwischen in fast allen Händen, leider nicht so der wertvolle „Liber Psalmorum". Zwar ist auch er kein Kommentar, doch gibt er vor jedem Psalm eine Einteilung, dann den Psalm selbst in Stichen nach dem Parallelismus und in Strophen nach Inhalt und Kehrvers, viel plastischer und übersichtlicher als in der üblichen Brevierdruckform, darunter die Abweichungen vom Masoretischen Text in Transkription, endlich kurze, doch sehr förderliche Erklärungen für den Beter, vor allem aus der Kultur des alten Orients. Dem Ganzen gehen Prolegomena voraus: eine allgemeine Einführung (Arten, Titel, Verfasser der Psalmen und Textzustand), sodann Textgrundlage und Sprachform der neuen Übersetzung.

2. Dieser wichtigste und ansprechendste Teil ist ausführlicher dargestellt in der hier näher zu besprechenden Schrift von A. Bea. Der Leiter der Päpstlichen Kommission für die neue Psalmenübersetzung gibt hier selber wertvolle Aufschlüsse über Vorgeschichte, Ziel und Methode der Übersetzung. Während der hl. Hieronymus im Auftrage des heiligen Papstes Damasus I. das AT aus dem hebräischen Text ganz neu übersetzte, erhielt sich unglücklicherweise gerade in dem am meisten gebrauchten Psalter die altlateinische Form, eine sklavische Übersetzung aus der schon sehr wörtlichen griechischen, nur wenig vom hl. Hieronymus nach der LXX verbessert und schon bald wieder verderbt. „Die Einführung in die Liturgie war ein Fehler" (de Bruyne O. S. B.). Immer zahlreicher, allseitiger und lauter wurden die Rufe nach Verbesserung, auch von so angesehenen Männern wie dem großen Dominikanerexegeten Lagrange. Die Einführung des „Psalterium iuxta Hebraeos" des hl. Hieronymus hätte die Vulg. (Ps. Gallicanum) nicht gerettet, da es mit ihr nur in 5,5 % der Verse übereinstimmt. Das zeigt, daß der hl. Hieronymus hier wie auch sonst in der Vulg. des AT nicht bestrebt war, die übliche altlateinische Textform zu

wahren. Pius XII. erwog wohl die Schwierigkeiten des Unternehmens, das hohe Ansehen des Ps. Gallicanum durch die jahrhundertelange Benützung (aber Brauch ist noch nicht dogmatische Tradition) und seine enge Verbindung mit den Schriften der Kirchenväter und den Auslegungen der Kirchenlehrer. (Aber deren Psalterzitate lassen sich, zumal bei der heutigen Drucktechnik, auch bei abweichendem Wortlaut leicht erkennen, ähnlich wie wenn sie frei aus dem Gedächtnis zitieren oder wenn Tertullian und Cyprian in andern Bibeltexten der altlateinischen Übersetzung folgen. Die frommen Anwendungen, die sie zuweilen nach einzelnen Worten des Ps. Gallicanum machen, behalten ihren Wert.) Ziel war dem Papst: eine wissenschaftlich zuverlässige und treue Übersetzung, wie schon Lagrange 1916 gefordert hatte, „den Psalter wieder klarer und genauer zum ‚Worte Gottes' zu machen", oder wie Dubarle O. P. betont: „Man darf das Wort Gottes nicht der Liturgie opfern, die ehrwürdige, aber menschliche Schöpfung ist" (La Maison Dieu 5 [1946] 99). Sie sollte liturgisch sangbar und in verständlichem, kirchlichem Latein gehalten sein. So lautete der päpstliche Auftrag an die Kommission der sechs Professoren des Bibelinstitutes vom 19. Januar 1941

Dementsprechend suchten diese zunächst mit Hilfe der heute sehr entwickelten Textkritik die älteste erreichbare Form des hebräischen Textes festzustellen. Da keine Handschrift über das 9. Jahrhundert zurückgeht, sind die ältesten Übersetzungen sehr wichtig. So wurden die Lesarten der LXX oft vorgezogen, da ihren Übersetzern ein um mehrere Jahrhunderte älterer Text vorlag. Orlinski deutet allerdings die Abweichungen der LXX als freie oder interpretierende Übersetzungen oder als Mißverständnisse. Es sei unglaublich, daß die Juden vom 3. Jahrhundert vor bis zum 1. Jahrhundert nach Chr. den heiligen Text so nachlässig behandelt hätten (The Study of the Bible today and to morrow, hrsg. von Willoughby, Chicago 1947, 152 ff.). Die jüngst am Toten Meer aufgefundene sieben Meter lange Rolle, wohl aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert mit dem ganzen Is, scheint sehr stark mit dem MT übereinzustimmen (Verbum Domini 1949, 44). — Konjekturen ohne Stütze in den alten Zeugen sind nur sehr zurückhaltend verwendet worden „ni trop timide ni trop aventureux" (Botte O. S. B., La Revue nouvelle 1945, 359), ähnlich Dubarle O. P. (La vie spirituelle 1945, 33). Vermieden wurden solche, die auf metrischen Systemen beruhen, da bisher keines allgemein anerkannt ist. Beispiele von Verbesserungen durch bloße Änderung der Vokale: Ps. 40, 9 „dèber" statt „dābār"; Ps 75, 11 „'ĕdōm" statt „'ādām"; Ps 28, 9 „'ê(j)lôt" statt „'ajjalôt"; Ps 72, 1 „lajjāšār 'ēl" statt „l^{e}jišrā'ēl"; 73, 14 „l^{e}'aml^{e}tsê(j) jām" („monstris marinis" statt „populis Aethiopum"). Ebenso wurden Textfehler aus Verwechslung ähnlicher Buchstaben, Haplo- oder Dittographie verbessert.

Vor allem sollte die neue Übersetzung den Urtext möglichst getreu abbilden als „Wort des Heiligen Geistes, wo in einer einzigen Silbe ein großer Schatz zu finden ist" (Chrysostomus, PG 53, 119), allerdings nicht mechanisch Wort für Wort, zumal bei der Verschiedenheit beider Sprachen. Die kräftigen Anthropomorphismen, von der LXX abgeschwächt, wurden wiederhergestellt (Domine, Petra mea, arx mea [Ps 17, 2 u. a.]), Eigennamen nicht übersetzt (Ps 94, 8: Meriba, Massa), die vielen ungenauen, dunklen, sinnwidrigen Stellen des Ps. Gallicanum durch getreue Übersetzung geklärt. Dadurch entsteht keine „platitude prosaique", sondern der echte Sinn, die göttliche Kraft, die himmlische Schönheit und Weisheit der heiligen Bücher leuchtet aus sich selbst (vgl. „Divino afflante", AAS 1943, 312).

Die Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache wurden beachtet. Seit dem hl. Hieronymus hat die Sprachwissenschaft bedeutende Fortschritte gemacht. Die LXX gaben die Tempora mechanisch wieder (Ps 22, 2: „collocavit"; Ps 96, 1: „regnavit"), ähnlich die „nota relationis „'^{a}šer" (Ps 32, 12 und 143, 15: „cuius est Dominus Deus eius"), das fem. statt neutr. (Ps 26, 4: „unam petii"), „b^{e}" mit „in" (Ps 2, 9: „in virga ferrea"). Die Wortbedeutung konnte aus dem Arabischen, Akkadischen, Ugaritischen oft besser bestimmt oder aus dem Zusammenhang erschlossen werden: „jāda" = „cognovit" oder „curat", „'^{e}met" = „veritas" oder „fidelitas", „chèsed" = „misericordia" oder „gratia", „be-

nignitas" usw. Sonst suchte man dasselbe Wort auch gleichmäßig wiederzugeben, während der hl. Hieronymus nach antiker Stilistik wechselte, z. B. Num 16 in der Übersetzung von „'ēdāh".

Welches Latein sollte man verwenden? Das „Kirchenlatein" war ganz verschieden in den verschiedenen Zeiten. Der hl. Hieronymus pflegte den Stil (in der Vulgata ist er dem Klassischen nahe, außer im Psalter, wo er wegen seiner Gegner den altlateinischen Text nur wenig änderte); auch Augustinus, doch paßte dieser sich in den „Sermones" dem Volke an. Die Priesteramtskandidaten lernen auf der Schule klassisches Latein. Romanen (und Angelsachsen) verstehen zwar vielleicht eher das Volkslatein, doch sind sie nur ein Teil der Kirche. Tatsächlich wird das Latein der neuen Übersetzung überall leicht verstanden. Auch die päpstlichen Rundschreiben haben klassisches Latein. Im einzelnen sei bemerkt: „dies" ist bei Augustinus, De civ. Dei 84: 2-mal mascul.; die Konstruktion mit „quod", „quia", „quoniam" ist in der Vulgata meist Gräzismus, begünstigt vom Volkslatein; aber Tertullian hat (außer Bibelzitaten) 2500-mal acc. c. inf., nur 74-mal „quod", Cyprian 918-mal acc. c. inf. und nur 66-mal „quod", Hieronymus in der Genesis häufig acc. c. inf.

Seit Tertullian nahm man Wörter aus dem Volkslatein und aus dem Griechischen auf und bildete neue Wörter für die dem Heidentum unbekannten Begriffe. Im Ps. Gallicanum ist manches ungenau, mechanisch nach dem Griechischen wiedergegeben, z. B. Ps 95, 6: „sanctimonia ... in sanctificatione"; jetzt: „potentia ('oz) ... in sede sancta"; — Ps 79, 14: „singularis ferus"; jetzt: „bestia"; — statt „Christus" (9-mal) jetzt „unctus" (Volk, König, Prophet); — statt „ecclesia" jetzt „coetus"; — statt „testamentum" jetzt genauer „foedus", „pactum"; — statt „infernus" (Hölle) jetzt richtiger „inferi"; — Ps 41, 8: statt „abyssus" jetzt richtig „gurges"; salutaris aus σωτήριον; „confiteri" für „loben" ist trotz Augustin nie volkstümlich geworden; dafür jetzt meist „celebrare", „gratias agere". Statt der ausgeschiedenen Wörter wählte man vorzugsweise solche, die auch anderswo in der Vulgata oder in den liturgischen Texten der Kirche vorkommen, z. B. Ps. 26, 1 „Dominus lux" (vgl. Jo 1, 9); statt „vivificare" jetzt „vitam dare" (Jo 10, 28; Ps 17, 2); Ps 103, 2 liest jetzt „aulaeum", das auch bei Ambrosius, Augustinus und Hieronymus vorkommt. Seltene Wörter werden vermieden, außer für Tier- und Pflanzennamen; „pipio" (auch Is 38, 14) ist schallnachahmend.

Das christliche Gepräge wird gewahrt. „In spezifisch christlichen Gedankeninhalten gelten die von der Vulgata und den Vätern der abendländischen Kirche geprägten Formen als ‚klassisch'" (Antibarbarus I, 1905, 29). Hierhin gehören „salvator", „dilectio", „tribulatio", „eloquium", „humilis" ('anî, 'anaw), „spiritus" = Geist. Es wurde aber auch Beibehaltung der „indirekten Christianismen" gewünscht, der Substantive auf -tor und -tio, der Adjektive auf -bilis, der Verba auf -ficare, des kollektiven Singulars (gentilis), des bestimmenden Genitivs [„panis laetitiae"] (Chr. Mohrmann, Miscellanea Mercati I, 1946, 448 bis 456 und VigChrist 1 [1947] 117-120). Auch die Übersetzer wollten bewußt das Latein der Genesisübersetzung des hl. Hieronymus, legten aber mehr Wert auf sein Streben nach klassischer Sprache als auf Zugeständnisse, die er und Augustinus öfter ihren Zuhörern oder Lesern machten.

Leicht verständliche Semitismen wurden beibehalten, z. B. „Deus iustitiae", „salutis meae", „ambulare in via Domini", „cornu salutis", ferner auch die inf. abs.: Ps 39, 2: „Speravi, speravi in Domino", Ps 125, 6: „euntes eunt", auch die Nebenordnung der Sätze und ihre Verbindung durch „et", aber abl. abs. und andere Partizipialkonstruktionen wurden fast ganz vermieden.

Die dichterische Schönheit der Psalmen ist sehr schwer wiederzugeben, aber sie beruht vor allem auf dem Wortsinn und dem religiösen Gehalt (N. Peters). Der Rhythmus entsteht durch die gleiche Zahl der Hebungen. Der Parallelismus wurde vielfach wiederhergestellt, die Strophen nicht nach Theorien, sondern nach Inhalt oder Kehrvers eingeteilt. Anaphora zeigt Ps 12, 2. 3; 92, 3. 4. Dichterisch schön ist die Sprache besonders z. B. Ps 128, 1-4 (Klage), Ps 129, 5-7 (Hoffnung), Ps 64, 10 ff. (Regen und Ernte), Ps 22 (Dominus pascit me), Ps 28 (7-mal wiederholt „qôl"), Ps 17, 8-16 (Gotteserscheinung) und Hab 3.

Der Papst dachte besonders an die Schwierigkeiten der Seelsorger. Von diesen ist der neue Psalter im allgemeinen freudig, ja mit einem gewissen Aufatmen begrüßt worden. Bei gemeinsamer Vesper auf Priestertagungen wuchs die Begeisterung mit dem Verständnis. Jede Umgewöhnung kostet Mühe, und es dauert etwas, bis man mit der neuen Form des Gotteswortes ebensoviel fromme Anmutungen verbunden hat wie mit der alten. Aber es fällt bei dem neuen leichter, weil es verständlicher und treuer ist. Der vermeintliche „geringe Rhythmus" ist wohl mehr das anfängliche Gefühl des Ungewohnten. Die Erfahrung zeigt, daß sich die neuen Psalmen gut im Chor rezitieren lassen. Die Kritik anerkennt die umsichtige Textgestaltung, die Treue gegen den Urtext, die klare, schlichte, vornehme, korrekte, sakrale Sprache („verstehend, verständlich, korrekt, flüssig, leicht" [NouvRevTh 1945, 442]).

Zu den „Observations linguistiques" in den VigChrist 1 (1947) 114-128; 168-182 wäre vielleicht noch zu sagen: Auch das „christliche Latein" des 2.-6. bzw. des 4. und 5. Jahrhunderts ist für uns eine tote Sprache, und seit dem 15. Jahrhundert hat die Kirche sich wieder stärker dem klassischen, wenn auch nicht profanen Stil zugewandt, wie ja auch Hieronymus und Augustinus, außer vor dem Volk. Wenn z. B. von den empfohlenen Wörtern auf -ficare „clarificare" und „mortificare" fast nur im Ps. Gallicanum und im NT (das Hieronymus nur überarbeitet hat), aber kaum in der übrigen Vulgata vorkommen, so zeigt das doch, daß Hieronymus sie nicht für gut hielt. „Eructare" findet sich auch fast nur im Ps. Gallicanum. Das von manchen vermißte „iubilare" verwendet der hl. Hieronymus außer dem Psalter nur 6-mal, vor allem im klassischen Sinn von lauter Freude; mit Recht vermied es also der neue Psalter.

3. Millers Übersetzung der Brevierpsalmen, 1920 zuerst erschienen, ist heute zu Hunderttausenden, auch in deutschen Brevieren, verbreitet. „Diese Tatsache ist der beste Beweis, daß der Übersetzer damals den richtigen Weg eingeschlagen hat, nämlich möglichst auf den Urtext zurückzugehen und die Übersetzung in eine schöne ... leicht verständliche Sprache zu kleiden" (Vorwort). Sie ist zugleich eine Rechtfertigung für den neuen lateinischen Psalter, der denselben Weg geht. Über diesen urteilt M.: „Die ganze ‚betende Kirche' wird Pius XII. dankbar sein, daß er ihr ein Psalterium geschenkt hat, das die vielen alten Übersetzungsfehler des Psalterium Gallicanum beseitigt und ein verständliches, unbehindertes Beten ermöglicht ... Die neue Übersetzung ist mit großer wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit hergestellt."

M. sucht dem deutschen Sprachempfinden möglichst gerecht zu werden, und tatsächlich ist seine Übersetzung von wirklicher dichterischer Schönheit und Kraft, packt den Beter und reißt ihn mit. Sie ist dabei leicht verständlich. Deshalb und wegen des Rhythmus sind manche Wörtlein weggelassen oder zugefügt, ohne daß die Genauigkeit leidet. Da M. schon früher dem Urtext folgte, brauchte er an sich nicht viel zu ändern. An vielen Stellen wurde seine Übersetzung durch den neuen lateinischen Psalter bestätigt, z. B. 9, 29; 10, 3. 4; 11, 5.6.9; 15, 2; 16, 13.14; 17, 5.6; 29, 7; 30, 24; 31, 4; 33, 22; 46, 10; 47, 13; 48, 8.14; 57, 10; 58, 14; 61, 5; 67, 7.12.13.31 b; 71, 14 Anm. 16; 72, 4 A; 83, 6/7 A; 115, 1; 119, 5; 138, 11; 140, 6/7 u. ö. Aber manche Stellen sind auch nach dem neuen Psalter verbessert: 3, 4; 4, 5; 7, 5.7; 11, 7; 13, 6; 15, 4; 16, 14.15; 17, 9.13.16.27.29.30; 21, 2.3.13.32; 22, 2; 26, 4.8; 28, 2.9.10; 29, 8.12; 31, 22; 44, 5.6.10; 48, 9; 62, 2; 64, 3/4; 72, 7 b.10 b.17.26 b; 73, 3.5.19; 79, 16 b.17 a; 138, 13 ff. u. ö. Auch sonst hat M. an sehr vielen Stellen in jedem Psalm gefeilt, um Gottes Wort möglichst treu und vollkommen wiederzugeben. Gerade durch diese sorgfältige deutsche Übersetzung eines Gelehrten, der seit 25 Jahren immer wieder daran gearbeitet hat und dazu als Mönch ganz in der Welt der Psalmen lebt, wird man sich des Sinnreichtums und der Gebetstiefe und -kraft des ursprünglichen Gotteswortes bewußt, die ja er wie auch der neue lateinische Psalter nur möglichst treu wiedergeben und erschließen wollen. Einzelnes: „Jahwe" ist ersetzt durch das gewohntere „Herr"; mit Recht, wenn der Exeget es auch bedauern mag. 4, 2 „Raum geschaffen": anschaulicher als sublevasti; 18, 5 Sonne,

Bräutigam: vielleicht Sonnenball (masc.); 21, 22 „aus des Büffels Horn“: wohl von; 49, 11 Überschrift „einebne“: fehlt Schluß-t.

Der Rhythmus ist streng durchgeführt, und zwar in Jamben. Diese haben sich offenbar in gemeinsamer Rezitation bewährt und sind auch im Drama üblich, weil fließend (für Choralgesang wäre dies Gleichmaß wohl nicht nötig). Mir will freilich scheinen, daß der Jambus dem Rhythmus des Urtextes nicht immer entspricht, obwohl Torczyner in der jüdischen Übersetzung (Frankfurt 1937) auch meist Jamben verwendet; auch ist er in der deutschen Dichtkunst häufiger. Aber die Daktylen und Trochäen wirken kraftvoller und abwechslungsreicher und sind daher verwendet worden von Henne, Alfons Schulz, Wiese, Hans Schmid, Gunkel, Staerk, Storck, Zürcher Bibel, Segond (französ.) und der jüdisch-amerikanischen Übersetzung in Philadelphia (1917 bis 1945). Die ständigen Jamben, auch bei Rießler, sind zu gleichmäßig und ermüden. Aber der Vorteil einer anstoßfreien Rezitation mag sie rechtfertigen.

Sehr gut ist die Druckanordnung in Strophen, Versen und Stichen, ähnlich wie im „Liber Psalmorum“, mit Haupt- und Zwischenüberschriften (früher am Rand) und wenigen kurzen Fußnoten. Diese klare Herausstellung des Gedankengangs hilft dem Beter viel mehr als die gebrochenen Zeilen im Brevier. Am Seitenkopf sollten die Psalmenziffern am äußeren Rande stehen, wie unten die Seitenzahlen; das ist in fast allen modernen Bibelausgaben üblich und erleichtert das Finden. Mancher würde sich ein „Gebetbuch“ auf dünnerem Papier wünschen, statt 35 nur 15 mm dick. — Am Schluß sind dankenswerterweise Verzeichnisse der Psalmenanfänge und -überschriften und genaue Tabellen der Verteilung im römischen und benediktinischen Brevier sowie für den Privatgebrauch beigefügt.

4. Das Italienische hat den großen Vorteil, bei einer Übersetzung aus dem Urtext als Tochtersprache sich dem Lateinischen des neuen Psalters in Wort und Satzbau eng anschließen zu können. Galetto hat das auch getan, doch mit Freiheit, besonders in der Wortstellung, und hat so die Urtexttreue des neuen Psalters erreicht, auch die frischen hebräischen Bilder beibehalten, notfalls erläutert. Freilich hat das Italienische nicht immer die Kürze und Kraft des Hebräischen, ist aber diesem, über dessen rauhe Kehl- und Zischlaute schon der hl. Hieronymus klagte, an Wohlklang weit überlegen. Die Rhythmen der Übersetzung sind frei wie im Lateinischen, sehr fließend schon durch den Charakter der Sprache, die auch ohne Vertonung Musik ist. — Format und Druckanordnung in Stichen und Strophen sind wie beim Liber Psalmorum. Auch dessen Einteilung vor jedem Psalm und die kritischen Noten (Abweichungen vom MT) sind beigefügt (bei Miller fehlen diese leider), dazu wenige, doch gute, besonders archäologische Erklärungen; die Anmerkungen stehen am Fuß jeder Seite, angenehm bei längeren Pss. Statt der Seitenzahlen oben außen sollte die Psalmnummer stehen, die Seitenzahl unten außen. — Die Einleitung beschreibt die Arten der Psalmen, Titel, Verfasser, Text und alte Übersetzungen, dann Textgrundlage, Sprache und Struktur des neuen Psalters. — Das Papier ist fein, weiß und dünn, der Druck klar, das Ganze ist mit 756 Seiten nur 20 mm dick.

Der neue lateinische Psalter wie die Übersetzungen von Miller und Galetto werden helfen gegen die „Verniedlichung“ der Frömmigkeit und den modernen Atheismus, besonders aber die theologische Lehrtätigkeit entlasten von der zeitraubenden und unfruchtbaren Verbesserung des Gallicanums und werden die atl. Theologie und dogmatische Gotteslehre befruchten: daß unter dem Hauch des inspirierenden Gottesgeistes die Theologie für Lehrer und Hörer nicht nur eine exakte Wissenschaft, sondern auch eine heilige Leidenschaft sei, wie sie es verhalten für Thomas, brennender für Augustinus und Bonaventura war. Zwar betet in den Psalmen noch nicht der Eingeborne mit uns „Vater“. Aber die Welt, deren Erforschung und Beherrschung den modernen Menschen ganz gefangen nimmt, tritt uns hier entgegen als Werk des Allerhöchsten. Indem der Psalmbeter sich niederwirft vor dem großen Gott, der „schuf die Täler und Tiefen und Schlünde, der baute die Firnen und Firste der Berge“ (Ps 94, 4), der den Menschen selbst im Mutterschoße wundersam bildete und

sein Schicksal bestimmte (138), Herrscher voll Macht und Pracht (28; 144), König der Welt und seines Volkes (92-99), Felsenburg und Zuflucht auch in höchster Not (17; 30 u. ö.) wird über all der Vergänglichkeit dieser Erde (48) der Ewige, Unwandelbare (89; 101) zur Sehnsucht und Seligkeit des Herzens (41; 15), Er, der auch unsere irdischen Ordnungen wieder beherrschen muß (18; 103-106).

W. Koester S. J.

Ceuppens, F., O. P., *Quaestiones selectae ex historia primaeva.* 2. Aufl. gr. 8° (XXIV u. 376 S.) Turin-Rom 1948, Marietti. — Ceuppens, F., O. P., *De Mariologia biblica (Theologia biblica IV).* gr. 8° (X u. 265 S.) Turin-Rom 1948, Marietti. — Gallus, T., S. J., *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum.* gr. 8° (XVI u. 215 S.) Rom 1949, Orbis catholicus. — da Fonseca, L. G., S. J., *L'Assunzione di Maria nella sacra Scrittura.* gr. 8° (50 S.) Rom 1949, Pontif. Institutum Biblicum.

1. Die beiden Werke von F. Ceuppens gehören innerlich zusammen, da sie nicht nur methodisch in derselben Weise aufgebaut sind, sondern auch in der Behandlung des Protoevangeliums (Gen 3, 15) fast völlig übereinstimmen. Der Unterschied ist nur, daß in dem ersten ausgewählte Stellen aus der biblischen Urgeschichte behandelt werden, während in dem andern diejenigen Stellen aus dem AT und NT zur Sprache kommen, die vielfach für eine biblische Mariologie in Anspruch genommen werden.

Die „Quaestiones selectae ex historia primaeva" waren schon 1934 erstmalig erschienen, sind aber in der vorliegenden 2. Auflage neu überarbeitet worden, so daß der Verfasser gelegentlich sogar seine Auffassung in wesentlichen Punkten geändert hat. Das gilt vor allem von der Deutung des Protoevangeliums, wo er sich jetzt der Meinung von L. Drewniak O. S. B., W. Gossens, H. Lennerz S. J. u. a. anschließt, nach denen weder ein einheitliches Zeugnis der Väter für die mariologische Deutung von Gen 3, 15, sei es im Literalsinn oder im typischen Sinne, vorhanden ist, noch ein durchschlagender Beweis aus der Dogmatisationsbulle Pius' IX. „Ineffabilis Deus" erbracht werden kann. C. schließt mit den Worten: „Unde credimus nullum argumentum peremptorium adesse quod probaret prophetiam Geneseos 3, 15 intendisse B. Mariam, sive in sensu stricte litterali, sive in sensu typico. Agitur de semine Evae quod serpentem diabolicum impugnabit et quod finaliter victoriam perfectam ac definitivam in hunc inimicum capitalem habebit" (208; ebenso Mariologia 23). Dagegen hält er durchaus an dem messianischen Sinn des Protoevangeliums fest, insofern das ganze Menschengeschlecht als „Weibessamen" gemeint sei, einschließlich des Messias, durch den das Menschengeschlecht den Satan überwinden wird. Für die messianische Deutung von Gen 3, 15, wenigstens in diesem Sinne, bieten die Väter, auf die sich auch die Dogmatisationsbulle „Ineffabilis Deus" Pius' IX. beruft, nach ihm einen klaren Beweis, wenn er auch beifügt: „At quando textus Geneseos 3, 15 in seipso consideratur, abstractione facta a vaticiniis et revelationibus recentioribus, credimus quod tunc valde difficile est probare personam Messiae clare et aperte in primo vaticinio messianico esse praenuntiatam" (222).

In den „Quaestiones selectae ex historia primaeva" werden behandelt: die Schöpfung (Gen 1, 1 - 2, 4 a), der Glückzustand, die Versuchung und der Fall der Stammeltern (Gen 2, 4 b - 3, 24), die Sündflut (Gen 6, 1 - 9, 17) und der Turmbau von Babel (Gen 11, 1-9). Dabei kommt nicht nur die Tradition aus älterer und neuerer Zeit ausführlich zu Wort, sondern auch die einschlägigen Fragen aus der Text- und Literalkritik sowie aus der historischen Kritik und der vergleichenden Religionsgeschichte werden berücksichtigt. Gerade durch die neuesten kirchlichen Verlautbarungen über das Studium der Heiligen Schrift in der richtungweisenden Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" vom 30. Nov. 1943 und durch das offizielle Schreiben des Sekretärs der Bibelkommission P. Vosté O. P. vom 16. Januar 1948 an den verstorbenen Kardinal Suhard von Paris über die ersten 11 Kapitel der Genesis wird ja der katholische Exeget auf die

Bedeutung der literarischen Arten des alten Orient für das Verständnis der Bibel hingewiesen, und C. hat offenbar diese Weisung weithin beherzigt. So sieht er z. B. im Hexaëmeron (Gen 1, 1 - 2, 4a) eine volkstümliche semitische Erzählung, die das Wirken Gottes unter dem Bilde einer Arbeitswoche als Beispiel für die Arbeit des Menschen und die Sabbatruhe als göttliche Einsetzung schildert (64). Besonders wertvoll ist die übersichtliche Darlegung der verschiedenen Erklärungen und die ruhige, besonnene Art, mit der die Gründe für und gegen abgewogen werden. So ist der Verfasser z. B., gegen Zapletal, Jacob, Vaccari und die meisten katholischen Exegeten, der Ansicht, daß sich aus Gen 1, 27 allein schwerlich der monophyletische Ursprung des Menschengeschlechtes beweisen lasse, obgleich er auch für ihn anderweitig feststeht und dem Verfasser von 1, 27 vor Augen gestanden haben mag (38); denn Gen 2, 21.24 und 3, 20 werde er offenbar vorausgesetzt (125 und 167). Mit Pirot und den meisten neueren Exegeten hält C. die Bildung des ersten Menschen aus einem Tierleib auch theologisch nicht für ausgeschlossen, wofern nur die Seele unmittelbar von Gott geschaffen ist (173). Hier hätte als offizielle Stellungnahme die Allocutio Pius' XII. vom 30. November 1941 vor der Päpstl. Akademie der Wissenschaften erwähnt werden können (AAS 33 [1941] 506). Die Paradiesesschlange ist nach C. wohl nur ein volkstümliches Symbol des Teufels, also nicht eine wirkliche Schlange oder wirkliche Schlangengestalt, in der sich der Teufel verborgen hatte. Wenn unter den Stellen, an deren Geschichtlichkeit festzuhalten ist, in dem Dekret der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 auch genannt werde: „divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio", würde damit nur gesagt sein, daß es sich um den Teufel handelt, der in der Erzählung unter dem Bilde der Schlange erwähnt wird (188). Leider sind manche, z. T. sinnstörende Druckfehler stehen geblieben. So ist z. B. S. 146 die Anm. 5 ganz ausgefallen, die offenbar heißen müßte: M. J. Lagrange, Innocence et péché (RevBibl 66 [1897] 341-379), und Anm. 6 ist als Anm. 5 bezeichnet. S. 323 sind Anm. 2 und 3 verwechselt. An mehreren Stellen sind Zahlen verdruckt. S. 323 gegen Ende wird irrtümlicherweise gesagt: „Praeadamitae novam interpretationem proposuerunt" statt „defensores Praeadamitarum..." Auffällig ist, daß bei der sonstigen Aufgeschlossenheit des Verf. für die verschiedenen Ansichten bei der Frage, wer Gen 6, 1-4 unter den Gottessöhnen und Menschentöchtern zu verstehen ist, der Erklärungsversuch von E. Closen S. J. (Die Sünde der Söhne Gottes Gen 6, 1-4, Rom 1937) nicht erwähnt wird, obgleich die Arbeit in der sehr reichhaltigen Bibliographie vermerkt ist. Nach Closen sind die Gottessöhne die Männer schlechthin und die Menschentöchter die Frauen schlechthin. Es soll mit dieser Gegenüberstellung nur gesagt sein, daß die Männer nicht entsprechend ihrem Adel als Gottessöhne auf Grund ihrer Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen 5, 1 ff.) auch in den Frauen Gottestöchter gesehen haben, sondern nur das menschliche Wesen, wie es dem Begehren des Mannes entspricht. Man wird dieser Erklärung jedenfalls eine große Wahrscheinlichkeit zuerkennen müssen, zumal ja nichts darauf schließen läßt, daß die im Folgenden erwähnten Riesen gerade aus dieser Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern hervorgegangen und darum vorher noch nicht dagewesen sind. Wenn es heißt, daß damals Riesen auf der Erde waren und auch nachher, soll damit wohl nur eine Zeitbestimmung gegeben werden.

2. In der „Mariologia biblica", die als 4. Band einer „Theologia biblica" gedacht ist, werden außer dem Protoevangelium Gen 3, 15 — die Ausführungen darüber sind fast wörtlich aus den „Quaestiones selectae ex historia primaeva" übernommen — noch behandelt Is 7, 14; Mich 5, 1 f.; Jer 31, 22 b und aus dem NT Lc 1, 26-38; Lc 1, 39-56; Mt 1, 18-25; Mt 2, 1-7; die Mutterschaft Mariens nach verschiedenen Stellen des AT und NT; Lc 2, 22-38; Lc 2, 39-52; Jo 2, 1-11; Jo 2, 12 und Jo 19, 27. Über die Stellung des Verf. zur mariologischen Deutung von Gen 3, 15 war schon oben die Rede. Während C. in Is 7, 14 das Dogma von der Jungfräulichkeit Mariens sowohl bei der Empfängnis wie bei der Geburt und Mich 5, 1 f. Maria als die Mutter des Messias sicher vorausverkündet sieht, wenn auch nicht so sicher als Mutter Gottes, ist er der Ansicht, daß Jer 31, 22 b keine Prophezeiung über Maria enthält, sondern nur von der

Bekehrung des ephraimitischen Volkes zu Jahwe zu verstehen ist. — Bei den neutestamentlichen Texten aus der Jugendgeschichte Jesu geht er ausführlich auf die Frage nach der Echtheit, der geschichtlichen Glaubwürdigkeit und nach den chronologischen Angaben ein und kommt zu dem Ergebnis, daß es sich Lc 2, 1 ff. um eine Schätzung unter Saturninus zwischen 8 und 6 v. Chr. handelt, die vor die von Quirinus 6 n. Chr. veranstaltete fällt, und daß Johannes wohl zwischen dem 1. Okt. 27 und dem 1. Okt. 28 aufgetreten ist, was nach einer in Syrien gebräuchlichen Datierung das 15. Jahr des Tiberius wäre. Dementsprechend wäre Jesus Anfang 28 oder 29 zur Taufe gekommen.

Wohl mit Recht hält der Verf. den von vielen vertretenen direkten Beweis für die Gottheit Christi und damit für die Gottesmutterschaft Mariens aus Lk 1, 31-35 nicht für durchschlagend, da im Zusammenhang zunächst nur vom Messias die Rede ist und die Bezeichnung „Sohn Gottes" ohne Artikel auch im weiteren Sinne gebraucht wird (157 f.). Ebenso läßt sich nach ihm aus den Worten der hl. Elisabeth: „Woher kommt es, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt" allein nicht schließen, daß hier unter „Herr" Jesus Christus als Gott zu verstehen ist, zumal Elisabeth von der Frucht des Leibes Mariens nicht sagt, daß sie εὐλογητός sei, was nur von Gott gebraucht wird, sondern εὐλογημένος, so daß sie auch hier offenbar zunächst Christus als Messias im Auge hat (158 f.). Solange also nicht anderweitig feststeht, daß der Messias wahrer Gott ist, folgt aus den angeführten Stellen auch nicht, daß Maria Gottesmutter ist. Das ergibt sich dagegen mit zwingender Notwendigkeit indirekt aus der Tatsache, daß sie wirklich den Menschen Jesus geboren hat, der nach dem eindeutigen Zeugnis verschiedener Stellen des NT wahrer Gott ist (ebd.). Gegen P. Gächter und T. Gallus ist C. der Ansicht, daß Jo 19, 27 im Literalsinn von der geistigen Mutterschaft Mariens nicht die Rede ist. Diese lasse sich aber theologisch aus ihrer Stellung als Miterlöserin ableiten; denn wenn wir durch die Gnade geistige Brüder Christi, ja seine mystischen Glieder geworden sind, dann folgt daraus, daß Maria als seine Mutter auch unsere Mutter ist (204 f.).

Der Vollständigkeit halber hätten als mariologische Texte noch Mt 12, 46-50 und Parallelen und Lk 11, 27 erwähnt werden können. Wenn der Verf. sein Werk „De Mariologia biblica" betitelt und es als 4. Bd. einer „Theologia biblica" erscheinen läßt, hätte man an sich eine etwas andere Methode erwartet; denn eine biblische Theologie unterscheidet sich ja gerade dadurch von einer bloß exegetischen Behandlung ausgewählter Stellen, daß sie die Ergebnisse der Exegese unter theologischen Gesichtspunkten zusammenfaßt. Diese systematische Zusammenfassung wird in dem vorliegenden Werk am Schlusse nur ganz kurz und fast stichwortartig geboten (205 f.). In einem 2. Teil (207-250) gibt der Verf. einen Überblick über die mariologischen Stellen aus Thomas, S. th. 3 q. 27-37. Die ruhige, abwägende Art und die übersichtliche Darstellung machen die beiden Werke von C. sowohl für den Exegeten wie auch für den Dogmatiker zu einer zweifellos wertvollen Hilfe.

3. Eine Teilfrage aus der biblischen Mariologie behandelt auch T. Gallus, und zwar von der Geschichte der Exegese her. Nachdem Fr. Drewniak (P. Leander O. S. B.) 1934 die marianische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit untersucht hat mit dem Ergebnis, daß hier von einem „consensus Patrum" nicht die Rede sein kann, befaßt sich nun G. mit der marianischen Deutung dieser Stelle in der nachpatristischen Zeit bis zum Konzil von Trient. Dabei schickt er einen Überblick über die von Drewniak behandelten Väterzeugnisse voraus, die er z. T. gegen diesen doch für eine marianische Deutung in Anspruch nehmen möchte, z. B. Justin, Dial. 100, und Irenäus, Adv. haer. 5, 21. Aber die hier beigebrachten Gründe sind nicht durchschlagend. Jedenfalls muß auch G. zugeben, daß kein „consensus Patrum" für die mariologische Deutung besteht. Die nachpatristische Zeit kümmerte sich immer weniger um den Urtext von Gen 3, 15 und um die LXX, da sie mit dem Hebräischen und Griechischen nicht mehr vertraut war. Sie kannte schließlich nur noch die Vulgata mit ihrer Lesart „ipsa" statt „ipsum" (TM) bzw. „ipse" (LXX), so daß von hier aus die mariologische Deutung sich aufdrängen mußte.

Im einzelnen kommt G. zu folgendem Ergebnis: In der Zeit der Vorscholastik des 7.-11. Jahrhunderts ist nur verhältnismäßig selten vom Protoevangelium die Rede, und nur wenige Zeugen deuten es im mariologischen Sinne, darunter 5 liturgische Werke. Dabei findet sich neben der Lesart „ipsa" auch noch „ipsum" und „ipse" (56). In der Frühscholastik ist noch die allegorisch-moralische Deutung von Gen 3, 15 stärker. Daneben wird aber schon eine mariologische Deutung von vielen vertreten. Die Lesart „ipsa" hat sich fast ausschließlich durchgesetzt (82). In der Hochscholastik herrscht die mariologische Deutung schon vor, wenn auch Hugo von S. Charo und Thomas im Anschluß an die Glossa ordinaria noch die allegorisch-moralische Deutung beibehalten. Die Lesart „ipsa" ist von jetzt an allein in Geltung (98). Das 14. Jahrhundert hat nach G. außer der Postille des Nikolaus von Lyra kaum bedeutendere exegetische Werke aufzuweisen, hält aber im allgemeinen an der mariologischen Deutung von Gen 3, 15 fest (108). Die Spätscholastik ist das goldene Zeitalter in der mariologischen Deutung des Protoevangeliums: Dionysius der Karthäuser, Johannes von Segovia, Johannes von Turrecremata und Jakobus Perez von Valentia, nach dem „omnes Doctores" diese Ansicht halten, so daß nach ihm von einer „communis expositio omnium Doctorum" die Rede sein kann (140). In der Zeit unmittelbar vor dem Tridentinum vertritt die Mehrzahl der Autoren die christologisch-mariologische Auslegung. Dabei deuten sie nicht selten auch Gen 3, 15a: „inimicitias ponam inter te et mulierem...", im mariologischen Sinne, aber doch wohl vor allem unter dem Einfluß von „ipsa" in 3, 15b. Während in den homiletischen und mariologischen Werken noch die Lesart „ipsa" zugrunde gelegt wird, herrscht in den exegetischen Werken wieder „ipsum" et „ipse" vor. Luther selbst hat Gen 3, 15 noch im christologisch-mariologischen Sinne erklärt, aber die Lesart „ipsa" und ihre Deutung auf Maria entschieden abgelehnt.

G. gibt zu, daß die gewichtigeren Zeugnisse in der nachpatristischen Zeit gegen eine mariologische Deutung sprechen, wenn diese auch rein zahlenmäßig betrachtet in den homiletischen und mariologischen Werken vorwiegt. Es ist das leicht zu verstehen, da die Exegese dieser Zeit vor allem von der Glossa ordinaria, einer Zusammenstellung von Väterzeugnissen, abhängig ist, die nach Drewniak zum größten Teil von einer mariologischen Deutung des Protoevangeliums nichts wissen. Wenn der Verf. betont, die Vertreter der mariologischen Deutung in den homiletischen und mariologischen Werken des Mittelalters hätten unmittelbar unter dem Einfluß des Hl. Geistes gestanden und darum sei ihre Autorität in der Auslegung des Protoevangeliums nicht geringer als die der eigentlich exegetischen Werke, die zum größeren Teil die mariologische Deutung nicht erwähnen, so ist doch wohl zu beachten, daß die ersteren in ihrer Auffassung von der irrtümlichen Lesart „ipsa" der Vulgata beeinflußt sind, was auch G. zugibt. Der Hl. Geist hat aber doch sicher nicht die Lesart der Vulgata als echt und inspiriert erklären wollen. Die Vulgata ist zwar nach dem Tridentinum dogmatisch authentisch, d. h. frei von dogmatischen Irrtümern, aber nicht mehr. So mag schließlich ein „consensus theologorum" auf Grund einer kritisch unechten Lesart der Vulgata unter den bekannten Bedingungen für die Stellung Mariens einen dogmatischen Beweis abgeben. Aber damit ist noch nicht entschieden, daß sich die Stellung Mariens wirklich aus der betreffenden Schriftstelle beweisen läßt. Ein consensus theologorum in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre in seinem dogmatischen Wert ist ja letztlich unabhängig von den Gründen, auf die er sich stützt. Wenn der Verf. darum zusammenfassend sagt, daß gegen Ausgang des Mittelalters die mariologische Deutung des Protoevangeliums die „sententia communis omnium doctorum" ist und daß keiner in der nachpatristischen Zeit die mariologische Deutung positiv ausschließe, außer Kard. Turrecremata (197) — in Wirklichkeit wird sie doch auch von denen ausgeschlossen, die Gen 3, 15 in einem anderen Sinne erklären —, folgt daraus meines Erachtens nichts Sicheres für den echten Sinn von Gen 3, 15, da die betreffenden Zeugnisse die irrtümliche Lesart „ipsa" voraussetzen. Wenn es heißt, eine „interpretatio constans 16 saeculorum" verstehe Gen 3, 15 von den „inimicitiae divinitus positae inter diabolum et B. Virginem" (200),

kann das auf Grund der vorliegenden Untersuchungen nur so gemeint sein, daß aus allen Jahrhunderten auch Stimmen für die mariologische Deutung sich anführen lassen, nicht aber, daß das die immer vorherrschende Ansicht gewesen ist. Wenn nach dem Tridentinum auch katholische Autoren sich gegen die mariologische Deutung von Gen 3, 15 ausgesprochen haben, ist das nicht etwa, wie der Verf. (202) meint, unter dem Einfluß des Protestantismus oder Rationalismus geschehen, sondern ganz im Geiste der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" Pius' XII., nach der es dem Exegeten vor allem obliegt, den Literalsinn der Heiligen Schrift festzustellen. Daß hier auch die Dogmatisationsbulle Pius' IX. „Ineffabilis Deus" für die mariologische Deutung nicht als entscheidende Instanz angerufen werden kann, hat u. a. H. Lennerz S. J. gezeigt (vgl. Greg 24 [1943] 356); denn wenn es dort auch heißt: „Patres Ecclesiaeque Scriptores ... docuere divino hoc oraculo (Gen 3, 15) clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem ... designatam fuisse ... Mariam ac simul ipsissimas ... contra diabolum inimicitias insigniter expressas" (Pius IX., Acta I, 1 S. 607), kann der Papst nach dem oben Gesagten keinen „consensus Patrum" gemeint haben, der nicht besteht. Die Ansicht einzelner Väter ergibt aber noch keinen sicheren dogmatischen Beweis. Man wird darum bei ruhigem und unvoreingenommenem Abwägen der Tatsachen wohl mit Ceuppens (De Mariologia biblica 23) sagen müssen, daß Gen 3, 15 zwar sicher vom verheißenen Erlöser die Rede ist, daß aber der Literalsinn eine mariologische Deutung wohl nicht zuläßt, während es bei dem Mangel eines consensus Patrum et Theologorum nicht mit Sicherheit feststeht, ob wenigstens im typischen Sinne auch von Maria die Rede ist. Nachdem es anderweitig feststeht, daß Maria unbefleckt empfangen und sündenrein ist, folgt natürlich, daß sie zu dem Weibessamen gehört, der zum Teufel in Feindschaft steht und der in Christus ihm den Kopf zertritt.

4. Auch da Fonseca befaßt sich in der vorliegenden Schrift, die sich mit einem Artikel in Bibl 28 (1947) 321-362 deckt, u. a. ausführlicher mit Gen 3, 15. Der Verf. untersucht die verschiedenen Schrifttexte, die gelegentlich für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel herangezogen werden, auf ihre Beweiskraft. Dabei unterscheidet er drei Klassen von Schriftstellen: 1. solche, die für einen Schriftbeweis überhaupt nicht in Frage kommen. Hierhin rechnet er die von den Vätern oft auf Maria angewandten Symbole aus dem AT (7-14); 2. Stellen, die nach dem Verf. einen wahrscheinlichen Konvenienzbeweis ergeben. Dazu zählen nach ihm das 4. Gebot (Ex 20, 12), auf Grund dessen Jesus nicht geduldet habe, daß der Leib seiner Mutter der Verwesung anheimfiel, ferner Mt 27, 52 f., wonach beim Tode Jesu viele verstorbene Heilige auferstanden sind, hinter denen Maria nicht zurückstehen durfte, und endlich Offb 12, wo das Weib entrückt wird (15-21), und 3. Stellen, in denen die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel „formaliter implicite" enthalten sein soll. Als solche kommen für ihn in Frage aus dem AT das Protoevangelium (Gen 3, 15) und aus dem NT der Gruß des Engels und der hl. Elisabeth (Lk 1, 28.41) (21-44). Den Beweis aus Gen 3, 15 faßt er kurz folgendermaßen zusammen: In Gen 3, 14 f. werden in absoluter Weise dieselbe gemeinsame Feindschaft wie der gemeinsame vollständige Sieg des göttlichen Erlösers und der mit ihm unzertrennlich verbundenen göttlichen Mutter über die höllische Schlange, den teuflischen Versucher, ausgesagt. Nun war aber der Sieg Christi, wie aus der späteren Offenbarung unfehlbar feststeht, ein dreifacher, nämlich über die Sünde, über die böse Begierlichkeit und über den Tod. Also war auch der Sieg seiner heiligsten Mutter, weil sie unzertrennlich mit ihm verbunden war, ein dreifacher: über die Sünde, über die böse Begierlichkeit und über den Tod (23). Dieser Beweis schließt natürlich nur dann, wenn Gen 3, 15 wirklich von Maria die Rede ist, was nach dem in der vorhergehenden Besprechung Ausgeführten zum mindesten fraglich bleibt. Aber selbst bei dieser Voraussetzung würde sich auf Grund eines solchen Konvenienzbeweises nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit ergeben; denn daß die Teilnahme an dem Sieg des Heilandes über den Tod bei Maria *notwendig* ein Unverwestsein und eine *vorzeitige* leibliche Aufnahme in den Himmel verlangt, dürfte damit noch nicht bewiesen sein. Dasselbe gilt

von den Stellen aus dem NT (Lk 1, 28.41), in denen der Verf. einen nicht weniger gut begründeten Beweis für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel sieht. Auch hier kann bei ruhigem Abwägen der vorgebrachten Gründe nur von einem wahrscheinlichen Konvenienzbeweis die Rede sein.

B. Brinkmann S.J.

Filthaut, Th., *Die Kontroverse über die Mysterienlehre.* 8⁰ (129 S.) Warendorf 1947, Schnell. DM 4.80.

Dieses Buch ist ohne Frage eine verdienstliche Arbeit. Man gewinnt einen einigermaßen abgerundeten Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Kontroverse (kurz zusammengefaßt 11-15). Das 2. Kapitel über das Grundproblem der Mysteriengegenwart ist in vier Paragraphen mit je verschiedenen Unterabschnitten ausgegliedert: das Wesen des Mysteriums, die innere Wirklichkeit des Kultmysteriums, sein Vollzug, seine Seinsweise (16-72). Es schließt sich an eine Übersicht über die Rolle der beiden wichtigsten herangezogenen theologischen Quellen, nämlich der Schrift und der Väter in der Kontroverse (73-80); über die Debatte zu Rom 6, 12 (81-85); endlich über die verschiedene Auffassung von Casel und Prümm zur Beziehung zwischen den christlichen und den hellenistischen Mysterien (86-97). Die kurze abschließende Synthese findet die „entscheidende Bedeutung" der Mysterienlehre „darin, daß sie mit einer erstaunlichen Unbeirrbarkeit die gesamte Christuswirklichkeit in einer einheitlichen Zusammenschau, in einem das Wesentliche heraushebenden und doch alle Einzelheiten umfassenden Begriff dargestellt hat". Der Verf. fügt hier eine Bemerkung an, wonach er den Wirklichkeitscharakter dieses Begriffs offen gehalten wissen will. Er glaubt aber dennoch die theologische Arbeit der Gegenwart gefragt, ob sie sich selbst auf dem Weg einer Bemühung um eben diesen Begriff befinde.

Man gewinnt aus der ziemlich ausgebreiteten Fülle der wörtlich oder in gedrängter Zusammenfassung angeführten Caselschen Gedanken den Eindruck, daß der heimgegangene Benediktiner, trotzdem sein Arbeitsgebiet die positive Theologie war, im Grunde ein ausgeprägt synthetischer Geist gewesen ist. Er besaß eine ungewöhnliche Kraft der Zusammenschau vieler Dinge, blieb aber auch nicht unberührt von der Gefahr dieser Veranlagung, die darin besteht, daß der Verschiedenheit der zusammengefaßten Dinge nicht genügend Rechnung getragen und somit das Gemeinsame allzusehr hervorgehoben wird. Man geht vielleicht nicht fehl, wenn man in der Arbeitsweise Casels ein starkes intuitives Moment zu beobachten glaubt. Er hat seinen zentralen Begriff des Mysteriums und der Mysteriengegenwart sehr früh vollendet und das, was er an positiven Begründungen beibrachte, hat er, wie F. (44) erkennen läßt, zum großen Teil erst später unter dem Zwang der erhobenen Einwände gesammelt.

Da auch die Übersicht von F. trotz aller selbstauferlegten Beschränkung dennoch an einer gewissen kritischen Stellungnahme nicht vorbeikommt — die Konfrontierung von Urheber (und hinzutretenden Verfechtern) der Mysterienthese mit ihren Gegnern (bzw. Modifikatoren) ist ja ganz von selbst eine Art objektive Kritik — darf man die Frage nach der Zweckmäßigkeit der gewählten Weise der Gliederung erheben. Im Verhältnis zu den 56 Seiten, die der Problematik des Begriffs gewidmet sind, tritt der den Quellenunterlagen zugemessene Teil mit seinen 25 Seiten schon dem Umfang nach stark zurück. Und doch liegen hier die entscheidenden Fragen, die auch logisch an den Anfang gehören. Ehe über das nähere Wie einer aufgestellten theologischen Begrifflichkeit debattiert werden kann, muß ihr Enthaltensein in den Quellen einwandfrei feststehen.

Es ist voll anzuerkennen und ehrend für den Verf. der Arbeit, daß er den Urheber der Mysterienlehre durchaus zu verstehen sucht und auch da Werturteile unterläßt, wo sie sehr nahe lägen. So wenn er genötigt ist, Meinungsäußerungen Casels zu einer und derselben Sache zu bringen, die einander — nach dem Eindruck des unbefangenen Beobachters — zu widersprechen scheinen. Um das Letztere festzustellen, braucht man nur das von F. gesammelte Material über die Formulierungen Casels überlesen, die die Frage betreffen,

ob sich die Gegenwärtigsetzung der Heilstat auch auf deren geschichtliche Seite beziehe. Unzweifelhaft umfaßt sie aber nach Casels bis in seine letzten Veröffentlichungen hinab festgehaltener Überzeugung auch alle irdischen Einzeltaten und Erfahrnisse des Erlösers.

Der Darsteller der Lehre Casels war auch berechtigt, gegen eine nach seiner Meinung nicht zutreffende Form der Wiedergabe der Gedanken Casels über die Mysteriengegenwart Verwahrung zu erheben. So findet er auch (66 mit Anm. 306) darin eine Entstellung dieser Lehre, daß ich in dem Buche „Christentum als Neuheitserlebnis" gesagt habe, nach Casels (wie ich sogar meinte, hinzufügen zu sollen) nur anfänglich vertretener Anschauung „lebe" im christlichen Kult die Heilstat des Herrn auch in ihren Einzelschritten „wieder auf". Diese Formel mag sich so bei Casel nicht finden. Aber es sind alle Elemente nachweisbar, die diese Sprechweise als sinngemäße Wiedergabe dartun. Casel hat sich zwar unter der Wucht vorgebrachter Gegengründe auf die Formel zurückgezogen, es werde einzig die Heilstat Christi gegenwärtig. Aber wie er in seiner Auseinandersetzung mit Söhngen noch klarer als früher herausgearbeitet hat, meint er keineswegs nur die Wirkmächtigkeit und die Frucht der Heilstat, sondern eben die geschehene Tat. Ihre echte Geschichtlichkeit sei festzuhalten, nicht ein „Schweben über der Geschichte" (vgl. F. 68). Da nun das Wesen des Geschichtlichen in dessen Einmaligkeit besteht, kann eine Lehre, die die Gegenwärtigsetzung der Einzelschritte der Heilstat als einer geschichtlichen vertritt, vollkommen zutreffend so umschrieben werden, daß man von ihr sagt, sie lehre eine Wiedereinkehr der vergangenen Taten in die Zeit.

Schon Seite 32 stellt F. eine ganze Reihe von Casel-Texten zusammen, in denen Casel aussagt, daß wirklich die geschichtliche Seite der Heilstat(en) gegenwärtig werde, einmal mit dem einschränkenden „nicht in ihrer bloßen historischen Gestalt" — auf jeden Fall nicht allein der überzeitlichen Heilsbedeutung nach, wie Söhngen will.

Gewiß hat nun Casel die Hypothese von der Allgegenwart des Logos ausgebildet, in und mit der auch seine Heilstaten gegenwärtig würden. Es ist eine nicht zu billigende Unterlassung von F., daß er auf die zwingenden Gegengründe, die Umberg schon in seinem Aufsatz in ZAM 1925 vom spekulativ-theologischen Standpunkt aus dagegen vorbrachte, nicht ausreichend aufmerksam macht. Bei der Ausführlichkeit, die er Söhngens (im übrigen sehr gesunden) Modifikationen der Mysterienlehre gewidmet hat, darf diese Unterlassung eines ausreichenden Hinweises auf eine ganz wesentliche Sachkritik an einem fundamentalen Stück der Caselschen Hypothese sehr verwundern. War die Schlußbemerkung des wichtigen Umbergschen Aufsatzes in ZAM 1 (1925/1926) 366, die vor einer Aneignung der den heidnischen Mysterien entsprechenden Seelenhaltung und ihrer Übertragung auf christliche Feiern warnt, wirklich ein Mißgriff und gegenstandslos, wo doch Casel in dieser Haltung das Providentielle der Mysterien als Vorbereitung auf das Christentum glaubt erblicken zu können? Auf der Linie der letzteren Anschauung Casels liegt es, ein möglichst inniges Sichvertiefen in das Ethos der Mysterien als dem Verständnis des Christentums höchst förderlich zu finden. Eben das wird man, wenn man es wie der Referent mit Umberg glaubt verneinen zu sollen, auch in die von Umberg gewählte Warnung kleiden dürfen. F. selbst liefert Seite 92 reichlichen Stoff, der das Nicht-Unangebrachte einer solchen Warnung einigermaßen dartut. Aber der Grund für die Kargheit der Arbeit in dieser Hinsicht wird in den Gedanken liegen, die ihr Verf. Seite 73 ausbreitet. Diese Gedanken sind mißverständlich und verlassen auf jeden Fall stark den Boden des bloßen Referates, auf den sich F. beschränken wollte. Es ist Stellungnahme für die Haltung Casels und gegen die von der Dogmatik herkommenden Opponenten (zu denen der Referent sich nicht rechnet, da er von der Geschichte aus seine Einwände begründet hat), wenn F. einfach behauptet, die gegen die Mysterienlehre vorgebrachten Denkschwierigkeiten hätten ihren Grund im übernatürlichen Charakter des Mysteriums. Kein Mysterium kann einer sicheren Vernunftwahrheit einfachhin widersprechen. Sobald innere Unmöglichkeiten bei einer Hypothese nachgewiesen werden (und das ist durch Umberg z. B. hinsichtlich

der Flucht Casels in die Logosgegenwart zur Erklärung des Wie der Mysteriengegenwart geschehen), ist es wirklich apriori schon sicher, daß dieser Teil der Hypothese von den Glaubensquellen nicht gedeckt sein kann, auch nicht von den Vätern als moralische Gesamtheit genommen (als solche sind sie ja allein *locus theologicus infallibilis*). In das eigentliche Dogma, und das wird hier stark berührt, ist übrigens viel weniger an „aristotelisch-scholastischem" Denken eingegangen als der Verf., hier stark in der Gefolgschaft Casels, annimmt. Die Kategorien des gesunden Menschenverstandes reichen aus, um dieses Stück des spekulativen Rückhalts, den sich Casel für seine These geschaffen hat, als untragbar zu erkennen. Bezüglich des von Casel selbst als seiner Hypothese ganz wesentlich bezeichneten Satzes von der Mysteriengegenwart Christi in allen Sakramenten hat sich ja mittlerweile das oberste kirchliche Lehramt ganz klar ablehnend geäußert.

Der Verfasser dieser Besprechung ist bei der Frage nach dem theologischen Wie der Kultpräsenz von seinen fachlichen Veröffentlichungen aus sehr wenig beteiligt, anders was die philologisch-historische Begründung der Kultpräsenz und vor allem des Caselschen Mysteriumsbegriffs angeht. Aus der Tatsache, daß im 2. Band des Werkes des Rez., „Der christliche Glaube", eine im Sinne pantheisierender Vorstellungen gehaltene „Kultpräsenz" der Mysteriengötter (über den auch in dem Buch „Neuheitserlebnis" zugegebenen Fall der Dionysosmysterien alter Zeit hinaus) als möglich eingeräumt wird, glaubt F. ein so weitgehendes Maß von Unsicherheit hinsichtlich der Frage nach der Wirklichkeit des Eidos Kultpräsenz im Heidentum bei dem Rez. feststellen zu können, daß das gegen ihn und für Casel spreche. Bleiben aber nicht doch auch für den heidnischen Mysterienbereich eine ganze Reihe fundamentaler Unterschiede voll bestehen, vor allem der, daß von einer Heilstat der Mysteriengötter im eigentlichen Sinn gar nicht die Rede sein kann, auch rein vorstellungsmäßig nicht?[1]

Leider ist es F. entgangen, daß ich in meinem Religionsgeschichtlichen Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt (Freiburg 1943) sowohl das Wesensbild der Mysterien erneut ausführlich dargestellt wie auch zu ihren Beziehungen nach dem Christentum hin unter gleichzeitiger Beachtung der Caselschen Mysterienlehre Stellung genommen habe. Eine ausgiebige Antwort auf Casels letzte und sehr ausführliche Stellungnahme zu meinem Standpunkt, die er in seiner umfangreichen Abhandlung „Glaube, Gnosis und Mysterium" (Sonderdruck aus dem Jahrb. f. Liturgiew. 15 [1941]) veröffentlichte, war in dem damals schon im Satz abgeschlossenen Buch leider nicht mehr möglich. Aber der Stand der Auseinandersetzung über Begriff *mysterion* erlaubte mir doch, in einer Anhangsbemerkung den Streitpunkt, wie ich glaube, schärfer als vorher zu formulieren: „Die Frage geht nicht darum, was das christliche Mysterium objektiv ist — sondern warum und in welchem Sinne das objektive Heil von Paulus gerade als *mysterion* bezeichnet wird" (Handbuch 846).

Die Vertreter der Ansicht, daß *mysterion* in der Heiligen Schrift und im besonderen bei Paulus (wenige Stellen ausgenommen, wo der Sinn aber ein verwandter ist: Symbol) mit „verborgene Wahrheit" zu übersetzen sei, sind von Casel immer wieder der Intellektualisierung des Begriffs beschuldigt worden. Oft nimmt der Vorwurf die Gestalt an, als sei im besonderen der Referent so rückständig, den objektiven, übernatürlich seinshaften Charakter der Mysterien des Christentums zu verkennen. Was ich von Anfang an wollte mit der Betonung des lehrhaften Charakters des Mysteriums und was die zuletzt angezogene grundsätzliche Bemerkung darüber jedenfalls ganz unmißverständlich

[1] Daß der 121[85] gebotene Hinweis auf die ablehnende Besprechung des Buches „Christentum als Neuheitserlebnis" durch E. Peterich im Hochland der Mysterienthese dienlich sei, sehe ich nicht ein, weil der zentrale Einwand Peterichs, daß das Neuheitsempfinden bei der Urchristenheit eine unwesentliche Rolle gespielt habe, dem urchristlichen Quellenbefund widerspricht, und zwar so sehr, daß ein zuständiger Beurteiler kürzlich dem Titel des Buches und damit seiner Grundthese eine „justesse frappante" zugebilligt hat.

zum Ausdruck bringt, ist dies: Es ist zuerst zu untersuchen, ob tatsächlich jene christlichen Schriftsteller, die für bestimmte christliche Gegebenheiten den Terminus *mysterion* eingeführt haben, also schon die Synoptiker und dann vor allen andern Paulus, mit dieser Benennung auf das hindeuten wollten, was bei Casel wesentlich in den vom Terminus ausgedrückten Begriff hineingehört, nämlich das Moment der kultischen Gegenwart des Heils oder des Heilbringers, oder aber jenes Verborgenheitsmoment. Selbst wenn jemand der Meinung wäre, Paulus habe den Begriff *mysterion* mit einem deutlichen Seitenblick auf die zeitgenössischen heidnischen Geheimkulte gebraucht, so braucht er damit noch keineswegs die Auffassung zu verbinden, der Apostel habe in einem zum Wesen, d. h. zur objektiven Aufbaustruktur des Kults gehörenden Moment das *tertium commune* erblickt, auf Grund von dessen gemeinsamer Verwirklichung im Christentum und in den heidnischen Kultmysterien ihm die Übernahme des Terminus *mysterion* für das Christentum zweckmäßig erschienen sei. — Ein Raten darüber, was Paulus mit der Zusammenfassung eines bestimmten Umkreises von Offenbarungswahrheiten unter dem Gesamtnenner (Christus-)Mysterium wollte, ist uns übrigens vollkommen erspart. Es ist ganz klar und von kaum einem ntl. Exegeten je ernstlich bestritten worden, daß es der Verborgenheitscharakter dieser Gruppe von Heilswahrheiten (= des Inhaltes des göttlichen Heilsplans) ist, den Paulus durch das genannte Wort betonen will. Verborgenheit aber ist: die Unzugänglichkeit dieser Gruppe von Tatsachen für den geschöpflichen erkennenden Intellekt.

Alle Untersuchungen über das Wesen der von Paulus mit *mysterion* bezeichneten objektiven Offenbarungsgegebenheiten beantworten nur insofern noch die Frage nach dem Grund der Wahl der genannten Bezeichnung durch Paulus, als sie etwa den Grund der Verborgenheit der mit *mysterion* bezeichneten Dinge tiefer beleuchten. Beträchtliche Zeit nach Paulus, nach heutiger begründeter Auffassung erst bei Tertullian (vgl. A. Kolping, Sacramentum Tertullianeum, Münster 1948), tauchen die ersten sicheren Spuren der Verwendung des Wortes *mysterion* für die christlichen Heilsmittel auf, und zwar bezeichnenderweise zunächst in der lateinischen Übersetzung des Wortes *mysterion* mit *sacramentum*. Das methodische Apriori der ganzen Mysterienlehre, soweit sie sich ausgibt als Entfaltung urchristlicher Gedanken, liegt somit in der Verkennung des formalen Sinnes des Wortes *mysterion*. Man verwechselt die Frage nach dem Sein mit der Benennung. Man urteilt voreilig, die Gemeinsamkeit einer Bezeichnung, in der verschiedene Größen (in diesem Fall der göttliche Heilsplan einerseits, heidnische Kulte anderseits) auftreten, beweise den Willen der christlichen Erstverwender des Wortes (die ja die späteren sind gegenüber dem längst eingebürgerten heidnischen Wortgebrauch), eine das innerste Wesen erfassende Übereinstimmung ihres Christusmysteriums mit den Mysterienkulten zum Ausdruck zu bringen. In Wahrheit können Dinge, die auf der allerverschiedensten Ebene liegen, auf Grund ihres Geheimnischarakters, ihrer Verborgenheit, durch den Dachbegriff *mysterion* geeint werden, unter vollem Bewußtsein ihrer sachlichen wesenhaften Verschiedenheit — es genügt die Übereinstimmung in der einen Verborgenheits-„Formalität" (um diesen klaren scholastischen Ausdruck zu gebrauchen. Da das Religionsgeschichtliche Handbuch, in dem auf diesen wichtigen Punkt klarer als heute hingewiesen ist, wahrscheinlich F. zur Zeit der Abfassung seiner Arbeit nicht zugänglich war, ist es ihm nicht übelzunehmen, daß er die Wiedergabe der irreführenden Beschwerden Casels gegen den „intellektualistischen" Begriff des Lehrmysteriums ohne Klärung gelassen hat.

Ich möchte des Zusammenhangs wegen hier noch ein weiteres grundsätzliches Apriori Casels nennen, das eng mit dem vorigen zusammenhängt. Es ist einwandfrei gesichert, daß Paulus keine kultische Assoziation mit dem von ihm (mit den bekannten wenigen Ausnahmen) nur auf den Heilsplan angewendeten Terminus *mysterion* verbindet. Für „verborgener Plan eines Herrschers" kommt *mysterion* schon bei Daniel (LXX) vor, ganz offensichtlich ebenfalls ohne jede Assoziation nach irgendeinem Kult hin. Anderseits ist es Tatsache, daß die frühesten und lange Zeit hindurch einzigen Vorkommen von *mysterion* inner-

halb der griechischen Sprache nur die Verwendung für den Bereich des Kultischen belegen. Wie kommt es, daß die LXX mit größter Selbstverständlichkeit das Wort *mysterion* für die von jedem Kult ganz abliegende Sphäre herrscherlicher Pläne gebrauchen? Sie hatten wohl fraglos das Etymon des Wortes für sich (m. von *myo*, den Mund schließen, oder auch von idg *mush* = stehlen — beides weist auf das Geheime!). Aber warum tauchen keine Belege für eine frühere Verwendung von *mysterion* als Profangeheimnis oder wenigstens außerkultisches religiöses Geheimnis auf?

Ein analoger Fall kann vielleicht die Richtung angeben, auf der die Lösung dieser Frage zu suchen ist. In seiner Untersuchung „Doxa" (Gütersloh 1932) schreibt J. Schneider, nachdem er das bekannte völlige Auseinanderklaffen zwischen der Bedeutung von *doxa* im literarischen Griechisch (= Meinung) und in der LXX (= göttliche oder mit ihr zusammenhängende Ehre) festgestellt hat: „Im unliterarischen und unterliterarischen Sprachgebrauch muß die Verbindung liegen zwischen der etymologisch zu erwartenden Urbedeutung und dem LXX-Gebrauch von *doxa*. Die in *doxa* enthaltene Wurzel *dok* hatte aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich den konkreten Bedeutungsinhalt glänzen, scheinen. Demnach wird auch *doxa* zunächst die Bedeutung Glanz, Lichtglanz gehabt haben. Diese Bedeutung lebte, für uns bis jetzt unterirdisch, in der Volkssprache fort" (174). Um diese letzte Erscheinung verständlich zu machen, beruft sich Schneider auf die Tatsache, daß wir Schriftdenkmäler der griechischen Volkssprache aus alter Zeit so gut wie gar nicht besitzen.

Nun kann man freilich entgegenhalten, daß die literarischen und inschriftlichen Belege, die für *mysterion* die Verwendung des Wortes für „kultisches Geheimnis" dartun, gleichzeitig doch auch den Sitz des gleichen Wortgebrauches in der Volkssprache erweisen. Aber das hebt die Analogie zu der quellenmäßigen einseitigen Bezeugung der Verwendung von *doxa* nicht ganz auf. Es kann immer noch sein, daß rein aus Gründen, die mit dem besonderen Interesse für die Kult-Mysterien zusammenhängen, unter mehreren Verwendungen von *mysterion* für die ältere Zeit nur diese bezeugt ist. Derselbe Grund, auf den sich Schneider für das Nichtbezeugtsein einer Verwendung von *doxa* im Sinn von „Glanz" in der früheren griechischen Volkssprache beruft, nämlich der Mangel an literarischen und sonstigen Denkmälern, kann auch für das Nicht-Aufscheinen von *mysterion* auf nicht-kultischer Ebene in alter Zeit haftbar zu machen sein. So wenig man aus dem ersten Vorkommen der Bedeutung Schein für *doxa* bei den LXX schließen darf, daß erst sie diese Bedeutung geschaffen hätten (vgl. Schneider 176), so wenig folgt aus dem ersten Belegtsein von *mysterion* als Bezeichnung bestimmter Kulte, daß das Kultische der alleinige oder auch nur der älteste Sitz des Gebrauches dieses Wortes gewesen ist. Von der letzteren Annahme ist aber Casel von Anfang an bei seiner Ausgliederung der Sinnentfaltung von *mysterion* ausgegangen, wie das vor jeder genaueren Einzeluntersuchung über die patristische Geschichte des Wortes entworfene semasiologische Schema zu *mysterion* beweist, daß er in seiner Besprechung des Buches von J. de Ghellinck, Pour L'histoire du mot „Sacramentum", in: ThRev 24 (1925) 45 f. vorgelegt hat. Die Einengung des Wortsinnes auf das Kultische, die Casel als Ur- und Spitzenbedeutung ansetzt, ist auch rein philologisch nicht bewiesen, sondern enthält ein aprioristisches Moment. Das Gegenteil, eine rein neutrale Bedeutung, Geheimnis ohne jedweden einengenden Bezug auf irgendwelchen Sonderbereich, sondern offen für alle Bereiche, auf denen es Geheimnis und Verborgenheit gibt, ist sogar das Wahrscheinlichere. — Doch bleibt für die Frage der Sinnbedeutung von *mysterion* innerhalb der urchristlichen Quellen der rein exegetisch aus Paulus selbst erhebbare Befund natürlich für sich allein entscheidend, und worauf er hinweist, ist zur Genüge geklärt.

Casels Schaffen war ohne Frage von einem starken Glauben und einer echten Liebe zu Christus getragen. Auch ein starker Glaube kann, wenn er es in an sich lobenswerter Kühnheit unternimmt, so weitgespannte Synthesen zu entwerfen, wie Casel das wagte, und dabei so wie er an dem im Laufe der letzten Jahrhunderte erreichten Stand der Theologie vorbeigeht, auf Irrwege

geraten. Es war die Pflicht derer, die von Fach wegen die einschlägigen Fragen mit zu behandeln genötigt waren, auf die Irrungen aufmerksam zu machen. Sie haben zum großen Teil dafür nicht wenig Beargwöhnung erfahren, nicht nur von Casel selbst, der die bei einem Pionier verständliche, letztlich aber doch der friedlichen Klärung der Sache sehr schädliche Schwäche hatte, gegen seine wissenschaftlichen Gegner mit wenig Formgefühl vorzugehen. Das hat den Referenten, trotzdem er auf eine erste in solchem Stil gehaltene Kritik Casels meinte, grundsätzlich auch seinerseits sehr bestimmt und klar antworten zu sollen, nie gehindert, Casels große Verdienste und die fruchtbaren Anstöße, die er der wissenschaftlichen Diskussion der Sakramenten- und Meßopfertheologie gegeben hat, anzuerkennen. Vielleicht können sie jetzt, nachdem infolge der klaren Ablehnung der auf alle Sakramente ausgedehnten Mysteriengegenwart durch das Schreiben des Sekretärs des Sacrum Officium die Frage geklärt ist[2], sich erst recht fruchtbar auswirken. Dem Verf. der vorstehend gewürdigten Arbeit kann man das Zeugnis ausstellen, daß er ein gutes Stück Vorarbeit für dieses noch größtenteils in der Zukunft liegende Ziel geleistet hat.

K. Prümm S. J.

Poschmann, B., *Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte (Theophaneia 4)*. gr. 8° (122 S.) Bonn 1948, Hanstein. DM 8.50.

An Hand des weiten Materials, das N. Paulus in seinem grundlegenden Ablaßwerk und später J. A. Jungmann in der Arbeit über die lateinischen Bußriten veröffentlicht hat, möchte P. die Linie der dogmatischen Entwicklung des Ablasses noch klarer herausarbeiten. Sein Anliegen ist, dabei vor allem durch eine enge Verbindung des Ablasses mit der früheren Bußgeschichte das dogmatisch Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden. Daher legt er in einem ersten Kapitel als Grundlage der ganzen kirchlichen Lehre von der Buße seit dem Urchristentum dar, wie die „gerechte Buße", die poenitentia iusta, die Voraussetzung jeglicher Sündenvergebung im Gegensatz zur einfachen Schenkung der Gnade in der Taufe war (1-7). Wohl aber konnte darin der Büßer von den Gläubigen und insbesondere von den Martyrern unterstützt werden (7-9). Dazu gehören in erster Linie auch die Priester in ihrem

[2] Im Anschluß an die Zitierung des Textstücks der Enzyklika Mediator Dei, in der es heißt: „Mysteria praesentia continenter adsunt atque operantur", hatte ein Artikel im Salzburger Klerusblatt (81. Jahrgang, unter d. 10. 4. 1948, 58 ff.) unter Punkt 19 eine Stelle der Enzyklika Mediator Dei angeführt und unter Punkt 20 die Frage aufgeworfen, ob dadurch etwas ausgesagt sei über die sogenannte Mysterienlehre. Er hatte sie so beantwortet:

„19. . . . Wir treten an den Festen der Erlösung in lebendige Beziehung zu den Mysterien Christi, die gegenwärtig sind und auf uns wirken (Mysteria ... praesentia continenter adsunt atque operantur).

20. Ist dadurch etwas ausgesagt über die sogenannte Mysterienlehre? So wie der obige Text dasteht, ist diese Lehre sicher nicht verurteilt, sondern die Ausdrücke der Enzyklika liegen ganz auf der Linie der Mysterienlehre. Der eigentliche Kern der Mysterienlehre ist definiert durch den Glaubenssatz, daß Christus wahrhaft, wirklich und wesentlich, mit Leib und Seele, mit Gottheit und Menschheit in der Eucharistie gegenwärtig ist. Aber mehr als das ist definiert: auch die Opfertat Christi am Kreuz wird gegenwärtig, wie jeder katholische Christ glauben muß. Von dieser Definition der Gegenwärtigsetzung des Erlösungsmysteriums am Kreuze bis zur Gegenwart des ganzen Erlösungswerkes, des totum opus redemptionis, ist nur ein Schritt. Meines Erachtens spricht unsere heilige Liturgie nicht so, „als ob" diese Mysterien der Erlösung gegenwärtig wären, sondern sie rechnet in ihren Texten mit der mystischen, d. h. sakramentalen (nicht historischen) Gegenwart der Erlösungsmysterien."

Dazu sagt ein amtliches Schreiben des Sekretärs des Sacrum Officium Kardinal Marchetti-Selvaggiani an den Fürsterzbischof von Salzburg vom 25. Nov. 1948 unter Nr. 3:

Beten (supplicatione sacerdotum, wie etwa Leo der Große sagte) (9-15). Seine konkrete Form fand dieses Priestergebet in den sogenannten „Absolutionen", deren weitere Entwicklung und spätere engere Verbindung mit der eigentlichen sakramentalen Absolution, die zuerst neben ihnen herging, eingehend dargestellt wird (15-31). Der Übergang aus diesen „Absolutionen" und den Kommutationen zum eigentlichen Ablaß wird dann sowohl nach den theologisch-dogmatischen Voraussetzungen wie in seiner Geschichte geklärt (36-63). Da die Praxis der Theorie vorausging, nimmt P. in einem weiteren Kapitel die Stellungnahme der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts in der Ablehnung des Ablasses durch Abaelard, in den Erklärungsversuchen der Früh- und ersten Hochscholastik bis zur endgültigen Konsolidierung in der Hochscholastik zum Anlaß, auch hier die Grundideen der Entwicklung herauszustellen (63-99). So kann er denn in einem abschließenden Kapitel sein Ergebnis zeichnen: „Das Wesen des Ablasses und sein grundsätzliches Verhältnis zur früheren Bußlehre" (99-119).

Der wesentliche dogmengeschichtliche Ertrag der Arbeit liegt in der gut belegten Entwicklung des Ablasses aus den frühmittelalterlichen „Absolutionen". Hier geht der Verf. besonders auch über die Arbeit von N. Paulus hinaus. Die Verbindung des Ablasses mit den frühen „Redemptionen" wie sein Unterschied von ihnen war immer schon deutlich, auch von Paulus, herausgearbeitet worden. Diese Redemptionen, also der „Austausch" auferlegter Bußen gegen andere Werke, verlangte aber eine gewisse Äquivalenz. Darum nähert sich, wie P. mit Recht bemerkt, hier der Ablaß mehr den „Absolutionen" der frühen Zeit, in denen die Fürbitte der Päpste oder der Kirche im Hinblick auf die Schlüsselgewalt wirksam für die Sünder wurde. Den Gegensatz des Ablasses aber auch zu ihnen schildert P. mit den Worten, die den dogmengeschichtlichen Grundkern des Buches darstellen und daher wörtlich gebracht seien: „Gegenüber den früheren Absolutionen liegt das Neue darin, daß die beim Ablaß gewährte Absolution nicht mehr wie ehedem ein Gebet, wenn auch ein im Hinblick auf die Schlüsselgewalt der Bischöfe besonders wirksames Gebet ist, das den Sünder in seinem Bemühen um die göttliche Vergebung unterstützen soll, sondern ein richterlicher und demgemäß auch quantitativ bestimmter Erlaß der auferlegten Bußstrafe in der Voraussetzung, daß dieser Erlaß eine entsprechende Wirkung in Bezug auf die Strafe im Jenseits habe. Das im Hinblick auf die Größe des Erlasses unzulängliche Werk wird durch die mit der Sicherheit eines vollzogenen Rechtsaktes wirkende Absolution ergänzt" (58). Entsprechend diesem Ergebnis möchte P. daher aus der späteren theologischen und dogmatischen Theorie des Ablasses stärker das rechtliche Element zurücktreten lassen gegenüber dem mehr moralischen Ein-

---

„Alio in loco (cf. nn. 19 et 20 eiusdem articuli) Auctor sententiam Encycl. Litterarum haud fideliter refert. Ipse enim citat verba: ‚Mysteria ... praesentia continenter adsunt atque operantur', quasi doctrinae eorum adsentirent qui docent ‚mysteria' in cultu liturgico praesentia esse non historice, sed mystice ac sacramentaliter, tamen realiter.

Verus autem sensus Encycl. Litterarum clare apparet ex integro textu: ‚Mysteria, non incerto ac subobscuro eo modo, quo recentiores quidam scriptores effutiunt, sed quomodo catholica doctrina nos docet, praesentia continenter adsunt atque operantur; quandoquidem, ex Ecclesiae Doctorum sententia, et eximia sunt christianae perfectionis exempla, et divinae gratiae sunt fontes ob merita deprecationesque Christi, et effectu suo in nobis perdurant, cum singula nostrae salutis causa suo modo existant' (AAS, ibidem, p. 580)."

Nachdem schon die EphLit 63 (1949) 223-27 die deutsche Übersetzung der Mitteilung aller wichtigen Stellen des letzteren Briefes im gleichen Jahrgang 81 der Salzburger Kirchenzeitung unter dem 25. 12. 1948 samt lateinischer Übersetzung gebracht hatten, ist der Originaltext des Briefes samt dem Text des von ihm vorausgesetzten und berichtigten Artikels mit Erlaubnis des Salzburger Fürsterzbischofs veröffentlicht im Korrespondenzblatt des Priestergebetsvereins Innsbruck 83 (1949) 5-9.

fluß der kirchlichen Fürbitte: „Eine genauere, im Lichte der geschichtlichen Entwicklung vorgenommene Analyse des Ablaßbegriffes führt also zur Erkenntnis, daß der Ablaß trotz der einseitig juridischen Fassung seiner Theorie doch nicht in einem Rechtshandel zwischen der Kirche und Gott aufgeht, vielmehr auch das Gebet um Gewährung des Nachlasses — die Absolution im alten Sinn — wesenmäßig in sich schließt. Der Ablaß ... ist die Kombination der alten, als Gebet wirksamen Absolution mit einem jurisdiktionellen Erlaß kirchlicher Bußstrafen. Nur unter der Voraussetzung der Wirksamkeit jenes Gebetes ist die Verkündigung des Ablasses überhaupt möglich" (110). P. will nicht wie Billot und Galtier das Jurisdiktionelle ganz ausscheiden und im Ablaß lediglich eine „Schenkung" aus dem Kirchenschatz sehen. Das verbiete geschichtlich die doch ursprünglich schon vorhandene Verbindung mit den „Absolutionen", die auf Grund der Schlüsselgewalt wirksam seien, und der dogmatisch festliegende Unterschied zwischen Ablaß für Lebende (per modum absolutionis) und Verstorbene (per modum suffragii). Seine dogmatische Erklärung geht daher dahin, daß das Jurisdiktionelle sich wie im frühen Bußverfahren auf die Nachlassung der „kirchlichen" Strafe beziehe, die festgelegt sei oder doch hätte festgelegt werden können, während „die Wirkung für das Jenseits dem in der Absolution eingeschlossenen Gebet um Annahme des aus dem Verdienstschatz Gottes angebotenen Bußersatzes zu verdanken ist" (118).

Es ist ein echtes Verdienst dieses Buches, auf die Verbindung des Ablasses mit den frühmittelalterlichen Absolutionen hingewiesen zu haben. Dadurch wird besonders jene Seite des Ablasses, die in den sonst so vorzüglichen Darlegungen von N. Paulus dunkel blieb, mehr aufgehellt: der ursprüngliche, besonders noch vor der Theorie vom Kirchenschatz, vorhandene Gegensatz zu den Redemptionen, bei denen ja nur ein Austausch, keine Erleichterung an sich stattfand. Es wird aus den Ausführungen dieses Buches deutlich, daß hier die Schlüsselgewalt eindeutig in der Herabsetzung der Buße eingesetzt wurde, und das trotz der zunächst stark vorgebrachten Bedenken einzelner Theologen jener frühen Zeit. Die Theologie mußte der eindeutigen und fest durchgeführten Praxis der Kirche erst nachfolgen.

Freilich bestehen doch — auch rein historisch gesehen — Bedenken, die Absolutionen in der Zeit, wo sie zum Ablaß führten, noch so sehr als Fürbitten, wenn auch in besonderer Kraft der Schlüsselgewalt, anzusehen, wie es P. tut. Sie waren solche Fürbitten bestimmt im Anfang ihres Entstehens, wenn etwa die Päpste brieflich um solche Fürbitten bei Gott als Inhaber der Schlüsselgewalt gebeten wurden. In der Zeit jedoch, in der sie zum Ablaß führten, war in ihnen das jurisdiktionelle Element doch bereits vorherrschend. Der Kampf, den etwa Abaelard als erster gleich beim Entstehen der Ablässe gegen sie führte — P. spricht gut „vom ersten Widerhall" in Abaelards Ethik (63) —, zeigt, daß es bereits hier ein Kampf um die Jurisdiktions- und nicht die Fürbittgewalt der Kirche ist, wie es deutlich die Verurteilung zu Sens zeigt. So wird man wohl stärker, als es P. tut, die Art der Absolutionen, wie sie damals geworden sind bzw. wie sie sich im Widerhall der Zeit zeigen, in die historische Betrachtung des Entstehens des Ablasses einführen müssen. P. macht geltend, daß die theoretische Auffassung der jurisdiktionellen Wirkung der Schlüsselgewalt selbst beim Bußsakrament sich damals im 12. und auch noch im 13. Jahrhundert mehr oder weniger in einer bloßen Deklaration des Sündennachlasses neben der Lösung der „kirchlichen" Bußstrafe erschöpfe. Ich habe bereits öfter darauf hingewiesen, daß das immer und immer wieder auftretende Verwerfen vorheriger spekulativer Lösungen dieses Problems gerade in der Zeit der Frühscholastik — es seien hier etwa genannt als Gegner, die sich gegenseitig nacheinander bekämpfen: Abaelard, Hugo von St. Viktor, die Summa sententiarum und Petrus Lombardus, Richard von St. Viktor, Präpositin u. a. — deutlich beweist, wie man immer stärker das Ungenügende der zuvor aufgestellten Theorie über den Inhalt der Schlüsselgewalt erkannte und sie immer mehr zu vertiefen suchte. Darüber hinaus darf nicht vergessen sein, daß nach Ansicht dieser Theologen in ihrer Theorie immer eine wahre Gewalt über die Sünde vorlag. Ein gutes Beispiel bietet dafür etwa Hugo von St. Viktor, dessen Tei-

lung in den Reatus obdurationis und die ewige Strafe, die allein vom Priester nachgelassen werden sollte, gewiß spekulativ nicht genügt. Er selbst aber will dadurch durchaus den Priestern eine echte Sündenvergebungsgewalt zuschreiben, da für ihn die ewige Strafe wesenhaft zur Sünde gehört. Darum konnte er Gegnern gegenüber, die ihm vorwarfen, daß er den Priestern eine göttliche Macht zuschreibe, sagen: Non ego sacerdotes deos facio; sermo divinus, qui mentiri non potest, sacerdotes deos facit (De sacramentis II 14, 8 PL 176, 566. Vgl. H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg 1932, 67, 115 ff.). Es liegt hier eine der interessantesten Entwicklungen der Dogmengeschichte vor, in welcher der innere Gehalt der Lehre wegen objektiv vorhandener Schwierigkeiten — solus Deus peccata dimittit, war der andere Grundsatz — aus zuerst ungenügenden Lösungen zu einer immer besseren führt. Schuld und Strafe — auch die kirchlich auferlegte — sind in der gesamten transzendentalen Schau des Gesamtproblems noch zu einer solchen Einheit verbunden, daß trotz der vom späteren Standpunkt ungenügenden Lösung dennoch der Verteidiger eine echte Schlüsselgewalt auch über die Sünde mit ihr verbindet. Dazu kommt im 13. Jahrhundert noch die viel verbreitete Theorie der bloßen causalitas dispositiva beim gesamten sakramentalen Prozeß aller Sakramente, bei der aber auch allen Verteidigern feststand, daß es um eine wirkliche Ursächlichkeit im sakramentalen Geschehen sich handeln müsse (vgl. etwa Albert den Großen gleich in den ersten Quästionen des 4. Buches zum Sentenzenkommentar, um nur ein Beispiel zu nennen). Es scheint außerordentlich wichtig, daß man nicht heutige Begriffe und Klarstellungen in die Psychologie der damaligen Zeit überträgt.

Damit haben wir einen anderen Punkt angedeutet, in dem wir P. auch historisch nicht gerne folgen möchten. Wie bei früheren Werken des verdienten Forschers, so ist auch hier die kirchliche Jurisdiktionsgewalt wohl zu sehr als Gewalt im kirchlich-rechtlichen Bereich aufgefaßt. Wir sagen bewußt im „kirchlich rechtlichen Bereich", und vermeiden das Wort „diesseitigen Bereich". Denn P. leugnet die Wirkung im Jenseits durchaus nicht. Auch im vorliegenden Werk spricht er erneut und eindringlich von der Wirkung vor Gott. Aber seine Schlußlösung zeigt doch wiederum, wie die etwas andere Betonung zu schwerwiegenden Folgerungen führen kann, wenn für den Ablaß die eigentlich jurisdiktionelle Wirkung, unmittelbar jedenfalls, nur für den „irdisch-kirchlichen" Bereich vorgelegt wird und die „Wirkung für das Jenseits" unmittelbar nur dem fürbittenden Gebet des Jurisdiktionsträgers zugeschrieben wird. Wir möchten mit Galtier annehmen, daß von Anfang an wie im Kirchenbegriff so auch im Jurisdiktionsbegriff der Sündenvergebung beides untrennbar verbunden war. Das innere Ringen etwa Cyprians um die Gestaltung der Bußauflage bleibt doch letztlich unerklärlich ohne diese innere Einheit. Kirche ist übernatürlicher Organismus und die spätere theoretische Frage von Diesseits und Jenseits ist erst sehr später Entwicklung zu verdanken. Es wird daher notwendig sein, auch bei der Darstellung der historischen Entwicklung des Ablasses diese innere Einheit von Diesseits und Jenseits, dieses übernatürliche Zentraldenken, stärker herauszustellen und daher diesen Unterschied in der theoretischen Erklärung nicht zu machen.

Es bleibt freilich auch so das große Verdienst des Buches, daß es auf den Fürbittcharakter im Buß- wie im Ablaßwesen drängend und richtungweisend hinweist. Jede Schlüsselgewalt bleibt eine potestas vicaria und in keiner Gewalt des Priesters zeigt sich so wie hier, daß der Priester nur Stellvertreter des ewigen, allein in die Tiefe der Menschenseele schauenden Gottes ist. So bleibt jede Absolution wahrhaft in aller echten Jurisdiktion doch ein innerlich zitterndes Beten zu diesem Gott. Das war der tief religiöse Kern alles Ringens um die klare theoretische Erkenntnis der Schlüsselgewalt und um ihre praktische Handhabe seit dem Urchristentum, und es wäre ein schwerer Verlust, wenn kurzer Formeln wegen— nicht nur in diesem Fall, sondern allgemein — dieses Letzte uns verlorenginge: Vicarius Christi; also richtend und betend. Wir dürfen dem Verf. danken, daß er uns darauf aufmerksam machte durch seinen Hinweis auf das Fürbittende auch im Ablaß. H. Weisweiler S. J.

Gerechte Ordnung. Gedanken zu einer Rechts- und Staatslehre in evangelischer Sicht. Vier Vorträge (Evangelische Akademie, Heft 26). gr. 8° (149 S.) Tübingen, Furche-Verlag. DM 3.80.

Der erste, grundlegende Vortrag von H. H. Walz: „Die biblische Botschaft von der Gerechtigkeit Gottes und unser Recht" betont sehr scharf die Relativität menschlichen Rechtes und menschlicher Gerechtigkeit vor der lauteren Gerechtigkeit Gottes. W. hat volles Recht, dabei die unaufhebbare Unvollkommenheit des menschlichen Rechtes zu nennen, das auf die Verbindung mit der Macht angewiesen ist und um der Rechtssicherheit willen oft auf die materielle Gerechtigkeit verzichten muß. Ebenso bedeutsam ist es, wenn er die Verheißung auslegt, die das menschliche Recht aus seiner Bezogenheit auf die göttliche Gerechtigkeit als eschatologische Größe empfängt: es geht in unserem irdischen Gesetzgeben und Richten nicht um die endgültigen Entscheidungen, sondern um eine zwar notwendige, aber vorläufige irdische Ordnung, die ihr Ende findet, wenn im ewigen Reiche Gottes nach vollkommener Gerechtigkeit gerichtet wird. In einer theologischen Besinnung ist es auch am Platze, deutlich hinzuweisen auf die Gefährdung des Rechtes durch die Ungerechtigkeit des Menschen, der seiner besseren Erkenntnis von Recht und Unrecht nicht folgt. Aber der besondere theologische Standpunkt des Verf. verführt ihn dazu, seine Aussagen zu überspannen. Für ihn gewinnt die notwendige Unzulänglichkeit des Rechtes den Charakter der Schuld (25, 33); das gesamte Gerechtigkeitsstreben der Menschen hat seinen Ursprung im Unrecht und ist einfachhin „eitel Unrecht"; alle Kulturbemühung des Menschen in Recht und Staat ist aufgebaut auf der menschlichen Emanzipation von Gott, auf dem Selbstsein- und Selbstentscheidenwollen des Menschen (30 f.). W. kennt als grundsätzliches Verhältnis von göttlicher Gerechtigkeit und menschlichem Recht nur dieses: Gottes Gerechtigkeit ist das Ende unserer Gerechtigkeit (21). Entschieden lehnt er die scholastische Auffassung der lex aeterna, naturalis, positiva ab, nach der Gott Urheber des Rechts und Quelle der Gerechtigkeit ist. Damit bestreitet er jedes inhaltlich unbedingte, ein für allemal gültige Recht; Naturrecht hat keinen positiven Inhalt, sondern ist immer selbst in sich fraglich und ist nichts als die „ständige Frage an das positive Recht, ob es auch Recht sei" (39); es ist im Hinblick auf das Recht wie das sokratische Nichtwissen, das die Besitzsicherheit des angeblich Wissenden in Frage stellt. Dem Naturrecht wird also eine rein kritische Funktion zugeschrieben; es ist unmöglich, daß irgendeine positive Rechtssetzung einem inhaltlichen Naturrecht entspricht und damit ein für allemal Recht ist (40). Es gibt keine Ordnungen, die von Gott ausgehen; solche annehmen, hieße, das Handeln Gottes „naturhaft" statt geschichtlich zu verstehen (33).

Allerdings wird der Christ nie glauben, mit irgendeiner gesamten positiven Rechtsordnung „absolut im Rechte zu sein" (44); denn jede Rechtsbemühung ist immer mit der Begrenztheit und Fragwürdigkeit alles Menschlichen belastet. Aber das bedeutet nicht, daß man, wie W. es tut, einfachhin jede endgültige, unwandelbare rechtliche Position leugnen müßte. Wo es um die Verteidigung fundamentaler Rechte geht, die aus der natürlichen, gottgegebenen Ordnung (gegen die W. keinen Grund beigebracht hat) entspringen, wie um das Recht der Person und des Gewissens gegen totalitäre Staatsvergewaltigung, kann und muß der Christ allerdings glauben, „ein für allemal im Recht zu sein", denn die totale Vergewaltigung ist tatsächlich ein für allemal im Unrecht; in solchen unaufgebbaren Grundlagen erhebt der Christ notwendig einen „unerträglichen Anspruch allen anderen Rechten gegenüber" (40), und dieser Anspruch ist genau in dem Sinne unerträglich, in dem das unwandelbare Bekenntnis zu Gottes Wort und Gottes Gebot und Gottes Ordnung allen entgegengesetzten Theorien und Ordnungsideen unerträglich ist. Eben dieser Anspruch, den W. mit seiner Theorie eines rein kritischen Naturrechts ohne positiven Inhalt ablehnt, wird übrigens mit der Behauptung unabdingbarer Grundrechte in den „Leitsätzen" am Ende des Buches klar erhoben. Das Vorwort des

Ganzen macht aufmerksam, daß die Verfasser der Vorträge nicht von einer gemeinsamen rechtsphilosophischen und theologischen Überzeugung ausgehen.

E. Mezger untersucht das Verhältnis von „Recht und Gnade". Er findet, daß Gnade (Begnadigung) wohl dem Recht dienen kann, aber wesentlich zum Recht im Gegensatz steht. Der Wertkonflikt von Recht und Liebe, der sich im einzelnen Falle erheben mag, wird nur in der Tiefe der Persönlichkeit entschieden; vom Rechte allein kann das wirkliche Leben nicht bewältigt werden, wenn auch das Recht notwendig ist als Grundlage bleibender Ordnung.

Der dritte Vortrag: „Krise des Strafrechts — Krise des Richteramts" von H. Dombois zeigt die Entwicklung der strafrechtlichen Ideen und der Stellung des Richters während des Nationalsozialismus und ihre Auswirkung in der Gegenwart. Er deutet die Erscheinungen der Rechtspraxis in ideenreichen Analysen von tieferen Gründen her; eindringlich ist der Nachweis, wie sehr der Totalitarismus oft unbewußt die Menschen ergriffen hat: „Die Staatspraxis des totalen Staates hat sich auch dort, wo sie theoretisch verneint wird, in ganz Europa durchgesetzt" (90). Zur Überwindung der Vermassungstendenz des Rechtslebens macht D. einen beachtenswerten Reformvorschlag zur Hebung der echten, persönlichen Verantwortung des Richters, dem eine dauernde, umfassende Zuständigkeit in seinem Amtsbezirk zuerkannt werden soll.

W. Grewe (Staatsallmacht und Selbstverwaltung als christliches Problem) entwickelt den Unterschied einer nach dem Muster der Französischen Revolution aufgebauten Demokratie, die in vollem Staatsabsolutismus enden kann, von einer nach englischem Vorbild föderativ und dezentralisiert gestalteten, in der Selbstverwaltung Raum hat; er weist die soziologischen Gründe nach, die heute die Demokratie (auch in England) zum Zentralismus drängen, und behandelt die Möglichkeiten der Erneuerung der Selbstverwaltung nicht nur im kommunalen, sondern auch in anderen Bereichen. In Bezug auf die Wirtschaft beschränkt er sich darauf, für sozialisierte Großbetriebe eine konkret noch zu schaffende Form der Selbstverwaltung anstelle der unmittelbaren Verstaatlichung zu fordern. Die noch wichtigere Frage der Selbstverwaltung der beruflichen Leistungsgemeinschaften auch innerhalb der Wirtschaft wird nicht berührt; aber sicher gehört es zur Verwirklichung der Idee der Selbstverwaltung, die verantwortliche Mitwirkung der einzelnen nicht nur innerhalb bestimmter Unternehmungsformen, sondern in der gesamten Struktur des gesellschaftlichen Lebens zur Geltung zu bringen. Dahin zielt auch der metaphysische Gehalt des Subsidiaritätsprinzips, das nach einer Seite hin das innere Gesetz der wesenhaft recht geordneten Gesellschaft ausdrückt. G. anerkennt es zwar als sozialphilosophisch einleuchtend (124), ohne sich aber von ihm viel zu versprechen; wahrscheinlich, weil er an praktische Entscheidungen denkt, die allerdings nicht allein aus metaphysischen Prinzipien gewonnen werden. Eigentümlich ist, daß G. trotz dieser Anerkennung des sozialphilosophischen Prinzips bezweifelt, ob man es als Grundgesetz der Schöpfungsordnung bezeichnen dürfe.

A. Hartmann S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen und Sammelwerke. Theologische Geistesströmungen. Ekklesiologie

v. Rudloff, L., O. S. B., Kleine Laiendogmatik. 10. Aufl. 8⁰ (262 S.) Regensburg 1948, Gregoriusverlag DM 5.80.— — Daß Rudloffs Laiendogmatik in knapp anderthalb Jahrzehnten zehn Auflagen erleben konnte, zeugt von ihrer Notwendigkeit und Güte. Die Glaubenslehre, eingeteilt in „Gott und sein ewiger Schöpfungs- und Heilsplan, Ausführung des Heilsplans, Zuwendung der Erlösung", ist umrahmt von Darlegungen über Glaube und Glaubensquellen als Einleitung und einem Anhang über einige Randfragen. Die Vorzüge, die schon in einer Besprechung der ersten Auflage in dieser Zeitschrift gekennzeichnet wurden (vgl. Schol 10 [1935], 303 f.), ihre Kürze, Tiefe und edle Sprache, können wir hier nur bestätigen. Für den Laien, dem das Werk ja bestimmt ist, wird es nicht immer leicht sein, das Gesagte auszuschöpfen. Als Grundlage gemeinsamen Arbeitens, in Arbeitskreisen etwa, bietet es jedoch eine ausgezeichnete Darlegung, deren besonderer Vorteil auch der Aufweis der Zusammenhänge von Lehre zu Lehre ist. Semmelroth.

Episcopus. Studien über das Bischofsamt. Sr. Eminenz Michael Kard. von Faulhaber . . . zum 80. Geburtstag dargebracht von der Theol. Fakultät der Universität München. gr. 8⁰ (XII u. 363 S.) Regensburg 1949, Gregoriusverlag. DM 15.—. — Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auf alle in der vorliegenden Festschrift behandelten Fragen näher einzugehen. In einem ersten Beitrag „Das atl. Hohepriesterum u. Ezechiel" (1-18) behandelt J. Goettsberger den gedanklichen Aufbau von Ez 40-48 und kommt zu dem Ergebnis, daß Ez 44, 5 - 46, 18 mit Ausnahme von 45, 1 - 8 wohl nicht in den Zusammenhang gehört. Wenn darum in diesem Abschnitt von Leviten und Priestern, aber nicht vom Hohenpriester die Rede ist, könne daraus kein argumentum ex silento gegen das Bestehen des Hohenpriestertums zur Zeit Ezechiels entnommen werden. — Fr. Stummer untersucht dann positiv die Stellung des Hohenpriesters in der alttl. Gemeinde (19-48). Nach Ekkli 50, 1-21; Jdt 4, 6 ff.; 1 Makk 14, 27 ff. sah die jüngere Periode der nachexilischen Zeit im Hohenpriester das politische und religiöse Oberhaupt der Gemeinde, so zwar, daß 1 Makk 14, 35 (nicht 14, 31) in der Bezeichnung „Fürst und Hohepriester" der weltliche Titel an 1. Stelle steht (20). 2 Makk 4, 44. 49 wird der Ältestenrat (γερουσία) neben dem Hohenpriester genannt, und zwar nicht nur als beratendes und ausführendes Organ, sondern so, daß die Bedeutung des Hohenpriesters ihm gegenüber zurücktritt (22). Schon bei der Wiedereinrichtung der Tempelgemeinde von Jerusalem nach der Gefangenschaft wird der Statthalter Zerubabel zusammen mit dem Hohenpriester Josua genannt, und zwar mit Ausnahme von Esr 3, 2 vor diesem (24), während der Hohepriester Eljasib gegenüber dem Priester Esra und dem Laien Nehemias ganz zurücktritt (25). Nach den Königsbüchern und der Chronik, wo der Hohepriester, wie im Pentateuch, meistens noch einfach als „der Priester" bezeichnet wird, handelt er auf Befehl des Königs (25). Dt 17, 8 - 13 ist „der Priester", der neben den levitischen Priestern und dem Richter als richterliche Instanz genannt wird, nach St. wohl auch der Hohepriester (28 f.). Nach den gesetzlichen Teilen von Ex, Lv, Num liegt dem Hohenpriester vor allem die Darbringung des Versöhnungsopfers ob (34), während er nach Sap 18, 20 - 25 mehr als der Beter erscheint (43 f.). Aber auch Sirach, der Sprecher des palästinischen Judentums, betont vor allem die Funktion des Segnens (45). Neben der kultischen Heiligkeit (Lv 21, 10 - 25) hebt Sap 18, 21

auch die persönliche Heiligkeit hervor, und diese Vorstellung von dem Hohenpriester als dem sühnenden Beter und Fürbitter auf Grund seiner persönlichen Heiligkeit hat das NT. im Hebr aufgegriffen (46 f.). Drei Momente haben das Bild des Hohenpriesters vor allem bestimmt: 1) die Berufung und Erwählung durch Jahwe — das wird auch durch 1 Makk 14, 41 bestätigt, wonach die Wahl Simons zum „Führer und Hohenpriester für ewig" gelten soll, „bis ein zuverlässiger Prophet auftreten würde", da nach 1 Makk 9, 27 die Prophetie als erloschen galt, unter deren Kontrolle die politisch-hierarchische Ordnung stand (23), 2) das Vorrecht, in dem Allerheiligsten zu stehen, und 3) die Funktion der Versöhnung (40). — J. Blinzler behandelt die Frage nach dem allgemeinen Priestertum auf Grund von 1 Petr 2, 5. 9 (49 - 65) mit dem Ergebnis, daß hier, wie vom Opfer, so auch vom Priestertum nur im übertragenen Sinne die Rede ist, wodurch jedoch ein ntl. Opfer und Priestertum im eigentlichen Sinne ebensowenig ausgeschlossen wird wie eine Teilnahme aller Getauften am wahren Priestertum etwa beim Mitopfern bei der hl. Messe (64). — R. Schnackenburg zeigt in seinem Beitrag „Episkopus und Hirtenamt" an Hand von Apg 20, 28, daß die Gemeindevorsteher in der Urkirche als vom Hl. Geist bestellte Organe eine wichtige Funktion in der Leitung der Kirche hatten (66-88). — G. Söhngen untersucht das Verhältnis von Überlieferung und apostol. Verkündigung (89-109) und sieht den wesentlichen Unterschied darin, daß der Apostel selber innerhalb des Offenbarungsvorganges steht und ihn für uns zum Abschluß bringt und damit unmittelbarer Ursprung der kirchl. Lehrüberlieferung ist (103 f.). Der Unterschied zwischen der Hl. Schrift und der lebendigen Überlieferung bestehe darin, daß das Schriftwort vergegenständlichtes Apostelwort, objektiviertes, nicht nur objektives, wie bei der bloß mündlichen Überlieferung, sei (108). — Im Folgenden behandelt A. W. Ziegler das Verhältnis der kirchlichen Oberhirten in der slavischen Völkerwanderung des 6. und 7. Jahrhunderts (110-135), K. Weinzierl Erzbischof Hinkmar von Reims als Verfechter des geltenden Rechts (136-163), R. Egenter Bischofsstand und bischöfl. Ethos nach dem hl. Thomas von Aquin (164-184), † M. Grabmann die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum hl. Thomas von Aquin (185-206), J. Staber die Seelsorge in der Diözese Freising unter den Bischöfen Joh. Tulbeck, Sixtus von Tannberg und Pfalzgraf Philipp (207-225), G. Fischer das Bischofsamt J. M. Sailers in der Kulturkrise (226-256), K. Mörsdorf die Regierungsaufgabe des Bischofs im Lichte der kanonischen Gewaltenunterscheidung (257-277), J. Pascher die Hierarchie in sakramentaler Symbolik (278-295), † E. von Kienitz bischöfliche Jurisdiktion als päpstlicher Auftrag (296-304), M. Schmaus den Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura (305-336) und A. Scheuermann O. F. M. den Bischof als Ordensobern (337 bis 361). So gibt die Festschrift einen Überblick über das Bischofsamt in biblisch-theologischer, apologetischer, geschichtlicher, dogmatischer, liturgischer und kirchenrechtlicher Sicht. Brinkmann.

Festschrift. Kardinal Faulhaber zum 80. Geburtstag dargebracht vom Professorenkollegium der Phil.-theol. Hochschule Freising. gr. 8° (274 S.) München 1949, J. Pfeiffer. DM 14.—. — Im Unterschied zu der Festschrift der Theol. Fakultät München haben die Herausgeber der vorliegenden Festschrift den Rahmen für die Beiträge weiter gesteckt. V. Hamp verfolgt das Hirtenmotiv im AT. (7-20) und zeigt, wie es zwar auch schon den Sumerern, Altbabyloniern, Assyrern und Ägyptern zur Bezeichnung ihrer Könige und Götter bekannt war, wie es aber im AT. seine besondere Auswertung gefunden hat. Freilich werden die Patriarchen und Moses in den geschichtlichen Büchern noch nicht mit dem Hirtentitel bedacht, da Jahwe selbst sein Volk wie seine Herde durch sie führte. Dagegen werden in den prophetischen Büchern, vor allem bei Jeremias, die Führer des Volkes Hirten genannt, ein Titel, der auch einige Male dem erwarteten Messias beigelegt wird. Von hier führt eine gerade Linie zu der Selbstbezeichnung Christi als des Guten Hirten. Aber auch Gott

wird — ähnlich wie die Götter bei den Orientalen — bisweilen mit diesem Titel bedacht, und zwar außer Gen 48, 15 besonders wieder bei den Propheten. Wahrer Hirt ist Jahwe und der Messias; an den andern Hirten wird getadelt, daß sie ihre Hirtenpflicht vernachlässigt haben. — Joh. Michl zeigt (21-35), daß die Gewißheit der Glaubensaussagen im NT. auf übernatürlichen, geschichtlichen Tatsachen beruht, wie Petrus sich (2 Petr 1, 16ff.) ausdrücklich auf die Verklärung Christi beruft. In der Kindheitsgeschichte geben die Botschaft des Engels an Joseph (Mt 1, 18-25) und an Maria (Lk 1, 26-38), ferner die übernatürlich erleuchtete Elisabeth (Lk 1, 42f.), die von Engeln unterrichteten Hirten und endlich der vom Hl. Geist erleuchtete Simeon (Lk 2, 30ff.) Maria und Joseph die Gewißheit über die Person und Aufgabe des göttlichen Kindes, und auf Grund dieser Gewißheit überdenkt Maria alles in ihrem Herzen. Für die Wirksamkeit Jesu berichten die Evangelisten das übernatürliche Zeugnis des Vaters bei der Taufe und bei der Verklärung, und Joh noch die Stimme vom Himmel vor den Hellenen (Joh 12, 20-28). Hierher gehört auch das durch göttliche Offenbarung veranlaßte Petruszeugnis bei Cäsarea Philippi. Das übernatürliche Zeugnis für die Herrlichkeit Jesu ist die Engelsbotschaft von der Auferstehung und Himmelfahrt. Auch das übernatürliche Erlebnis des hl. Paulus vor Damaskus ist hierher zu rechnen. Selbsttäuschung war für die betreffenden Personen ausgeschlossen, z. T. auch durch die als Bürgschaft beigefügten Zeichen und vor allem durch die ganze Persönlichkeit Jesu. Aber das letzte Entscheidende blieb der Glaube, der allein absolute Gewißheit gab. — A. Michl geht (37-69) den Ursachen für die Trennung der Ostkirche von Rom nach und findet sie neben den Machtansprüchen der oströmischen Kaiser auch auf kirchlichem Gebiet, der kulturellen Überlegenheit des Ostens, dem politischen Ringen zwischen den Byzantinern und den Franken um die Kaiserwürde, nicht zuletzt in der Verschiedenheit der Sprachen in Alt- und Neu-Rom. Während in frühbyzantinischer Zeit Latein als die Sprache der Verwaltung, des Rechtes und des Heeres und Griechisch als Kirchensprache das ganze Reich beherrschte, schwindet seit dem 6. Jahrh. das Latein im Osten immer mehr. Dadurch erhielt das philosophische und theologische Denken hier eine ganz selbständige Entwicklung. Erst das von Benedikt XV. am 25. 10. 1917 gegründete Orientalische Institut in Rom sollte den Westen wieder mit den ostkirchlichen Studien bekannt machen. Demselben Ziele dienen in Deutschland das Byzantinische Institut in der Abtei Scheyern und das Byzantinische Seminar der Universität München. — Joh. Auer behandelt (71-90) das Eschatologische als eine christliche Grundbefindlichkeit. Nach ihm ist „das Eschatologische (im heutigen gewandelten Sinne) nichts anderes als das neue Sein des Christen in Christus durch den Hl. Geist auf den Vater hin in der besonderen Bestimmtheit und Auswirkung auf sein menschliches Sein in dieser raum-zeitlichen Welt" (86). „Im Grunde ist alles Christliche, das für den Menschen da ist, eschatologisch, weil es die ‚Verherrlichung mit Christus' zum Ziel hat" (87). Es verlangt von uns als Grundhaltung die mystisch-personale Haltung im Glauben, die aszetische Haltung in der Liebe und die eschatologische Haltung (87ff.). — R. Angermaier zeigt (91-118), wie sich Seelsorge und Caritas zueinander verhalten: Die Seelsorge muß auf die Verwirklichung der Caritas und die organisierte Caritas auf die Sinngebung der Seelsorge eingestellt sein (92). — D. Linder behandelt die Abgrenzung des kirchlichen Abgabenrechtes (119-132), M. Höck die Gewissenskultur durch die Beichte (133-145), J. Westemair das didaktische Erlebnis mit besonderer Berücksichtigung der Lehrweise Jesu und des Religionsunterrichtes (147-159), A. Wilmsen die ontologische Struktur der Ehe in ihrer Einheit und Unauflöslichkeit (161-190), ohne auf ihre soziale, medizinische, pastorale und religiös-sakramentale Seite einzugehen, wenngleich der Verfasser betont, „daß die letzte mögliche Aufhellung und Verständlichmachung des Wesens der Ehe nur durch die Einbeziehung der religiös-sakramentalen Seite ... zu gewinnen ist" (190). Mit dem Begriff der Existenz in der Scholastik und in der modernen Existentialphilosophie befaßt sich J. Fellermeier (191-205), mit der Determination in der Embryonalentwicklung K. Andersen (207-217) und mit Meichel-

becks Bedeutung für die deutsche Geschichtsschreibung W. Wühr (219-239). Endlich bringt O. Basler Beispiele aus der Fachsprache mittelfränkischer Steinbrecher (241-247) und A. Elsen gibt eine geschichts-genetische Deutung der Bestiensäule in der Freisinger Domgruft (249-274). Dieser kurze Überblick dürfte gezeigt haben, daß sowohl der Theologe wie auch der Seelsorger in dieser Festschrift manche wertvolle Anregung findet. Brinkmann.

* * *

Dubarle, D., O. P., Optimisme devant ce monde (Foi vivante). 8⁰ (165 S.) Paris 1949, Les Éditions de la Revue des Jeunes. Fr. 225.—. — Dies schmale Bändchen des bekannten französischen Dominikanertheologen darf auf eine weite und interessierte Leserschaft rechnen. Rührt es doch an Fragen, die allen auf der Seele brennen, die um das Schicksal des Gottesreiches inmitten dieser immer mehr den Mächten des Abgrundes verfallenden Welt bangen. Angesichts dessen, was wir seit langen Jahrzehnten, ja Jahrhunderten an Widerstreit und Entfremdung zwischen der nach eigenen Gesetzen sich entwickelnden Menschheit und dem Christentum erleben, scheiden sich auch innerhalb des Katholizismus die Geister immer schärfer. Die einen tragen das kühne Zutrauen, daß es doch noch eine Harmonie zwischen der Lehre der Kirche und den Schöpfungen des modernen Menschen geben werde. Die anderen sehen nur den klaffenden Abgrund, der sich mehr und mehr zwischen dem Geiste Christi und dem Geist dieser Welt auftut. Optimismus und Pessimismus ringen mit unerhörter Wucht um jeden wissenden Christen. D. läßt beide, nach einer ausführlichen Darlegung des Problems, zu Wort kommen und ihre theologischen wie metaphysischen Gründe vorlegen. Der vierte Teil trägt die gewonnenen Einsichten zusammen. Die christliche Lösung kann weder dem Pessimismus noch dem Optimismus ein abstrichloses Ja geben. Sie gründet darauf, daß dem Menschen durch die Offenbarung ein Daseinssinn gewiesen wird, der himmelweit über all dem hinausliegt, was er von „der Erde" je erwarten könnte. Deswegen erfährt der Christ aber doch die ganze Misere des gegenwärtigen Daseins, wenn er sich auch von allen Anwandlungen eines fleischlich-erdhaften Messianismus freizuhalten weiß. Die Hoffnung des Christen liegt gar nicht in der Richtung der natürlichen Aspirationen und Bestrebungen des Lebens hienieden. Unsere wahre Heimat ist nicht hier, sondern drüben. Aber diese gleiche christliche Botschaft weist uns unablässig darauf hin, daß wir hier auf Erden zu leben haben und daß es Selbstbetrug wäre, wollte der Christ der Zeit im Namen der Ewigkeit ausweichen. Das christliche Daseinsverständnis ist somit ein stets gefährdetes und neu aufgegebenes Gleichgewicht zwischen entgegengesetzten Spannungen, das etwas Paradoxes an sich trägt: Niemand ist optimistischer als der Christ, weil er um die Berufung des Menschen und die Macht der Gnade weiß. Aber auch das andere gilt: Niemand ist pessimistischer als der Christ, weil niemand die Seinsbedrohtheit bis in ihre dämonischen Tiefen hinein klarer sieht und somit den faden „Optimismus" des bloß natürlichen Denkens entlarvt. Bacht.

Mouroux, J., Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi (Foi vivante). 8⁰ (127 S.) Paris 1949, Éditions de la Revue des Jeunes. Fr. 180.—. — Die hier in Buchform vorgelegten Untersuchungen über die personalistische Struktur des Glaubens waren 1938 in den RechScRel als Artikel erschienen. Die Tatsache, daß man den Verfasser von vielen Seiten zu dieser Neuherausgabe gedrängt hat, läßt schon die Aktualität des Gegenstandes vermuten. Tatsächlich deckt M. durch seine personalistische Betrachtungsweise des in seiner konkreten Ganzheit genommenen Glaubens (entgegen der analytisch-abstrakten Betrachtungsweise der meisten Theologen) Seiten und Momente am Glaubensphänomen auf, die leider nur zu oft übersehen werden. Das Büchlein gliedert sich in vier Kapitel. Das erste Kapitel (Aux sources de la Foi: Le Dieu personnel) erarbeitet die personalen Elemente der objektiven Glaubensprinzipien: Glaubensgegenstand ist Gott als „höchste Wahrheit"; aber diese „Wahrheit" ist nicht abstrakt zu nehmen, sondern sie ist „jemand", der persönliche Gott. Der

Mensch glaubt, weil Gott sich selbst bezeugt und durch dieses Zeugnis den Menschen zur Wahrheit und Seligkeit, die Er selbst ist, beruft. Der Glaube gründet also in einer Berufung durch Gott, die ganz individuell, persönlich und (man muß schon den französischen Ausdruck stehen lassen) „personnalisante" ist, da sie an diese Menschperson in ihrer unvertretbaren Einmaligkeit gerichtet ist und dazu bestimmt ist, die einmalige Berufung dieser Person zu verwirklichen. In dieser Sicht ist die Frage nach den Glaubwürdigkeitsmotiven zu sehen; es geht darin letztlich um die Sichtbarmachung bzw. -werdung einer „présence", nämlich derjenigen „meines" Gottes im Aufbau „meines" Daseins. — Noch aufschlußreicher ist im zweiten Kapitel (Au coeur de la Foi: La réponse de l'homme libre) die ganzheitlich-personalistische Betrachtung der fides subjectiva. Als persönliche Begegnung zweier Personen (wesenhaft verschiedener Dimensionen) trägt der Glaubensakt alle Kennmale personaler Akte: er ist einfach bei aller Verschiedenheit seiner Elemente. Er hat seine Wurzel in jener Seelentiefe, wo Erkennen und Liebe eins sind, „dans l'élan spirituel de la personne" (52). So wie diese personalistische Sicht den Ursprung des Glaubensaktes erhellt, so wirft sie auch neues Licht auf seine Eigenschaften, zumal auf die so geheimnisvolle Dunkelheit und Sicherheit des Glaubensaktes. — Das dritte Kapitel (A travers le monde de la Foi) stellt drei der üblichen Glaubensprobleme in das Licht dieser personalistischen Glaubensschau: das Problem des Ungläubigen, des Mystikers und des Glaubenszeugen. — Das vierte Kapitel (Aspects complémentaires) schafft durch die Analyse des „caractère ecclésial" des Glaubens die notwendige Ergänzung zu den vorhergehenden Thesen. — Hinter den scharfsinnigen Überlegungen steht eine gute Vertrautheit mit neueren Autoren (Scheler, Guardini u. a.), aber noch viel stärker mit Thomas, dessen berühmter Text aus der S. th. 2, 2, q. 11 a. 1 c. das Leitmotiv des ganzen Büchleins ist. Ja, man kann sagen, daß M. im Grunde „nur" einen Kommentar zu diesem Text liefert. Daß er damit aber zugleich dem Absehen der Gegenwart auf eine personalistische Deutung der geistigen Lebensvorgänge entgegenkommt, zeigt nur, wie gegenwartsnahe Thomas ist. Bacht.

Gilson, E., Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin. Conférence Albert le Grand, 1947. 8° (55 S.) Montréal 1947, Institut d'Études Médiévales. Doll. 1.—. — Vorliegende Schrift bringt die Eröffnungsrede für die erste der Konferenzen, die ab 1947 alljährlich zum Fest Alberts des Großen am Institut d'Études Médiévales von Montréal gehalten werden sollen. Als großer Kenner der mittelalterlichen Geisteswelt wurde E. Gilson gebeten, die Reihe der Vorträge zu eröffnen, welche theologische, philosophische und geschichtliche Fragen dieses großen Forschungsgebietes behandeln werden. Gilson griff auf Augustinus zurück und wählte ein Thema, welches tiefer in die augustinische Problematik einführen sollte. Für den Neuplatoniker Augustinus ist aber eine besondere Frage mit der Tatsache gegeben, daß Gott, das unveränderliche Sein, in Beziehung getreten ist zum Menschen, der seinerseits ganz dem Werden und der Zeitlichkeit verfallen ist. Dieses so wenig selbstverständliche Verhalten des ewigen Gottes zum endlich-heilsbedürftigen Menschen findet Augustinus in den biblischen Gottesnamen ausgedrückt, welche Gott bald in seinem unveränderlichen Sein, bald in seiner Beziehung zu den Menschen und ihrem Heil benennen. Exodus 3, 13-15 stellt beide Arten von Gottesnamen in aller Schärfe nebeneinander. Das „Ich bin, der ich bin" steht gegen das andere: „Ich, der Herr und Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs". Fällt es dem Neuplatoniker leicht, den ersten Gottesnamen als göttlich zu nehmen, so legt der zweite um so größere Rätsel auf. Es ist das Problem der Inkarnation, welche eine Bewegung besagt, die dem neuplatonischen Aufstieg völlig entgegen ist. Gilson zeigt, wie der christliche Schöpfungsgedanke und die Botschaft von der Menschwerdung Augustin dazu geführt haben, das für den Neuplatoniker so brennende Problem des Werdens zu lösen und Gott nicht bloß als den unveränderlich Seienden zu verstehen, sondern zugleich als den, der da schafft und erlöst. Es ist nur ein Gott, der sich aber

von Ewigkeit her zwei Namen beigelegt hat: das „Sein", welches der Name des „Gottes des Philosophen und Weisen" ist und „Jesus Christus", des „Gott mit uns", welcher ist der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs". Grillmeier.

Spülbeck, O., Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. 8° (135 S.) Berlin 1948, Morus-Verlag. — Einiges aus dieser Schrift, die — aus Vorträgen erwachsen — sich an das Niveau „weiterer Kreise" wendet, verdient dennoch auch hier angezeigt zu werden. Der Verf. (Propst der St.-Trinitatis-Gemeinde in Leipzig) gehört zur immer noch zu kleinen Zahl von Theologen, die aus näherer Vertrautheit mit dem jüngsten Stand der Naturforschung zu Grenzfragen der Naturwissenschaft und Religion konkret überzeugend zu sprechen vermögen. Der erste, kleinere Teil (Das Weltbild der Physik) berichtet über den Abbau des Weltbildes der mechanistischen Physik und zieht naturphilosophische Folgerungen aus dem Weltbild der modernen Atomphysik. Es wird auf zwei Abwege hingewiesen: den bei Physikern so weitverbreiteten Neupositivismus, der es verkenne, daß schon jedes Weltbild der Physik die These des Positivismus widerlege; sodann auf die Neigung, nach dem Abbau des überzogenen Determinismus der mechanistischen Physik nun wieder dem Zufall auch weltanschaulich das Wort reden zu wollen, als ob die Schranke, an welche die moderne Quantenphysik an den Wahrscheinlichkeitswellen stößt, gegen eine singulare Kausalbestimmtheit zeuge. — Aus dem zweiten Teil (Das Weltbild der Biologie) sei die Stellungnahme zur Entwicklungs- und Abstammungslehre herausgegriffen. Ein realer Zusammenhang aller Lebewesen sei festzuhalten. Eigentliche Entwicklung sei nur dort gegeben, wo *stetige* Übergänge von einem zum andern vorliegen. Sprunghafte Entwicklung sei, streng genommen, ein Widerspruch in sich. Man müßte im Fall der Großmutation richtiger von sprunghafter *Entfaltung* sprechen. Eine solche aber kenne man nur innerhalb der Systemkategorie „Klasse". Eigentliche Stammbäume gebe es nicht, sondern nur Stammsträuche. Die für eine tierische Abstammung des Menschen gebrachten Argumente werden einer Kritik unterzogen, die sich naturgemäß im beschränkten Rahmen dieser Handreichung für heutige Christen hält. Den Abschluß bilden Darlegungen über den biblischen Schöpfungsbericht. Ternus.

* * *

Tyciak, J., Der dogmatische Schriftbeweis bei M. J. Scheeben. Bedeutung und Methoden (Sophia. Eine Schriftenreihe für lebensnahe und ökumenische Theologie 1). 8° (72 S.) Dülmen 1948, Laumann. DM 3.—. — Das Anliegen dieser ersten Veröffentlichung in der Schriftenreihe „Sophia" ist ohne Zweifel bedeutsam und dringend, einmal für die Erforschung der Theologie Scheebens und ihrer Methode, dann aber auch für den Ausbau einer neuen Art der Exegese, die über eine philosophische und historische Deutung hinauswill und sich die „pneumatische" nennt. T. untersucht darum den pragmatisch-genetischen, den typologischen und den geistig-mystischen Schriftbeweis bei Scheeben. Diese Dreiteilung wird aus dem Autor selber geschöpft. Der pragmatisch-genetische Schriftbeweis ist die Methode, die vom Literarsinn ausgeht und das biblische Material nach inneren sachlichen oder mehr noch nach Gesichtspunkten der historischen Entwicklung darlegt. Der typologische Beweis bedeutet die heilsgeschichtliche Anwendung des Schriftgutes besonders auf Grund der Väterlehre. Die mystische Schriftdeutung liegt bei Scheeben in verschiedenen Formen vor: die einfache mystische Methode, die in der Sache selber gegründet ist, wohl aber auch exegetisch erweisbar sein muß, die kombinierte mystische Methode, die nur durch Untersuchung von parallel laufenden Gedankenreihen der Schrift oder durch spekulativ-dogmatische Kombination einsichtig wird, und die etymologisch-mystische Methode, die von der Wortanalyse zu einem höheren Sinn durchstößt. Die Verweise sind durchweg aus der „Dogmatik" gegeben, am Schlusse findet sich noch ein Anhang „Stellennachweis und methodische Einordnung des biblischen Materials", der wirklich gute Dienste bei weiteren Einzelarbeiten leisten kann. Der Hauptwert des Büchleins liegt in der Sichtung und Aufteilung des bei Scheeben vor-

liegenden Stoffes. Eine eingehendere, noch mehr an Beispielen ausgeführte Behandlung, unter Auswertung der von Scheeben benutzten Väterliteratur, hätte wohl einen lebendigeren Eindruck hinterlassen können. Was endlich die sog. pneumatische Exegese angeht — ihre Berechtigung ist schon durch das Beispiel der Väter erwiesen —, so vermißt man im allgemeinen immer noch eine genauere Beschreibung und systematische Rechtfertigung. Allerdings wird damit eine recht schwierige Leistung verlangt, für die die Vorarbeiten erst aus der patristischen Exegese gebracht werden müßten. T. kann sich in diesem Punkte mit Andeutungen und Ansätzen begnügen, weil sonst der Umfang seiner kleinen Schrift weit überschritten worden wäre. Es ist schon zu begrüßen, daß er das Anliegen gespürt und den Finger darauf gelegt hat.

Beumer.

Buchheim, K., Das messianische Reich, Über den Ursprung der Kirche im Evangelium. 8° (462 S.) München 1948, Kösel. DM 12.—. — Der Verf. hat sich zum Ziel gesetzt, aus den Evangelien das Werden und Wachsen der christlichen Gemeinschaftsidee der Kirche abzulesen. In der Auseinandersetzung mit der modernen protestantischen Bibelwissenschaft verfolgt er diesen Grundgedanken unentwegt vom Anfang bis zum Ende des evangelischen Berichtes und sieht allenthalben, was die Kirche vorbereitete und bekundete. Dabei wird manche exegetische Einzelerkenntnis, besonders auch in chronologischen Fragen, zu Tage gefödert. So weit ist das Werk aktuell und anregend. Leider wird aber dieser Gesamteindruck durch Sondermeinungen in der Schrifterklärung gestört. Sie sind zwar vorsichtig und nicht aufdringlich dargelegt, aber sie werden dem für das Buch gesetzten weiteren Leserkreis wenig nützen. So wird die von R. A. Hoffmann ausgesprochene Behauptung, der eine von den Emmausjüngern sei Petrus gewesen, wieder aufgenommen (304 ff., 446 ff.). Schwerer fällt ins Gewicht, daß B. dem Wirken des Messias und der Kirchenidee des Evangeliums einen politischen oder theopolitischen Charakter zuerkennt — das ist eigentlich die These des Buches — und der eucharistischen Mahlgemeinschaft einen derartigen Platz im Evangelium einräumt, daß er sie in sehr vielen Texten angedeutet oder angezeigt findet. Ersteres ist wohl nicht viel mehr als eine mißglückte Ausdrucksweise, in etwa verständlich aus dem Gegensatz zu der vagen Vorstellung von einem moralischen Gottesreich, aber doch, zumal heute, zu auffällig und irreführend. Der zweite Gedanke läßt den Verf., der sicher von den besten Absichten geleitet war, in Übersteigerungen fallen, die der Sache nur schaden können und auch die katholische Auffassung innerhalb des evangelischen Christentums verdächtig machen. So wird in der Speisung der Fünftausend die Ausspendung des Sakramentes, in dem Essen Christi nach der Auferstehung die Kommunion und in der bei Joh. 21 mitgeteilten Erscheinung des Herrn am See und dem anschließenden Mahle sogar eine Kommunion unter einerlei Gestalt gesehen (319 ff.). Anscheinend soll damit aber nicht nur ein symbolischer Hinweis, sondern irgendeine Realität gemeint sein. Es ist zu bedauern, daß dadurch der Hauptinhalt und das Hauptverdienst des Buches, die Herausarbeitung des katholischen Kirchenbegriffs aus dem Evangelium, nicht mehr voll zur Geltung kommen. Beumer.

Feckes, C., Die Kirche als Herrenleib, Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius' XII.: „Mystici Corporis Christi". 8° (246 S.) Köln 1949, Bachem. DM 6.60. — Schäufele, H., Unsere Kirche. Rundschreiben „Mystici Corporis". 8° (131 S.) Heidelberg 1946, Kemper. — Das bedeutungsvollste Ereignis in der Ekklesiologie der letzten Jahre ist ohne Zweifel die Enzyklika des jetzigen Papstes „Mystici Corporis" (so sollte gesagt werden, da die päpstlichen Rundschreiben nach allgemeinem Gebrauch nur mit den beiden Anfangsworten zitiert werden). Der Lärm des Krieges verhinderte es, zumal in Deutschland, daß die Worte der höchsten Lehrautorität die gebührende Beachtung und Auswertung fanden. In unserem Sprachgebiet liegen nun zwei Kommentare zur Enzyklika vor. Der Text ist der der offiziellen deutschen Übersetzung. Die Erläuterungen sind bei S. angefügt, ziemlich kurz und mehr theologischer Art; bei F. gehen sie als eine Paraphrase voraus, nehmen

mehr Raum in Anspruch und berücksichtigen eingehend die modernen religiösen Fragestellungen. Der vorzügliche und aufschlußreiche Kommentar in lateinischer Sprache von S. Tromp (Pius Papa XII, De Mystico Jesu Christi Corpore, Rom 1943, in: Textus et documenta, ser. theol. 26: Litt. Encycl.) wird leider nicht zitiert, F. wäre durch seine Lektüre wohl zu anderen Ergebnissen gekommen. In vielen Punkten ist selbstverständlich keine Unterschiedlichkeit zwischen S. und F. zu verzeichnen. Wir weisen nur auf zwei Fragen hin. In der Mariologie meint S., es „dürfte die Frage, ob Maria eine unmittelbare Mitwirkung zur objektiven Erlösung zuzusprechen sei, . . . im Sinne des Rundschreibens zu verneinen sein" (121). F. ist der Ansicht: „Darüber schweigt sich die Enzyklika aus und wohl mit weiser Absicht; denn mit dieser allgemeinen Bemerkung (sie hat Ihn auf Golgotha zusammen mit dem gänzlichen Opfer ihrer Mutterrechte und ihrer Mutterliebe dem Ewigen Vater dargebracht als neue Eva für alle Kinder Adams) hält sie sich vorsichtig aus den augenblicklichen Meinungsverschiedenheiten der Theologen hinsichtlich dieser Frage heraus" (171). Damit dürfte F. das Richtige getroffen haben. Anders verhält es sich mit der Stellungnahme zu dem Problem der kirchlichen Gliedschaft und der Heilsnotwendigkeit. F. meint, es dürfe angenommen werden, daß nur der excommunicatus vitandus aus der Kirche ausgeschlossen sei (57), daß die Kirche von jeher um sogenannte außerordentliche Heilswege für die Ungläubigen wisse (58), daß die materialen (heißt es nicht besser: materiellen?) Häretiker und Schismatiker zwar nicht zum Leib, aber zur Seele der Kirche zu rechnen seien (59 ff.) und daß es sich dabei um einen Begriff handle, „der schon lange in der katholischen Theologie gebräuchlich" sei. Wir müssen diesen Aussagen widersprechen und verweisen auf unsere ausführlichen Abhandlungen in den Werkheften von ThGl. S. übertreibt anscheinend etwas nach der anderen Seite hin: „Nach der Lehre der Enzyklika zählen einfachhin nicht zur Kirche die formellen und öffentlichen Ungläubigen, Häretiker, Schismatiker sowie die wegen schwerer Verstöße Ausgeschlossenen. . . . Entschieden dürfte es jetzt auch sein, daß der rechtmäßig Exkommunizierte nicht nur von den Heilsgütern der Kirche, sondern von der Gemeinschaft selber ausgeschlossen ist. . . . Die Unterscheidung ‚zum Leib der Kirche gehören' und ‚zur Seele der Kirche gehören' hat also kein Heimatrecht mehr in der katholischen Theologie" (99 f.). Es ist sicher richtig, daß auf eine Zugehörigkeit in voto Wert gelegt wird; aber bei den anderen Feststellungen wäre es besser gewesen, deutlicher abzuheben, was die Enzyklika ausdrücklich lehrt, und was anderswoher erschlossen wird. Doch seiner Grundauffassung von der Kirche können wir nur zustimmen. Dagegen halten wir die Anschauung von F. über die kirchliche Gliedschaft für unvereinbar mit der von der Enzyklika nicht gerade vorgetragenen, aber doch vorausgesetzten Einstellung. Wenn er sich für die Behauptung, daß nur eine Schuld von der Kirche ausschließe, auf die Worte des Rundschreibens selber beruft, so kann damit entweder nur eine Klasse der Ausgeschlossenen angeführt oder auch die materielle Schuld eingeschlossen sein; außerdem sind im letzten Teil der Enzyklika (nr. 107) diejenigen, die noch nicht Glieder der Kirche sind, so geschildert, daß gerade die materiellen Häretiker darunter fallen. Den Beweis für den Satz, die Kirche wisse von jeher um sogenannte außerordentliche Heilswege für die Ungläubigen, hat F. nicht versucht; er dürfte wohl schwer fallen. Man sollte richtiger sagen, daß die Kirche in der Überzeugung vom allgemeinen Heilswillen Gottes sich mit dem Rigorismus eines hl. Augustin nicht identifiziert und in den letzten Jahrzehnten die Möglichkeit einer unverschuldeten Nichtzugehörigkeit zur Kirche zugegeben habe. (Siehe auch: L. Capéran, Le problème du salut des infidèles, essai théol., Paris 1912, nouv. éd. Toulouse 1934. Auch Capéran verwirft die Theorie einer Seele der Kirche als im Widerspruch mit der Tradition, und das vor Erscheinen der Enzyklika.)

Beumer.

Spedalieri, F., De infallibilitatis Ecclesiae in Sanctorum Canonizatione causa seu titulo: Ant 22 (1947) 3-22. — Die spekulativ äußerst schwierige und bis heute noch nicht mit Zufriedenheit gelöste Frage, wie die Unfehlbarkeit

der Kirche in der Heiligsprechung erklärt werden könne, ohne daß dabei der Bereich der Offenbarung und der damit notwendig verbundenen Wahrheiten zu überschreiten sei, hat S. veranlaßt, einen neuen Weg zu versuchen. Er weist an Hand von Vätertexten nach, wie die Heiligsprechung den Sinn habe, die Glieder des glorreich verklärten Herrenleibes im einzelnen für den Kult der Gläubigen zu bestimmen; dazu brauche es keine neue Offenbarung, ähnlich wie der Jurisdiktionsprimat des jetzigen Papstes in dem Dogma des in der Kirche beständigen Primates enthalten sei. Soweit die Ausführungen in der positiven Theologie bleiben, sind sie sicherlich wertvoll und brauchbar. Aber in der spekulativen Frage scheint doch keine neue Lösung vorzuliegen, da die Art und Weise nicht einsichtig wird, wie die Kirche eine solche Bestimmung vornehmen kann, ohne auf eine neue Erkenntnisquelle zurückgreifen zu müssen; die angeführte Analogie dürfte wohl nicht stichhaltig sein, da das Bestehen eines Primates in der Kirche notwendig die Kenntnis seines aktuellen Trägers einschließt, während das Dogma von der Gemeinschaft der Heiligen völlig intakt und sinnvoll bleibt, auch wenn die einzelnen Glieder unbekannt sind; außerdem würden die meisten Theologen in dem Beispiel nur ein factum dogmaticum anerkennen, das nicht mit göttlichem Glauben anzunehmen wäre, und S. will doch die Heiligsprechung darüber hinausheben. Beumer.

* * *

Wunderle, G., Das geistige Antlitz der Ostkirche. 8⁰ (160 S.) Würzburg 1949, Augustinus-Verlag. DM 6.—. — Freunde der Ostkirche werden dem Verf. dankbar sein, daß er diese Aufsätze, die zwar früher schon an verschiedenen Stellen erschienen, aber bei den heutigen Verhältnissen praktisch unzugänglich waren, von neuem in diesem Sammelband herausgegeben hat. Sie führen den Neuling in die Grundfragen ein, bieten aber auch dem Kenner manchen Hinweis. Der erste Aufsatz, der dem Büchlein den Titel gab, untersucht die üblichen Schlagworte „pneumatisch", „johanneisch", „magisch", mit denen man die Ostkirche oft allzu vereinfachend zu charakterisieren glaubt, und geht dann auf wesentliche Punkte ein. Vor allem sind dies: die starke Betonung der Göttlichkeit Christi und unserer Vergottung, der ontischen Frömmigkeit und Schau, der Auferstehung Christi und der Eschatologie, des Ikonenkultes, der Symbolik und der kirchlichen Gemeinschaft. Der Verf. verfällt keiner blinden Schwärmerei für all diese gewiß urchristlichen Züge, sondern stellt klar heraus, was unser westliches Christentum daraus lernen kann und vor welchen Einseitigkeiten und Übertreibungen es sich hüten muß. — Die folgenden Aufsätze gehen dann noch näher auf Einzelfragen ein: auf die byzantinische Mystik und die heiligen Ikonen, auf das Leben der Athosmönche und die Nachfolge Christi als mystische Tatsache und als ethische Aufgabe, während das Schlußwort noch einmal den Gegensatz und die Ausgleichsmöglichkeit zwischen Ost und West kurz zusammenfaßt. — Möge das Werk zur geistigen Begegnung der getrennten Christen beitragen. Falk.

2. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes

Harmes, Kl., Die falschen Propheten. Eine biblische Untersuchung. gr. 8⁰ (59 S.) Göttingen 1947, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 2,80. — Offenbar veranlaßt durch zeitbedingte Erfahrungen — der Verf. schreibt nach dem Zusammenbruch in französischer Gefangenschaft —, ist H. an Hand der Bibel der Frage nach den falschen Propheten nachgegangen. Da ihm alle sonstigen wissenschaftlichen Hilfsmittel fehlten, läßt er den heiligen Text an Hand der Lutherbibel selbst sprechen, ohne auf etwaige andere Arbeiten Bezug zu nehmen. Das hat den Vorteil, daß die Hauptlinien nicht durch eine Fülle von Zitaten und Meinungsverschiedenheiten verwischt werden. Er geht von der Tatsache aus, daß im AT. neben den echten Propheten immer wieder falsche auftauchen, die im Gegensatz zu den echten „nicht als Seher oder

Schauer, Knechte und Diener oder Männer Gottes bezeichnet" werden (10). Sie sind nicht von Gott berufen, um das Wort Gottes zu künden (10), wenn auch nach dem Verf. die Grenzen zwischen echten und falschen Propheten fließend sind, d. h. ein falscher Prophet könne vielleicht auch subjektiv geglaubt haben, im Namen Gottes zu reden, und ein echter könne auch gelegentlich abgeirrt sein. Aber die (15) für ein solches Abirren angeführten Beispiele beweisen doch wohl nur, daß auch die echten Propheten nicht immer und in all ihren Ratschlägen unter dem prophetischen Einfluß gestanden haben und daß sie sich gelegentlich dem göttlichen Auftrag zu entziehen suchten (vgl. Jon. 1, 1 ff.), aber nicht, daß sie unter Berufung auf ihre Sendung etwas Falsches kündeten. Die Gefahr eines falschen Prophetentums war nach H. erst gegeben, als das Prophetentum ein besonderer Stand wurde, den er z. B. in den „Prophetenkindern" von Bethel (4 Kön. 2, 3) und Jericho (4 Kön. 6, 1; 9, 1) angedeutet findet (19). Dazu war bei den königlichen Hofpropheten (vgl. Nathan bei David usw.) die Versuchung groß, das zu sagen, was dem Könige genehm war, zumal sie andernfalls dessen Zorn zu fürchten hatten (20 f.). Endlich habe Gott nach Dt. 13, 2 ff. gelegentlich falsche Propheten auftreten lassen, um die Treue des Volkes zu erproben (21 f.). Als Beweggründe für das Auftreten falscher Propheten findet der Verf. 1. bei einigen vielleicht die subjektive Überzeugung, aus dem Geiste Gottes und in seinem Namen zu sprechen (vgl. Hananias [Jer. 28], Sedekias und Achab [Jer. 29]), 2. Mitleid mit dem eigenen hartgeprüften Volke, z. B. in der Babylonischen Gefangenschaft, 3. das Bestreben, den Wünschen des Volkes bzw. seiner Herrscher zu entsprechen, 4. Gewinnsucht und 5. das Schwinden des Gottesglaubens, während bei den echten Propheten allein Gottes Befehl und Auftrag maßgebend sind (23-28). Dementsprechend ist dann auch die Botschaft der falschen Propheten. Nicht Verkündigung der Offenbarung Gottes, sondern nackten Menschentums (41—44). Solange darum das Volk treu zum Bunde hielt, kam das falsche Prophetentum nicht hoch (45). Ein ähnliches Bild wie im AT. bietet sich auch im NT. Man vergleiche nur die Widersacher des hl. Paulus, auf die er in seinen Briefen immer wieder anspielt, die das Kreuz Christi entkräftigen wollen, das doch im NT. im Mittelpunkt aller Verkündigung steht, wie im AT. der Satz aus dem Dekalog: „Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst nicht andere Götter neben mir haben" (50). So sind die echten und falschen Propheten alle Zeiten hindurch die Repräsentanten des ständigen Kampfes zwischen Gott und Satan (54). Die Arbeit ist auch für den Theologen recht anregend. Brinkmann.

Headlam, A. C., The Fourth Gospel as History. 8° (XLI u. 106 S.) Oxford 1948, Blackwell. 7s.6d. — Der am 17. Januar 1947 verstorbene Verfasser, anglikanischer Bischof von Gloucester, hatte in der Woche vor seinem Tode das Manuskript dieses Werkes abgeschlossen, das seine Tochter unverändert herausgegeben hat. Im Anhang wurde noch ein 1946 in der „Church Quarterly Review" erschienener Artikel des Verfassers über den Geschichtswert des Mk.-Ev. beigefügt und dem Ganzen ein ausführlicher Abriß vorausgeschickt. H. behandelt vier Fragen: Ziel und Zweck des 4. Evangeliums, den Geschichtswert der in ihm erzählten Ereignisse, seine Urheberschaft und die in diesem Evangelium erwähnte Lehrtätigkeit Jesu. Es wird betont, daß Joh keine chronologisch geordnete Biographie Jesu, sondern nur ein apologetisches und theologisches Werk sein wolle, das sich freilich auf geschichtlich gut begründete, vom Verf. entsprechend ausgewählte Tatsachen stütze (3). Allerdings kann es sich nach H. nicht um einen strengen Beweis handeln, sondern die Frage kann nur lauten, welche Lösung der Probleme die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat (1), und das gelte zweifellos von dem Festhalten an dem geschichtlichen Wert der erzählten Ereignisse. Aus inneren und äußeren Gründen kommt H. zu dem Ergebnis, daß der Apostel Johannes der Verfasser des 4. Evangeliums (wie übrigens auch der 3 Johannesbriefe) ist, während er sich über den Verfasser der Offenbarung nicht klar wird, die nach ihm zur Zeit des Nero geschrieben sein muß. Die Lehren des 4. Evangeliums

von Christus als dem Brot des Lebens, dem Licht der Welt, dem Guten Hirten, der Auferstehung und dem Leben, dem wahren Weinstock, dem Weg, der Wahrheit und dem Leben sind nach H. zwar mit den Worten des Evangelisten wiedergegeben, enthalten aber manchen, z. T. sogar wörtlichen Anklang an die Lehrweise Jesu, mit der der Verfasser vertraut gewesen sein muß (78 ff.). Auch im Anhang über den geschichtlichen Wert des Mk hält der Verf. an der Echtheit und geschichtlichen Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums fest, die er vor allem gegen den radikalen Vertreter der Formgeschichte in England, R. H. Lightfoot (History and Interpretation in the Gospel. Oxford 1934), verteidigt. Brinkmann.

Cerfaux, L., La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église. 8⁰ (189 S.) Tournai-Paris 1946, Castermann. Frs. belg. 54.—. — Der Titel dieser für weitere Kreise bestimmten Schrift soll besagen, daß wir in der evangelischen Überlieferung, wie sie von den Tagen Christi an zuerst mündlich und später in den vier Evangelien auch schriftlich vorliegt, die Stimme Christi selbst vernehmen. In einer feinen einfühlenden Weise geht der Verf. den einzelnen Stadien dieser Überlieferung nach, angefangen von der Predigt Jesu selbst und ihrer zusammenfassenden mündlichen Wiedergabe durch die Apostel, über eine Reihe von nach und nach schriftlich festgelegten Einzelberichten bis zur Abfassung der vier kanonischen Evangelien. Die Wiege der evangelischen Überlieferung, d. h. der durch die Gewohnheit festgelegten Art, die Lehren, Tatsachen und Handlungen aus dem Leben Jesu zu wiederholen, stand in Jerusalem (21) und nicht etwa in Antiochien. Wir haben es also in den vier Evangelien nicht mit dem Niederschlag volkstümlicher Erzählungen aus dem 2. Jahrhundert zu tun, die sich allmählich um die Person Christi gerankt und so einen Christuskult begründet haben, wie Loisy u. a. annehmen möchten, sondern mit geschichtlich glaubwürdigen Berichten. Dabei ist C. der Auffassung, daß Matthäus mit seinem aramäisch geschriebenem Evangelium als Sekretär der ursprünglichen Überlieferung dem Bericht über Christus das Gepräge gegeben hat (45). In dieser Fassung habe Mt Markus vorgelegen, der, wie schon Augustinus richtig annehme, ein „abbreviator" des Mt sei. Das schließe jedoch nicht aus, daß der griechische Übersetzer des Mt einiges an Mk angeglichen habe. Den Kern des ursprünglichen Evangeliums bilde das öffentliche Leben Jesu und sein Leiden (46). Demgegenüber seien die Kindheitsgeschichte und die Auferstehungsberichte nur Zutaten, die aber bei Mt ganz im selben apologetisch-antijüdischen Sinne abgefaßt seien und mit dem Ganzen eine organische Einheit bildeten (52 ff.). Mt verdient nach dem Verf. entsprechend der urchristlichen Auffassung auf Grund seiner tiefgründigen Einheit vor Mk, als dem Werk eines Abbreviators und vor Lk den Vorzug (54). Lukas sei nicht nur Evangelist, sondern auch Geschichtsschreiber, der neben der Überlieferung der „Zwölf" auch die Berichte der „Jünger" Jesu verwandt habe (79). Verfasser des 4. Evangeliums ist nach C. der Apostel Johannes, der die geschichtlichen Tatsachen schon mit theologischen Spekulationen verbinde. In nachapostolischer Zeit tritt an die Stelle der mündlichen Überlieferung automatisch das geschriebene „Evangelium", und der mündlichen Überlieferung verbleibt daneben vor allem die Aufgabe, den Glauben rein zu erhalten, die echten Evangelien von den apokryphen zu unterscheiden und in ihrem Wortlaut unverändert zu bewahren, wenn auch in den apokryphen vielleicht manches Jesus-Wort überliefert sein mag, das in der mündlichen Überlieferung weiterlebte. Andere mündliche Überlieferungen von angeblich apostolischen gnostischen Geheimlehren lehnt schon Irenäus im Gegensatz zu Clemens Alex. ab (123 f.). Der Verf. gibt einen guten Überblick über die Kanongeschichte und zeigt im letzten Kapitel, welche Bedeutung das „Evangelium" für das christliche Leben gehabt hat. Wenn C. auch seinem Zweck entsprechend bewußt auf einen ausführlichen wissenschaftlichen Apparat verzichtet, wird der Leser doch auf Schritt und Tritt mit den einschlägigen wissenschaftlichen Ergebnissen bekannt gemacht. Es sei nur an die Auswertung der neueren und neuesten Papyrusfunde von den kanonischen wie von apokryphen Evangelien erinnert. Brinkmann.

Feuillet, A., L'Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur: Vivre et Penser 2 (1942) 58-79. — Der Verfasser hat einen beachtenswerten Beitrag zur Theologie des NT. geliefert. Er untersucht eine Reihe der wichtigsten christologischen Texte bei Paulus und zeigt, ausgehend von Phil 2, 5 ff., daß Paulus nirgends von dem präexistenten, sondern nur von dem menschgewordenen Christus spricht, der Gott und Mensch zugleich ist. Phil 2, 5 umschreibt er etwa: „Habt in eurem gegenseitigen Verhalten diese Gesinnung (von der er vorher gesprochen hat), die ihr schöpft in einer mystischen Verbindung mit Christus" (59). Phil 2, 6 ff. ist nach ihm nicht von einer Selbstentäußerung durch die Menschwerdung die Rede, sondern von der freien Wahl der dienenden Stellung nach der Menschwerdung. Obgleich Christus hienieden ein Recht gehabt hätte, wie Gott behandelt zu werden, hat er doch darin kein Gut gesehen, dem er begierig nachjagen sollte (res avide arripienda; vgl. Zorell, Lexicon Graecum NT.), sondern hat sich durch Annahme der dienenden Stellung selbst entäußert (62). Der Stellung des Sklaven (Phil 2, 7) wird die Stellung als Herr nach der Erhöhung (Phil 2, 11) gegenübergestellt (65 f). Denselben Gedanken wie Phil 2, 6 ff. findet F. auch 2 Kor 8, 9 ausgesprochen, wo Paulus nach ihm sagt, der menschgewordene Christus, der reich war, habe freiwillig arm gelebt (70); und im selben Sinne wird Hebr 12, 1 f. erklärt (71). Bei Hebr 5, 8 wird darauf hingewiesen, daß hier im menschgewordenen Christus der Gegensatz zwischen Gottessohnschaft und Gehorsam hervorgehoben wird, wie Phil 2, 6 ff. der Gegensatz zwischen seiner Stellung als Gott und seiner Stellung als Sklave, und ähnlich sei es mit 2 Kor 5, 21, daß Gott den, der keine Sünde kannte, für das Menschengeschlecht zum stellvertretenden Sühnopfer gemacht hat (72). An all diesen Stellen besteht nach F. der Gegensatz nicht zwischen dem präexistenten und dem menschgewordenen Christus, sondern nur zwischen zwei Rücksichten in dem menschgewordenen Christus; denn die Menschwerdung selbst erscheint weder im Prolog zum Joh noch in der Verkündigungsszene (Lk 1, 30-35) als Ausdruck der Selbstentäußerung und Erniedrigung, sondern nur als Zeichen herablassender Liebe (73 f). Aber ob nicht doch bei Paulus die Selbstentäußerung besser von der Menschwerdung zu verstehen ist, da Christus ja nicht im glorreichen, verklärten Zustande Mensch geworden ist, sondern im leidensfähigen, so daß seine Stellung als Sklave tatsächlich mit der Menschwerdung begonnen hat? Mit Recht weist dagegen der Verfasser darauf hin, daß die Bezeichnung Christi als das „Bild des unsichtbaren Gottes" und „Erstgeborener jeglichen Geschöpfes" (Kol 1, 15) sowie als „Abglanz der Herrlichkeit" des Vaters und „Abbild seiner Substanz" (Hebr 1, 3) nicht, wie es gewöhnlich geschieht, vom präexistenten, sondern vom menschgewordenen Christus gilt, in dem der unsichtbare Gott sichtbar geworden ist (77). Brinkmann.

Gourbillon, J.-G., O. P., La parabole du serpent d'airain et la „lacune" du ch. 3 de l'évangile selon S. Jean: Vivre et Penser 2 [1942] 213-226. — Der Verfasser nimmt an, daß wir schon in den ältesten Handschriften des Joh die ursprüngliche Reihenfolge nicht mehr in allem gewahrt haben. Nach ihm gehört der Vergleich mit der ehernen Schlange (3, 14-21) in die Rede vor den Hellenisten (12, 20-50). Er schlägt darum folgende Reihenfolge vor: 3, 13 + 3, 31-36 + 3, 22-30 und 12, 20-31 + 3, 14-21 + 12, 32-36a + 12, 44-50 + 12, 36b-43. Nach ihm wäre die Umstellung von Joh 12, 36b-43 mit 12, 44-50 möglich gewesen, wenn es sich bei den beiden ungefähr gleich langen Abschnitten um die zwei Seiten eines eingelegten Einzelblattes gehandelt hätte, bei dem recto und verso vertauscht worden wäre. Auch 3, 14-21 und 3, 22-30 könnten die beiden Seiten eines eingelegten Einzelblattes gewesen sein, da auch diese beiden Abschnitte ziemlich gleich lang sind. Dieses Einzelblatt hätte also auf der einen Seite das letzte Zeugnis des Täufers enthalten (3, 22-30), das sich an 3, 36 anschließen sollte, und wäre deshalb in das Kap. 3 geraten, obgleich es auf der andern Seite mit 3, 14-21 vielleicht die Neufassung eines zwischen 12, 31 und 12, 32 durchgestrichenen Abschnittes enthielt, was beim Einlegen ganz übersehen worden wäre. So geht nach G. alles im 4. Evangelium zwar auf Johannes zurück, aber das ganze Evangelium wäre als eine Art Memoiren als opus post-

humum erst nach dem Tode des Apostels von seinen Jüngern herausgegeben worden, wie auch Joh 21, 24 anzudeuten scheine. Dabei hätten die Herausgeber die endgültige, vom Apostel vorgesehene Reihenfolge nicht genau beachtet. — Daß in dieser Hypothese die vorgeschlagene Umstellung eine recht gute Gedankenverbindung ergäbe, ist nicht zu leugnen; aber die von G. angenommenen technischen Voraussetzungen für seine Hypothese dürften doch zum Teil wenig Wahrscheinlichkeit für sich haben, vor allem, daß die Neufassung eines Abschnittes aus Kap. 12 auf die eine Seite eines eingelegten Blattes geschrieben gewesen sein soll, das auf der anderen einen Abschnitt aus dem Kap. 3 enthalten hätte. Dagegen würde die etwas ungleiche Länge der fraglichen Abschnitte — 12, 36b-43 (= 596 Buchstaben) hätte 68 Buchstaben mehr gehabt als 12, 44-50 (= 528 B.) und 3, 22-33 (= 733 B.) sogar 72 Buchstaben mehr als 3, 14-21 (= 661 B.) — keine ernste Schwierigkeit machen, da auch P^{52} (aus Joh 18) in recto etwa 46 Buchstaben mehr hat als in verso (586 : etwa 540). Dabei handelt es sich in der Hypothese des Verf. nicht um den fortlaufend geschriebenen Text eines Kodex, sondern um eingefügte Blätter mit Nachträgen. Eine andere Frage dagegen ist, ob die von G. vorgebrachten rein inneren Gründe die Annahme solcher Nachträge rechtfertigen. Wie gewisse vermutete Umstellungen im Joh sich vielleicht durch Verwechselung von Doppelblättern erklären lassen, haben wir anderswo ausführlich gezeigt (vgl. Greg 20 [1939] 55-82. 563-569; 22 [1941] 503-505).

Brinkmann.

Holzner, J., Rings um Paulus. Blicke in die Umwelt und Innenwelt des Apostels. 8° (281 S.) München (1947), Schnell u. Steiner. DM 7.50. — Der Verf., vor allem bekannt geworden durch sein 1937 bei Herder erschienenes Hauptwerk „Paulus", das 1947 schon die 20. Aufl. erlebte, hat in dem vorliegenden Bändchen eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen zusammengefaßt, die zweifellos in das Verständnis der Person des Völkerapostels und seiner Bedeutung für das Christentum tiefer einführen. Während des Druckes wurde er selbst am 8. November 1947 aus diesem Leben abberufen. So dürfen wir in dieser Veröffentlichung das letzte geistige Vermächtnis an uns sehen. Er selbst betont, daß das Kernstück des Buches das 6. Kapitel „Paulus in seiner welt- und heilsgeschichtlichen Bedeutung" (128-181) bilde, das schon 1941 im gleichen Verlag unter dem Titel „Der Völkerapostel Paulus" erschienen ist. Hier zeigt er, wie Jerusalem, Athen und Rom, d. h. die jüdische Umwelt, die griechische Philosophie und der römische Universalismus „Ausgang, Mitte und Ende im Leben des hl. Paulus" bilden. Es ist überhaupt ein Hauptanliegen des Verfassers, die wunderbaren Wege der Vorsehung in der Vorbereitung der Menschheit auf Christus und das Christentum in der jüdischen und heidnischen Umwelt aufzuzeigen und dabei die Rolle herauszuarbeiten, die Paulus in der Ausbreitung des Christentums zugefallen ist. Und das ist ihm sicher in hohem Maße gelungen. Ich nenne hier nur einige der behandelten Fragen: Das Urchristentum. Der paulinische Weg (17-25), Paulus und die antike Welt (57-72), Die griechischen Mysterien in heilspädagogischer Schau (73-127). Dabei ist H. geneigt, hier und da eine Abhängigkeit zu sehen, wo meines Erachtens nur eine gewisse rein äußerliche religionsgeschichtliche Ähnlichkeit vorliegt, natürlich ohne den wesentlichen Unterschied zwischen Christentum und der religiösen Umwelt preiszugeben. Wenn im Text und in der Bibliographie überwiegend nicht-katholische Autoren angeführt werden, mag das seinen Grund vor allem darin haben, daß tatsächlich auf nicht-katholischer Seite eine umfangreichere einschlägige Literatur vorliegt. Trotzdem hätte man gewünscht, daß die katholische Literatur vollständiger berücksichtigt worden wäre. Um von kleineren Arbeiten und Artikeln abzusehen, seien hier genannt die Werke von E. Mersch S. J. über das Corpus Christi mysticum; ferner Mura, Le Corps mystique du Christ ... d'après S. Paul ... (2 Bde.), Paris 1934; van Tichelen, Paulus, der größte Christusjünger, Steyl 1926; C. Lattey S. J., Paul, Milwaukee 1939; G. Thils, Pour mieux comprendre S. Paul, Paris 1941; A. Tricot, S. Paul, Apôtre des Gentils, Paris 1928. Sehr fein herausgearbeitet sind die Kapitel:

Paulus als Ethiker. Seine sittliche Persönlichkeit und Gedankenwelt (182-201), Paulus als Priester (202-234), Paulus als Prediger (235-256) und Paulus und der Tod (257-279). Manche auf den ersten Blick etwas überspitzt anmutende Formulierungen werden im weiteren Zusammenhang in ihrem richtigen Sinne verständlich. Wenn es z. B. heißt, der Christ solle nicht „nach äußerlicher Angleichung an die Vorschriften des Erlösers trachten, sondern in innere Seelengemeinschaft und Freundschaft mit ihm treten" (141), soll das offenbar heißen, er solle nicht nur nach äußerlicher Angleichung trachten; oder wenn der Verf. unter Berufung auf Harnack sagt, daß schon im 2. Jahrh. bei Ignatius, Polykarp und Irenäus der ökumenische Charakter der Kirche ins christliche Bewußtsein getreten sei (179), soll damit sicher nicht geleugnet werden, daß schon im Taufbefehl Christi sowie in den Berichten der Apostelgeschichte und dem Sendungsbewußtsein des hl. Paulus dieser ökumenische Charakter klar vorhanden war. Wenn es (195) heißt, Paulus ziehe nicht die Register seiner Amtsautorität, um die Gemeinde in die Richtung zu bringen, in der er sie haben will, mag das von Phil und andern Stellen gelten, aber wenn es sein muß, kann der Apostel sich auch auf seine apostolische Autorität berufen. Man vergleiche z. B. den Fall der Blutschande in Korinth. Ob es zu empfehlen ist, mit nicht-katholischen Autoren Petrus das „Altershaupt der Apostel" zu nennen (138)? Kann man wirklich sagen, daß der offenbarende Gott sich den Gläubigen unmittelbar im hl. Pneuma und in der christlichen Predigt bezeugt (244)? Dabei versteht der Verf. unter dem hl. Pneuma oder „Geist Gottes" die persönliche Gotteskraft, die Leben schafft (134), und betont, daß Paulus durch sein Pneuma auch ein Seher und Dichter gewesen sei (145). Daß er damit nicht etwa der Sohmschen Theorie von einer charismatischen Organisation der Kirche das Wort reden will, braucht nicht eigens betont zu werden. Hätte man demnach auch hier und da eine genauere Formulierung gewünscht, um Mißverständnissen bei theologisch nicht geschulten Lesern vorzubeugen, so wird der Wert des Buches im Wesentlichen dadurch nicht beeinträchtigt. Zum Schluß sei noch bemerkt, daß der Verf. immer auch die drängenden Gegenwartsfragen im Auge hat, wodurch seine Ausführungen eine wirkliche Zeitnähe erhalten. Brinkmann.

† Allo, E. B., O. P., L'„évolution" de „l'évangile de Paul": Vivre et Penser 1 (1941) 48-77, 165-193. — Der inzwischen 1945 verstorbene Verfasser gibt hier einen guten Überblick über die Theologie des hl. Paulus. Er zeigt, wie sich bei ihm von Anfang an alles um den einen Grundgedanken einfügt: „Christus in euch" (Col 1, 27). Für das Verständnis des paulinischen Schrifttums sei zu bedenken, daß Paulus kein abstrakter Denker im Sinne des Platonismus oder Cartesianismus, sondern vor allem ein intuitiver Mensch sei, der dramatisch oder, wenn man wolle, poetisch immer in der erschöpfendsten Weise denke, d. h. alles ganz lebendig und dynamisch auffasse (53 f.). Von einer eigentlichen „Entwicklung" in der theologischen Gedankenwelt unter dem Einfluß der nichtchristlichen Umwelt könne bei Paulus nicht die Rede sein. Zu diesem Zwecke gibt A. einen Überblick über die Lehre des Völkerapostels von Gott, von Christus, von der Erlösung, vom Glauben, von der Liebe, von der christlichen Freiheit, von den Sakramenten, ferner über seine Sittenlehre, über seine Auffassung von der Kirche unter den Bildern von der Familie, vom Hause, von der Braut Christi und vom Leibe Christi und schließlich über seine Lehre von den Letzten Dingen, vor allem über die Frage von der Wiederkunft Christi. Von der Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn kann nach ihm bei Paulus nicht die Rede sein, sondern weil Christus in den Gläubigen lebt, ist er schon immer „nahe". Damit sind „die letzten Zeiten" schon angebrochen. Wenn Christus seine Macht offenbart, wie bei der Zerstörung Jerusalems oder bei den großen Eroberungen für das Reich Gottes in Korinth und Ephesus durch Paulus, war das jedesmal ein „Tag des Herrn" (182). Eine Entwicklung ist bei Paulus nur insofern festzustellen, als er sich in seinen Briefen den jeweiligen Bedürfnissen der Gemeinden anpaßt. In diesem Sinne unterscheidet der Verf. fünf Perioden:

1. die Betonung des Königtums Christi und die Lehre von seiner glorreichen Wiederkunft, 2. die Predigt von der Torheit des Kreuzes gegenüber der aufgeblähten Weltweisheit, 3. der Kampf gegen die judaisierenden Kreise, 4. der Kampf gegen den Einfluß der heidnischen Umwelt, besonders der falschen Gnosis und 5. Bemühungen um die Organisation der Kirchen. Ob man nicht doch entgegen der Auffassung des Verf. auch in dem Sinne von einer Entwicklung bei Paulus sprechen muß, daß er in den früheren Jahren wenigstens ernstlich mit der Möglichkeit einer nahe bevorstehenden Parusie gerechnet und sie herbeigesehnt hat, während diese Hoffnung später mehr zurücktrat? Brinkmann.

Ketter, P., Die Apokalypse (Herders Bibelkommentar XVI, 2). gr. 8° (XI u. 322 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 14.—. — Wie bei den Paulusbriefen, so hat K. auch hier das Ziel der Sammlung glücklich verwirklicht: aus Fachkenntnis heraus eine Erklärung fürs Leben zu geben. Gerade bei der Apk. drohte die Gefahr, den Leser durch Gelehrsamkeit zu beeindrucken und zu verwirren; aber K. weiß klug auszuwählen. Bei den Sieben Sendschreiben werden z. B. zwar kulturgeschichtlich interessante, richtiger den Text erhellende Einzelheiten beigebracht, aber der Ton liegt immer bei der Anwendung aufs Seelen- und Gemeindeleben, und da spürt man eindringlichen Ernst und echte Wärme, ebenso bei den späteren Gerichtsbildern. In unentschiedenen Fragen werden die Auslegungen zur Wahl gestellt. Auf Parallelen aus dem A und NT ist reichlich verwiesen, ebenso auf die liturgische Verwendung der Texte. Bedauern könnte man, daß die Einzelgliederung des Schrifttextes im Druck nirgends hervortritt, auch nicht in den Hymnen. — Aus dem Inhalt sei herausgehoben: Einführung. Die Schrift ist eine „Apokalypse", aber anders als die apokryphen, mit dem Zweck, zum Märtyrergeist zu ermutigen (zum „Martyrium" gehört Zeugnisgeben auch im Leben); sie ist verfaßt in kunstvollem Aufbau vom Apostel Johannes um 95—96. Das Zeitwissen (Mythologie u. ä.) liefert nur Bildmaterial. Die kirchengeschichtliche Deutung mißglückte immer wieder. Richtig ist die übergeschichtliche (oder endgeschichtliche; Endzeit: die ganze christliche Zeit). In der Auslegung muß man sich bei der Vielfalt der Überlieferung an den Text und die übrige Heilige Schrift halten, die verkürzende oder verlängernde prophetische Perspektive und das Symbolhafte der Visionen und Zahlen beachten, nicht jede Einzelheit deuten. Das Buch will Vertrauen wecken auf die Vorsehung, auf Gottes gerechte Vergeltung, auf Christi königliche Macht (die die Germanen gewonnen hat), sieghaft über die Dämonen, auf Christi Schutz für seine Kirche; es bietet eine Theologie der Geschichte in gewaltigen, dramatischen, oft liturgischen Bildern. — In der Erklärung ist bemerkenswert u. a.: Die „Engel" 1, 20 sind Bischöfe. Glänzend sind die Priestertypen S. 81—84 gezeichnet. Die 24 Ältesten vertreten die vollendete Menschheit, die 4 Wesen die gesamte beseelte Natur. Die Heimsuchungen folgen nicht aufeinander, die ganze Zeit ist davon erfüllt, sie treffen auch die Auserwählten (anders die Gewissensqualen: 137), nur sehen diese darin die Fügung der Vorsehung. Der weiße Reiter darf nicht von den andern abgelöst werden, ist darum nicht Christus oder das Evangelium, sondern der Imperialismus. Öl und Wein werden geschont durch Gottes Barmherzigkeit (6, 6): sie sind im Orient auch den Armen notwendig; in trockenen Jahren geraten sie um so besser. 7,4 wird nur die symbolische Zahl der Gesiegelten aus dem Volke Israel genannt, aber versiegelt werden alle Auserwählten. Sehr schön wird das „Schweigen" gedeutet (125 f.). Die Heiligen rufen das göttliche Strafgericht herbei nicht aus Rachedurst, sondern für den Sieg der göttlichen Gerechtigkeit (110 129). Die Heuschrecken und Reiterheere c. 9 sind Dämonen. Die zwei Zeugen c. 11 sind Personen am Zeitenende, die Frau c. 12 versinnbildet das Gottesvolk und die Kirche. 13, 8 ist schön erklärt: wer für die Gefangenschaft bestimmt ist. — Das Tier aus dem Meere ist nicht das heidnische Römerreich, sondern der Antichrist (197); nur ein Herrscher wird angebetet [aber z. B. Ez 27 f. wechseln Reich und Herrscher]; ähnlich c. 17 (238 ff., 246): Babylon ist nicht Rom. Ausführlich hat K. das nachzuweisen gesucht in:

Trierer theologische Studien 1941, 70—93: Die 7 Herrscher 17, 10 passen nicht auf die römischen Kaiser, der 8. als Domitian und Nero redivivus sei stilwidrig (so K. mit Bousset und Brun), sei auch nicht Anfang einer neuen Reihe (gegen Allo), wenn doch die 7 einzelne seien; schon der Polykarp- (und damit Johannes-)Schüler Irenäus weiß den Namen des Antichrist nicht, das Tier ist ihm die Zusammenfassung aller Ungerechtigkeit (5, 29 f.); der der Apk gleichzeitige Klemens von Rom betet für die Obrigkeit c. 61, ähnlich Polykarp (Phil 12, 3; vgl. Mart. c. 10). Aber wenn die Apk wirklich ein Trostbuch, ein Aufruf zum Märtyrergeist sein will, mußte sie dann nicht vor allem die Christen der ersten Jahrhunderte stärken zur Standhaftigkeit gegenüber den Göttlichkeitsansprüchen des Imperiums und des Kyrios Kaisar, von denen K. ja immer wieder spricht? Mußte sie nicht deren letzte dämonische Hintergründe herausstellen? Damit war die Anerkennung des römischen Staates als Ordnungsmacht und das Gebet für ihn durchaus vereinbar, so wie Polykarp für den Kaiser betete, aber ihm den Kyriostitel verweigerte (vgl. 248). Vielleicht liegt die Sache so: ähnlich wie der Seher die atl. Bilder frei verwendet, nimmt er auch für Tier und Babylon die Farben sowohl aus AT wie aus der Zeit, schildert aber übergeschichtliche Mächte (vgl. 14), die in der Endzeit verwirklicht sind: die Endzeit ist aber die ganze christliche Zeit — also ist die erste Verwirklichung von Tier und Babylon doch Imperium und Rom; so erklärt sich die überraschende Ähnlichkeit in der Zeichnung und zugleich die Unübertragbarkeit aller Einzelzüge auf die Zeit. Ebenso ist es mit dem 2. Tier: Die heidnische Priesterschaft und Geisteskultur waren tatsächlich die ersten „end"-zeitlichen Vertreter einer antichristlichen Staatsreligion und Gehilfen des Dämons, wie die heidnischen Priester und Zauberer meistens die schärfsten Christusfeinde sind. — Die Zahl 666 ist nach Irenäus Symbol der Schlechtigkeit (7—1). Die 144 000 (14, 3 f.) sind die Kerntruppen des Lammes, keusche, unbedingt treue Männer (nicht Selige). Eindrucksvoll ist die Zusammenstellung der 4 Frauengestalten 242, dazu die Braut 265, treffend die Beobachtung über das „Geräusch" (nicht Klappern) der Handmühlen in der Stadt 259 und die Widerlegung der Kulturfeindlichkeit 260. Die 1000 Jahre 20, 4 sind eine längere Zeit besserer Wirkmöglichkeit für die Kirche vor dem Ende (nicht die ganze christliche Zeit, vgl. 1 Pt 5, 8), die erste Auferstehung ist die Teilnahme am Leben der Gnade und Glorie für die Märtyrer der Verfolgungszeit des Antichristen am Ende (über den Lohn der früheren vgl. c. 2 3 7). 20, 11; 21, 1—5 sagen keine Vernichtung, sondern Umgestaltung der Welt. 288 wird sehr gut Christi Verdienst betont, das allein unsern Werken Wert gibt. — Der Seelsorger wird mit Hilfe des Kommentars dies schwierige Buch der Heiligen Schrift gut und leicht verstehen und auswerten, der Fachmann wird sich der Abgewogenheit der Erklärung und des Ernstes freuen, mit dem das Theologische und Religiöse herausgearbeitet ist. Koester.

Wikenhauser, A., Offenbarung des Johannes, übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament 9). 8° (143 S.) Regensburg (1947), Gregorius-Verlag. DM 6.—; geb. 7.50. — W. war schon auf Grund seiner früheren Arbeit „Der Sinn der Apokalypse", Münster 1931, besonders berufen, die Erklärung der Apk im Rahmen des Regensburger NT zu übernehmen. Man kann wohl sagen, daß er die ihm gestellte Aufgabe in vorbildlicher Weise gelöst hat, nämlich auf engstem Raum eine allgemein verständliche und doch wissenschaftlich begründete Erklärung vorzulegen. Wenn er sich dabei mehr oder weniger auf den Literalsinn beschränkt und die weitere theologische Auswertung dem Leser überläßt, entspricht das offenbar der Anlage und Zielsetzung des ganzen Kommentarwerkes. Er steht auf dem Standpunkt, daß erst die Verbindung von endgeschichtlicher, zeitgeschichtlicher und traditionsgeschichtlicher Methode eine sachgemäße Erklärung der Apk ermöglicht, ohne jedoch alle Rätsel zu lösen (20). Nach ihm ist die Apk eng verwandt mit der jüdischen Apokalyptik, und zwar nicht nur formell, sondern weitgehend auch inhaltlich (13), ohne jedoch ihre Eigenart, d. h. den echt prophetischen und echt christlichen Geist zu verleugnen (14). Johannes schaut das Ende nicht in ferner Zukunft, sondern er-

blickt in gewissen Zuständen und Ereignissen seiner Gegenwart deutliche Anzeichen des bevorstehenden Endes. Dabei hält W. es mit H. Gunkel, Bousset, Charles, Lohmeyer und Fr. Boll nicht für ausgeschlossen, daß manche Bilder, Gestalten und Darstellungen letzten Endes aus der orientalischen Mythologie oder der hellenistischen Astrologie kommen (22). Bezüglich der Erklärung einzelner Stellen sei hier erwähnt, daß dem Verf. die Deutung der Engel der Gemeinden auf die Bischöfe als solche oder auf die himmlischen Schutzgeister unhaltbar zu sein scheint. Er möchte darin vielmehr mit Behm und Allo den personifizierten Geist der Kirchen sehen, der gleichsam in den Bischöfen als in den Repräsentanten der Gemeinden inkarniert sei (32f.). Die 24 Ältesten sind ihm die Väter des Alten Bundes als das älteste Kollegium des himmlischen Gottesvolkes (46). Der weiße Reiter ist nach ihm nicht Christus, sondern das Symbol des siegreichen Krieges, wobei das Bild vielleicht von den bogentragenden und auf weißen Rossen reitenden Parthern genommen sei (52f.). Im Gegensatz zu Allo u. a. sieht er in den Sieges-, Posaunen- und Schalenvisionen nicht eine „recapitulatio" derselben Ereignisse, sondern drei im Ablauf der eschatologischen Ereignisse sich folgende Plagenreihen (55). Mit Recht lehnt er die auch heute hier und da wieder auftauchende Beziehung des Weibes in Apk 12 auf Maria als von der wissenschaftlichen Exegese aufgegeben ab, sondern sieht darin, wie schon Augustinus und die meisten neueren kath. Exegeten, zunächst das Volk Israel in seiner Bestimmung als Volk Gottes, aus dem der Messias kommt, dann aber zugleich das neutestamentliche Gottesvolk, da die Kinder des Weibes vom Drachen verfolgt werden (82). Allerdings scheint es durch den Vergleich mit Apk 21, 2. 10; Hebr 12, 22 und Gal 4, 26 nicht bewiesen, daß mit dem Weibe, das der Seher im Glanze himmlischer Herrlichkeit schaut, das Vorbild und Urbild des Gottesvolkes, das von Anfang an bei Gott im Himmel gegenwärtig war, gemeint ist (82f.); denn gerade die angeführten Stellen dürften doch wohl eher von der Vollendung des Gottesvolkes im Himmel, also eschatologisch zu verstehen sein. Zusammenfassend darf man sagen, daß der neue Kommentar in seiner Art zweifellos eine wertvolle Bereicherung des Regensburger NT darstellt. Brinkmann.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte

Kempf, Th. K., Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt. gr. 8° (VI u. 205 S.) Rom 1942, Officium Libri Catholici. — Wenn es auch im allgemeinen gelten mag, daß der erste Eindruck entscheidend ist, so würde man fehlgeleitet, wenn man die vorliegende Dissertation nach ihrem ersten Eindruck beurteilen würde. Solange man nur die drei ersten Kapitel (Ursprung und Deutung des Guten Hirten [GH] in der frühchristlichen Kunst; Hirtengestalt und Hirtengleichnis in der Hl. Schrift; Das Bild von Hirt und Herde im frühchristlichen Schrifttum) eingeschaut hat, mag man von der allzu großen Besorgtheit um Beischaffung sämtlicher Texte, die von Hirten und Schafen und Weide und dergl. handeln, ermüdet werden. Aber mit den drei letzten Kapiteln ändert sich das Bild (Die Christusgestalt des 2. Jahrhunderts; Hirte ist der Logos; Die Gestalt des GH, ihr Inhalt und Ursprung). Nicht als ob hier die Darstellungsweise wesentlich straffer würde. Wohl aber wird der wichtige und gewichtige Ertrag all der Bemühungen sichtbar. Der Verf. zeigt, daß die landläufige Ausdeutung der GH-Gestalt nicht dem entspricht, was die Christenheit der vorkonstantinischen Zeit darin ausdrücken wollte. Es ging ihr nicht um die Darstellung Jesu im Anschluß an die Parabel vom verlorenen Schäflein, sondern um den symbolischen Ausdruck jenes zentralen Heilsmysteriums, daß der Logos als der Hirte der ganzen Schöpfung den gefallenen Menschen in der eigenen Menschwerdung heimsucht und heimholt. Von daher ist die Auffassung des Hirten als bartlosen Jünglings zu verstehen; denn unvergängliche Jugend ist nach antiker Anschauung der Gottheit eigentümlich. Das Lamm auf den Schultern des Hirten ist die Menschnatur, die der Logos in der Inkarnation annahm und in der er die ganze Menschheit sich zu eigen machte. Zugleich ist es (zumeist in

der Form eines Widders) ein Hinweis darauf, daß der Logos seine Menschnatur zum Opfer gebracht hat, um so die Menschheit der Gewalt der Dämonen zu entreißen. Somit war das Bild vom GH gleichsam ein Kompendium der gesamten christlichen Heilslehre, zugleich ein tröstliches Siegeszeichen für die Gläubigen; daher die häufige sepulkrale Verwendung dieses Motives. Von hier aus läßt sich auch eine Deutung der Orante finden, die so oft neben dem GH dargestellt ist. Die betende Frauengestalt ist niemand anders als die Kirche, die Braut des Lammes, die sich nach der himmlischen Hochzeit sehnt. — Die Frage nach der etwaigen außerchristlichen Herkunft oder Beeinflussung des GH-Symbols wird von K. dahin beantwortet, daß solche Einflüsse durchaus zugegeben werden; aber die Vorlagen, nach denen die christlichen Künstler sich richteten, waren nicht irgendwelche widdertragende Götter wie Attis oder Hermes, sondern die Darstellungen von widdertragenden Opferpriestern, wie sie uns mehrfach überliefert sind. — All dies wird durch sorgsame Analyse des gesamten Überlieferungsgutes mit sicherem Takt und feiner Einfühlungsgabe herausgehoben. Besonders wertvoll ist, daß dabei die Verbindung mit den Bewegungen der Gesamtgeistigkeit und Gesamttheologie der Frühzeit gewahrt bleibt. Dadurch wird das Aufkommen und das Absinken dieser Symbolgestalt als Moment innerhalb einer umfassenderen Bewegung des frühchristlichen Geistes sichtbar. Man kann nur wünschen, daß der Verf. auch die angekündigte Weiterführung des Themas vollenden kann. Bacht.

Pelster, F., S. J., Die Quaestio Alberts des Großen über das Eine Sein in Christus nach Cod. Vat. lat. 4245: DivThom (Fr) 1948, 3—25. — P. Bayerschmidt hatte bereits in seiner umfassenden Arbeit zur Seins- und Formmetaphysik Heinrichs von Gent (Münster 1941) die Bedeutung Alberts für die christologische Seinsmetaphysik des Einen Seins in Christus hervorgehoben und ihn als den Entdecker des Problems auf Grund der damaligen Quellenlage bezeichnet. Nun geht hier P. den Spuren einer von ihm schon 1928 entdeckten Quaestio nach, die dann 1936 in einem Artikel A. Fries vielleicht als Albert zugehörig bezeichnet hatte (Ang 13 (1936) 85—87). P. stellt zunächst auf Grund der mit dem Sentenzenkommentar Alberts übereinstimmenden Form der Redewendungen und auch aus der lehrhaften Übereinstimmung die Verfasserschaft Alberts sicher. Besonders eindrucksvoll erscheinen die aus der äußeren Sprachform hergeleiteten Gründe. Nach einer Darlegung über das inhaltliche Problem in den früheren Schriften Alberts wird dann eine genaue Analyse der Lehre der Quaestio geboten, die am Schluß auch selbst abgedruckt ist. Die bereits sehr ins einzelne gehenden Gründe und Gegengründe der zu Grunde liegenden Disputation belegen, daß die Frage schon vor Albert erörtert worden ist. Bayerschmidt zeigte, daß Wilhelm von Auxerre sie noch nicht kennt. Sie muß also zwischen 1230 und 1245 zur Diskussion gekommen sein, da P. mit Recht die Quaestio Alberts in dessen Pariser Zeit legt und nach dem 3. Buch des Sentenzenkommentars gehalten sein läßt, also zwischen 1246—1249. Die inhaltliche Fortführung der Lösung in der Quaestio gegenüber dem Kommentar läßt es wohl geraten erscheinen, die letzten Jahre, also 1247—1248 dafür zu nehmen. Inhaltlich bietet die Quaestio einen deutlichen Beweis dafür, daß die ganze Frage wesenhaft ein Problem der Folgen der hypostatischen Union ist. Es ist vielleicht von P. etwas extrem ausgedrückt, daß die Frage ursprünglich „in erster Linie ein grammatikalisch-dialektisches Problem war" (8), wie es auch schon Bayerschmidt einmal genannt hat (a. a. O. 24). Aber es ist doch gerade wieder an Hand dieser frühen Quaestio sichtbar, wie sehr die Frage: Was kann man nun bei Anwendung philosophischer Termini zur hypostatischen Unio sagen, Bedeutung hatte. Das ist auch bereits im Kommentar Alberts deutlich, wie eine Stelle aus der Divisio textus der 6. Dist. des 3. Buches, die P. anführt (9), belegt: Hic incipit ... Magister agere de consequentibus unionem. Sunt autem consequentia, sicut ... Deum esse duo vel unum ... Für Albert ist wie in den Frühwerken, so auch in der Quaestio das volle Sein nur ein hypostasiertes, ein esse hypostasis: Cum igitur esse quod actus proprie conveniat personae, Christus non habuit nisi unum esse. Das schließt jedoch nicht aus, daß auch

die menschliche Natur ihr eigenes esse besitzt: Cum unio sit secundum esse suppositi, non nature, erit unum esse suppositi, in quantum est suppositum duarum naturarum, manente distincto esse naturam (25 in der Responsio). Es ist ähnlich wie bei Alberts Begriff des Individuums, das auch im Vollsinn die Subsistenz einschließt, ohne daß dadurch der menschlichen Natur die Individualnoten fehlen würden (12). P. verweist für ähnliche Gedankengänge auf den Sentenzenkommentar des hl. Thomas (13). Er glaubt daher, daß die Interpretation von H. Ruding: Het Begrip Persoon in de Leer omtrent de Hypostatische Vereeniging (Bijdr HollJez 7 [1946] 231—273), nach der bei Thomas alle Individualität erst durch die Person konstituiert werde, kaum haltbar sei. Als Gesamtheit genommen, zeigt der Artikel von P. das gleiche Bild in neuer Deutlichkeit, wie es aus dem Buch von Bayerschmidt schon erhellte: Die Frage ist aufs engste verbunden mit dem metaphysischen Seinsbegriff. Dadurch wird gegenüber Verflachungen der heutigen Problemstellung die ursprünglich echt christologische Bedeutung zur Erhellung des Geheimnisses der hypostatischen Union wieder deutlich. Von hier aus gilt es, der Frage erneut und vertieft nachzugehen. Dabei dürfte wohl zu berücksichtigen sein, daß wir hier einen ganz gesondert gelagerten Fall vor uns haben. Aber gerade die Tatsache, daß eine menschliche Natur, die kein Suppositum ist, in die Betrachtung einzuziehen ist, wird dazu beitragen, wie einst schon zur Klärung des Personenbegriffs, so auch nun zur Deutung des Seinsbegriffs fortzuschreiten. Weisweiler.

Botte, B., O.S.B., Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem au V^e siècle: SacrErud 2 (1949) 111-122. — Das 1905 in Oxford von Conybeare veröffentlichte Rituale Armenorum ist, wie Dom B. Capelle kürzlich bewies, jerusalemitanisch und enthält das früheste Zeugnis für ein Marienfest am 15. August (La fête de la Vierge à Jérusalem au V^e siècle: Muséon 46 [1943] 1-33). Gegenüber P. Peeters, der das Lektionar nur in armenischen Klöstern zu Jerusalem oder des Jordantales benutzt glaubte, weist B. auf die weite Verbreitung auch in Armenien selbst hin. So hat z. B. N. Adontz (Les fêtes et les saints de l'Église d'Arménie: Revue de l'Orient chrétien 26 [1927/1928] 74-104, 225-278) neue Mss dorther veröffentlicht. Capelle hat den Gebrauch aber immer noch auf bestimmte kleinere Kreise in Armenien eingeschränkt, in denen man die Reinheit des Betens aus dem Hl. Land besonders pflegen wollte (a. a. O.). Sein Mitbruder B. sucht eine andere Lösung aus der Geschichte der armenischen Übersetzung zu geben. Er nimmt mit nicht zu übersehenden Gründen an, daß die Übersetzung einen Teil der liturgischen Erneuerung unter Sahak (gest. 440) darstellt. Dann müßte die Übersetzung bei Gelegenheit der Gesandtschaft der beiden Gelehrten Joseph und Eznik nach Edessa um 434 entstanden sein, also kurz nach dem Konzil von Ephesus. So gewinnt das Marienfest seine besondere Stellung. Wann ist es nun in das Lektionar selbst eingefügt worden: vor oder nach Ephesus? Da der Bischof von Jerusalem Juvenal unter dem Patriarchen von Antiochien stand, ist es kaum wahrscheinlich, daß er das Fest unter dem Titel der Theotokos vor dem Konzil dort eingeführt hat. Es wäre also ein direktes Echo von Ephesus aus den Jahren 431—434. Und das Datum des 15. August? B. gesteht, daß wir hier vorläufig zu Hypothesen gezwungen sind. In Ephesus war der 11. August 430 das Datum der päpstlichen Zusammenberufung und der 31. Juli 431 das der Schlußsitzung. Wurde das Fest vielleicht bei der Abreise am 15. August in Ephesus gefeiert und dann von Juvenal auch so nach Jerusalem übertragen? Ce n'est qu'une hypothèse, faute de mieux, et j'en sens toute la fragilité, so urteilt B. selbst (121). Wesentlicher ist vielleicht die so schnelle liturgische Auswirkung von Ephesus. Weisweiler.

Bover, J. M., - de Aldama, J. A., - Solá, F., La Asunción de María. Estudio teológico histórico (Bibl. de Autores Cristianos). 8^0 (XIV u. 450 S.) Madrid 1947, La Editorial Católica. — Das Tatsachenbild der assumptionistischen Bewegung seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts

zeigt — wie von höchst berufener Seite festgestellt worden ist: España se lleva la palma. Auch aus dem hier anzuzeigenden Buch atmet echt spanisches Glaubensethos, dem es in selbstlos stolzer Begeisterung um die Palme der Assumptatheologie geht, das sich aber den strengen Gesetzen theologischer und dogmengeschichtlicher Beweisführung unterwerfen will. Der Hauptverfasser J. M. Bover S.J., längst als Mariologe bekannt, hat sich der Mitarbeit zweier anderer Theologen seines Ordens erfreuen dürfen: P. F. de Solá, der in engster kollegialer Zusammenarbeit mit P. Bover die schwierige patristische Epoche der Überlieferung wirksam aufzuhellen half; und P. J. de Aldama, der außer dem Abschnitt über den Heimgang Mariens (Disquisición preliminar) den dogmatischen Schlußabschnitt des I. Teiles (Horizontes teológicos de la definibilidad de la Asunción) geschrieben hat. — Aus der Dreigliederung des Hauptteiles sei hier besonders auf die teilweise sehr selbständigen Beiträge zum Traditionsbeweis aus der älteren und ältesten Zeit hingewiesen. Ausdrücklich wird zugegeben, daß von Fallers ‚valiosa monografía' häufig und beistimmend Gebrauch gemacht sei (98 Anm.). Daß in der Frage einer vor dem 6. Jh. nachweisbaren Assumpta-Überlieferung M. Jugie ‚con armas y bagages' zu den Verneinern übergegangen sei, wird zum Anlaß genommen, die fraglichen Texte noch einmal einzeln unvoreingenommen zu prüfen, um anschließend die häufig vernachlässigte Gesamtschau zu bringen. Dieser Zusammenschau wird ein grundsätzlicher Abschnitt vorausgeschickt (Principios y métodos [140 ff.]), dessen Grundgedanke — auf die Assumpta angewandt — der ist: gegeben die sichere Tatsache einer allgemeinen Glaubensüberzeugung an die leibliche Himmelfahrt Mariens zu Anfang des 7. Jh., die weder plötzlich unmotiviert auftaucht, noch auch durch eine andere geschichtliche Ursache als die Überzeugung von einer mehr oder weniger verbreiteten Überlieferung verständlich gemacht werden kann; gegeben eine Reihe von Texten der Überlieferung aus früherer Zeit, die für eine Assumpta-Überlieferung in Anspruch genommen werden können und umgekehrt aus der später klar bezeugten Allgemeinüberzeugung leicht und voll verständlich werden, hat man das Recht, ein Wechselverhältnis zu bejahen: realgeschichtlicher Einfluß einer sich wachsend klärenden Überlieferung auf die Bildung der festen Allgemeinüberzeugung im 6. und 7. Jahrhundert und umgekehrt eine logische Bestätigung der assumptionistischen Interpretation der Texte des 4. und 5. Jahrhunderts im Lichte der später allgemein nachweisbaren Überzeugung. Der zeitliche Ansatz des Zeugnisses aus Presbyter Timotheus von Jerusalem wird allerdings nach Dom Capelle (EphLit 63 [1949] 5 ff.) zu berichtigen sein. — Der vielleicht wertvollste Teil des Buches ist die Neu-Durcharbeitung des heute so umstrittenen Apokryphenproblems in der Assumptatradition. In den sprachlich aufgeteilten acht Gruppen wird zunächst die ökumenische Verbreitung der Assumptaapokryphen dargetan. Daraus werden drei Grundtypen herausgestellt, zwischen denen Mischformen festzustellen sind. Ob außer den Apokryphen des 4. oder 5. Jh. noch eine ältere Version (die sog. Leucius-Apokryphe) anzunehmen und vielleicht dem 2. Jh. zuzuschreiben wäre, wird als nicht unwahrscheinlich betrachtet, aber als offene Frage zur Seite gestellt. Die Annahme, daß der Apokryphenliteratur eine mündliche Überlieferung zugrunde liege, soll am folkloristischen Beispiel der ‚cuentos populares mallorquines' veranschaulicht und durch den Schlüssel der ‚formgeschichtlichen Methode' als recht annehmbar dargetan werden. Durch Vergleich und Reduktion — wofür das Verfahren an den apokryphen Evangelien als methodisches Beispiel herangezogen wird — wird versucht, einen echten, wertvollen historischen Kern herauszustellen, dessen Prüfung auf seinen theologischen Wert schließlich in dem Ergebnis mündet: es habe eine apostolische Tradition gegeben des Inhalts: ‚translatio in paradisum', was nach allen Indizien kaum anders habe verstanden sein wollen denn als ‚leibliche Aufnahme in den Himmel'. Natürlich kann in diesem Referat auch nicht entfernt die ausgedehnte (155-196) und eindrucksvolle Begründung in ihrer Schrittfolge im einzelnen wiedergegeben werden. Es sei nur noch auf das Sonderkapitel über das Verhältnis von ‚Transitus W' und der Assumptahomilie des Johannes v. Thessalonich (als des

vielleicht ältesten griechischen Zeugen der ausdrücklichen Assumptaüberlieferung) hingewiesen. An dem, was hier an Analysen und Vergleichen der nicht leicht zu durchschauenden handschriftlichen Überlieferung aus den besten kritischen Editionen herausgeholt und zu übersichtlicher Darstellung gebracht wird, darf künftig kein Dogmengeschichtler mehr achtlos vorübergehen, der am Fortschritt dieser dornigen Forschung in Zukunft Anteil nehmen will. — Ist schon im dogmengeschichtlichen Teil allenthalben die dogmatische Einstellung im Überlieferungsbegriff zu spüren gewesen, erst recht und selbstverständlich ist das der Fall im breit ausgeführten spekulativen Teil der Assumptatheologie. Ein doppelter Aufriß zieht sich — wenn auch nicht in der äußeren Aufteilung — durch das Ganze: 1. der nach Primär- und Sekundärprinzipien der Mariologie (dort: leibliche und geistliche Mutterschaft, Solidaritätsprinzip, Restitutionsprinzip, Assoziationsprinzip; hier: singulare Transzendenz, Abgrenzung nach unten und nach oben, Analogie, Kongruenz) und 2. der nach Privilegien der Person (Mutterschaft, Jungfräulichkeit, Unbefleckte Empfängnis, Gnadenfülle, Himmelfahrt) und Privilegien der Funktion (als Miterlöserin, Fürbitterin, geistliche Mutter des mystischen Leibes, Himmelskönigin). Es lohnt sich, diesen eindringlichen spekulativen Analysen und ihrer Synthese zu einem mariologischen Organismus durch 70 kleingedruckte Seiten zu folgen, die in der Himmelfahrt Mariens geradezu die ‚clave maestra' der ganzen Mariologie aufzeigen wollen. Bemerkenswert ist die überholende ausführliche Nachkritik zu den kritischen Äußerungen, wie sie auf der ‚Semana Mariológica' vom August 1946 auf dem Montserrat laut geworden waren (208 ff.). — Durchgängig vertritt das Buch die Auffassung, die leibliche Himmelfahrt Mariens gehöre zum implizite geoffenbarten Bestand der Heilslehre. Schon aus der Schrift allein lasse sich das dartun (Protoevangelium und Apokalypse 12, der Engelgruß und die paulinische Lehre in Röm 5 vom Gesetz des Sterbens und in 1 Kor 15 von den Erstlingen der Auferstehung). Zum Argument aus Gen 3, 15 wird der Vulgatatext unterstellt. Für die mariologische Deutung in der Väterzeit wird Drewniak herangezogen. Die Monographie von Tib. Gallus S.J. (Rom 1949) über die Deutung in der nachpatristischen Zeit bis zum Tridentinum konnte natürlich noch keine Verwertung und Stellungnahme finden. Die Kontroverse um die Theologengutachten zur Bulle ‚Ineffabilis Deus' ist berücksichtigt. Die Beweiskraft von Gen 3, 15 nicht nur für die Unbefleckte Empfängnis, sondern auch für die leibliche Himmelfahrt wird gegen gewisse Einwände geschützt durch Zuhilfenahme des Prinzips der Miterlöserschaft Mariens, diese gefaßt als aktive Teilnahme am Erlösungswerk durch die freie Annahme der Mutterschaft Christi. Die mariologische Begründung und Verknüpfung von ‚Consensus-Corredemptio-Mediatio' war schon früher ein bevorzugtes Thema im Schrifttum Bovers. — Dankenswert ist der beigefügte Dokumentenschatz der wichtigsten (außerbiblischen) Assumptatexte, in dem die Verfasser — unter besonderer Mithilfe von P. José Maria Fondevila S.J. — ein reichhaltiges, um nicht zu sagen nahezu vollständiges ‚Enchiridion' zur Assumptatheologie beabsichtigt und geleistet haben: 1. Apokryphen, 2. die alten Liturgien des Morgen- und Abendlandes, 3. die mittelalterliche Hymnodie, 4. die kirchlichen Schriftsteller (Väter, mittelalterliche Autoren, neuere Theologen), 5. Bibliographie (die derzeit wohl reichhaltigste). Die Benutzung wird erleichtert durch den eigenen Nomenklator des Enchiridions, der dem Sach- und Autorenverzeichnis des ganzen Buches beigefügt ist. Ternus.

Lampen, W., O.F.M., Pie Pelicane Jesu Domine: Ant 21 (1946) 68-92. — Der Artikel stellt gut die Entwicklung des Pelikan-Symbols nach der bisherigen Forschung zusammen und erweitert sie durch eigene Untersuchung. Nach einem mehr allgemeinen Teil über die Symbolik (Symbola, Symbola Christi, Symbola eucharistica) bringt L. zunächst unsere heutige Kenntnis über das Leben des Pelikans und dann einen historischen Überblick durch die Jahrhunderte. Hauptquelle der Symbolik ist der griechische Physiologus, der bereits im 4. Jahrhundert ins Lateinische übertragen wurde. Er kennt die Legende vom Öffnen der Brust und der Besprengung der vorher getöteten eigenen

Kinder nach drei Tagen, wodurch diese wieder lebend werden. Schon der Physiologus sah darin ein Symbol der Erlösung, der Liebe des Herrn, der Auferstehung, aber auch der Taufe und der Eucharistie. Augustinus sieht mehr nach Psalm 101 (pelicanus solitudinis) im Symbol den Vogel der Einsamkeit, daher den Prediger, der dorthin kommt, wo Christen noch nicht sind, oder Christus, der allein von der Jungfrau geboren ist: in solitudine natus. Der eigentlichen Fabel des Physiologus steht er zweifelnd gegenüber, kennt aber jedenfalls das eucharistische Symbol nicht. Das Tertium comparationis ist ihm die Belebung durch das Blut. Für Eucharius von Lyon bedeutet der Pelikan das Symbol des leidenden Christus, Paulinus von Nola nimmt dazu den in einigen Überlieferungen des Physiologus erzählten Kampf mit den Schlangen. So wird bei ihm der Pelikan das Symbol des Eremiten, der mit dem Teufel kämpft. Aelred bezieht das auch auf den sich bekehrenden Sünder. Keiner von diesen Schriftstellern kennt noch die Ernährung der Kinder durch eigenes Blut, wovon ja auch, wie L. recht bemerkt, der Hymnus des Adoro te noch nicht spricht, da er nur die Waschung der Seele mit dem Blut Christi erwähnt: Me immundum munda tuo sanguine. Immerhin ist hier im eucharistischen Hymnus die Verbindung doch schon irgendwie gegeben. Die ältesten Zeugen für diese Symbolik der Blutspeisung sind die deutschen Minnesänger, so Freidank, Heinzelin von Konstanz und vor allem Wolfram von Eschenbach im Parzival IX, Strophe 482, v. 1482 ff. Von dort geht sie bald auch in die übrigen Länder. Die Entwicklung in der Ikonographie schließt die Untersuchung ab. Auch hier ist das früheste Symbol das der Liebe des Erlösers (der Pelikan etwa auf dem Kreuzesbalken), aus dem dann das Sinnbild des ernährenden Blutes herauswächst. Weisweiler.

Callewaert, C., Histoire positive du Canon romain. Une épiclèse à Rome?: SacrErud2 (1949) 95-110. — In diesem Artikel untersucht der verstorbene große Liturgiker zunächst die dogmatisch wichtige Frage nach einer Epiklese im römischen Kanon. Die bekannte Stelle in De duabus naturis des hl. Gelasius (ed. Thiel I 542) und jene aus Ambrosius De Spiritu Sancto (PL 16, 837) deutet er mit Recht wie Dom B. Botte (Le canon de la messe romaine, Löwen 1935) als Hinweis auf die im römischen Kanon tatsächlich vorhandene Anrufung des Heiligen Geistes. So etwa: Mitte . . . Spiritum Sanctum, qui et haec munera . . . efficiat sacramentum (Feltoe 74; vgl. ebd. 161). — Der Hauptteil der Arbeit ist aber der Frage nach dem ursprünglichen römischen Kanon gewidmet. C. sieht in den Worten aus Ambrosius De sacramentis IV, IV 13-20 den Text der römischen Liturgie, da ihm Ambrosius eine so große Autorität zuschreibt und er außerdem eine Stelle enthält, die auch die ps.-augustinischen Quaestiones Veteris et Novi Testamenti aus Rom bringen. C. stellt die Worte des hl. Ambrosius und die des Gelasianum nebeneinander. Das ergibt ein interessantes Bild: Der alte Text ist gegenüber dem neueren des Gelasianum noch im wesentlichen gleich; aber die Wortformulierungen sind im alten Text viel schlichter und einfacher. So heißt es gleich im Anfang statt: Quam oblationem tu, Deus, in omnibus quaesumus benedictam . . . facere digneris bei Ambrosius nur: Fac nobis oblationem adscriptam. Statt: Dilectissimi Filii tui Domini steht bei Ambrosius nur Domini. C. glaubt daher, daß kaum eine große Persönlichkeit diese Erweiterungen vorgenommen hat. Es sei wenig wahrscheinlich, daß es Gelasius gewesen sei „avec son style habituellement plus nerveux et plus raide" (109). Die erste Rezension, die Ambrosius übernommen habe, sei wohl unter Damasus gemacht worden, die dann durch Leo mit Communicantes, Haec igitur und Nobis quoque erweitert als leonische Rezension von Gregor umgearbeitet wurde. Nicht ganz deutlich ist die Stellung des Gelasius bei C. Denn am Schluß wird unter Hinweis auf V. L. Kennedy, The Rome, 1938, gesagt, daß bestimmte Anzeichen doch für ihn sprechen. Unabhängig von dieser Nebenfrage bleibt das Wichtige des Vergleiches des Ambrosiuszitates mit dem Text des Gelasianum. Die Herausgeber der Zeitschrift weisen darauf hin, daß der Artikel von Th. Klausener, Der Übergang der römischen

Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache (Miscellanea Mercati, Città del Vaticano 1946, I 467-482) trotz verschiedener anderer Einzelergebnisse mehrfach die Forschungen C.s bekräftige. Weisweiler.

Raes, A., S. J., Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres: OrChrPer 10, 216—226. — Die normale Anaphora des chaldäischen Ritus, die Anaphora der Apostel, hat in den verschiedenen bisherigen Ausgaben den Einsetzungsbericht mit den Herrenworten an ganz verschiedenen Stellen, und in der Ausgabe des nestorianischen Priesters Kelayta, Mossoul 1928, fehlt er ganz. Der Artikel untersucht daher die Frage, welche der Editionen das Rechte trifft, und geht auch den Gründen von Renaudot, Rahmani und Lietzmann nach, die sich sämtlich für das ursprüngliche Vorhandensein des Einsetzungsberichtes mit den Konsekrationsworten einsetzen. R. entscheidet sich aber teilweise dagegen. Sein Hauptgrund ist die handschriftliche nestorianische Überlieferung, der gegenüber die inneren Gründe ihm nicht durchschlagend genug erscheinen. Und tatsächlich ist das äußere Zeugnis so einhellig, daß man sich dieser Beweisführung nicht verschließen kann. Dennoch dürfte die Dogmatik aus dem Fehlen der Konsekrationsworte nicht allzu große Folgerungen ziehen. Denn es handelt sich in den Handschriften um nestorianische Überlieferungen. Es ist also durchaus möglich, daß in ihnen der Bericht aus inneren Gründen ausgefallen ist: S'il a disparu dans l'anaphore des Apôtres c'est que celle-ci est restée exclusivement dans les mains des Nestoriens qui, sans contrôle de la part d'un magistère infaillible, suivant dès le Ve siècle une doctrine eucharistique qui donne une importance prépondérante et exclusive à l'épiclèse, admettaient des anaphores desquelles le Récit était absent." Ähnlich sind die Nestorianer in anderen liturgischen Texten auch vorangegangen. Weisweiler.

Heynck, V., O. F. M., Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit. III. Der Konzilstheologe Dominikus Soto über den Unterschied von attritio und contritio: FranzStud 30 (1943) 53-73. — Die vorliegende 3. Abhandlung über die Stellung der attritio und contritio in der Zeit des Trienter Konzils (vgl. über die beiden ersten Schol 17 [1942] 616; 18 [1943] 310) hat ihre besondere Bedeutung schon durch die Person Sotos. Das tritt auch inhaltlich bald in die Erscheinung, trotzdem der Aufsatz zunächst nur die Unterscheidung der beiden Reuearten nach Soto behandelt und die noch wichtigeren Fragen nach dem inneren Wesen der Furchtreue, der Begründung ihrer sittlichen Güte und der Wirksamkeit für die außer- und innersakramentale Heiligung einer weiteren Untersuchung vorbehalten werden. Der Unterschied der beiden Reuearten wird zuerst an Hand der frühen Schrift De natura et gratia dargelegt, die gegen des Skotus Auffassung (Unterschied allein durch die Informierung von der Gnade) gerichtet war. Soto behält hier zwar die Einteilung des Skotus bei. Seine wesentliche Unterscheidung der Arten liegt aber im Objekt der Reue. Die Contritio bereut die Sünde als Beleidigung Gottes, die attritio nur insofern die Sünde uns Nachteile bringt. Aus ihrer Natur heraus würde also die Furchtreue die Sünde nicht hassen, wenn die Strafe nicht auf ihr läge: Quantum est ex natura rei, ubi non esset poena, non vitaret delictum. Doch kann der Sünder davon absehen, und dann ist die Reue als Anfang der Buße gut: bona est tamquam principium poenitentiae (lib. 2 c. 14; H. 56). Deutlicher wird die Stellung Sotos im Sentenzenkommentar, wo er Cajetan vor allem angreift, der besonders nach dem Grad der Wertschätzung unterscheidet (Furchtreue nicht appretiative summa). Demgegenüber kennt nun Soto fünf Unterschiede der beiden Reuearten: nach dem Objekt (wie in der Frühschrift), nach dem Motiv (aus timor filialis — servilis), nach dem Verhalten zur Gnade (mit der Gnade — nur aus natürlicher Kraft), nach der Wirkung (Rechtfertigungskraft — nicht), nach der Formierung durch die Gnade (hier ist contritio immer actus formatus, da immer mit der Gnade die Eingießung der Liebe verbunden ist). Grundlegend aber bleibt auch in dieser Schrift der erste Unterschied nach dem Objekt (nicht dem Motiv!). Dieser Objektunterschied (Sünde

als Beleidigung Gottes — als Strafgegenstand) ist so tiefgehend, daß die Furchtreue überhaupt nicht aus der eigentlichen Bußtugend hervorgehen kann. Denn dies ist eine Tugend, die zwar Gott nicht wie die göttlichen Tugenden zum Materialobjekt hat, wohl aber zum Formalobjekt („Ziel" sagt Soto). Sie ist daher nur dann möglich, wenn die Sünde als Beleidigung Gottes erfaßt wird. So muß die Furchtreue aus einer der untergeordneten sittlichen Tugenden hervorgehen. Schon damit ist ein scharfer Schnitt zwischen die beiden Reuearten gemacht, der alle früheren mehr psychologischen Unterscheidungen aufhebt. Dazu kommt eine weitere, die sich aus der Wirkung ableitet: Furchtreue ist Soto nur mehr jene, die zum Empfang des Bußsakramentes genügt, aber allein nicht rechtfertigt; contritio nur jene Reue, die aus sich rechtfertigt. Mit Recht sieht H. hier das grundlegende Neue: beide Bußarten sind nicht mehr in Unterordnung zueinander gedacht, sondern als zwei Reuearten nebeneinander mit eigenem Formalobjekt und eigener Wirkkraft, wenn sie selbstverständlich auch viel Gemeinsames haben als echte Reuearten mit der Wertschätzung Gottes über alles und dem festen Vorsatz. „So wird denn bei Soto die spätere nachtridentinische Betrachtungsweise und Behandlungsart des Reueproblems zum erstenmal in klaren Umrissen sichtbar" (73). Von hier aus gesehen, kann man der Untersuchung über das Wesen der Furchtreue, also über das eigentliche Problem der nachtridentinischen Zeit, doppelte Bedeutung zumessen. Weisweiler.

Baur, B., O. S. B., Erzabt, Die Beicht der läßlichen Sünden. Grundsätzliches und Praktisches: TheolGl 1943, 73—82. — Das Weltrundschreiben Pius' XII. Mystici Corporis lenkt in seinem letzten Teil (Pastorale Ermahnungen) die Aufmerksamkeit wieder auf eine Frage, die vor rund 15 Jahren in deutschen theologischen Zeitschriften lebhaft besprochen wurde. Darum und nicht nur darum werden diese Ausführungen über die „Andachtsbeicht" aufmerksame Leser finden. Nach einer Einleitung (Begriffsbestimmung, kurzer Überblick über die Geschichte der „Andachtsbeicht", Schwierigkeiten, die in unsern Tagen dagegen erhoben wurden) bespricht Verf. zuerst in einem theoretischen Teil die Fragen, die für die Lösung der Schwierigkeiten wichtig sind; im 2. Teil gibt er Winke für die praktische Gestaltung der häufigen Beicht. So wertvoll und anregend gerade dieser letzte Teil ist (er zeugt von tiefer Seelenkenntnis und reicher Seelsorgserfahrung), die Leser dieser Zeitschrift wollen wohl mehr über den Inhalt des 1. Teiles unterrichtet sein. — Zwei Fragen vor allem sucht er zu beantworten. Die erste: Wie kann eine durch richterlichen Akt bereits vergebene schwere Sünde noch einmal durch einen richterlichen Akt vergeben werden? Kommt das Sakrament überhaupt zustande, wenn nur solche Sünden gebeichtet werden? Antwort: Das Bußsakrament vollzieht sich nach Art eines Gerichtsverfahrens. Die wesentlichen Teile dieses Gerichtes, ohne die das Verfahren nicht zustandekommt, sind die Selbstanklage des Sünders und die Lossprechung des Priesters. Die Selbstanklage ist Ausdruck und Verstärkung der Reue, der Abkehr von der Sünde, ohne die Gott die Sünde nicht vergibt. Aus echter Reue ergibt sich ohne weiteres der Vorsatz und der Wille zur Sühneleistung. Nun bleiben aber alle diese Akte des Sünders möglich und sinnvoll auch gegenüber einer schweren Sünde, die bereits vergeben ist. Denn die Sünde bleibt ja als geschichtliche Tat bestehen, und der Sünder kann immer wieder das Geschehen verurteilen und sich innerlich davon abwenden, woraus sich dann auch die andern Akte ergeben können. Das Bußsakrament ist ein persönliches Sakrament: Akte einer Person werden in das sakramentale Zeichen aufgenommen und sind so Wesensteil des Sakramentes; dadurch aber werden sie aus dem rein Persönlichen herausgehoben und geheimnisvoll mit der Kraft des Sühnetodes Christi verbunden, durch den Gott die Sünde gerichtet hat. Diese Teilnahme am Todesgericht des Herrn über die Sünde soll im Sünder den Willen wecken zu einer dauernden Gesinnung und Haltung der Sühne für die begangenen Sünden. Somit bleiben die Akte des Sünders möglich und sinnvoll. Aber sie sind nur die quasi materia des Sakramentes, können also als

solche ohne die forma nicht wirksam werden. Die Lossprechung aber zielt unmittelbar auf Sündentilgung. Kann sie demnach überhaupt noch einen Zielpunkt haben, wenn die Sünden bereits getilgt sind? Antwort: Das Bußsakrament tilgt nicht nur die Sünden nach Schuld und Strafe, es vertieft zugleich das Leben in der Gemeinschaft mit Christus und Seiner Kirche, es festigt und verlebendigt den Willen in seinem Streben nach Heiligkeit. Ist aber ein Richterspruch das geeignete Zeichen, diese Gnade zu bezeichnen? Verf. antwortet mit den Salmantizensern: Diese Gnade ist eine gratia medicinalis, sie ist nicht zu denken ohne Hinordnung auf die Sünde; dies besagt aber nicht, sie müsse immer actu Sünde tilgen, sondern nur: in dieser Gnade ist notwendigerweise und immer eine vis expulsiva peccati enthalten. Somit ist die Lossprechung auch dann nicht ohne Zielpunkt, wenn die Sünden bereits vergeben sind, bes. wenn man die Gedanken des Verf. über das Bleiben der geschichtlichen Tat und der sinnvollen bleibenden Reue hinzunimmt. Aber man darf wohl weiter fragen? Ist es denn sinnvoll, immer wieder die Medizin zu reichen, wenn die Krankheit schon beseitigt ist? Vielleicht darf man im Sinne des Verf. antworten: Ja, wenn die Medizin vorbeugend wirkt. „Sünde" in den Lossprechungsworten kann — wenn auch in zweiter Linie — auch bedeuten die Folgen der Sünde: zeitliche Sündenstrafen, Hang zur Sünde. Diese Folgen zu beseitigen, kann immer wieder Zielpunkt des priesterlichen Richterspruches sein. — Zweite Frage: Läßliche Sünden können auf verschiedene Weise getilgt werden: außersakramental (Reue-, Liebesakte, Gebete, Sakramentalien) und sakramental (alle Sakramente der Kirche tilgen läßliche Sünden, und zwar ex opere operato: S. Th. III, 87, 3). Was ist demgegenüber der Eigenwert der häufigen Beicht läßlicher Sünden? Gegenüber den andern Sakramenten ist das Bußsakrament aus seinem innersten Sinn heraus geradewegs auf Tilgung der Sünde ausgerichtet. Wohl hat es mit den andern Sakramenten gemein, daß uns in ihm die Wohltat des Todes Christi zugewendet wird; aber dies geschieht im Bußsakrament auf besondere Weise: Die persönlichen Akte des Sünders zusammen mit den Lossprechungsworten des Priesters sind die Wirkursache der Gnade und Sündentilgung, mit der besonderen sakramentalen Wirkung einer dauernden Bußgesinnung. Dazu kommt, daß nach vielen Theologen res et sacramentum des Bußsakramentes ist: die Aussöhnung des Sünders mit der Kirche (Verf. verweist auf Graber, Christus in seinen Sakramenten 127; eindringender hat darüber gehandelt: K. Rahner in ZAM 9 [1934], bes. 330 ff.). Gegenüber der außersakramentalen Tilgung der läßlichen Sünde ist zu sagen: In einem Grad, wie dies außerhalb des Sakramentes ceteris paribus nicht geschehen kann, wird durch die im Sakrament wirksame Kraft Christi die aus der läßlichen Sünde stammende Erschlaffung, der Mangel an Mut und Schwung behoben, der fervor caritatis gestärkt, der die Formalursache der Aufhebung der läßlichen Sünde ist. Darum der Schlußsatz: Nicht ein Entweder—Oder, sondern ein Sowohl—Als auch: Die tägliche Opferfeier und die häufige Beicht.

Schoemann.

Gigon, A. C., O. P., De sacramento Ordinis. gr. 8⁰ (103 S.) Freiburg (Schw.) 1945, Canisius-Druckerei. — Ein dogmatischer Grundriß des Weihetraktates als Textgrundlage für Vorlesungen. Das meiste hält sich im Rahmen des herkömmlichen Stoffplans, läßt aber fast durchgängig eine wohltuende persönliche Note erkennen. Die Apost. Konstitution vom 30. 11. 44 konnte nur noch nachträglich durch Einlageblatt ausgewertet werden. Das Florentiner Dekret gibt nach dem Verf. einen unfehlbaren dogmatischen Akt in Glaubenssachen wieder (82). Im Sinne des Florentiner und des Trienter Konzils wäre die Handauflegung das wirksame Zeichen der Gnadenspendung, die Überreichung der Instrumente das der mitgeteilten Gewalt gewesen (75). Subdiakonat und niedere Weihen werden im Sinne des hl. Thomas als echt analog sakramental angesehen („vere participant rationem sacramenti ordinis; aliquid characteris sacerdotalis imprimitur" [68]). Der Episkopat ist nicht eine eigene sakramentale Stufe (56). Die Apostolische Konstitution vom 30. 11. 44, so bedeutsam für die

Frage der Mitkonsekratoren bei der Bischofsweihe, ist leider nicht ausgewertet. Die Bullen Innozenz' VIII. und Bonifaz' IX. werden als authentisch anerkannt und die außerordentliche Gewalt des einfachen Priesters zur Spendung selbst von Diakonat und Presbyterat aus einer potestas radicalis potestatem communicandi abgeleitet, die ihre nächstunmittelbare Aktmäßigkeit erlangt entweder durch die Bischofsweihe oder durch kompetente Delegation, die das Vorrecht der päpstlichen Vollgewalt ist (50 ff.). Zum besseren Verständnis seiner Ansichten hat der Verf. eigene Exkurse eingeschaltet (De primatu Petri 15 ff.; De infallibilitate magisterii ecclesiastici 19 ff.; Sur l'origine de la distinction entre évêques et simples prêtres 59 ff.). Die darin vorgetragenen Ansichten sind z. T. nach wie vor Gegenstand fundamentaltheologischer Kontroversen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Ternus.

Durst, B., O. S. B., Neresheim, Dreifaches Priestertum. 8° (86 S.) Neresheim 1946. — Abt Bernhard behandelt zuerst das allgemeine Priestertum, d. i. die Fähigkeit, Gott Opfer darzubringen, schließlich jede Hingabe an Gott, wie sie mit der Tugend der Religion identisch ist. Dann geht er auf das Amtspriestertum über, das erst den eigentlichen Begriff verwirklicht, nämlich die Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen. Von der ersten Art spricht Petrus in seinem ersten Brief, die zweite ist ein Hauptgegenstand des Hebräerbriefes. Als dritte Art fügt Abt B. noch das durch den Taufcharakter verliehene geistige Priestertum hinzu. Er kann sich dabei auf die Summe des hl. Thomas stützen (III, q. 63 a 3). Nach ihm ist der Sinn des sakramentalen Charakters die Bestimmung zum christlichen Kult, der vom Hohenpriestertum Christi stammt und dem die Gläubigen angeglichen werden. Sehr gut weist Verf. darauf hin, daß diese drei Arten nur analoge sind, und wendet sich so besonders gegen die falsche Auffassung, das Mitopfern in der heiligen Messe besage eine Gleichstellung mit dem Priester. Alle Aufstellungen sind theologisch gut unterbaut. Daß das geistige Priestertum das eigentliche sei, und nicht das Amtspriestertum, das allein den Mittlercharakter hat, wird nicht jeder bejahen. Raitz v. Frentz.

Althaus, P., Die Letzten Dinge. 5., durchges. Aufl. gr. 8° (XVI u. 370 S.) Gütersloh 1949, Bertelsmann. Geb. DM 12.20. — Diese Neuauflage ist ein nur wenig veränderter Abdruck der vierten von 1933, die seinerzeit in dieser Zeitschrift gewürdigt worden ist (9 [1934] 298). Da inzwischen das große zweibändige Lehrbuch der Dogmatik des gleichen Verf. — unter dem Titel: Die christliche Wahrheit — erschienen ist (vgl. die eingehende Besprechung darüber in Schol. 20—24 [1949] 421—427), wird man die entsprechende Neufassung in dem genannten Lehrbuch künftig vorteilhaft mit heranziehen. Zu den wenigen wichtigeren Abänderungen der fünften Auflage gegenüber der vierten gehört: Einige zeitbedingte Auseinandersetzungen mit früheren Kritiken sind weggefallen. Dagegen ist ein Beitrag zum Thema ‚Zeit und Ewigkeit' in dem Buch von Oscar Cullmann, Christus und die Zeit (1946), das der urchristlichen Zeit- und Geschichtsauffassung eine Nivellierung von endlicher und schlecht unendlicher Zeit unterschiebt, einer Kritik unterzogen worden (339 f.), die uns durchaus zutreffend erscheint. Doch darf man nicht übersehen, daß Cullmann nur den philosophischen Qualitätsunterschied von Zeit und Ewigkeit aus dem biblischen Zeit-Ewigkeits-Verständnis fernhalten will. Die heilszeitliche Linie ist bei ihm in jedem Augenblick christuserfüllte Zeit und hat ihre heilsökonomischen Kairoi, die Gott, der allein Unbegrenzte, in der begrenzten Zeit setzt (siehe Dillschneider Gegenwart Christi I [1948] 338 ff.). Erwähnt sei auch die Stellungnahme des ausführlichen Vorwortes gegen den Rationalismus Buris, der aus der Christusbotschaft der Evangelien einen konsequenten Eschatologismus herausliest und nach dessen Abstrich unter Preisgabe des Christusglaubens als legitimen Christusbegriff für heute nur noch ein Personsymbol der Ehrfurcht vor dem Leben (A. Schweitzer!) anerkennen will (XV f.). Das Grundanliegen des Verf. durch alle Auflagen hindurch ist die Rückgewinnung einer Eschatologie im Sinne existentieller Aktualität gegenüber einer

nachzeitlichen endgeschichtlichen Erwartung. Lehrreich ist die Buchgeschichte der verschiedenen Auflagen, wie sie der Verf. selbst auf S. 277f. zur Darstellung bringt, um die Läuterung — aber auch Festigung — seines Standpunktes den Kritikern gegenüber aufzuzeigen. Dort wäre wohl auch das einstweilen letzte Wort des Verf. auf die Bedenken seines Freundes Folke Holmström (siehe Vorwort) einzugliedern. Es fügt sich glücklich, daß fast zu gleicher Zeit das bedeutsame katholische Gegenstück erschienen ist: Michael Schmaus, Von den Letzten Dingen (Münster 1948), auf dessen ausführliche Besprechung im folgenden Heft darum jetzt schon hingewiesen sein mag. Ternus.

O'Brien, E., S. J., The Scriptural Proof for the Existence of Purgatory from 2 Machabees 12, 43-45: ScEccl 2 (1949) 80-108. — Der Artikel geht von der Feststellung aus, daß die Väter das 2. Makkabäerbuch nicht als Beweis für die Existenz des Fegfeuers vor Augustinus in der lateinischen Kirche und vor Petrus Damascenus in der griechischen benutzt haben. Das erscheint B. unerklärlich, wenn unser heutiger Vulgatatext ihnen schon vorgelegen sei oder auch der Text der Septuaginta, wie wir ihn jetzt kennen. Er untersucht daher zunächst die Fassung in den griechischen Handschriften und dann in den lateinischen. Das Ergebnis stimmt im wesentlichen überein mit dem von Dom de Bruyne et B. Sodar, Les anciennes traductions latines des Machabées, Maredsous 1932. Während die Verschiedenheit der griechischen Überlieferung zu keinem Ergebnis kommen läßt, gibt die lateinische einen guten Anhaltspunkt, besonders im Lyoner Text. De Bruyne läßt noch die beiden Sätze: ex abundanti et vanum pro mortuis orare und sancta et salubris excogitatio in Klammern in seinem so rekonstruierten Text stehen, wenn auch mit der Bemerkung: non tamen sine dubitatione (a. a. O. 202 Anm.). B. jedoch glaubt besonders auch auf Grund der fehlenden Zitation bei den Vätern der ersten Jahrhunderte beide als Glossen ausscheiden zu müssen. Die erste hält er für eine jüdische Glosse, die nachher durch ein ἂν ἦν oder εἰ ἡ γάρ in den Text eingefügt sei; die zweite für eine christliche Randbemerkung. Der Text würde also dann lauten (43): Et factis per conlationem didragmis duodecim milia argenti, misit Hierosolima (Hierosolimam: de Bruyne) offerri pro peccato sacrificium, bene valde cogitans et eliganter de resurrectione cogitans, (44) quia eos qui prociderant resurgere sperabat. (45) considerans his qui cum pietate dormitionem acceperunt optimam esse repositam gratiam: ideoque pro defunctis exorabat, ut peccato solverentur. Der griechische Wortlaut wäre dann entsprechend der etwas anderen Überlieferung: (43) ποιησάμενός τε κατ' ἀνδρολογίαν εἰς ἀργυρίου δραχμὰς δισχιλίας ἀπέστειλεν εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς ἀγαγεῖν περὶ ἁμαρτίας θυσίαν πάνυ καλῶς πράττων καὶ ἀστείως ὑπὲρ ἀναστάσεως διαλογιζόμενος. (44) [ὅτι] τοὺς προσπεπτωκότας, ἀναστῆναι προσέδωκα. (45) ἐμβλέπων τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον χαριστήριον, ὅθεν περὶ τῶν τεθνηκότων τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι. Auf Grund dieses so wiederhergestellten Textes stellt B. dann einen neuen Schriftbeweis auf: Der Hl. Geist kann nicht in der Hl. Schrift eine solche Tat in dieser Form schildern lassen, wenn er sie nicht billigt. Der ganze Text und Kontext gehen aber gerade dahin, diese Opfertat hervorzuheben. Weisweiler.

4. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Liturgik, Aszetik und Mystik

Schilling, O., Grundriß der Moraltheologie (Herders Theologische Grundrisse). 2. Aufl. gr. 8° (465 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 16.—. — Schillings Grundriß in seiner 2. Aufl. bietet eine klare und gut gegliederte, außerordentlich knappe und doch sehr reichhaltige Moraltheologie. Der Hörer muß die Vorlesungen gehört und in den Vorlesungen die verschiedenen Fragen verstanden haben; dann kann ihm der Grundriß wertvolle Hilfe leisten. — Sch. folgt bewußt (vgl. Vorwort) der scholastischen Methode und schließt sich vielfach an Thomas

von Aquin an; vor kasuistischen Vereinzelungen, die für den künftigen Seelsorger von Bedeutung sind, scheut er nicht zurück. — Mit besonderer Liebe nimmt der Verf., wie es bei ihm nicht anders zu erwarten ist, sozialethische Fragen in seinen Grundriß herein und berücksichtigt dabei auch gerne aktuelle Fragen. Dazu einige Beispiele: Sehr vorsichtig urteilt Sch. über die Erlaubtheit der Revolution gegen den legitimen Herrscher, der seine Gewalt mißbraucht; für Wahlmonarchie und Volksstaat will er sie leichter zugestehen; glaubt aber schließlich, auch allgemein bei echter Notwehr und im äußersten Falle organisierten, gemeinsamen, gewaltsamen Widerstand gestatten zu können (Nr. 69). — Die Berechtigung der Todesstrafe sieht der Verf. in der Notwendigkeit der Erhaltung des Gemeinwohles durch unbedingte Wahrung der Gerechtigkeit und durch Abschreckung für die Zukunft. Das erste Element dürfte wohl entscheidend sein; es geht nicht um irgendein Interesse der Gemeinschaft, sondern um ihr formelles Wesen, das ja in einem rechtlichen Band besteht. Doch scheint die Folgerung, die Sch. daraus zieht, daß ein Staat nicht zeitweilig die Todesstrafe abschaffen dürfe, nicht zwingend zu sein (Nr. 503); es mag wohl die Todesstrafe das geeignetste Mittel der Sühne für einen Rechtsbruch darstellen, so sehr, daß sich daraus der Schluß auf das jus gladii des Staates (in besonderer Stellvertretung Gottes) herleiten läßt; doch ist damit nicht ausgeschlossen, daß nicht auch zeitweilig unter Ausschluß der Todesstrafe das Recht genügend gewahrt werden kann. Sehr richtig wendet Sch. sich gegen den modernen Anwurf, die Todesstrafe verstoße gegen die Menschenwürde; der Verbrecher hat eben selbst durch sein Verbrechen seine Menschenwürde preisgegeben. — Verhältnismäßig eingehend befaßt sich Sch. mit der Frage des Krieges (§ 134). Er steht zu der Meinung, daß nach christlicher Auffassung die Völker einen echten Völkerbund mit gemeinsamem Gerichtswesen — an sich mit dem Hüter des Naturrechtes, dem Papste, an der Spitze — gründen müßten; dann könnte der Krieg erlaubterweise nur als eigentliche Notwehr in Frage kommen. Völkerbund und internationales Gerichtswesen bestehen aber tatsächlich nicht; darum gibt es auch den gerechten Krieg zur Erlangung des Rechtes, sei es des Rechtes des eigenen Volkes, sei es des Rechtes eines anderen Volkes; und solche Intervention kann heilige Pflicht sein. Der Verf. hält auch schwer unrechtes Verhalten wilder Volksstämme, auch die Behinderung friedlicher Missionierung für berechtigten Kriegsgrund (an sich!), lehnt dagegen mit vollem Recht als genügendes Motiv ab: Glaubensausbreitung, Nationalitätenprinzip, Überbevölkerung. Aushungerung, Fliegerangriffe auf friedliche Städte, beliebige Landannexionen, unmenschliche Behandlung der Gefangenen sind unerlaubte Handlungen der Kriegführenden, bzw. der Sieger. Sch. stellt die Frage nach der Erlaubtheit des Durchmarsches durch ein neutrales Land und hat unter Berufung auf Thomas 2/II 110, 3 ad 5, und unter Hinweis auf BGB 904 keine Schwierigkeit, zu antworten, daß er in wirklichem Notfall kein Unrecht ist, er also auch an sich vom neutralen Land nicht abgewiesen werden darf. „Freilich können, wie auch sonst im Krieg, beide Parteien *bona fide* sein, da der neutrale Staat z. B. für sich infolge Zulassung ähnliche Notlage befürchten kann." Bezüglich der Teilnahme der eingezogenen Soldaten am ungerechten Kriege bleibt Sch. ausdrücklich bei der hergebrachten Auffassung, daß praktisch und konkret kaum eine Frage entstehe, und zwar mit Rücksicht auf die harten angedrohten Strafen und auf die Unmöglichkeit der Beurteilung; allerdings haben in und nach dem letzten Kriege nicht wenige die Frage stärker empfunden. Fuchs.

Lottin, O., O. S. B., Comment organiser la théologie morale fondamentale?: Miscellanea moralia in honorem A. Janssen 153-168. — Anlaß zu diesem Beitrag von O. Lottin scheint der Aufsatz von B. H. Merkelbach, Quelle place assigner au traité de la conscience? in der RevScPhTh 12 (1923) 170-173 gewesen zu sein. L. setzt als Inhalt der allgemeinen Moral die traditionellen Themen als selbstverständlich voraus. Er ist sich zudem bewußt, daß er nur *eine* Möglichkeit einer logischen Einteilung darlegt. Die Grundfrage, ob die Moral eine theoretische oder praktische Wissenschaft sei, entscheidet L. dahin, daß sie z. T. theoretische, z. T. praktische Wissenschaft sei, und kommt so zu einer grund-

legenden Zweiteilung der Moral: Der erste Teil der Moral betrachtet die moralische Handlung statisch, objektiv, der zweite Teil dagegen im Werden, als ein zu Leistendes, subjektiv. — Der erste Teil beinhaltet die menschliche Handlung, die Norm der Sittlichkeit und die Konformität der Handlung mit dieser Norm (= Sittlichkeit der Handlung). Der Traktat über die menschliche Handlung gilt nur als eine psychologische Vorstudie. Der Traktat über die Norm handelt vom letzten Ziel als entfernter Norm und vom Naturgesetz (= recta ratio, forma substantialis als principium ordinis) als näherer objektiver Norm. Der Traktat über die Moralität der Handlungen (Konformität mit der Norm) behandelt die einzelnen Elemente der Sittlichkeit (Objekt, Umstände, Ziel) und die Sittlichkeit der einzelnen Stadien menschlichen Handelns, bei denen dieses stehen bleiben kann. Gegen Merkelbachs Bemerkung, man könne in der Moral, anders als im Recht, von der objektiven Norm nicht vor dem Traktat über die Sittlichkeit menschlicher Handlungen sprechen, sagt L. mit Recht, man könne anderseits von der Sittlichkeit menschlicher Handlungen nicht vor dem Wissen um die objektive Norm handeln, da ja die Sittlichkeit in der Konformität mit der objektiven Norm bestehe. — L. betont, daß alle Überlegungen dieser drei Traktate rein theoretische Wissenschaft beinhalten: Der allgemeinste Satz „Bonum est faciendum" ist objektiven, theoretischen, unpersönlichen Inhalts, auch in seiner Konkretisierung im konkretesten Satz der scientia moralis „Hoc bonum est faciendum"; erst wenn man statt auf die Kopula „est" den Akzent auf „bonum" legt, gewinnt der Satz eine sekundäre praktische Ausrichtung auf die zu setzende Tat. — Der zweite Teil der Moral sucht das Tun des Menschen zu ordnen, ist also praktische Wissenschaft. Die Einteilung dieses Teiles ergibt sich aus einem Vergleich des judicium conscientiae mit dem judicium prudentiae. Mit P. Th. Deman wendet L. sich gegen die Auffassung Merkelbachs, das Gewissensurteil sei ein actus a prudentia imperatus: so daß die Gewissenslehre weitgehend in die Lehre von der prudentia und damit in die Tugendlehre hineingehöre. Wie uns scheint, verteidigt L. mit Recht, daß Gewissensurteil und judicium prudentiae in keiner Weise zu identifizieren sind. Das Gewissensurteil ist an sich rein intellektuell, Wahl und Tat nicht unmittelbar bestimmend, während das judicium prudentiae notwendig unter dem Einfluß tugendhaften Wollens steht und Wahl und Tat unmittelbar bestimmt; darum kann ja auch im böswilligen Menschen das judicium prudentiae dem judicium conscientiae widersprechen. Wiederum mit gutem Recht bemerkt L., daß unter dieser Rücksicht eigentlich erst das judicium prudentiae ein judicium practicum sei, wenn man auch das judicium conscientiae (ja sogar das letzte Urteil der scientia moralis) als judicium practicum i. a. zu bezeichnen pflegt. Der Sprache fehlen die feinen Unterscheidungen. Die Überlegungen über conscientia und prudentia führen zu einer Zweiteilung des zweiten (praktischen) Teiles der allgemeinen Moral: Gewissenslehre und Tugendlehre. Die Lehre vom Verdienst, meint L., könne Teil I, 3 (meritum als proprium des actus moralis) oder Teil II, 2 (meritum als stimulus zur Tugend) beigefügt werden. Die Lehre von der Sünde möchte Verf. auf die einzelnen Traktate verteilt wissen: also keinen eigenen Traktat über die Sünde. — Zum Schluß sucht L. seine Einteilung vor Thomas von Aquin zu rechtfertigen. Fuchs.

Lottin, O., O.S.B., La connexion des vertus morales aquises au dernier quart du XIII^e siècle: RechThAncMéd 15 (1948) 107-151. — L. setzt hier seine Studien über „La connexion des vertus chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs" im dritten Band von „Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles" (1948) fort und untersucht die gleiche Frage für die Zeit zwischen Thomas und 1300. Thomas hatte nach Albertus die aristotelische Auffassung übernommen, daß es keine Tugend ohne Klugheit (d. h. ohne vernunftgemäße Ausrichtung), aber auch keine Klugheit ohne die übrigen moralischen Tugenden (die der Klugheit die echten Ziele zuweisen) gebe. Dementsprechend sind die moralischen Tugenden notwendig miteinander verbunden. In dieser Auffassung werden die Kardinaltugenden als virtutes speciales verstanden, wie ja auch Thomas bekanntlich diesem Verständnis den Vorzug gibt. Allerdings bedient sich Tho-

mas in der Lehre von der notwendigen Verbundenheit der moralischen Tugenden auch der Auffassung der Kardinaltugenden als notwendiger Bedingungen jeder echten Tugend; denn so verstanden, müssen sie stets miteinander verbunden sein. — L. erforscht die Meinungen des Wilhelm von Mare, Richard von Mediavilla, Nikolaus von Okkam, Jakob von Viterbo, der Artisten (als deren Vertreter Cod. 485 [213] der Universitätsbibliothek Erlangen), des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und P. J. Olivi. Er kommt zu der Feststellung, daß die aristotelische Auffassung von der Verbundenheit der moralischen Tugenden sowohl bei den Theologen wie bei den Artisten Aufnahme findet: Durch die Klugheit sind alle Tugenden miteinander verbunden. Dennoch wendet man sich mehr der Betrachtung der Harmonie der Tugenden untereinander zu und betont, daß die Tugenden sich gegenseitig stützen und so eine Einheit bilden. Wo man allerdings die aristotelische Lösung vorzieht, muß man notwendig weniger die Einheit, als die Trennung der Tugenden (virtutes speciales) betonen; damit aber zugleich die Einheit der Tugend der Klugheit, wenn diese schon die Verbundenheit der moralischen Tugenden gewährleisten soll. Olivi bemerkt aber sehr betont, wie fragwürdig diese Einheit der prudentia (und damit die aristotelische Auffassung der Verbundenheit der Tugenden) sei. L. sieht hier den Weg für die Lösung des J. Duns Skotus vorbereitet.

Fuchs.

Noppel, C., S. J., Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral. Zweite, verb. Aufl. 8° (XII u. 258 S.) Freiburg (1949), Herder. DM 7.60. — Zwei Jahre vor seinem allzu frühen Tode, am 2. Juli 1945, schrieb der Verf. der Aedificatio Corporis Christi das Vorwort zur 2. Aufl.; zwei Jahre nach seinem Tode beendete sein Mitbruder A. Koch S. J. die Korrekturen des fertigen Manuskriptes; 1949 brachte Herder das Werk heraus. Inhaltlich ist es im wesentlichen der 1. Aufl. gleichgeblieben; trotz der 13 Jahre, die seit der Fertigstellung des Manuskriptes zur 1. Aufl. vergangen sind (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 12 [1937] 579 f.), kann N.s Pastoral auch heute als durchaus neuartig und für die moderne Pastoral und ihr richtiges Verständnis wegweisend bezeichnet werden. N. geht es um die Sicht des Ganzen, um die Idee und den Aufriß der Pastoral; er versucht die vielen Einzelaufgaben vom Gedanken des Aufbaus des mystischen Herrenleibes her zu begreifen. So fehlt allerdings manche Einzelheit, die in einem Lehrbuch gerne gesehen würde; jedoch sind auch manche Einzelfragen, zumal solche, in denen N. Fachmann war (Jugendseelsorge, Caritas, Hilfe gegenüber den Ärmsten usw.), überaus selbständig und tief besprochen. In der 2. Aufl. nimmt der Verf. zudem manche Einzelheiten bewußt in seine Pastoral auf, um sie mehr schulgerecht zu machen; daher auch die ergiebige Behandlung der Einleitungsfragen (1-25). Das theologische Verständnis der Pastoral und ihrer verschiedenartigen Einzelaufgaben als aedificatio corporis Christi überwiegt aber leicht solche aufwägbaren Mangelerscheinungen. Bei Fertigstellung des Manuskriptes der 2. Aufl. erschien die Enzyklika „Mystici Corporis"; vermutlich würde der Verf. die theologische Grundlage der Pastoral auf Grund dieser Enzyklika und der ihr enge verbundenen „Mediator Dei" in einer neuen Auflage noch tiefer und weiter ausgeführt haben. — In einzelnen Fragen hat N. sein Werk neu gefaßt. Sein betonter Versuch, die Pfarrei theologisch zu verstehen und ihre zentrale Bedeutung herauszustellen, war gelegentlich als eine unausgeglichene Einseitigkeit bezeichnet worden; in der neuen Auflage sucht der Verf. ein wenig vorsichtiger zu sein. N. gehört zu den Hauptförderern der Pfarridee (vgl. auch sein Werk: Die neue Pfarrei. Eine Grundlegung, 1939). Infolge seines frühen Todes konnten seine Darlegungen der Neuauflage aber die inzwischen erstandene Problematik nicht genügend berücksichtigen. — Merklich gestrafft und klarer gegenüber der 1. Aufl. sind die Darlegungen über die Katholische Aktion, die zwar auch vor ihrer neuartigen Problematik in der Nachkriegszeit geschrieben sind, aber trotzdem recht wertvoll scheinen. — Neben der großen theologischen Linie der Pastoral und neben verschiedenen glänzenden Einzelabschnitten sei noch auf manche bemerkenswerte pastorale und aszetische Kernsätze von N. verwiesen;

man beachte etwa seine „Obersten Leitsätze" in der Einleitung (23-25). — Für die Bereitung einer 3. Aufl. würde man gerne die Hinzuziehung eines Kanonisten und eines Dogmatikers wünschen. Fuchs.

Pascher, J., Eucharistie, Gestalt und Vollzug. gr. 8° (304 S.) Münster, Aschendorff, und München-Krailing, Wewel 1947. DM 8.—; geb. DM 10.—. — Dieses Buch geht geschichtlich und dogmatisch in die Tiefe. Zunächst wird das Osterlamm des Neuen Bundes gedeutet. Dann ist der erste Teil dem Wortgottesdienst gewidmet, der zweite dem hl. Mahl: seiner Bereitung, dem eucharistischen Gebet, der Speisung. Es folgen Hinweise z. B. über das Gemeinschaftsbildende der hl. Messe, wobei jede falsche Kollektivierung abgelehnt wird (269). Bei obiger Einteilung könnte man das Opfer vermissen. Doch wird die Auffassung der Protestanten, die nur das Mahl sehen, von P. deutlich zurückgewiesen. Auch will er die Meinung Guardinis, nach dem in der äußeren „Gestalt" der Messe nur das Mahl erscheint, nicht ohne weiteres billigen. „Die eucharistische Doppelspeise ist ein symbolischer Crucifixus, der den Opfertod kündet" (20). „Es geht also (bei den Kanonbitten) nicht um die Verwandlung zum Zwecke der Kommunion, sondern um Segnung und Annahme des Opfers" (102). Auch verweist er selbst auf das Tridentinum, das die Sichtbarkeit, also sinnfällige „Gestalt" des von Christus eingesetzten Opfers hervorhebt (Denz. 938). Freilich lassen sich manche gegensätzliche Äußerungen, die im Sinne der Einteilung fast nur das Mahl hervortreten lassen, nicht in Abrede stellen. Darauf wies bereits Jos. A. Jungmann hin (StimmZeit, Januar 1949, 310 f.). Es wird oft zu wenig auf das auch im sacrificium vorhandene opus operatum geachtet, das kraft des Einsetzungsbefehls „Tuet dies" vollzogen wird, wenn auch in der zusätzlichen kirchlichen Liturgie oder in der aktuellen Intention des Konsekrierenden nichts an das Opfer erinnerte. Die im Auftrag Christi vorgenommene Gestaltentrennung ist naturgemäß und kraft der schöpferischen Einsetzungsabsicht die reale Aufopferung des einstigen Kreuzestodes vor dem Vater. (Es handelt sich jedoch nicht um die Gegenwärtigsetzung des historisch vergangenen Opferaktes am Kreuze, so daß sich eine Ausschaltung des Zeitbegriffs, wovon 20, 25 die Rede ist, erübrigt.) Ebenso genügt wegen des im Auftrag Christi vollzogenen opus operatum für Opfer und Sakrament die indikativische Form der Konsekration, da der Konsekrierende in persona Christi spricht (zu den Bedenken 116). Nicht umsonst beruft sich auch Justinus auf die Einsetzungsworte; dabei scheint die etwa von Pohle-Gierens gebotene Deutung von δι' εὐχῆς λόγου auf das „Gebetswort", das er — der vorher genannte Erlöser — uns schenkte, der Erklärung vorzuziehen sein, die P. 91, 99 gibt. Nach der starken Hervorhebung des Mahlcharakters der hl. Messe muß es überraschen, daß P. gerade beim Mahle selbst, der hl. Kommunion, eine zu sehr „private" Gestaltung der Liturgie, so in dem durch den Priester im Namen des Volkes zu sprechenden Domine, non sum dignus, beanstandet. Hier steigt doch offenbar Christus selbst zu den Einzelnen herab, wie er auch im Namen der Gläubigen das Vaterunser vorbetete. Das Buch bietet zahlreiche dankenswerte Anregungen. Man muß sich freuen, nunmehr Theologen wie Laien für die hl. Messe das mare magnum des neuen Werkes von Jungmann, aber auch liebliche Stromtäler wie das obige Buch empfehlen zu können. Gemmel.

Croegaert, A., Les rites et les prières du saint sacrifice de la Messe. Plans pour sermons et leçons. II. La Messe des Fidèles depuis l'Offertoire jusqu'à la Secrète. gr. 8° (XII und 406 S.). — III. La Messe des Fidèles depuis la Préface jusqu'à la fin. 8° (IX und 473 S.) Mecheln (1949), Dessain. — Dem 1. Bd. des großen Werkes des ehemaligen Liturgikers von Mecheln folgte sehr bald auch der 2. und 3. Bd. in zweiter Auflage. Was in der Besprechung des 1. Bandes gerühmt wurde (Schol 24 [1949] 154 f.), ist für diese beiden Bände zu wiederholen. — Im 2. Bd. behandelt C. theologische Fragen der heiligen Messe (die jüdische Osterfeier, das letzte Abendmahl, das eucharistische Opfer der heiligen Messe, die Offerentes der heiligen Messe, die Victima der heiligen Messe) und schließt daran die liturgische Darlegung des ersten Hauptteiles der hei-

ligen Messe an. Im 3. Bd. folgt die Behandlung ihres zweiten und dritten Hauptteiles und des Schlußteiles. Am Ende des 2. Bandes bespricht der Verf. in einem Anhang praktische Fragen der aktiven Beteiligung der Gläubigen an der Darbringung des heiligen Opfers. — Die heilige Messe versteht C. ganz als Opferfeier; die Opferung ist ihm darum Bereitung des Opfers, die Wandlung ist das eigentliche Opfer; die heilige Kommunion bedeutet die volle Teilnahme an der Darbringung des Opfers und die Mitteilung des göttlichen Lebens. — Von den dogmatischen Fragen interessiert C. besonders die Frage nach den Offerentes des heiligen Opfers. Das Geschehen der heiligen Messe versteht er mit der Enzyklika „Mediator Dei" als Opferung des mystischen Christus durch den mystischen Christus. Die dogmatischen Fragen sind im allgemeinen, wie auch alle anderen Fragen, ausgiebig dokumentarisch belegt, jedoch nicht besonders klar herausgearbeitet. Man vergleiche etwa die Frage der Opfertheorie (II 55-78), in der C. mit Dom Vonier vom sakramentalen Opfer spricht und auch Thomas in diesem Sinne zu verstehen sucht, was kaum möglich sein dürfte. — C. erstrebt mit seiner Darlegung der Liturgie der heiligen Messe ein ganz anderes Ziel als etwa Jungmann in „Missarum solemnia". Insbesondere arbeitet er nicht so ausschließlich historisch wie Jungmann, obwohl er unmittelbar viel mehr historisches Material dem Leser darbietet: Der Untertitel seines Werkes lautet ja „Plans pour sermons et leçons". Zweifelsohne vermittelt Jungmann ein bedeutend besseres Verständnis der heiligen Messe als C.; doch kann Jungmann ihn als Fundgrube für „sermons et leçons" nicht ganz ersetzen.

Fuchs.

Pax, Elpidius, O. F. M., Zur Deutung des Wortes missa ‚Messe': Die Sprache 1 (1949) 87-100. — Verf. geht von der allgemein bekannten Tatsache aus, daß als Ausdruck für den wesentlichen Kultakt des Neuen Bundes neben sacrificium, oblatio, Eucharistia schon seit den ersten Jahrhunderten das Wort missa, Messe gebraucht wurde, das dasselbe besagt wie missio, Entlassung. Ist es schon auffallend, daß eine längere Handlung von einem kleinen Teil den Namen erhält, so noch mehr, wenn dieser Teil gerade der Abschluß ist. Verf. hält es daher für wahrscheinlicher, daß der Anfang der Feier gemeint ist, die Entlassung der Katechumenen, weil sie stärker den Blick auf das heilige Opfer richte, das sich unmittelbar anschließt.

Raitz v. Frentz.

Gräf, R., C. S. Sp., Das Sakrament der göttlichen Barmherzigkeit, 6.—11. Tsd. 8° (120 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag. DM 4.80. — Wie die anderen Bücher des Verfassers ist auch dieses ein Muster einer pastoraltheologischen, oft geradezu psychotherapeutischen Behandlung schwieriger aszetischer Probleme. Das Übernatürliche, Positive, psychologisch Wertvolle der Beicht wird gut herausgearbeitet.

Gemmel.

* * *

Maréchal, J., S. J., Vraie et fausse mystique: NouvRevTh 67, 275—295. — Der durch seine vorzüglichen Arbeiten über die Psychologie der Mystik bekannt gewordene Verf. schreibt hier einen wertvollen und klärenden Aufsatz, der erst nach seinem Tode (11. 12. 1944) veröffentlicht werden konnte. Er geht von dem Wort Mysterium aus, d. h. Wahrheit, die nicht geoffenbart werden kann oder darf, und rügt zuerst die falsche, profane Anwendung, die alles über das Gewöhnliche Hinausgehende, Sachen und Personen, als mystisch zu bezeichnen beliebt. Dann geht er zu dem richtigen, dem religiösen Gebrauch über, der den wirklich geheimnisvollen Gegenstand, Gott, meint und die entsprechende subjektive Haltung der Ehrfurcht und Liebe. Man unterscheidet eine natürliche und eine übernatürliche Mystik. Schon die natürliche will Erfahrung und Erlebnis werden und damit nicht nur Erkenntnis, sondern volle Vereinigung. M. geht auf die aktuelle Frage ein, wieweit sie kommen kann. Er leugnet die Gottesschau, aber auch die rein geistige Erkenntnis, über das eigene Ich hin, wie sie der Engel von Natur hat, und nimmt bei Plotin und den andern Vertretern ein Verdünnen oder Ausschalten des Bewußtseins an,

das aber durch die vorhergehende Katharsis eine Erhöhung der Geisteshaltung mit sich führen kann. Vor allem weist er auf die damit verbundenen Gefahren hin, einmal der Leere des Bewußtseins und damit der Stärkung des Triebleben und dann des Mediumismus; bei diesem führt falsche Konzentration zur Dissoziation, zur Entwicklung ungesunder Keime, die in jedem Menschen stecken und sich in Trance-Zuständen, auditiven und visuellen Halluzinationen, Automatismen, Gedankenlesen, Telekinese, Levitation u.a. Luft machen. — Das übernatürliche Leben ist schon in sich Mystik, weil auf Offenbarung von Geheimnissen gegründet. Trotzdem kennt man auch im Christentum eine Mystik als Zustand, der nicht allen, selbst nicht allen Frommen gegeben ist. M. nimmt nicht, wie Poulain, eine strenge Scheidung von der gewöhnlichen Frömmigkeit an, sondern einen langsamen Übergang. — Sehr gut weist M. dann darauf hin, daß christliche Mystik nicht nur Beschauung, sondern auch Liebe ist; daß auch bei ihr ähnliche abnormale Zustände wie bei der natürlichen vorkommen können, weil auch sie nicht allein von Gott, sondern auch vom Menschen gewirkt wird. Doch unterscheiden sich echte Mystiker von den falschen gerade dadurch, daß sie diese Phänomene, besonders Visionen und Auditionen, als gefährlich und für die wahre Gottvereinigung überflüssig ablehnen. Dann erklärt M., wie schwer es für den Mystiker ist, sein göttliches Erleben in menschliche Begriffe und gar Worte zu kleiden, und schließt damit, daß Ausgangspunkt der Mystik das natürliche Verlangen des Menschen nach dem Unendlichen, zu Gott hin, ist. Raitz v. Frentz.

Wunderle, G., Arzt und Mystik. Tatsachen und Probleme. Nach einem Vortrag. 8⁰ (48 S.) Würzburg 1949, Augustinusverlag. DM 2.40. — Der als Religionspsychologe hochgeschätzte Professor hat zu Beginn dieses Jahres im missionswissenschaftlichen Institut zu Würzburg vor meist katholischen Ärzten einen Vortrag über dieses Thema gehalten. Dem Theologen sind seine Ausführungen nicht weniger wertvoll. Das Ziel, das er sich gesteckt und erreicht hat, ist nur die Klarlegung der Begriffe und Probleme, nicht aber deren Lösung, die ein umfangreiches Werk erfordern würde. Aber die klare Grundlage, die er bietet, dürfte heute, wo der Begriff Mystik so vielfältige und verschwommene Bedeutungen angenommen hat, doppelt wertvoll sein. Es handelt sich wesentlich um das Problem des Verhältnisses von Leib und Seele, wie weit beide in dem außergewöhnlichen Zustand der Mystik aufeinander wirken und welche Hilfsstellung dem Arzt, vorab dem Psychiater, dabei zukommen kann. Mit Recht erweitert W. das Problem dadurch, daß er neben der göttlichen auch die dämonische Mystik erwähnt. Als glückliches Ergebnis kann er buchen, daß die rein materialistische und biologische Erklärung fast ganz überwunden und aufgegeben ist, so daß man diesen Erlebnissen wenigstens einen geistigen Sinn gibt und ein Geheimnis in ihnen erblickt. Von da aus kommt man zu den psychogenetischen Erklärungsversuchen. Gegenstand für diese können aber auch nur sinnlich wahrnehmbare Erlebnisse sein, wie Stigmatisation, Schweben, Nahrungslosigkeit u. ä. Daß die Vorstellungskraft starken Einfluß haben kann, zeigt W. an dem Beispiel der Patientin von Lechler, die er selbst gesehen und die es auf diese Weise zu gewissen Wundmalen gebracht hat. Daß die Vorstellungskraft von Anfang an, beim ersten Vertreter der echten Stigmatisation, dem hl. Franz von Assisi, mitgewirkt hat, ist zuzugeben. Es ist auch bekannt, daß das empfindsamere weibliche Geschlecht viel mehr Vertreter zählt als das männliche. Aber die Frage ist, wieweit die Phantasie in der Bildkraft auf den Körper gehen kann und wo ihre Fähigkeiten versagen. Ein solches Versagen findet W. mit Recht bei der Nahrungslosigkeit, wo sie wirklich vorhanden und für längere Zeit bewiesen ist. Hier ist die Hilfe des Arztes am Platz, besonders des Psychiaters. Er weiß genauer, was man als abnormal, krankhaft, psychopathisch erklären muß und was, trotz der seltenen Auswirkung, noch als normales Seelenleben zu bezeichnen ist. Erst dann wird die Frage akut, ob es sich vielleicht um ein Wunder handelt. Dann tritt der Theologe aufs Feld. Er untersucht den moralischen Wert der Person und unterscheidet, ob es sich um eine außernatürliche Einwirkung Gottes oder Satans handelt. Das weitere

Problem, ob die Mystik erworbene oder eingegossene ist, wird auch er nur nach langer Erfahrung auf diesem Gebiet in Angriff nehmen. Das letzte Urteil wird er aber stets der Kirche überlassen, die auch hier ihre lange Erfahrung und den Beistand des Geistes Gottes zu sicheren Helfern hat. Raitz v. Frentz.

Leclercq, J., O.S.B., Saint Bernard Mystique. 8° (494 S.) Brügge 1948, Descleé de Brouwer. — Dieses Buch erschien in der von Cayré herausgegebenen Reihe „Les Grands Mystiques". Der Verf. verbürgt von vornherein eine hochbedeutsame Leistung; stammen doch von ihm u.a.: Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII[e] siècle, Comment fut construit Saint Denis, La Spiritualité de Pierre de Celle, Pierre le Vénérable, Yves de Chartres, Correspondance und Analecta monastica. Er will in dem vorliegenden Werke nicht etwa Leben, Werk und Lehre des Heiligen im allgemeinen darstellen, sondern eine Geschichte seines Innenlebens bieten, im besondern Antwort geben auf die Frage: „Welche Formen weist die ‚expérience du divin' bei St. Bernard auf?" Dabei stützt er sich nächst den Werken des Heiligen vor allem auf zwei in der Kenntnis und Unterscheidung der geistlichen Gaben höchst bewanderte und erfahrene Biographen Bernards: Guillaume de Saint-Thierry und Arnauld de Bonneval, deren Arbeit fortgesetzt wurde durch den Sekretär des Heiligen Geoffroy d'Auxerre, den Mönch von Clairvaux. — Das Werk umfaßt zwei Bücher. Das erstere behandelt in vier Abschnitten: Les Préparations, Les premiers fruits, Colonne de l'église, La consommation. Es ist also eine durch die oben erwähnte Fragestellung formierte Beschreibung des begnadeten Innenlebens des Heiligen. Das andere Buch bietet „ausgewählte Texte" und zwar in zwei Abschnitten: Portraits de Saint Bernard par ses contemporains und Itinéraire de l'âme à Dieu. Letzterer ist wieder untergeteilt in zwei Teile: De l'humilité à l'extase (mit den Unterteilen: La recherche de Dieu, La connaissance de Dieu, L'objet de la contemplation, Les Mystères de Dieu, L'amour de Dieu, L'union à Dieu, La Possession de Dieu) und Éclaircissements. Das Buch ist eine hochwertige Leistung, wofür wir dem Verf. uneingeschränkt volles Lob spenden müssen. Im einzelnen möchten wir besonders folgendes hervorheben: Das erste Buch ist ein glänzend gelungener Versuch, uns mitten hinein in das überaus begnadete Innenleben des Heiligen einzuführen, den man allzuoft nur mehr von der äußeren Größe her sieht und wertet. Es weist eine wunderbare Mischung von Milde und Strenge oder, vielleicht besser gesagt, Ernst in der seelischen Haltung Bernards auf. Das ist um so dankenswerter, als man allzuleicht und oft genug die eine oder die andere Seite übertreibt. Mit feinstem Verständnis sind die Unterschiede zwischen Cluny und den Zisterziensern herausgestellt. Ungemein zart und edel wird dann noch der adelige Takt gezeichnet, mit dem der Heilige das Unglück des Kreuzzuges seiner Person zuschreibt und so Gott gegen einen etwaigen Vorwurf mangelnder Hilfe verteidigt, ein Meisterstück von Feinheit. Die wertvolle Zusammenstellung der mystischen Texte des hl. Bernard gibt dem 2. Buche dauernde Geltung. Das Werk des gelehrten Benediktiners verdiente sehr eine Übersetzung ins Deutsche. Richstaetter †.

Ammann, A. M., S. J., Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik. Eingeleitet und übersetzt. 2. Aufl. gr. 8° (197 S.) Würzburg 1948, Augustinusverlag. DM 17.50. — Diese neue Auflage hat vor allem ein Verzeichnis der Bibelstellen und der vom Verfasser des Handbuches angezogenen aszetischen Schriftsteller beigefügt. Zur Herstellung des deutschen Textes (51-192) wurden neben dem griechischen Urtext auch die lateinische, altslawische und russische Übersetzung beigezogen. Die aszetische Anleitung in das palamitisch-hesychastische Heiligkeitsstreben, die diese „Centurie" des Patriarchen von Konstantinopel Kallistus II. (1350-1354 und 1355-1363) und seines Mitbruders Ignatius bietet, ist offenbar für Einsiedlermönche geschrieben. Kallistus stammt ja vom Mönchskloster auf dem Berge Athos. Das Werk vertritt eine nicht zu extreme Art des Palamismus, die besonders dadurch der milderen frühen Stufe des Hesychasmus sich annähert, daß zahlreiche ältere Autoren zitiert sind und ihren Geist unmerklich und doch deut-

lich dem Buch aufgedrückt haben. Gewiß werden sie häufig nicht sinngemäß interpretiert; aber sie haben doch dazu beigetragen, extreme Anschauungen des Palamismus wie die Methode der Nabelschau und die Lehre des Taborlichtes zu lindern. Das Endziel der aszetischen Methode bleibt aber das volle Verweilen in der Ruhe der Seele zu einer intuitiven Gnosis. Grundruf ist die Gebetsformel: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner". Es ist kennzeichnend für die „asoziale" Art der Anleitung, daß selbst die Liturgie zurücktritt. Auch der Christusdienst nimmt trotz des immer zu wiederholenden Grundgebetes keine Wesensstellung in dieser Aszese ein, die an erster Stelle die intuitive Offenbarung der Herrlichkeit Gottes nur sucht. Reuetränen kennt sie gewiß, aber „nicht mit Magdalena zu Füßen des Meisters, sondern nur als Weg zur Gottesschau". Das Werk des Kallistus hat nicht nur historischen Wert, da noch 1928 in Charbin eine wenn auch gekürzte Ausgabe erschien.

Weisweiler.

Martin, J., Systematisierung des Traité de l'amour de Dieu des hl. Franz von Sales: ThQschr 124, 47—63. — M. stellt ein System des Traité des heiligen Franz von Sales zusammen und leistet damit eine nicht leichte und zweifellos sehr nützliche Arbeit, weil in dem Werk ein System gar nicht so leicht herauszufinden ist. Ein besonderes Interesse erhält der Aufsatz aber dadurch, daß ihm des heiligen Thomas Abhandlung über die Liebe in seiner Summa theologica als Hintergrund gegeben wird. Beide Werke geben ein anschauliches Bild der Entwicklung der Theologie. Der geniale Aquinate versteht es unnachahmlich, die ganze Theologie seiner Vorzeit in ein System zu fassen und in diesem auch die Wahrheitselemente der heidnischen Philosophie zu verarbeiten. Dogmatik und Moral heben sich deutlich voneinander ab, wenn sie auch noch nicht so scharf geschieden sind wie in späteren Zeiten; die Moral steht nämlich in der Mitte der Dogmatik, zwischen Theologie im strengen Sinn, Angelologie, Anthropologie auf der einen, Menschwerdung, Sakramente, letzte Dinge auf der andern Seite. In sie hinein verwoben ist sowohl der dogmatische Traktat über die Gnade wie der psychologische über die Triebe und Affekte des Menschen. Wie noch heute zerfällt die Moral in einen allgemeinen und einen speziellen Teil, und letzterer behandelt der Reihe nach die göttlichen und die sittlichen Tugenden. Charakteristisch für Thomas und die ganze Scholastik ist die grundlegende Auffassung: Ohne richtige Einstellung zu Gott keine wahre Wissenschaft, ohne Gott als Ziel keine wahre Tugend (S. th. 2, 2, q. 23, a. 7 ad 2). Diesen Satz stellt Thomas gerade da auf, wo er den Höhepunkt der Tugend, die göttliche Liebe, erklärt (a. a. O. q. 23—46). — Einer Diskussion dürften in diesem großartigen System wohl zwei Dinge zu unterwerfen sein: die stark von der griechischen Philosophie beeinflußte Höherschätzung der Erkenntnis gegenüber dem Willen und damit auch der Liebe (S. th. 1, q. 82, a. 3; 1, 2, q. 3, a. 4), wie auch die Nebeneinanderstellung der göttlichen und der sittlichen Tugenden. Letztere, die hier bei Behandlung des Moralsystems besonders in Betracht kommt, fällt besonders in dem von Martin aufgestellten Schema auf: unter der Liebe werden nämlich eine ganze Reihe von Gegenständen behandelt, die unter die Gerechtigkeit fallen: Schisma, Streit, Aufstand, Krieg usw. Gerade hier kann man dem Werk des heiligen Franz von Sales seinen Platz anweisen. Er macht sowohl mit dem Prinzip des heiligen Thomas ernst, daß ohne Liebe keine Tugend sei (S. th. 2, 2, q. 23, a. 7), wie mit dem Wort der Schrift, daß am Gebot der Liebe das ganze Gesetz und die Propheten hangen (Mt 22, 40). Das ganze Willensleben im Diesseits und im Jenseits, die ganze Moral und Mystik behandelt er vom Gebot der Gottesliebe her, wobei er auf die moralischen Tugenden als solche mehr nebenbei zu sprechen kommt. Diese vom Hauptgebot und der Spitze der Frömmigkeit ausgehende Schau auf das Ganze des Tugendlebens hat zweifellos ihre Berechtigung neben dem mehr sachlich-logischen thomistischen Aufbau. Verdienst M.s ist es, das nicht leicht durchsichtige System des heiligen Franz wirklich klar vorgelegt zu haben. Franz schildert die Liebe als das große Mittel des Heiles, in seinem Wesen und Wer-

den — hier kommen Glaube, Hoffnung und Reue zur Sprache —, in seinem Wachstum und seinen Auswirkungen. Die Einteilung in affektive und effektive Liebe bietet sowohl der Mystik Raum wie der Übung aller Tugenden. Daß diese nicht, wie von Thomas, im einzelnen aufgeführt und erklärt werden, ist für eine vollständige Moraltheologie ein Mangel; aber Franz hatte das gar nicht beabsichtigt. So ergänzen sich die Tugendtraktate der beiden Kirchenlehrer wie ein bis ins einzelne durchgeführter geistiger Wunderbau von einer kaum weniger genialen Zusammenschau vom Gipfel, d. h. von der Liebe her.

Raitz v. Frentz.

Wolf, E., Ecclesia pressa — ecclesia militans. Zum Problem der Rechtssicherheit der Kirche und der Verfolgung der Christenheit: ThLitZtg 72 (1947) 223—232. — W. bietet eine gute Übersicht über die Ergebnisse der Forschung in der Frage der rechtlichen Lage der Kirche vorab in der Zeit vor Konstantin. Er neigt zu der wohl am besten begründeten Auffassung, daß die Kirche damals nicht einem der bestehenden Vereinsgesetze widersprach, sondern daß die Verfolgungen durch „Verbrechen" der Christen veranlaßt waren. Diese Verbrechen waren zum Teil erdichtet, zum Teil entsprangen sie dem römischen Rechts- und Staatsdenken, wie z. B. im Falle der Verweigerung des Kaiserkultes. Infolge dieser „Verbrechen" waren zeitweise alle Christen, also scheinbar ihr „Verein" schuldig. Man könnte wohl hinzufügen, daß die in den Quellen selbst zutage tretende Rechtsunsicherheit bereits mit der Rechtsauflösung zusammenhing, die eine Folge der immer mehr sich steigernden Einmischung der Kaiser in die Rechtsprechung und Verwaltung war. Es begann die „totalitäre" Verworrenheit. Für die Verfolgungen nach Konstantin wäre neuestens hinzuweisen auf H. Rahner, Abendländische Kirchenfreiheit, Einsiedeln 1943, Benziger.

Gemmel.

Mulders, H. J. B., Der Archidiakonat im Bistum Utrecht bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts. Eine rechtshistorische Studie zum kirchlichen Verfassungsrecht. Mit einer Karte der Archidiakonate des Bistums Utrecht im Mittelalter. gr. 8° (XII u. 190 S.) Nijmegen, Dekker en van de Vegt. Fl 5.75. — Das schon bald nach Beginn der Kirche wirr verschlungene Schicksal der Diakone, von deren Verdiensten, aber auch Übergriffen man uns immer wieder berichtet, wiederholte sich bei den späteren Archidiakonen. Zu Gehilfen der Bischöfe berufen, wurden sie oft deren Gegenspieler. Die immer reicher werdende Literatur über sie ist deshalb erfreulich, weil infolge der Vielgestalt der Ämter der Archidiakone ihre Geschichte fast die Geschichte der innerkirchlichen Verwaltung im Mittelalter ist. — Das Bistum Utrecht, das den Gegenstand der vorliegenden Arbeit bildet, umfaßte früher nicht nur fast das ganze heutige Holland, sondern auch heutige deutsche Gebiete, z. B. das um Emmerich. Es unterstand als Suffraganbistum dem Kölner Metropoliten, dem denn auch in den Zeiten der schwersten Kämpfe zwischen dem Bischof von Utrecht und dem Utrechter Dompropst, dem Verwalter des Domarchidiakonats, die Versöhnung zu verdanken war durch die Komposition von 1294. Infolge der in diesem gut disponierten Werke geschilderten weitausgreifenden Tätigkeit der Archidiakone im Bistum Utrecht im Mittelalter erhalten manche Punkte willkommene, oft neuartige Beleuchtung, z. B.: die nicht leichte Ablösung des Eigenkirchenrechts durch das Patronatsrecht; die verschiedenen Ausgestaltungen dieses Patronatsrechts; die letzten Zeiten der Chorbischöfe und die ersten Zeiten der Generalvikare, Offiziale und Dekane; die vor der Installation üblichen Proklamationen; die Visitationen, deren Hauptkennzeichen bis zum Tridentinum nach M. ihre Regellosigkeit war. Hervorhebung verdient der Reichtum der angegebenen Quellen und Arbeiten. Darum wird man einiges, was man gern gesehen hätte — wie die einschlägigen Werke von v. Kienitz und Königer —, leichter vermissen. Die Arbeit ist nach Sache und Methode vorbildlich.

Gemmel.

1949 K 3056

Abkürzungen der angeführten Zeitschriften

AAS = Acta Apostolicae Sedis
ASS = Acta Sanctae Sedis
AllgEvLuthKZtg = Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung
AnalBoll = Analecta Bollandiana
AnalFranc = Analecta Franciscana
AnalOrdCarm = Analecta Ordinis Carmelitarum
AnalSacraTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
Ang = Angelicum
Ant = Antonianum
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchFrPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum
ArchGsmtPsych = Archiv für die gesamte Psychologie
ArchHistDoctrLittMA = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
ArchHistSI = Archivum Historicum Societatis Iesu
ArchIbAmer = Archivo Ibero-Americano
ArchKathKR = Archiv für kathol. Kirchenrecht
ArchLitKGMA = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters
ArchivPh = Archiv für Philosophie
ArchivesPh = Archives de Philosophie
ArchPsych = Archives de Psychologie
ArchRelpsych = Archiv für Religionspsychologie
ArchRSozPh = Archiv fût Rechts- und Sozial- (bis 1933: Wirtschafts)philosophie
ArchRelWiss = Archiv für Religionswissenschaft
ArchTGran = Archivo Teológico Granadino
BeitrChrPh = Beiträge zur christlichen Philosophie
BeitrGPhThMA = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
BenMschr = Benediktinische Monatsschrift
Bibl = Biblica
BijdrNedJez = Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten
BiolZentrBl = Biologisches Zentralblatt
BullLittEccl = Bulletin de littérature ecclésiastique
BullSocFrPh = Bulletin de la Société Française de Philosophie
BullThAncMéd = Bulletin de Théologie ancienne et médiévale
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
DictThCath = Dictionnaire de Théologie catholique
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg, Schweiz)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
DLitZtg = Deutsche Literaturzeitung
DomStud = Dominican Studies
DVjschrLitWiss = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EcclRev = Ecclesiastical Review
EphThLov = Ephemerides theologicae Lovanienses
EstudEcl = Estudios eclesiásticos
ÉtFranc = Études Franciscaines
ÉtHistLittDoctr = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII^e siècle
FranceFranc = La France Franciscaine
FranzStud = Franziskanische Studien
GeistLeben = Geist und Leben
Greg = Gregorianum
HistJb = Historisches Jahrbuch
JbNatÖkStat = Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik
JPhStud = Journal of Philosophical Studies
JThStud = The Journal of Theological Studies
KölnVjhSoz = Kölner Vierteljahrshefte f. Soziologie
LexThKirche = Lexikon für Theologie und Kirche
MissRelWiss = Mi sionswissenschaft und Religionswissenschaft
MonNipp = Monumenta Nipponica
MschrGWissJud = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NeueJb = Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung
NewSchol = The New Scholasticism
NKirchlZ = Neue Kirchliche Zeitschrift
NouvRevApol = Nouvelle Revue Apologétique
NouvRevTh = Nouvelle Revue Théologique
OrChrPer = Orientalia christiana Periodica
PädWelt = Pädagogische Welt
Pens = Pensiamento
PerMorCanLit = Periodica de re morali, canonica, liturgica
PhJb = Philosophisches Jahrbuch
PsychForsch = Psychologische Forschung
RazFe = Razón y Fe
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RechThAncMéd = Recherches de Théologie ancienne et médiévale
RevAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RevBénéd = Revue Bénédictine
RevBibl = Revue Biblique
RevEspT = Revista Espanola de Teología
RevFil = Revista de Filosofía
RevHistPh = Revue d'Histoire de la Philosophie
RevHistEccl = Revue d'Histoire ecclésiastique
RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RevMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RevPh = Revue de Philosophie
RevPhFrÉtr = Revue Philosophique de la France et de l'Étranger
RevPhLouv = Revue Philosophique de Louvain
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel = Revue des Sciences religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
Schol = Scholastik
StimmZeit = Stimmen der Zeit
StudCath = Studia Catholica (Katholiek)
StudMittGeschBenO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThStudKrit = Theologische Studien und Kritiken
TrierThZ = Trierer Theologische Zeitschrift
Univ = Universitas
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAngewPsych = Zeitschrift für angewandte Psychologie
ZAtWiss = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNtWiss = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZPsych = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie, I. Zeitschrift für Psychologie
ZSinnesphys = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie, II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie
ZSystTh = Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Adolphe L. 100
Alejandro J. M. 91
Algermissen K. 136
Augustinus S. 145

Balic C. 117, 149
Barth T. 130
Bea A. 146
Bender L. 134
Bergson H. 100
Bertrams W. 122
Beumer J. 147
Biermann B. 140
Bochenski I. M. 128
Bollnow O. F. 98
Borgolte A. 125
Brinktrine J. 143

Callewaert C. 154
Callus D. A. 103
Capelle D. 148
Carosi P. 131
Charlier L. 141
Croegaert A. 155

Delp A. 131
Deman Th. 104

Engberding H. 147

Fabro C. 88
Faller O. 147
Feckes C. 147
Féret H. M. 155
Fessard G. 138

Gehlen A. 97
Grabmann M. 107
Grosche R. 107
Guibert J. de 121

Hadzega J. 112
Hartmann A. 96, 98, 128
Hausherr I. 120
Heidegger M. 92
Heimsoeth H. 99
Hentrich W. 114
Heylen V. 139
Höfer J. 107
Höffner J. 139
Huby J. 155

Jostock B. 136
Jugie M. 117, 147
Jungmann J. A. 153

Kerkvoorde A. 152
Klausen S. 132
Köster H. M. 118
Küpper L. 107
Küry U. 111

Landsberg P. L. 136
Lang A. 142
Las Casas B. de 140
Leo XIII. 136

Maier A. 101
Masi R. 151
Merk A. 147, 160
Merk O. 104
Moos R. W. v. 114
Müller M. 147
Münzhuber J. 126

Nell-Breuning O. v. 137
Nishida K. 126

Ortiz de Urbina I. 147
Oppenheim Ph. 147
Ottaviano C. 90

Pérez Argos B. 129
Pieper J. 124
Pius XI. 136
Poschmann B. 119

Rademacher H. 107
Raes H. 148
Rahner H. 146, 147
Rahner K. 119
Rintelen F. J. v. 124
Rothacker E. 97
Ruvo V. de 133

Sacher H. 137
Sanders N. 150
Scheeben M. J. 107
Schildenberger J. 156
Schinzinger R. 126
Schmaus M. 140
Schumpp M. 157
Seiterich E. 144
Söhngen G. 141
Soziale Rundschreiben 136
Steinbüchel Th. 135
Stifter A. 134
Stolz A. 147
Sträter P. 146
Suarez Fr. 91

Théry G. 103
Thomas v. Aquin 103

Vetter A. 127
Vranken G. 145

Walter E. 158f.
Wein H. 99
Wolf E. 134
Wulf F. 119
Wust P. 125

Zapelena T. 141

Genehmigt durch GMZFO. (Division de l'Information – Section Presse) am 28. 10. 1948

- 8. FEB. 1962
30. Aug. 1963
25. MRZ. 1964
12. JUNI 1964
20. 9. 65
19. 12.
21. 6. 66
-1. 3. 67
28. JUNI 1967
20. JUNI 1968
24. 2. 70
14. JUNI 1974
14. Jan. 1977
25. JAN. 1982

5.—